
LA CEREMONIA ENSIMISMADA: UN ENSAYO SOBRE ALIENACION Y PACTO EN LA COMUNICACION

José Avello Flórez

1. INTRODUCCION

La historia de las ciencias sociales está cruzada por una permanente cuestión que ha dividido a los teóricos: la cuestión que interroga por la naturaleza de su objeto. Las respuestas divergentes y opuestas que ha merecido han contribuido no poco a fomentar la desconfianza hacia estas ciencias, en especial hacia la Sociología y la Psicología Social, al mismo tiempo que las ha dotado de un excepcional dinamismo teórico y epistemológico, pues tal cuestión, implicando las bases epistemológicas de estas ciencias, implica, consecuentemente, su metodología. M. Beltrán¹, en un reciente y riguroso trabajo, sitúa el arranque del problema ya en las disputas de nominalistas y realistas en torno a los Universales, cuestión que trasladada esquemáticamente a nuestro campo postula si «la sociedad», «las clases» y demás objetos de la Sociología son objetos *realmente* existentes o puros constructos categoriales inventados por el investigador y con sentido únicamente en el marco conceptual de sus análisis. En este último caso, como piensan los behavioristas, el único objeto real de conocimiento sería el individuo (su conducta), lo cual

¹ Miguel BELTRÁN, «Sobre el contenido de la realidad social», en *Sociología Contemporánea: ocho temas a debate*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1984, pp. 29-66.

deriva inevitablemente en un «individualismo metodológico» de orientación psicologista. En caso contrario, es decir, siguiendo las viejas tesis de Comte o Durkheim, «la sociedad» como un todo y los «hechos sociales» tendrían entidad real, de forma que los individuos y sus conductas serían las variables dependientes, incluidas sus características psicológicas, en los casos extremos. Con independencia de la matizada opción «realista» de M. Beltrán, o de su acertada línea argumental, los problemas que su exposición sugieren adquieren una relevancia primordial en el seno de la Teoría de la Comunicación, cuyo objeto oscila como un péndulo entre la Sociología y la Psicología, según los criterios del modelo teórico que lo describe. La Teoría se encuentra, así, en una fase de ensayo, mientras busca no sólo ya sus categorías, sino un marco conceptual adecuado donde esas categorías se justifiquen. Ese marco fue durante mucho tiempo el de la Lingüística, especialmente sus orientaciones estructuralistas, hegemónico durante años en la Semiótica europea y matizadamente en la americana. Pero, poco a poco, el deslizamiento de la Semiótica hacia la Pragmática, las aportaciones de la sociolingüística y de la sociología del conocimiento y las nuevas perspectivas microsociológicas —interaccionismo, etnometodología, etc.— han situado el marco conceptual de la Teoría de la Comunicación en el eje de confluencias de todas las ciencias sociales, aun sin haberlo definido. Esta situación resulta extremadamente incómoda para la investigación empírica en comunicación, pues los investigadores se ven obligados a ajustar permanentemente sus categorías de análisis, poco fiables, y, lo que es peor, a recurrir a construcciones teóricas precipitadas, propias de otros objetos científicos, que luego no se ven refrendadas y falsean la investigación. ¿A quién imputar, por ejemplo, la autoría de los mensajes de los media, que han sido inicialmente elaborados, sucesivamente corregidos y transmitidos por personas y grupos distintos que dicen «inspirarse» en el reclamo del público, sin tener elaborada correctamente la categoría de *actor* de la comunicación? ¿Cómo identificar el *sentido* de una expresión y de las representaciones que moviliza o transforma, sin tener categorizados los conceptos de «expresión», «código», «representación», etc., y el propio concepto del término «sentido»? ¿Nos guiaremos por algo parecido a «intención», «interpretación» del receptor, «significado»? ¿Son los sujetos sociales anteriores a los mensajes que emiten y reciben o son consecuencia de desempeñar un papel y ocupar una posición en esa actividad? ¿Es correcto siquiera hablar de «emitir» y «recibir» en una comunicación interpersonal donde la mayor parte de la información se da por «supuesta»?

Esta situación, decíamos, resulta incómoda para la investigación empírica, pero extraordinariamente estimulante para la investigación especulativa y para la revisión teórica de la historia de las ciencias sociales bajo esta nueva luz. ¿Qué pensaban, por ejemplo, Hobbes o Rousseau acerca de la comunicación humana y cómo categorizaban implícitamente sus elementos? La Teoría de la

Comunicación tiene también como tarea, y no secundaria, buscar sus propios antecedentes.

El presente trabajo es una especulación acerca de la Comunicación como objeto teorizable y como perspectiva teórica. Su propósito es examinar críticamente algunos conceptos, usados a menudo con gran ambigüedad, y proponer algunos otros a título de ensayo, teniendo, sobre todo, en cuenta que cualquiera de los objetos ensayados no debe buscar su justificación fuera de su propio paradigma (la comunicación), y, por ello, tampoco puede ser descalificado por criterios de autoridad provinientes de fuera de sus límites. Tal es el caso, por ejemplo, de la distinción que se propone entre sentido y significación, cuya pertinencia ha de quedar probada en el marco conceptual en que se aplica.

Partimos de forma explícita de un modelo que considera a la comunicación humana como un sistema inextricablemente relacionado con el sistema social y el sistema de referencias (acontecimientos y objetos del mundo tematizables y tematizados). Este modelo ha sido construido y justificado por Manuel Martín Serrano², y nuestra intención es analizar aquí el modo en que esos sistemas se relacionan necesariamente. Revisamos, para ello, otro modelo de la comunicación interpersonal propuesto a partir de la Escuela de Palo Alto, donde tales interrelaciones no se dan como necesarias para el análisis de la comunicación, pues, de hecho, prescinde de nociones tales como «Sistema Social» o «referencia», situándose en posiciones cercanas al nominalismo y al «individualismo metodológico» en Sociología. A partir de su revisión propondremos algunas categorías de análisis que nos permitan suplir esas carencias y trataremos de definir el concepto de «ceremonia ensimismada» como un tipo de comunicación especial dentro de una tipología, con la que, finalmente, trataremos de hacer una nueva lectura del concepto de pacto social en Hobbes y Rousseau.

2. EL CONTACTO Y LA CONDUCTA COMO BASES DEL ANALISIS SOBRE COMUNICACION

«Comunicación es el nombre que damos a las innumerables formas que tienen los humanos de mantenerse en contacto»³. Así comienzan A. Montagu y F. Matson su conocido libro, donde también se puede leer: «comunicación... es, en resumen, la forma de contacto humano esencial». El contacto, mediado o no por instrumentos tecnológicos, se nos muestra aquí no ya como la condición de posibilidad de la comunicación, sino como la comunicación misma. Pero ¿es la comunicación algo más que mero contacto?, y ¿a qué llamamos

² Manuel MARTÍN SERRANO (et al.), *Teoría de la Comunicación. I. Epistemología y análisis de la referencia*, Madrid, Visor, 1982, 2.ª ed. revisada y ampliada.

³ A. MONTAGU y F. MATSON, *El contacto humano*, Barcelona, Paidós, 1983.

contacto humano? Si un pescador en una playa remota recibe el mensaje de un naufrago en la consabida botella, cuando éste ya ha perecido de sed, ¿ha entrado en contacto con él o sólo en comunicación, o ninguna de las dos cosas? La modificación de un estado significativo del mundo o de un sistema de representaciones establecido, ¿no es ya un mensaje cuando alguien lo percibe, aunque sea mucho tiempo después de producido? En tal caso es el mensaje el que produce el contacto, su condición de posibilidad, y no a la inversa; pero para estos autores hay entre ambos fenómenos identificación. Desde ese punto de vista, y en un sentido muy laxo, la realidad social podría ser vista como una red de contactos azarosos y casuales, de imprevisibles y siempre cambiantes mallas activadas irregularmente por la comunicación. Una tal red sería un mero agregado y no un sistema, una suma y no un orden. Pero, precisamente, lo social es percibido como tal por tener un orden y ser accesible no sólo al conocimiento sistemático, sino al meramente intuitivo, como un conjunto de regularidades, un sistema en el que hay constricciones y contactos relevantes y significativos, precisamente por relación a otros que no lo son y que sirven de «fondo» a lo social, que se percibe como «figura». El hecho de que se inviertan los términos para observar contactos socialmente no significativos, de los cuales deducir algún tipo de sentido, no quiere decir que «todos» los contactos sean comunicación, como no quiere decir que sea comunicativo el crecimiento de las plantas, por más que tenga sentido para un botánico. Lo social y lo comunicativo exigen como condición de posibilidad el contacto humano, pero son sociedad y comunicación las que dan forma y modelan de manera tan completa ese contacto que algunos teóricos consideran que en las relaciones humanas es imposible no comunicar. Pero, si todo contacto humano fuese comunicación, la comunicación en cuanto tal sería indiscernible e irrelevante: una lucha (o una guerra) sería comunicación igual que una conversación, un coito igual que un galanteo. Coito y lucha son interacciones que tienen *sentido*, pero la experiencia común nos dice que no son comunicación (e incluso que la lucha es lo contrario de la comunicación), y que comunicación y contacto deben ser definidos sin ser identificados, aunque sean conceptos que se impliquen.

Paul Watzlawick y sus colegas de Palo Alto⁴ consideran que «en interacción es imposible no comunicar», pero definen la interacción como «serie de mensajes intercambiados entre personas» (p. 49); es decir, definen la interacción como comunicación, por lo que se debe deducir agudamente que en comunicación es imposible no comunicar. Sin embargo, el razonamiento no es tan perogrullesco como parece, pues todo él se deriva de una premisa fundamental, que «no hay nada que sea lo contrario de conducta... no hay no-conducta... es imposible no comportarse... si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, es co-

⁴ PAUL WATZLAWICK, Janet H. BEAVIN y Don D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.

municación, se deduce que por mucho que uno lo intente *no* puede dejar de comunicar» (p. 50). El problema de la comunicación y el contacto se ha derivado aquí hacia comunicación y conducta, pero ¿qué es una conducta? Gregory Bateson, hablando de la comunicación entre los delfines, dice: «... lo que me interesa [de los delfines] es su comunicación, lo que se llama su "conducta", considerada como un agregado de datos perceptibles y significativos para otros miembros de la misma especie»⁵. Observemos, ante todo, los términos «agregado» (no sistema) y «significativo» (es decir, por relación a otros datos *no* significativos). Bateson observa a continuación que cuando la conducta no logra ser significativa no por eso deja de producir efectos en los otros delfines, efectos «anormales», conductas extrañas, enfermas quizá, como los varamientos obstinados de las ballenas en las playas. Pero es que Bateson parte de la hipótesis de que los mamíferos están presos del universo de las relaciones entre ellos y su comunicación «versa primariamente sobre las reglas y las contingencias de la relación» (p. 393). Y aquí debemos matizar que *en la relación se está*, y los mamíferos están en esas relaciones cuyas pautas y fines tienen carácter biológico y, por ello, no pueden construir los fines de esas relaciones, de forma que cualquier alteración del *estar en relación* es significativa, porque la relación es un estado y no un fin. Sin embargo, otra cosa ocurre entre los hombres, capaces de crear fines y cuyas conductas no son meras alteraciones de un estado inmutable y pautado, sino sucesiones de acciones desempeñadas por un sujeto y tendentes a un fin, pues es ese fin el que les aporta la coherencia (la significatividad en términos de Bateson), y en tanto van dirigidas a un fin, con un *sentido*, se someten a una norma, a unas reglas exigidas y modeladas desde el fin («finalidad proléptica», Gustavo Bueno⁶, véase *infra*). Decimos entonces que la conducta es «normal», porque está regida por un fin para cuyo alcance, aunque sea mediante ensayo-error, hay un camino a seguir, una orientación que le da coherencia, una regla que se va construyendo simultáneamente. Sin embargo, de aquellas conductas erráticas, azarosas, casuales, arbitrarias, que no parecen perseguir un fin ni someterse a norma alguna, decimos que son conductas «anormales», pero no por eso dejan de ser conductas. Sin embargo, la comunicación no puede ser una conducta «anormal», en el sentido de «sin normas», pues implicando al menos a dos individuos precisa de una conducta común, mínimamente normalizada respecto al propio fin de comunicar. La falta de fin regulador, decíamos, convierte a la conducta en errática, sin dirección ni sentido, mero *agregado* y no sistema, *arbitraria*, que es lo mismo que decir que cada acción o conducta es un fin en sí misma, fruto, sin más, del capricho. Justamente lo normativo es lo que se opone a lo arbitrario, y el fin de toda norma consiste

⁵ Gregory BATESON, «Problemas de la comunicación en cetáceos y otros mamíferos», en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1976, pp. 391-404.

⁶ Gustavo BUENO, «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», en *El Basilisco*, núm. 16, agosto 1984, Oviedo, pp. 8-37.

en reducir la arbitrariedad, poner orden y regularidad donde hay capricho. El derecho no persigue tanto una noción abstracta de justicia como una obtención concreta de normatividad, o dicho de otra forma, el concepto jurídico de justicia reposa en la supresión de la arbitrariedad (las leyes pueden ser injustas, pero deben ser leyes; es decir, normas que a todos sujetan y no capricho del poder, de la fuerza; éste es, como veremos, el argumento fundamental de Rousseau contra Hobbes: no hay libertad sin ley y no hay ley si todos se someten menos uno, a saber, el soberano, la fuerza). Luego allí donde hay norma, y, como hemos visto, el concepto de comunicación la exige, no puede haber conducta arbitraria que dicte unilateralmente los fines, pues tal conducta no será comunicación. Esta exige conductas mutuamente reguladas, conformidad de esas conductas en sujetarse a unas normas en función de unos fines que no pueden ser fijados arbitraria ni unilateralmente, como después veremos. La comunicación reclama finalidad⁷, normatividad y bilateralidad, y la conducta o interacción que no posea alguna de estas características será errática, caótica, anormal o delirante, mero contacto o conducta patológica; pero, en todo caso, su «anormalidad» es definida desde la comunicación y no ésta desde el concepto de contacto o conducta, en lo que se refiere a los seres humanos.

3. EL MODELO DE LA ORQUESTA Y LA PARTICIPACION

La Escuela de Palo Alto⁸, inspirada fundamentalmente en la reflexión epistemológica de Gregory Bateson, en las investigaciones sobre comunicación no verbal de Ray Birdwhistell y en las aportaciones de Don D. Jackson sobre comunicación patológica, ha propuesto un nuevo modelo de comunicación en sustitución del viejo esquema informacionista del intercambio de mensajes entre sujetos (E. y R.), cuya representación más común era la del telégrafo o la de los jugadores de ping-pong, que emitían y recibían la información en sucesivos golpes de palabras y de acuerdo a una estrategia intencional y consciente. La Escuela de Palo Alto —nombre convencional para designar a un heterogéneo grupo de investigadores provenientes de la Psiquiatría, la Sociología y la Antropología, que coinciden en su preocupación por la comunicación y en sus planteamientos generales, y que también son denominados el «Colegio Invisible», por su dispersión en EE UU— rechaza este esquema simplista objetando que la mayor parte de la información que se transmite y se recibe es de carácter involuntario, inconsciente y no verbal, y que no puede hablarse en sentido estricto de sujetos «autores» de los men-

⁷ Manuel MARTÍN SERRANO, *op. cit.*, p. 159.

⁸ Un excelente *reading* que recoge trabajos de sus más importantes componentes, algunos de ellos inéditos, en Yves WINKIN, *La nouvelle communication*, París, Seuil, 1981; hay traducción al castellano, Kairós, 1984.

sajes y de su significación, sino, más bien, de sujetos que logran ser tales gracias a su *participación* en el flujo general de la comunicación (Birdwhistell), mediante el aprendizaje y manejo de sus códigos. En consecuencia, proponen como modelo sustitutivo para representar la comunicación humana la metáfora de la *Orquesta*, orquesta sin director y sin partitura previa (A. Schefflen), donde comunicarse se logra en tanto se participa en su música, y el sentido de esa comunicación se adquiere en la medida en que la participación sea acorde, armoniosa con los flujos generales; es decir, en tanto se logre formar parte, ponerse en común con los otros instrumentistas. He aquí la vieja, antigua acepción de comunicación como «poner en común», «participar», «acordar». Winkin⁹ lo manifiesta explícitamente en la presentación del «Colegio Invisible»: «El modelo orquestal vuelve a ver en la comunicación el fenómeno social del que daba cuenta muy bien el originario sentido de la palabra, tanto en francés como en inglés (y en español): la puesta en común, la participación, la *comunión*» (p. 26, el subrayado es suyo). Es decir, el modelo de la orquesta implica una acepción de comunicación como *sacramento* y nos revela algo de su origen sagrado, originario (volveremos sobre este punto).

Si sobre este modelo recogemos ahora las anteriores consideraciones de Watzlawick, miembro prominente del Colegio Invisible de Palo Alto, acerca de la imposibilidad de no comunicar, tendremos dos tipos de comunicación, una normal y otra patológica: será normal aquella comunicación que conecte, sintonice y forme parte del flujo de comunicación producida por la orquesta, donde se genera todo sentido y toda significación. Aquella comunicación que armonice, aun en un tono distinto, entra en el mundo del sentido y en el comercio de los hombres, mientras que aquella otra que no logre esa armonía será reputada sin sentido, anormal, patológica y, por ello, condenada al cadalso de la soledad y al aislamiento. Pero el modelo, como todos, implica más de lo que pretende y da cuenta indirecta de una noción de razón como relación *compartida*, y de verdad como convención institucionalizada, nociones que aún están lejos de ser exploradas en su seno, especialmente en términos de determinar cómo, ya sea en la música de los pequeños conjuntos vocales, ya en los conciertos de la gran orquesta sinfónica de cada cultura, la razón, la norma y la verdad van cambiando a lo largo de la Historia. Es de sospechar que, a veces, en esa gran orquesta sin director alguien se introduce subrepticamente y se hace cargo de la batuta.

Toda metáfora, y ésta lo es, tiende a destacar un aspecto de la relación entre sus dos elementos, en detrimento de otros que quedan oscurecidos por su brillo. Privilegia un vínculo y oculta otros, considerados como menos gratos para sus propósitos persuasivos: todos los malos poetas, que comparan con perlas los dientes de la amada, nos esconden que las perlas tienen sabor amargo para que, al cabo, no podamos sospechar un rictus desabrido en la

⁹ Yves WINKIN, *op. cit.*, p. 26.

dama. De forma similar, el brillante modelo de Palo Alto, destaca la *armonía* como tarea primordial de la orquesta (de la comunicación): acordar los sonidos simultáneos, combinarlos, ajustarlos y rescatarlos del *ruido* caótico hacia el mundo del sentido. Harmonia era, en la mitología griega, hija de Ares y Afrodita, es decir, hija de la guerra y del amor, del conflicto y de la atracción. Su misión parece ser, por tanto, producir consenso sin eliminar la diferencia, unir sin fusionar, asumir sin destruir. La música es, como vemos, una vieja metáfora de la comunicación e incluso un origen literal de la palabra hablada, cuyo sonido sería la música perfecta. Y el mito griego de la filiación de Harmonia muestra un ideal de comunicación humana cuya meta no sería convencer, engullir, conquistar, persuadir, fundir o confundir, sino simplemente armonizar, poner de acuerdo sin destruir. Sin embargo, al destacar la armonía como la única función de la orquesta, se destaca sólo su aspecto sincrónico, como si sólo se produjese un conjunto de sonidos estáticos, eternos, que jamás cambian y dan como resultado un acorde fundamental, una significación única y cerrada a la que es preciso someterse. Precisamente se destaca este aspecto porque la comunicación se reduce a la significación, identificadas en el modelo al afirmar que «no hay conductas no significativas»; pero, como veremos, comunicación y significación no forman una identidad lógica, sino una jerarquía. Comunicar se hace aquí sinónimo de sintonizar con ese acorde, sin más, sea en un pequeño grupo familiar, en una institución académica o en una secta de fanáticos. El modelo parece desentenderse de cualquier consideración siempre que haya «armonía», pues los criterios de verdad o razón han sido sujetos al acuerdo de los miembros de la orquesta, con independencia de los límites de tal orquesta. El modelo hace dejación del «mundo», de la sociedad y las cosas, como no concernientes a su criterio de uso; y, por tanto, dentro de sus límites, el modelo se autovalida. Estos límites, explícitos, son los de la comunicación interpersonal o de pequeños grupos (parejas, unidades familiares, encuentros sociales ritualizados, etc.), en cuya esfera han trabajado la mayoría de estos investigadores dedicados, especialmente, a la Psiquiatría y a la Microsociología. Es un modelo sintomático del saber «postmoderno», construido desde la desconfianza hacia los grandes sistemas integradores y las categorías que definen fenómenos «no experimentables directamente». Así se embriagan del *fragmento*, el hecho observable y concreto de los «pequeños grupos» humanos, sin cuestionar el concepto de límite que «lo pequeño» implica cada vez que pretende ser tratado como una *unidad* observable. Como ha mostrado Sorokin, los «pequeños grupos» no existen como categorías sociológicas aisladas, como posible objeto científico para la Sociología, pues sería igual que para un botánico la clasificación de las plantas en grandes y pequeñas. Antes bien, los grupos, pequeños o grandes, están penetrados por valores y determinaciones que no se generan en su seno ni son allí explicables. Por eso, cuando generalizamos el modelo nos encontramos con problemas, y la legitimidad de esa generalización estriba en que el

objeto modelado, la comunicación, está abierto y es, a su vez, generalizable. En efecto, en *todos* los grupos sociales la significación reposa sobre un «acuerdo» o armonía básica (o una constricción básica que les estructura) que constituye su condición de posibilidad, lo cual es una generalización que compartiría Lévi-Strauss; pero, además, esos acuerdos tienen contenidos diferentes, *melodías*, y la explicación de esa diferencia no puede quedar reducida al azar y la casualidad, sino a principios generalizables de las relaciones del sistema de comunicación con otros sistemas, y de los cuales el modelo debe dar cuenta. Entre otros de la relación entre significación y percepción en función de los sistemas de recursos específicos del grupo y de su medio, tan diferentes para un esquimal y un hopí, por ejemplo, y que alteran el sistema cognitivo y el sistema de la lengua de sus usuarios, como ha mostrado Benjamín Lee Whorf, por no mencionar ahora los distintos niveles de constricción del orden social (al que se identifica en el modelo con el orden comunicativo) que alteran y sobredeterminan la organización de esos «pequeños grupos». El principio de la «homeostasis familiar», formulado por Don D. Jackson¹⁰, sería completamente ininteligible sin la intervención del terapeuta (en realidad sería indiscernible) que procede del «exterior», y si la acción del terapeuta es considerada también como un fenómeno homeostático no queda más remedio que recurrir a un nuevo concepto, de superior rango, que nos hablaría de una especie de homeostasis general de la sociedad, que el modelo ya no contempla.

El modelo de Palo Alto parece teñido con un barniz idealista, en su formulación general, y con una gruesa capa de nominalismo, en su metodología, lo que, sin embargo, no le desprovee de un gran interés en observaciones puntuales y en capacidad analítica.

Vemos, pues, que en la música producida por la orquesta no sólo hay Armonía, sino también Melodía, que es precisamente el desarrollo del sonido en el tiempo, sus cambios, «la *elección* y número de sonos con que han de formarse los períodos musicales». Y esa elección, ¿de quién depende?, ¿cómo cambia el sonido a lo largo del tiempo?, ¿cómo se generan los nuevos acordes, las sucesivas armonías tras esos cambios? Los acuerdos que regulan la significación (la armonía) en la comunicación reposan sobre bases melódicas, diferentes en el transcurso del tiempo; sobre melodías abiertas a entidades extracomunicativas, forjadas sobre bases biológicas y materiales; sobre las cosas que acceden al conocimiento (referencias); sobre el acontecer de los fenómenos de la naturaleza, y, también, sobre el orden de las relaciones de los hombres entre sí; orden que colabora a crear y a cambiar, y que, a su vez, las cambia. Así, si la armonía es la SIGNIFICACION, la melodía es el SENTI-

¹⁰ Don D. JACKSON, «Interacción familiar, homeostasis familiar y psicoterapia familiar conjunta, en *Interacción familiar*, VV. AA., Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 2.ª ed., 1974, pp. 164-195 y 196-240.

DO, la dirección y el marco donde la significación se da, y la comunicación abarca ambos aspectos.

Ha dicho Habermas ¹¹ que ningún orden social se mantiene sin algún tipo de legitimación. Esta legitimación consiste, fundamentalmente, en el consenso de sus miembros acerca de las bases sobre las que reposa ese orden; es decir, siguiendo con nuestra metáfora, la legitimación consiste en un acorde armónico sobre una base melódica o, si se quiere, la siempre inestable relación en un acuerdo acerca del cambio. El acuerdo, la norma, reposa sobre un fluido. La ley tiene vocación de permanencia y se quiere a sí misma como criterio de verdad y belleza; sin embargo, se sostiene sobre lo fugaz, sobre el viento que se mueve, creando sonidos nuevos a medida que tropieza sobre accidentes del terreno. ¿Tiene ese viento dirección, orientación, fin? No olvidemos la acepción topológica del término *sentido*; ¿tiene el viento sentido, es decir, tiene el sentido, la melodía que cambia, el propio cambio, *Sentido*? Es ésa una cuestión metafísica que excede nuestros propósitos, que quizá en sí misma sea paradójica, implantable y que no nos ocupa, ya que nuestro análisis se fija en el espacio de las relaciones entre armonía y melodía, entre significación y sentido en la comunicación, planteándonos la siguiente cuestión: ¿hay «acuerdos», armonía, significación, que, alejándose de su substrato melódico, del sentido, por inercia u otras causas, quedan *separados* de sus bases, aislados en el tiempo, alienados del cambio? Obsérvese que el concepto de «anormalidad» comunicativa, o comunicación patológica, se derivaba en el modelo de la orquesta de la falta de capacidad para el contacto simbólico o «acuerdo», incapacidad para la armonía, mientras que aquí se trata de preguntarse si existe un *consenso* alienado, una armonía sin base melódica, estrictamente sin sonido y que haya permanecido como una «forma» anquilosada, enajenada de la melodía; en otros términos, ¿es posible una significación sin sentido, sin orientación ni fin? No se trata de definir las características de un sujeto alienado en términos psicológicos, sino un sistema de comunicación completo reificado en ceremonia, cerrado sobre sí mismo, enajenado del sentido. Y también identificar una ceremonia comunicativa cerrada que se constituye como un fin, es decir, plena de sentido, pero en cuyo seno es imposible la significación.

4. SIGNIFICACION Y SENTIDO EN LA COMUNICACION

Partimos aquí del supuesto, que consideramos suficientemente argumentado desde Wittgenstein hasta Benveniste y los teóricos del Discurso, de que la significación no es una virtud del signo (como el opio poseía la *virtus*

¹¹ Jurgen HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

dormitiva, según la conocida anécdota del estudiante de medicina), sino de su *uso*. Por tanto, no partimos del análisis del signo y de sus propiedades, sino de una práctica humana en la que se producen y usan esos objetos específicos. El análisis de la comunicación ha estado durante mucho tiempo anclado en el análisis textual como consecuencia del origen lingüístico de la Semiótica europea, de forma que ha habido un traslado, a veces mecánico, de muchas de sus categorías (las interacciones son tratadas como «textos»), cuando, a nuestro juicio, debería haber sido al revés (los textos son representaciones de interacciones). Aquí consideramos los signos en tanto son usados, y consideramos que resulta pertinente y fundamental la distinción entre el objeto y su modo de producción: la comunicación es la práctica en la que se producen los signos.

Afirmar que los actores de la comunicación usan signos quiere decir, en primer lugar, que vinculan ciertos contenidos (representaciones de una cierta realidad) y ciertas sustancias materiales según un código acordado o aprendido en común y presupuesto en cada comunicación (por ejemplo, el código de la lengua). En eso consistiría estrictamente la significación. Pero, en segundo lugar, esta significación, incorporada a un signo material, es manejada, *usada* en una situación concreta, en una relación humana concreta, de forma que expresa no sólo aquella significación o convención léxica y codificada, sino el *modo* y manera de esa relación humana y de esa relación concreta. A esta segunda dimensión es a la que designamos aquí con el término de *sentido*, e implica definiciones de la relación y de las situaciones, siendo el lugar por donde, principalmente, la comunicación se abre al mundo de lo social concreto, el mundo de las relaciones humanas, que no son sólo comunicativas, sino también afectivas, sexuales, económicas; relaciones que modifican el sentido de la comunicación y forman el marco donde la significación se produce.

Esta distinción entre significación y sentido está, como podrá observarse, basada en las distinciones estructurales clásicas en Saussure, especialmente la que distingue sincronía y diacronía, pero también, más cercanamente, en los conceptos de Jakobson de las funciones conativa y referencial de la comunicación, y de manera aún más próxima, pero también matizada, en los niveles de relación y contenido categorizados por Bateson y recogidos por toda la Escuela de Palo Alto, especialmente por Paul Watzlawick, como tipos lógicos discontinuos en la comunicación, entre los que existe la misma relación que entre la «clase» lógica y sus miembros. El hecho de utilizar el término «significación» y no «signo» es justamente para marcar el carácter procesual del concepto, frente al carácter estructural de su origen, y para destacar que ser signo no es una propiedad inmanente de ciertas cosas materiales o ciertas relaciones (por ejemplo, la «huella»; cfr. J. Derrida), sino de su *uso* en el sistema de los conocimientos y prácticas humanas (posteriormente nos referiremos al problema de los signos «naturales»).

El concepto de sentido remite a problemas aún más arduos, y siempre resultará aventurado usar esta palabra; como ha escrito Greimas, «para hablar correctamente del sentido habría que confeccionarse un lenguaje sin significación»¹². Nosotros pretendemos aquí usarlo *casi* exclusivamente en su acepción topológica, como dirección o fin, y connotar sus características dinámicas, como una categoría que describe el orden respecto al cambio y el cambio respecto a fines, fines que se derivan y constituyen en las diferentes relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con su medio, en esa especial interacción entre sujetos y objetos del conocimiento que no puede privilegiar ninguno de los dos polos. El concepto de sentido tiene que ver con el concepto de norma, pero, en tanto el sentido es el principio ordenador, no es la norma misma. La piedra Rosseta permitió la decodificación de la escritura jeroglífica y de sus normas, pero no permitió simultáneamente comprender el *sentido* de su uso, porque, si bien el sentido se expresa en los sistemas de signos, no se produce sólo allí, sino también más allá, en las relaciones concretas de los hombres con el mundo (con los sistemas de referencias) y en las relaciones de los hombres entre sí (en los sistemas sociales, que son también influidos y transformados mediante su uso)¹³. Finalmente, el término sentido es usado en el lenguaje común en una acepción que nos parece pertinente aquí también. Algo que «tiene sentido» es, en primer lugar, algo *coherente* con un contexto (Greimas escribió que la coherencia acaso sea nuestro último criterio de verdad); pero, en segundo lugar, la gente identifica las cosas, palabras y personas con «sentido», cuando son coherentes con un fin particular, cuando van dirigidas a algo. Ser «sensato», tener buen sentido, es no perseguir fines quiméricos, y, finalmente, «tener sentido del humor», o «sentido del ridículo», etc., quiere decir conocer bien las distancias y las diferencias entre unos fines muy generales y supuestos, pertenecientes al «sentido común», y los fines particulares de una situación. Es decir, no existe un único y exclusivo sentido, sino un uso contingente del término, pero en el que siempre está implícita una dirección o fin y un límite, fuera del cual está lo absurdo, lo sin sentido. El uso común del término sentido se refiere, pues, también a aquello que sirve de marco, de límite y fin de los objetos de conocimiento, de las conductas y, por supuesto, de la comunicación.

Por todo ello, proponemos el término *sentido* como una categoría crisol que recoge la articulación en la comunicación de los sistemas de significación, los sistemas de referencias y los sistemas sociales. Un proceso de comunicación en que esta articulación no se produzca de alguna forma será un proceso sin sentido: si pierde la significación devendrá en mero intercambio energético; si pierde la referencia devendrá un mero delirio alienado; si pierde la socia-

¹² A. J. GREIMAS, *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973.

¹³ Manuel MARTÍN SERRANO, *op. cit.*, tema 9.º, «Propuesta de un modelo dialéctico de la comunicación».

bilidad devendrá una mera fusión de identidades sin diferencias. Analizaremos algunos de estos aspectos más adelante.

5. LAS RELACIONES ENTRE SIGNIFICACION Y SENTIDO EN LA COMUNICACION INTERPERSONAL

G. Bateson y D. Jackson¹⁴ basaron su Teoría del Doble Vínculo en la observación fundamental de que los mensajes verbales y no verbales que se intercambian y los contextos (temporales y espaciales, interiores y exteriores) en que se producen esos intercambios son de diferente tipo lógico y constituyen una jerarquía. Por otro lado, entre las expresiones usadas, las analógicas, no verbales (gestos, posturas, tonos, etc.), califican el *modo* en que debe ser entendida una expresión digital, las palabras. Los contextos y las expresiones analógicas determinan no sólo en términos de proscripción y prescripción, sino en términos de modelización, el cómo deben ser entendidas las expresiones verbales. Casi con independencia de lo que las palabras *signifiquen* léxicamente, las marcas analógicas y los contextos indican su *sentido* en la situación en que son usadas (por ejemplo, decir en un banquete: «me gusta mucho la ensalada de remolacha», acompañado, de gestos de asco, indica la diferencia entre significación y sentido para quien posea «sentido» de la ironía, y sabrá a qué atenerse no sólo por lo que se refiere a las ensaladas de remolacha, sino, sobre todo, por las relaciones del comunicante, por ejemplo con el anfitrión, quien, a su vez, si no percibió los gestos, puede interpretar el mensaje como un cumplido). Es decir, en la comunicación interpersonal se manejan, sobre todo, modos, diferentes maneras de *usar* la significación. Pero ciertas personas no disciernen entre la significación y su modo de producción. Son aquellos que fueron sometidos a pautas de doble vínculo durante su período de adquisición de la competencia comunicativa, es decir, fueron sometidos a la contradicción repetida entre significación y sentido en pautas de comportamiento cerradas por el mandato de una dependencia afectiva (por ejemplo, el niño de su madre), de forma que tienen dificultades en manejar los modos, pues los perciben como del mismo nivel que los contenidos, y no sabrán si algo es un ruego o una orden, un chiste o un enunciado literal, etc. Este es, según la teoría y la experiencia clínica de Bateson y Jackson, el origen de ciertos tipos de esquizofrenia, pues los sujetos quedan en un estado de confusión y perplejidad, derivable en paranoia, por no «saber» nunca no sólo lo que quieren de ellos cuando se les interpela, sino tampoco lo que ellos mismos dicen, pues en cualquier situación, significación y sen-

¹⁴ G. BATESON y DON D. JACKSON, «Hacia una teoría de la esquizofrenia», en *Pasos hacia una ecología de la mente*, op. cit., donde se recogen otros trabajos de BATESON sobre el mismo tema.

tido se pueden contradecir y carecen de guía para discernir por cuál regirse, carecen de «sentido».

Las expresiones analógicas versan, en general, sobre las relaciones de los comunicantes, es decir, expresan los aspectos conativos de la comunicación. Su referencia es o bien directamente una relación (por ejemplo, un gesto de amenaza), o bien un enunciado verbal, marcando el modo en que debe ser entendido (como en el ejemplo de la ensalada), lo que, en última instancia, está referido a la relación. Son expresiones, por tanto, metacomunicativas cuando versan sobre los mensajes verbales, pero están incapacitadas para ser metacomunicativas con respecto a otras expresiones analógicas, pues son del mismo nivel lógico: un gesto no califica a otro gesto, le sucede. Es decir, su capacidad modalizante proviene del hecho de que las relaciones entre los comunicantes *siempre* modelizan, califican y determinan los mensajes verbales que intercambian. (Según A. Wilden¹⁵, los animales, prisioneros del universo de la relación, no pueden metacomunicar y carecen de lenguajes digitales, por lo que, en sentido estricto, su comunicación carece de «contenidos», en el sentido de cortes digitales del universo percibido; por eso, siendo pertinente hablar de comunicación animal, resulta completamente erróneo decir que tienen «lenguaje».)

Retenemos, por tanto, la idea fundamental de que son las relaciones entre los hombres las que pautan los modos, el sentido de la comunicación.

El otro indicador de los modos de la comunicación, por respecto al cual la significación adquiere un sentido, es el contexto. En líneas generales, consideramos como contexto el entorno físico, social y cultural donde se desarrolla la situación comunicativa de forma tal que una misma expresión puede tener un sentido diferente en un contexto diferente. No existen sólo contextos espaciales, sino también temporales, que atañen a la particular historia de la relación de los comunicantes, como ha señalado Jackson; hay contextos «internos» que recogen las distintas formas de codificación de los mensajes habidas en la experiencia comunicativa anterior, con distintas personas, según Bateson. E. Hall¹⁶ considera que el contexto es usado para «manejar la sobrecarga de información» (p. 81) mediante selección de unidades gestálticas más amplias que las que aporta la significación: «el contexto da lugar a que varíen las proporciones del significado. Sin contexto el código es incompleto, puesto que sólo abarca una parte del mensaje (...) significación y contexto están inextricablemente ligados» (p. 85). Hay, según Hall, culturas de contexto alto y bajo, según dejen al contexto una mayor parte de información que la codificada explícitamente en la significación. En una cultura de contexto alto hay que «decir» muy pocas palabras para ser entendido, como entre las personas que se conocen y tratan mucho, mientras que en una cultura de contexto bajo, como nuestra cultura tecnológica occidental, casi todo

¹⁵ Anthony WILDEN, *Sistema y estructura*, cap. VIII, Madrid, Alianza, 1979.

¹⁶ Edward HALL, *Más allá de la cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.

debe ser explicitado. Ciertos grupos sociales dejan, pues, la precisión del sentido de sus mensajes a los contextos y confían en que éstos aporten la información complementaria de que los mensajes carecen. Tal ocurre en las culturas rurales y las culturas primitivas, en general, muy poco digitalizadas, donde todo acto comunicativo, pese a ser muy pobre en significación, está cargado de sentido. En nuestra cultura hay, por el contrario, un progresivo enriquecimiento de la significación por medio de lenguajes cada vez más precisos, que se corresponde con una paulatina pérdida de sentido, un progresivo empobrecimiento de las metas compartidas que exige que todo mensaje sea explicitado, advierta de sus fines, porque el sentido, «el sentido común», las presuposiciones compartidas, se han ido convirtiendo en *ruido*. Parafraseando a H. M. Enzensbergen, cabría decir que nuestra cultura ha sofisticado extraordinariamente sus códigos de significación cuando ya apenas tiene nada que decir con sentido y que, precisamente por eso, se vuelve sobre sus propios instrumentos de significación, los afina incesantemente, se ensimisma, cuando está confusa sobre sus objetivos compartidos. La especialización de los lenguajes es la otra cara de la pérdida del sentido compartido; quedan pocos valores implícitos y pese a la especialización de los códigos, o por su causa, aumentan los riesgos de confusión, de codificación aberrante, polisemia. El propósito de la etnometodología consiste precisamente en averiguar cuáles son esas presuposiciones implícitas, de sentido común (Garfinkel), que se manejan en las interacciones de la vida cotidiana en relación con los contextos y que le dan a la significación su sentido. Los etnometodólogos pretenden observar un espacio donde se superponen el universo lingüístico y el sociológico: el lenguaje y la realidad social tienen esa propiedad «reflexiva» de mostrar y mostrarse al mismo tiempo. Se trata de encontrar allí las pautas inconscientes que los individuos utilizan como evidencias, puesto que las dan por «supuestas». ¿Qué se presupone cuando, tras una breve enumeración de personas, cosas, hechos, etc., se añade un «etcétera», como nosotros acabamos de hacer ahora mismo?, que los hablantes comparten no sólo una lengua y su código, sino también una cierta forma de usarla, un sistema de valores culturales, referencias, sobreentendidos y fines compartidos conforme a los cuales se agrupan en series homogéneas cosas que, en sí mismas, pueden ser de naturaleza heterogénea. Esos agrupamientos no corresponden exactamente a campos semánticos de acuerdo a la estructura de la lengua, ni siquiera a asociaciones de significantes, sino a *usos* semánticos que, en el caso de códigos grupales muy restringidos, fluyen con gran rapidez. La novedad que se produce en el acontecer es contextualizada culturalmente a través de procesos de comunicación, es decir, integrada en los esquemas cognitivos compartidos por cada grupo social, «presupuestos», y, consecuentemente, es trivializada. Por eso, cuando los etnometodólogos afirman que lo importante está en lo trivial, lo implícito, nos están hablando, en realidad, de un sistema devorador de cambios y resistente al cambio: el sentido compartido que sus-

tenta y *reduce* la significación a un uso aceptado y aceptable por la cultura hegemónica del grupo. Cuando estas operaciones reductoras las realizan los medios de comunicación de masas, Manuel Martín Serrano las denomina procesos de «mediación cognitiva»¹⁷, mediación que se resuelve en un proceso de mitificación en el que la novedad es integrada en los mitos que pueblan el «sentido común». En la comunicación interpersonal la novedad, aportada en general por alguno de los participantes o por modificaciones externas de la situación, se integra en el sistema de la interacción mediante pacto, pues, como hemos visto, su uso no depende exclusivamente de la voluntad de uno de los participantes, sino de sus relaciones y del contexto. Esa negociación, por definición, nunca es arbitraria, sino fuente de normas y el espacio donde se expresan los conflictos: los comunicantes negocian allí sus relaciones y el uso de los contextos, y casi se podría decir que la comunicación consiste precisamente en esa negociación (Goffman, Cicourel, Garfinkel). Así, el sentido no es inmutable. Las normas de la relación y las definiciones culturales de los contextos que sirven de guía a los usos también cambian. En Semiótica la teoría de la performatividad, y en general la de los actos del habla, estudia precisamente cómo se manifiestan esos cambios en la interacción dialógica, donde se pueden dar usos no previstos de las reglas de la significación, creando unas nuevas, no siempre contingentes. Un ejemplo tomado de los juegos de reglas nos servirá para ilustrar esta modificación del sentido mediante la aplicación de las reglas de la significación: el juego del baloncesto, como todos los juegos de reglas, tiene un código y un fin; el código está constituido por el sistema de normas que regulan los movimientos de los jugadores, tiempos, faltas, valor de los encestes, etc., reglas de la significación que los jugadores ponen en práctica cuando juegan y que configuran el nivel táctico del juego. Y un fin: encestar en la canasta contraria más veces que el adversario en la propia, que configura el nivel estratégico; es decir, el fin es ganar, y la victoria constituye el sentido del juego (aparte las funciones lúdicas y estéticas del mismo, que ahora no son del caso, al igual que otras funciones secundarias que, sin embargo, pueden pasar a primer plano poniendo de manifiesto un *sentido diferente*, como en la genial partida de ajedrez descrita por Samuel Beckett), sentido en función del cual son usadas las reglas. Pues bien, una regla más del juego, que persigue fomentar su competitividad, es que ningún partido puede terminar en empate, pues en tal caso deberá jugarse una prórroga. En un partido de la Copa de Europa, que jugaba el Real Madrid fuera de España, se llegó a los últimos segundos con un marcador empatado; en esa situación, un jugador del Real Madrid, intencionadamente y por orden de su entrenador, hizo enceste en *su propia* canasta, con lo cual su equipo perdió por dos puntos ante el estupor de los espectadores: era una aplicación *absurda* de las reglas de la significación, pero no irreglamentaria,

¹⁷ Manuel MARTÍN SERRANO, *La producción de comunicación social*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

por ser imprevista, por darse por *supuesta* y ser de sentido común; pero era absurda porque desmentía el sentido del juego: la victoria. Eso siempre que el sentido estuviese *limitado* a aquel solo partido, pero el acto significativo se vuelve coherente si se considera el conjunto de la eliminatoria (dos partidos), pues el Real Madrid, perdiendo sólo por dos puntos, se ahorra una difícil prórroga, fatigado en una cancha ajena, y confiaba en remontar ese breve resultado en el partido de vuelta, en Madrid. Es decir, el uso sorprendente de las reglas de la significación *amplía* el sentido del juego; su fin excede ahora al juego mismo y pasa a ser la competición en su conjunto, donde otros intereses extralúdicos (económicos, de prestigio, etc.) determinan que el sentido de cada partido no sea la victoria, sino que ésta pasa a ser un mero movimiento táctico y prescindible. Yves Barel¹⁸ ha estudiado esta elevación del nivel del sentido en comportamientos sociales históricos mostrando el carácter paradójico de algunos movimientos estratégicos (revueltas, guerras, etc.) que parecen *impedir* el fin que persiguen (por ejemplo, no exterminar al enemigo cuando se puede lograr y, sin embargo, permitirle rearmarse), y precisamente para estos análisis Barel ha recurrido a una metodología y una terminología propias de la Teoría de la Comunicación.

En lo que aquí concierne, queremos mostrar cómo el sentido es modificado, tanto desde instancias extracomunicativas como desde la significación, usando las reglas propias de la significación y no otras. El uso de los sistemas de expresiones, que aquí hemos denominado sentido, es la conexión a través de la cual el sistema de comunicación se relaciona con el sistema social y el sistema de las referencias, de tal suerte que ninguno de ellos puede ser comprendido sin recurrir a los otros. Resumiendo lo hasta aquí dicho: en todo proceso de comunicación existen dos niveles, siempre presentes:

- Nivel de la Significación: Proceso normativo de producción de códigos y expresiones. Universo de la armonía, el acuerdo y la norma. Sistema de las relaciones entre expresiones y representaciones. Reglas de la sintaxis y de la semántica. Exigencia de soportes físicos y bases materiales para la producción de expresiones; éstas son siempre de carácter digital, discontinuas y discretas.
- Nivel del Sentido: Modo de producción de la significación y su uso de acuerdo a fines. Reglas de la pragmática. Universo de la melodía, donde cambia la significación y los instrumentos para su producción en relación con el sistema de las relaciones sociales de sus usuarios, donde se sitúa su aspecto legitimador y el sistema de las referencias en un medio ecológico, donde se sitúa su carácter veritativo. Las expresiones que vehiculan el sentido versan sobre las relaciones y sobre

¹⁸ Yves BAREL, «Comunicación paradójica y reproducción social», en *Teoría de la Comunicación*, M. M. SERRANO (comp.), Madrid, Univ. Menéndez Pelayo, 1981, pp. 81-112.

las expresiones de la significación, siendo, en general, de naturaleza icónico-analógica.

Nuestro propósito al diseñar estas dos categorías conceptuales, por otro lado ya conocidas y usadas bajo uno u otro nombre por la generalidad de la literatura semiótica y comunicacional, responde a dos propósitos:

A) Intentar dar cuenta de un cierto tipo de interacciones comunicativas, a las que llamaremos *comunicación ensimismada*, que surgen cuando se da una determinada relación entre significación y sentido.

B) Proponer una reinterpretación de la teoría del pacto social, tal como fue formulada por Hobbes y Rousseau, a partir de la Teoría de la Comunicación y el uso de estas categorías. La pertinencia de este segundo propósito proviene de la observación, ya reiterada, de que tanto en la comunicación como en la sociedad las relaciones nunca existen sólo en díadas, sino que en ellas interviene necesariamente un tercer elemento exterior que las *media* y que, consecuentemente, las califica como diferentes y específicas frente a cualquier otro tipo de relación. Ese tercer elemento sería lo que hemos denominado aquí significación, en comunicación, y norma en lo social; el análisis de las relaciones entre significación y sentido nos lo pondrá en evidencia.

Entre sentido y significación existen, como hemos visto, relaciones jerárquicas, de forma que, estando ambas siempre presentes en la comunicación, el sentido INCLUYE a la significación como una clase lógica incluye a sus miembros. En esto consiste la comunicación «normal». Pero hay distorsiones en la vida comunicativa y social que se reflejan en una distinta relación sentido-significación, como se observa en el siguiente CUADRO, que a continuación pasamos a analizar:

Relaciones entre sentido y significación

	<i>Inclusión</i>	<i>Oposición</i>	<i>Exclusión</i>	<i>Identificación</i>
RELACION LOGICA	Jerarquía lógica: el sentido incluye a la significación.	La significación se opone al sentido.	El sentido excluye a la significación.	Sentido y significación se identifican
COMUNICACION RESULTANTE	Comunicación interpersonal normal en interacción cara a cara.	Comunicación paradójica. Manejo de la ironía y el humor.	Contagio emotivo, ceremonia ensimismada, síndrome Cheng.	Performatividad, finalidad proléptica, contrato.
CODIGOS USADOS	Digitales e icónico-analógicos, simultáneamente.	Digitales y metarreglas pragmáticas.	Sólo icónico-analógicos.	Reglas constitutivas de signos y relaciones.

6. PARADOJAS: EL SENTIDO EXPULSADO DE LA COMUNICACION

Cuando sentido y significación se encuentran en una relación de OPOSICION lógica se producen las paradojas. Esto ocurre cuando *la aplicación de las reglas de la significación contradicen siempre su uso*; es decir, se establece una contradicción insoluble entre *lo que se dice* y *lo que se hace al decir*, entre el plano de la significación y el plano del sentido, cuando estos dos planos se sitúan al mismo nivel, y sólo entonces. Tal ocurre en todas las paradojas enunciativas; en la paradoja de Epimérides, por ejemplo: «soy un mentiroso», según lo que *se dice*, este enunciado será, consecuentemente, una mentira, pero si es mentira que soy un mentiroso, entonces no lo soy. O también en las paradojas de la función pática: «esto no es un mensaje», y siempre que se sitúan en un mismo nivel la relación y el contenido, como han mostrado Bateson y Jackson con la Teoría del Doble Vínculo, uno de cuyos casos clínicos es revelador: la madre esquizogénica que emite un doble mandato contradictorio a su hijo cuando, en tono de reproche, le dice: «¿es que no me quieres abrazar, hijo?», mientras su cuerpo se contrae rígidamente en muestra de rechazo. El mensaje gestual califica la relación (sentido del mensaje), mientras la expresión verbal (significación) lo contradice. La víctima queda en una situación paradójica, perpleja, pues no sabe a qué mensaje obedecer.

En la comunicación normal de la vida cotidiana esta contradicción es abundantemente usada y resuelta aplicando las metarreglas de la pragmática (por ejemplo, en la ironía y el humor). Estas reglas pragmáticas, parcialmente recurribles (G. Abril)¹⁹, versan precisamente sobre el uso que cada cultura hace de las relaciones sentido-significación y orientan sobre el sentido de la comunicación. Su manejo no depende tanto de un conocimiento de la lengua (en el sentido de gramática) cuanto de un *reconocimiento* de la situación social en que se producen. Por eso, el sentido de la ironía y del humor son ajenos a la significación, pues versan sobre su uso, dificultad que detectan todos los estudiantes de idiomas cuando las gramáticas extranjeras han sido adquiridas de forma descontextualizada, porque no es la competencia lingüística, sino la competencia comunicativa (que incluye el manejo de contextos y relaciones) la que permite manejar paradojas, ironías y humor en la vida social. Existe abundantísima literatura sobre este tipo de comunicación, tanto desde el punto de vista psicológico (notoriamente, Watzlawick) como semiótico (entre nosotros, G. Abril, Cristina Peña, J. Lozano)²⁰, y no es éste, por ahora, nuestro tema, sobre el que nos basta concluir que en las comunicacio-

¹⁹ Gonzalo ABRIL CURTO, «Dicho y hecho: Apuntes sobre la ilocución», *Revista de Ciencias de la Información*, núm. 1, Madrid, 1984, pp. 127-146.

²⁰ Jorge LOZANO, Cristina PEÑA-MARTÍN y Gonzalo ABRIL, *Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1982.

nes paradójicas la comunicación se *cierra* al sentido, se enajena a su uso y, por ello, se cierra a los contextos y al mundo de las relaciones. El cierre del sistema al entorno que le es propio provoca su alienación y la comunicación deriva en paradoja.

7. LA CEREMONIA ENSIMISMADA: LA EXPULSION DE LA SIGNIFICACION

El sentido EXCLUYE a la significación. Nuestra hipótesis es la siguiente: cuando el sentido de las interacciones comunicativas (finalidad y dirección de la relación y contexto) impide el recurso a la significación y sus reglas, que exigen la intervención de soportes materiales como signos, la comunicación se convierte en un fin en sí misma y se produce lo que aquí denominaremos CEREMONIA ENSIMISMADA. Es decir, el sentido excluye y clausura a la significación.

Esto ocurre cuando:

- La finalidad de la comunicación es sólo «participar», y no la participación su condición de posibilidad, ponerse en común, «comulgar», fusionarse, identificarse: el sentido se hace reflexivo, autofágico, alienado del mundo exterior categorizado en la significación.
- Los actores se indiferencian como tales y devienen «mensajes», de forma que las relaciones entre los sujetos dejan de ser tales para devenir imaginariamente «identificaciones», fusión emocional.
- Se suprimen todos los signos de mediación y, consecuentemente, toda posible referenciabilidad al mundo y al contexto.
- Siendo la identidad una función de la diferencia, al indiferenciarse los participantes en la «comunidad mística», amorosa o sacramental, pierden su identidad y, consecuentemente, se produce en el sistema una pérdida total de información y una máxima entropía.
- Toda melodía se estanca en el tiempo y se convierte exclusivamente en armonía, con el imaginario triunfo de Afrodita sobre Ares, provocando un equilibrio total en el estado del sistema, con la consiguiente ausencia de intercambio y pérdida de fluidez.
- Al carecer de materiales para la significación, se suprime el nivel sobre el que versa el sentido, que se constituye en fin en sí mismo como en la comunicación entre el resto de los mamíferos, de forma que toda comunicación ensimismada será siempre afirmativa (no hay dos niveles lógicos que permitan la negación) e incapaz para el pensamiento analítico y articulado: el conocimiento es sustituido por el contacto.

— Siendo la comunicación un fin en sí misma y no un medio donde se expresan y modifican las relaciones entre los hombres, estas relaciones se reifican oprimiendo a los sujetos que las *padecen*. La comunicación como acción es sustituida por la comunicación como pasión.

Examinaremos a continuación este concepto de «ceremonia ensimismada», tratando de identificarlo como fenómeno comunicativo y social.

7.1. *Participar es el mensaje: los signos naturales*

En un reciente trabajo²¹ tratábamos de dar cuenta del concepto de comunicación «natural», tal y como fue formulado por la Ilustración, y compararlo con el concepto de «pensamiento mágico» elaborado por la antropología clásica (Frazer, Lévy-Bruhl, Evans Pritchard, etc.), para concluir que ambos conceptos poseían los mismos rasgos esenciales y podían ser identificados. Describíamos allí estos rasgos que ahora resumimos:

A) *Continuidad*.—Los signos naturales no son entidades discretas, sino que «emergen directamente de su fuente» (Rousseau) y están vinculados a aquello que significan como su *parte* perceptible (por ejemplo, el gemido producido por el dolor). La magia contagiosa, según Frazer, actúa mediante asociaciones por contigüidad o contacto: aquello que está «junto a», que es «parte de», como, por ejemplo, el cabello de una persona puede suplantar a la persona en la ceremonia mágica «como si» fuese la persona completa. Hay, pues, un fenómeno metonímico en ambos casos merced al cual la parte no sólo equivale al todo, sino que *es* el todo.

B) *Inmediatez*.—En la comunicación natural los sujetos son inmediatamente accesibles, pues los signos de que se valen, naturales, no traducen sus sentimientos, sino que los muestran, los evidencian. No hay allí significación mediadora de la relación, sino que las relaciones son transparentes. En la magia homeopática la asociación se produce por semejanza: lo similar, estructural o funcionalmente, no sólo representa a lo similar, sino que actúa de igual forma y *es* virtualmente la misma cosa, de forma que actuando sobre ello se obtienen los mismos efectos (por ejemplo, el conjuro sobre un retrato). En la comunicación natural los fines son idénticos que los medios, pues los signos no son mediadores, sino fines en sí, que muestran, sin referenciabilidad, sus contenidos de forma transparente (no hay mediación simbólica). De manera similar, la magia, a diferencia de la religión, no precisa de poderes mediadores (Durkheim), pues su ritual, si está bien hecho, produce directamente el efecto buscado, sin necesidad de recurrir a una instancia superior.

²¹ José AVELLO FLÓREZ, «El sacramento como grado cero de la comunicación: participar es el mensaje», *Cuadernos del Norte*, enero-febrero 1985, Oviedo.

C) *Participación*.—La idea fundamental que preside las nociones de comunicación natural y pensamiento mágico es la de formar *parte*, participar en un todo que no admite entidades discretas, separadas y manejables como categorías; no admiten la digitalidad no ya de las expresiones, sino de los propios sujetos que son inmediatos, accesibles y transparentes en esa comunicación-comunión. Veámos en el trabajo citado que esta comunicación participativa constituye un «grado cero», es propia de una fase precategorial del pensamiento, anterior a la constitución del «yo» como estructura psíquica estable, de donde se infería que la constitución del «yo» y la competencia comunicativa son procesos solidarios.

Umberto Eco²² ha desmentido, a mi juicio correctamente, el carácter «natural» del iconismo y la comunicación «natural» que articula la semejanza, la analogía y la motivación del signo. También ha desmentido las suposiciones contrarias de que este tipo de expresiones permiten ser analizables en unidades discretas. Considera que estos signos (índices e iconos) son codificados CULTURALMENTE en unidades culturales que son, por ello, diferentes en cada cultura. Sin embargo, esa diferencia de contenido cultural no exime de una cuestión más general: ¿por qué esa recurrencia *universal* a la asociación por semejanza y continuidad y a la participación como comunicación, característica del pensamiento mágico? No hay símbolos concretos universales (naturales), pero en todas las culturas hay simbolización y lenguaje. Las unidades simbólicas, tanto los soportes materiales como los contenidos que vehiculan, están pautadas culturalmente, pero sus modos de producción siempre están pautados de acuerdo a los principios de la semejanza y la contigüidad descritos; es decir, si el nivel de la significación está culturalmente pautado, lo cual quiere decir que se codifica por convención, el nivel del sentido, del uso, está pautado desde más allá de la convención. Y sugerimos que un cierto tipo de codificación, basada en la semejanza y la contigüidad, que Bateson²³ denomina analógica e icónica o gestáltica, no puede ser USADA discretamente por los sujetos humanos (no puede ser, por ejemplo, fingida) sin el recurso a una codificación digital, categorial. En nuestros términos: el sentido es el uso de la significación, y ese *uso* se expresa mediante códigos icónico-analógicos (fundados en los principios de semejanza y continuidad), pero esos códigos no pueden ser, a su vez, usados (si no se digitalizan previamente), porque no se puede hacer uso del uso, porque *el sentido no puede ser usado*, sino sólo expresado, de la misma manera que no puede ser usada la «verdad», pues carece de sujeto y no es algo sometible a la voluntad, ni se puede hablar coherentemente de la finalidad de la finalidad. Como ha escrito Wittgenstein

²² Umberto ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1977, en especial cap. 3, «Teoría de la producción de signos».

²³ Gregory BATESON y J. RUESCH, *Comunicación, la matriz social de la psiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1984, en especial cap. 7.

al final de su *Tractatus*: «6.522. Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico»²⁴. El sentido se expresa, pero no se usa, pues sería hablar del sentido del sentido, lo que constituye una pregunta metafísica absurda. Por el contrario, el sentido se *muestra* en un tipo especial de codificación, que los ilustrados denominaron natural y que Bateson denomina icónico-analógica. Tal tipo de codificación no permite, pues, metacomunicar, es de un solo nivel lógico, no admite la negación (que requiere, al menos, dos niveles: el que niega y el negado), expresa las relaciones y, en general, versa sobre la comunicación digital (verbal o de cualquier otro lenguaje formalizado y articulable en unidades discretas). Cuando estos códigos son *usados*, como es el caso del arte, la música y la literatura, son previamente digitalizados en las unidades culturales que Eco ha descrito (unidades perceptivas, de valor, etc.); es decir, son categorizadas para su uso, y su ambigüedad proviene de que cada obra de arte y cada obra literaria tiene la pretensión de establecer sus propios criterios de categorización, es decir, su propia selección de las unidades significativas, sus propios «cortes» del sentido. Si, por el contrario, no se reduce esa digitalización (convención cultural) y *sólo* existen códigos icónico-analógicos en las relaciones humanas, estamos ante «ceremonias ensimismadas», ante la magia, el sacramento, etc., cuyo análisis, como ha dicho Wittgenstein, ya no pertenece a la filosofía (ni a la Teoría de la Comunicación), sino a las Ciencias Naturales, a la Fenomenología y a la Sociología, en tanto adoptan distintas formas en cada sociedad.

Los signos «naturales», por tanto, más que signos son síntomas, una prolongación perceptible del fenómeno que los provoca y del cual forman parte. También el lenguaje verbal presenta un valor sintomático del que Freud nos da cuenta: los *quid pro quo*, los errores involuntarios, cambios de nombres, etc., además de su función como signos, evidencian un motivo de orden superior, un sentido del que son síntomas, que explica esa significación errónea, un sentido no voluntario ni consciente que convierte a la palabra en síntoma, en «signo natural», tal como lo concibieron los ilustrados, que cae, por tanto, dentro del campo de la Psicología, como fenómeno psíquico, y no dentro del campo de la Semiótica o la Comunicación en sentido estricto, al igual que el estudio de los sueños o el inconsciente que no se muestran a sí mismos, como la sociedad y el lenguaje, sino que para ser conocidos deben ser «traducidos» a un lenguaje, categorizados, pues en sí mismos no son lenguaje, sino fenómenos psíquicos que, si bien están sujetos a leyes (como el resto de los fenómenos de la naturaleza) y son modificados por la acción consciente del hombre (como los fenómenos de la naturaleza), sus leyes no son las de la significación. Si los «signos naturales» pueden ser fingidos y usados es gracias a que existe un modelo digital para su codificación, pero los animales que carecen de tal modelo no pueden fingir, usar sus expresiones,

²⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.

que están ligadas por continuidad a su motivación y no son expresables en ausencia de ésta, y se caracterizan por relaciones más-menos (aumento de intensidad en términos de cantidad) y no por relaciones de oposición ó-ó, entre cuyos elementos existe un vacío, un hueco (relaciones numéricas). Estos signos naturales, por tanto, no son propiamente usados, sino mostrados, por lo que vehiculan directamente el sentido, sin significarlo: el dolor se muestra en el gemido, no se significa, como la sombra que proyecta un objeto iluminado no significa al objeto, da cuenta de él, lo prolonga, como el humo al fuego, etcétera. De la misma manera, en la simple imitación, el hacer «como si», la imagen imitada no es signo del objeto que imita, como no lo es el espejo en que nos miramos: no nos comunica, nos muestra. Sólo el delirio de Narciso convierte la reflexividad en otredad, capaz de producirle amor. En el iconismo estricto no hay significación. Lo verdaderamente significativo en la imitación es lo que la imitación *no quiere*, es decir, su fracaso: lo que el espejo deforma, lo que el imitador añade o malinterpreta, todo lo que él considera ruido resulta significativo, mientras que su éxito es redundancia, mero fenómeno, duplicación y no significación; por eso, el arte, cuando quiere ser más significativo, más desfigura, más se detiene en aquello que el modelo no muestra y más se refiere, por ello, antes que al objeto que sirve de modelo, a la cultura que lo codifica: los artistas siempre quieren pintar lo que la mirada normal no ve, lo que está más allá del «sentido común»; quieren inventar nuevos signos para explorar márgenes del sentido para los que aún no tenemos significación.

La interacción en la que sólo se manejan estos signos naturales, en la que sólo intervienen códigos icónico-analógicos, no es significativa, sino sensitiva y produce «contagio emotivo» (Adam Schaff)²⁵, pues estos «signos naturales» prolongan los sentimientos del otro, no los traducen. Tal comunicación sólo exige *participar*, sin más, y esa participación evidencia inmediatamente, sin mediación simbólica, las relaciones de los participantes y sus fines. Las «ceremonias ensimismadas» se instauran sobre este espacio del sentido sin recurrir a la significación, y dentro de sus fronteras, estrictamente marcadas, se produce un proceso entrópico de identificación (al que Rousseau denominaba piedad, pasión natural), fusión de los participantes en un solo sentimiento, en una sola emoción, «ensimismamiento», en tanto que están enajenados del mundo exterior de la significación y la diferencia. Estrictamente, en el interior de estas ceremonias, NO HAY COMUNICACION, sólo sentido, emotividad, sustitución del «yo» por el «nosotros».

²⁵ Adam SCHAFF, *Introducción a la semántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

7.2. *El síndrome de Cheng y Cyrano de Bergerac: la tensión entre comunicación y diferencia*

La conocida frase de Sartre: «el infierno son los otros» merece el añadido de nuestra naturaleza paradójica: «pero amamos incesantemente el infierno». La comunicación es, precisamente, el lugar en el que nos acercamos a los otros procurando no ser consumidos por sus llamas. Les amamos y, simultáneamente, tememos su invasión, y para impedir que ésta nos arrase y nos borre, llenándonos de otredad (ese infierno deseado), sólo disponemos de una frágil barrera: las palabras.

No hace mucho tiempo, un diario madrileño ²⁶ daba cuenta de una breve y extraña historia oriental acontecida en Ginebra. Un refugiado político chino, llamado M. Cheng, amaba tan desmesuradamente a una compatriota suya que no podía dejar de mirarla ni estar en su presencia. Ella trabajaba como empleada en una librería y allí se iba Cheng todos los días, y durante todas las horas de todos los días, con el solo propósito de mirarla en silencio. No se ocultaba, pero nada decía ni nada hacía: sólo presencia y silencio. Le imaginamos caminar tras ella mansamente (y consumido por un fuego interior) después de la hora del cierre y, luego, apostado en una esquina bajo su ventana, siempre sin una palabra, sin una exigencia, sólo *participando* de su presencia, como dicen que los justos gozarán de Dios en el cielo. Pero ella estaba notablemente desesperada: aunque despachase a los clientes, ordenase libros, fuese al cine o estuviese en la cama, «sabía» que él estaba allí, pendiente y fervoroso. En realidad era insoportable. Llevó el asunto a los tribunales y un juez metió a Cheng en prisión. Desde su celda ha prometido que, en cuanto salga, volverá a la librería.

Esta historia, simultáneamente cómica y patética, está cruzada, sin embargo, por un síntoma que ningún enamorado habrá dejado de percibir alguna vez: el poder perturbador de las palabras, su calidad de entidades opacas y distantes que *impiden* literalmente la comunicación de los sentimientos; ¿cómo encerrar en una frase, o en un libro, lo que desborda a Cheng y es sentido por él como inmarcesible? Precisamente ese carácter desbordante e inefable del amor arrebatado es el acicate para la infatigable e imposible tarea de los poetas, que jamás acaban de apresarlos en las palabras. Y es por eso, también, que la palabra poética no significa *nada* en concreto; su valor léxico no es el importante, sino su capacidad de aproximación, de rodeo, de evocación, pues pretende designar lo indesignable, orientar al lector hacia su propia experiencia sentimental, abrirle a un espacio que sólo él puede cerrar.

Ante la imposibilidad de su tarea, Cheng opta por el silencio. Otros enamorados, renunciando también a la palabra, realizan, sin embargo, gestos: regalan flores, tartamudean, languidecen, se hacen héroes. Pero ¿hay algún

²⁶ Diario *El País*, 15 enero 1985, última página.

gesto que pueda expresar la conmoción entera del espíritu? Cualquier expresión lo empequeñece, todo gesto es mezquino en relación con lo que *debería* expresar. Cheng opta, pues, por la mera presencia. No es un *voyeur*, pues tan importante como ver es ser visto. Simplemente da cuenta de su fracaso con su inmovilidad. El fin que persigue, la comunicación de su amor, es decir, el *sentido* de su mensaje, impide todo mensaje —toda significación—, pues éste siempre defraudará su sentido; por tanto, estar presente, participar, es un fin en sí mismo, una evidencia, lo único para Cheng posible: el sentido exige que se excluya la significación. Cheng considera, ilusoriamente, que existe la posibilidad de una comunicación *no mediada* por signos de ningún tipo, que su presencia es bastante, que no decir nada es decirlo todo: su amor puede ser comunicado de forma transparente e inmediata, por mero *contagio* emotivo, como el pensamiento mágico. Sin embargo, ella, la amada, y la sociedad, quizá representada por el juez, estiman eso intolerable. Donde Cheng piensa que no hay signos lee ella una opresiva significación y siente no sólo que Cheng comunica con ella, sino que jamás cesa de hacerlo, pero sin aportar ninguna novedad al sistema, sin ninguna referencia externa. Donde Cheng ve puro sentido sin signos, percibe signos sin sentido: hay una diferencia fundamental de puntuación (Jackson) por cuanto la dama aplica códigos sociales que Cheng está incapacitado para usar, precisamente porque su uso desvirtuaría por completo su sentido: el uso de signos (palabras, gestos, etcétera) por parte de Cheng darían inmediata cuenta de su separación y le identificarían como distinto de su amor por ella, cuando Cheng pretende la fusión, la unión completa con ese amor, la indiferenciación de ambos en él, un absoluto estado de entropía en el que no hubiese dos «yo», sino uno sólo. Pero, desgraciadamente, con palabras y signos no se hace el amor, sólo se describe pobremente, porque amar o hacer el amor no es un fenómeno de la comunicación, sino de la vida, y no puede ser sustituido. El sentimiento del amor romántico, del que Cheng es un estereotipado ejemplo, que persigue la «fusión de las almas», constituye un «sentido» imaginario que siempre será defraudado por la comunicación y que impide la significación.

El caso contrario de Cheng, no menos estereotipado, es el de Cyrano de Bergerac: oculta su presencia en las sombras de la noche y en el ramaje del jardín oscuro, se hace representar por otro cuerpo y es un maestro en el «cortejo», en la manifestación del amor en las palabras, en la seducción por el lenguaje. Si Cheng ponía la presencia y el silencio, Cyrano pone la ausencia y la palabra; y siendo colmado el éxito en la seducción (en la significación), es un absoluto fracaso en el amor (en el sentido). Como en la sagaz interpretación psicoanalítica de Ulises, que inventa inconscientemente obstáculos para no llegar a Itaca, los signos se alargan interminables para que el sentido no llegue; Cyrano vive en la seducción, sin llegar jamás a su fin, y el cortejo se hace un fin en sí mismo e impide aquello que supuestamente persigue: el amor, como Cheng había intuido. El ritual amoroso supone un intercambio

de palabras, siempre insatisfactorias en cuanto tales, pues aquello que significan es justamente lo que debe ser eludido. Los amantes dicen: «te amo», pero ese «te» ya les separa. La transitividad misma del amor lo objetiva, lo reifica y lo convierte en vehículo que se desplaza entre dos lugares separados. Pero las pasiones no son transitivas, por propia definición. Cuanto los amantes más dicen, más contradicen en otro nivel; es decir, cuanto más dicen, más hacen lo contrario de lo que dicen: «soy tuyo», «te pertenezco» y demás fórmulas inextinguibles, son frases cuyo apasionamiento no impiden que signifiquen lo contrario de lo que proponen. Sólo en el acto mismo del amor los amantes parecen confundirse por un instante, parecen «perdersen» el uno en el otro, «estar fuera de sí», raptados por la energía corporal de su propio contacto: entonces no hay signos mediadores, no hay palabras, percepción separada, y casi no hay, durante esos breves, intensos y únicos momentos, un «yo». Pero entonces tampoco hay comunicación ni mensaje alguno, ni representaciones, ni sujetos. Ha cesado la transmisión de información para ser ellos los «transportados», como en los raptos místicos: ellos son el mensaje.

7.3. *Las ceremonias sagradas: fagocitación de la referencia*

Michel Tournier nos cuenta, en su magnífica novela *Vendredi ou les limbes du Pacifique*²⁷, que la soledad de Robinson Crusoe, antes de encontrar a Viernes, se debatía entre dos fuerzas opuestas, igualmente poderosas, que le atraían periódicamente como dos polos de un imán. Uno de esos dos polos estaba construido sobre el orden pautado de las cosas, la digitalización del tiempo, la medida, el contral y la referencia de un mundo del que es necesario extraer los recursos de la supervivencia: Robinson construye una clepsidra para medir el tiempo y marca sobre las rocas el paso de los días, cultiva la tierra, pesca, lee la Biblia. El mundo es una extensión ordenada de diferencias significativas, cuyo conocimiento y activación le permite obtener recursos, recordar su nombre y mantener una memoria: él es el sujeto que crea, desde la cultura de donde proviene, el universo discreto de la significación.

Pero el otro polo no es menos necesario y poderoso: la soledad se alarga y, a veces, las rocas enmudecen, los cultivos callan sus nombres y las sombras de la noche engullen toda forma y toda diversidad; nadie responde diciéndole que él es diferente (otro) y un impulso atávico le lleva a confundirse con las cosas, encenegarse en ellas, formar *parte* del mundo sin conciencia separada, integrarse en un ámbito superior donde saberse no diferente, sino *perteneciente*: Robinson encuentra en el fondo oscuro de una cueva un agujero liso y tibio, una pequeña cavidad de piedra donde su cuerpo se acopla sin discontinuidades. Y, en ciertos momentos especiales, Robinson retorna a ese útero aislado y tibio donde se pierde y pierde la conciencia, la medida

²⁷ Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, París, Gallimard, 1972.

del tiempo, el apetito y el paso de los días, pero gana el ser roca, caos, indistinción, indiferencia: gana no ser Robinson Crusoe en la isla. Otras veces acude a un paraje sombrío, de tierras cenagosas y calientes, donde crece una delicada flor blanca, y allí, en un éxtasis de abandonado estupor, copula con la tierra: participa de ella.

Cuando llegó a la isla, traía Robinson consigo el mundo de los signos: los restos del naufragio, la Biblia, su nombre, su memoria verbal. Pero el mundo de los signos no es patrimonio de la soledad y exige a los otros. En su ausencia los signos se desvanecen en el sentido, recorriendo hacia atrás el largo proceso genealógico que alguna vez les hizo surgir desde los útiles y las herramientas, y entonces las cosas tienen utilidad, son «usadas», pero no son nombradas, referidas, y tienden a sacralizarse. Como las demás cosas, el «yo», que nunca es nombrado, se vuelve sagrado e indecible, incognoscible y único, indiferenciado, como un Yaveh sin voz reveladora: el yo regresa al útero tibio de la cueva. El Robinson Crusoe de Tournier llega a la experiencia de lo sagrado a través de la anulación de su propio yo, es decir, mediante la pérdida de la identidad, nombrada y sustentada en la significación. La identidad psicológica y sociológica, como la identidad lógica, es una función de la diferencia y no una mera tautología, producto de una afirmación sobre sí misma; desaparecida la diferencia, desaparece la identidad. Pues bien, en la experiencia social de lo sagrado acontece el mismo proceso de indiferenciación significativa y, correspondientemente, de las identidades particulares en el interior del grupo. El sentido de lo sagrado se obtiene precisamente en la participación como un fin en sí misma: la participación mística con el mundo, la pérdida del yo en la trascendencia, formar parte del cuerpo místico de la Iglesia y, en general, las experiencias donde los sujetos son los «transportados» en el éxtasis o en el sentimiento de identificación y exaltación patriótica, etc.; en resumen, en la «comunidad». El grupo sacramental se aísla del acontecer y de las referencias para retornar sobre sí mismo en el privilegio de una sola función: la integración de los participantes. Esta integración, como veíamos, no puede ser conseguida mediante la significación digital, que por su propia naturaleza discontinua escinde y separa, sino mediante pautas icónicas y analógicas del pensamiento mágico, homeopático y continuo, con cuyo recurso se asegura el contagio emotivo de los participantes. Estos se «muestran», se exteriorizan, no se significan, y las palabras rituales, inicialmente lenguajes digitales, son convertidas en iconos sonoros mediante su repetición (como los mantras tántricos), donde se desproveen de su carácter de signos digitales, analizables y discontinuos para devenir pura expresividad afirmativa e irreflexiva. En su seno, toda negación es blasfemia. El rol ritual fagocita al «yo», como en el fanatismo, y los participantes sólo tienen identidad en tanto miembros del grupo, es decir, en tanto tienen *pertenencia*. Pertenecer y participar son el único *sentido*, el único fin y el único uso, pero allí no hay nada que usar; pero por la «participación» se logra que

cada individuo *sea* el grupo, como en los rituales mágicos la parte es el todo. El grupo ensimismado en la ceremonia es autorreferencial, sus signos no significan ni refieren, sólo expresan la participación, y por eso constituye un sistema cerrado, sin medio, autodefinido («iglesia» es la comunión de los fieles, y también *cualquier lugar* donde se dice misa, sea una catedral, un garaje o un desierto: la ceremonia construye su medio, su entorno). Estudiando el carnaval como ceremonia, A. Muñoz Carrión ha escrito: «lo que suceda dentro del rito, por definición, nunca tendrá significación fuera del mismo»²⁸. En el seno del grupo sacramental no hay novedad, sino entropía, y nunca puede acontecer lo inesperado: produce un máximo de seguridad aparente, pues lo inesperado es la expectativa de la libertad del otro, su esperada libertad, que aquí no es posible; pero, por contra, la emotividad y el sentido carecen de sujetos de control. Las relaciones mutuas de los participantes están pautadas como los elementos de un mismo organismo: poseen autorregulación, como la familia homeostática de Jackson. Ahora bien, esta autorregulación posee un límite de control, sobrepasado el cual la homeostasis se rompe. Tal límite regula el número de elementos del grupo dentro de un cierto umbral, superado el cual las conexiones icónico-analógicas son insuficientes porque su característica esencial se quiebra: la proximidad espacial, que permite el control sensorial, el contacto. Si no hay contacto el grupo se hace discontinuo y exige digitalizar sus expresiones, recurrir a símbolos, es decir, recurrir a procesos de significación: estos procesos rompen la ceremonia ensimismada, abren el mundo exterior y son, por ello, incompatibles con lo sagrado. (Desde una perspectiva muy distinta, no comunicativa, Marvin Harris ha descrito los procesos de esquismogénesis también a partir de un umbral del número de miembros del grupo en relación con el medio y el control de natalidad)²⁹.

Esta descripción general de la ceremonia ensimismada, en términos comunicativos, no se refiere a los sujetos, como sujetos alienados, sino a los actores, como participantes en una *comunicación alienada*. Es la pauta o conjunto de pautas y operaciones las que constituyen las ceremonias y los ritos y las que generan los roles, con independencia de quiénes sean los sujetos. Como ha mostrado J. P. Vernant³⁰, a propósito de los mitos griegos, son Héroes quienes desempeñan ciertas acciones pautadas como heroicas, y no cualquier sujeto que hace proezas. Gustavo Bueno³¹ ha ensayado reciente-

²⁸ Antonio MUÑOZ CARRIÓN, «El carnaval como caos organizado», diario *Ya*, 19 febrero 1985. Y en «Ritual folklórico y representaciones colectivas», en este mismo número, podemos leer: «En todo ritual folklórico se llevan a cabo, de forma obligatoria, una serie de actividades diversas en las que toman parte, como agentes o como pacientes, diferentes personas. Estas personas participan en el ritual en calidad de actores del mismo, es decir, son protagonistas de unos actos que sólo tienen sentido, *por definición*, dentro de un marco espacio temporal muy determinado por la tradición.»

²⁹ Marvin HARRIS, *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Univ., 1982.

³⁰ Jean-Pierre VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, París, Masperó, 1979, cap. 6, y, en general, su obra *Mythe et pensée chez les grecs*, 2 vol., París, Masperó, 1980.

³¹ Gustavo BUENO, *op. cit.*

mente una definición de ceremonia como concepto autónomo de los sujetos operadores que las ceremonias requieren, y allí se pone de manifiesto que las bases fundamentales están en las pautas, los ritmos, las secuencias y los materiales e instrumentos. En nuestra genérica aproximación al concepto de ceremonia ensimismada, mediante las categorías de análisis de significación y sentido, nos gustaría sugerir que un gran número de rituales sociales, que se denominan habitualmente de «comunicación», poseen la mayor parte de las características que hemos enunciado. Así, todos los rituales de contagio emotivo, como la canción coral de exaltación patriótica, himnos, desfiles y, en general, los espectáculos donde se promueve la participación mediante pautas de seducción, que aquí hemos denominado «no significativas», ritmos repetitivos, iconización sonora de la palabra en el *slogan*, ceremonias de exaltación de los sentimientos de pertenencia, identificación con el grupo de referencia por medio de la «marca», etc. Jesús Ibáñez³² ha escrito esclarecedoramente sobre este tipo de fenómenos de la grupalidad.

La característica que hemos querido subrayar aquí es la necesaria anulación de los sujetos como identidades individualizadas en tanto participan en la ceremonia ensimismada. Esa pérdida de identidad es de completa alienación psicótica en las ceremonias mágicas extremadamente ritualizadas y vinculadas a rituales de iniciación en la pertenencia, como el Mbueti entre los *fang* de Guinea, donde algunos miembros caen en éxtasis y asumen, o son asumidos, por espíritus durante horas. Pero también se produce de forma atenuada induciendo comportamientos histéricos en ciertos ritos religiosos, o en los espectáculos de masas, donde un oficiante actúa sin transmitir información y los demás sólo lo imitan, y allí donde, en momentos de intensa emoción, los participantes sienten *algo común* que no es expresable y que no dudan en calificar como inefable, sublime, sagrado (la adolescente en el concierto grita y se abre paso entre la multitud para acercarse al ídolo: cuando por fin lo logra, *no tiene nada que decir*: le toca, quizá se desvanece: todo está, sin palabras, completamente cargado de sentido para ella).

Comunicar con otro es, hasta cierto punto, invadirle y ser invadido por él, pero siempre sin destruirle: es transformar y cambiar, pero nunca anular: poner en común, pero no comulgar. Esta es la paradoja de la comunicación, que en su acción pone su límite porque es, en definitiva, una alternativa biológica a la fusión de identidades (M. Martín Serrano). La comunicación así no aliena, sino transforma y enriquece: funciona como un instrumento del conocimiento y su límite es precisamente no destruir el soporte donde sólo es posible el conocimiento: el sujeto. Sin sujetos el mundo carece de problemas, deviene superfluo para el conocimiento, simultáneamente absurdo y con sentido. La memoria del sujeto es la que posibilita la comunicación, su destrucción entraña entropía, flujo sin soporte, cambio sin identidad, imposibilidad

³² Jesús IBÁÑEZ, *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

para la reflexión y para el reconocimiento. La comunicación está, así, situada en el centro de la paradoja: siendo cambio precisa identidad, pretendiendo la unión precisa la diferencia.

8. EL PACTO COMUNICATIVO: DONDE SIGNIFICACION Y SENTIDO SE IDENTIFICAN

Postulamos aquí que hay un tipo de comunicación en la que significación y sentido se identifican. Tal comunicación no puede ser más que constitutiva, es decir, generadora simultáneamente del sistema de reglas y signos de que se vale y de las relaciones que esos signos refieren y, por ende, de los actores que por esos signos son referidos y diferenciados, instituidos como tales actores en el acto mismo de comunicar. Habíamos partido, al comienzo de este trabajo, de una noción de sentido como *uso*, que expresa las relaciones y los referentes, de la significación. Un tal uso, que persigue fines, podría ser interpretado como «intención» si se prescinde de la necesaria y determinante intervención de *lo usado* (la significación), que no es un objeto meramente inerte, sino también modelizante del uso que se le da: no sólo el *áster* de la comunicación elimina arbitrariedad y exige *normas* de ajuste para que la comunicación se produzca, sino que también los objetos que son manejados oponen una resistencia material, una opacidad y conformación que elimina también arbitrariedad en su uso, exigiendo cierta adaptación, cierta capacidad para su manejo. Pues bien, cierto tipo de significación modela y exige de una forma tan estricta el uso que de ella se hace que determina las relaciones entre sus usuarios, exige que éstos sean al menos dos y crea sus referencias: las pone de manifiesto para el conocimiento, de manera que se puede afirmar que en un tal tipo de comunicación significación y sentido se identifican. Consideramos que esta identificación se da en la comunicación performativa, constitutiva, y específicamente en la más importante de sus formas, a la cual, en última instancia, todas las demás se pueden reducir: la promesa mutua, el pacto comunicativo.

Pero antes de continuar es preciso despejar aún algunas ideas acerca del concepto de «intención», para diferenciarlo de fin. Decimos que un tal concepto de intención no es aquí pertinente no sólo por su dimensión psicologista, sino por su exigencia hipostática de sujetos *anteriores* y autores de la comunicación; consideramos, por el contrario, que los sujetos actores de la comunicación están *dentro* del mismo sistema que los demás elementos componentes de la comunicación: instrumentos, expresiones y representaciones con los que se produce la significación y que, como tal sistema, todos juntos y solidariamente tienen un sentido (el sentido está finalizado, persigue un fin): pretender que el fin, el sentido, es sólo patrimonio de los actores sería sacarlos a éstos del sistema e identificar fin e intención. Sin embargo, hace-

mos aquí nuestro, y plenamente aplicable al concepto de FIN de la comunicación, el concepto de *finalidad proléptica* (causa final o finalidad como causa), reelaborado y usado por Gustavo Bueno³³, para dar cuenta del concepto de ceremonia como una categoría autónoma de Antropología. Muestra Bueno cómo en la ceremonia, aun correspondiéndole al sujeto una participación necesaria en la obtención de un resultado, un fin, «la finalidad no se nos configura como una relación entre el sujeto operatorio (su plan, intención o propósito, su proyecto) y el resultado, sino entre el modelo del resultado y el resultado, a través, sin duda, del sujeto operatorio, que es un sujeto manual, un demiurgo» (p. 15). El modelo no es una intención o plan, sino un resultado anterior, un objeto fabricado antes, como, por ejemplo, un hacha musteriense cuyo modelo es otra hacha musteriense anterior y, en última instancia, una cierta relación filogenética entre la configuración biológico-funcional de la mano humana, el cerebro y ciertas formas agudizadas de la piedra, que se van conformando mutuamente. Para nosotros ese objeto es una expresión que tiene como modelo otra anterior, modelo obtenido por la adecuación filogenética del sujeto operatorio con los materiales que opera (voces, instrumentos, etc.). La rigurosa y convincente argumentación de Gustavo Bueno hace referencia en última instancia a la adaptación teleológica de la capacidad del sujeto y las características del objeto y de las operaciones, lo que nos recuerda conceptos similares en Leroi-Gourhan y G. Bateson³⁴. Esta adaptación excluye el que sea necesario que de «un interior broten proyectos mentales» (p. 16), que se ponen después en ejecución, es decir, excluye cualquier tipo de platonismo. En el nivel de nuestro análisis queremos destacar que en un cierto tipo de ceremonia proléptica, que denominamos comunicación, se ha ido configurando como resultado, como fin, una especial relación entre los sujetos, relación que es objetivada en un símbolo, un tótem, una palabra, una expresión donde perdura. Ese objeto es, al mismo tiempo, el resultado, el fin (el sentido) y la expresión (la significación) de esa relación. Dicho de otra forma: un objeto interviniente en la ceremonia proléptica recoge por condensación, o por «integración progresiva» (Bateson, vid. nota 34), como resultado, las relaciones que los sujetos mantienen en dicha ceremonia y que sólo *mediante* ese objeto son percibidas como tales relaciones, es decir, sólo mediante ese objeto las relaciones (por ejemplo, de cooperación en la caza) son percibidas como resultado y no como instrumentos meramente biológicos, como medios. Así, el objeto en cuestión es simultáneamente el resultado de la relación (el sentido) y la expresión de la relación (la significación). Ese

³³ Gustavo BUENO, *op. cit.*

³⁴ En Leroi-Gourhan, en general, las interacciones entre los aspectos mecánicos y funcionales en la evolución, y en Bateson, en particular, el concepto de «decisión por integración progresiva» con el que, por ejemplo, analiza las decisiones de los movimientos de un bailarín durante la danza, que no son fruto de su intención tanto como influidos por las características envolventes y arrastrantes de la secuencia de su acción y, quizá, por la danza de su compañero, en BATESON y RUESCH, *op. cit.*, p. 154.

objeto es simultáneamente exterior (perceptible a los sentidos; por ejemplo, la voz y el tótem) e interior (un hito de orientación mental referencia de una relación, un dato de la memoria); ese objeto reifica y pauta la relación (se instituye la sociedad) y crea las diferencias (las identidades que se constituyen por referencias a él) y su forma es, por tanto y necesariamente, la forma del pacto, pues en ese objeto los sujetos se reconocen mutuamente y mediante él se relacionan: y a aquel objeto que mostrándose a sí mismo también refiere otra cosa le llamamos signo.

La teoría de los actos performativos da cuenta de ese tipo de acto verbal que constituye simultáneamente la relación que expresa: «prometo» es, al mismo tiempo, un signo y el sentido de una relación comunicativa y social; no se puede usar sin constituir inmediatamente una relación nueva y, además, tal relación sólo se puede constituir mediante su enunciado (como en los rituales de iniciación, siempre hay una forma de «ingreso» que constituye una promesa). En la performatividad lingüística, por tanto, significación y sentido se identifican.

Gonzalo Abril³⁵ ha observado que no se puede restringir la performatividad sólo a los usos expresivos de los «sistemas de reglas constitutivas, que crean la posibilidad misma de los comportamientos que regulan» (p. 131), lo que acertadamente denomina «Instituciones Formales» en función de que sus sistemas de reglas no son recurribles por sus usuarios (como los juegos de reglas, las ceremonias oficiales, etc.), sino que la performatividad también opera en las Instituciones Informales, igualmente normativas y constrictivas, pero que «ejercen en el interior de la interacción, es decir, a través de procedimientos de control mutuo entre los actuantes (...) como las reglas de cortesía y de cooperación, las reglas que regulan la coherencia del comportamiento, y todas las que, genéricamente, se denominan pragmáticas» (p. 131). Las reglas de estas instituciones comunicativas sí son recurribles y transformables bajo ciertas condiciones de la interacción, es decir, pueden ser objeto de nuevos pactos, lo que quiere decir que en cada interacción comunicativa se pueden abrir nuevos procesos constitutivos y hay cambios no sólo en el nivel táctico de la significación, sino también en el nivel estratégico del sentido (en las reglas y los fines de la relación), y eso sólo se puede producir cuando significado y sentido se identifican, cuando hay pacto.

8.1. *Hobbes y Rousseau: el contrato como nexos*

Cuando hablamos de performatividad nos estamos refiriendo a *creación de formas*, es decir, objetivación material de relaciones. En el caso de las relaciones humanas éstas se objetivan en signos y normas que devienen lenguaje y sociedad. La teoría jurídica de los contratos es, ante todo, una teoría formal

³⁵ Gonzalo ABRIL, *op. cit.*

que versa sobre las diferentes formas de establecer vínculos entre los sujetos jurídicos, de los que se derivan efectos, obligaciones y derechos. Sólo una perversión metafísico-religiosa ha considerado como previa la teoría de las obligaciones, derivada de la capacidad de los sujetos que aparecen ahí, siempre hipostasiados como la fuente intencional de toda relación. Sin embargo, como hemos visto en el concepto de finalidad proléptica, esas «intenciones» no son originariamente necesarias, sino también resultado de una pauta más amplia, que incluye a los sujetos poco a poco adaptados y conformados en la ceremonia filogenética que denominamos comunicación. Los instrumentos, materiales y operaciones que intervienen en esa ceremonia se acomodan, a su vez, modelando y modelándose junto con los sujetos, y cuando esos objetos y operaciones evidencian que expresan la relación establecida entre los sujetos tenemos el contrato. Pero ¿cómo fue concebido este contrato en tanto que contrato originario que ordenó al hombre en una sociedad y en un lenguaje?, ¿en qué consiste esa hipotética objetivación que convierte la ceremonia en ley, el objeto en signo, la operación en comunicación y la relación en sociedad?

La Teoría del Contrato Social como origen de la sociedad y la cultura es muy antigua, pero es a lo largo de los siglos XVII y XVIII cuando va a recibir sus formulaciones laicas fundamentales, superando u obviando el origen por otorgamiento divino o revelación. Fue primero Hobbes, matizado luego por los iusnaturalistas y desmentido después por los ilustrados, quien pensó el Estado como sinónimo de sociedad civil y les buscó a ambos su origen, lo que quiere decir una causa y una justificación.

Hobbes partió de una oposición básica, común a casi todas las cosmogonías, la oposición caos-origen. El origen era el caos, la guerra de todos contra todos, *homo hominis lupus*: reinaba en el mundo humano la inseguridad absoluta bajo el imperio de la contingencia: la única ley era la fuerza; es decir, no es ley, sino relación contingente de cantidad (más fuerza - menos fuerza), donde más-fuerza es un punto arbitrario de una relación continua, no una ley, y, por tanto, el *sentido* del estado de naturaleza estriba en la arbitrariedad de la fuerza. Dicho en sus propios términos, para Hobbes la ley natural es: «la guerra que se vincula necesariamente, como se ha mostrado, a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor»³⁶. La ley es la guerra, y la ley de la guerra es la fuerza. La concepción hobbesiana del contrato social reposa en ese elemento fundamental: la introducción de una *cantidad* de fuerza tal que consigue someter a todas las demás y, así, el contrato adopta la forma de contrato de sumisión: todos se someten menos uno, el príncipe, Leviatán, quien, a cambio, ofrece seguridad y protección (pero no les protege de sí mismo). El nuevo orden es el Estado, Leviatán.

³⁶ Thomas HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, ed. de A. ESCO H OTADO y prólogo de Carlos MOYA, p. 263.

Este esquema del origen como caos, que exige para su transformación en orden la introducción de una constricción fundamental, una prohibición, una represión, se encuentra en todos los relatos sobre el origen, adoptando una u otra forma. Como ha escrito L. Marcuse: «Freud ni siquiera se preguntó cómo se llegó al hombre. Su relato comienza con la hipótesis de Darwin acerca de las hordas primitivas, gobernadas por machos todopoderosos. (...) Al aceptar un comienzo de este tipo, Freud estaba sorprendentemente próximo a Hegel. Este inauguraba su historia de la humanidad con los despotismos asiáticos, cuyo rasgo característico había sido éste: Uno es libre, a saber, el déspota»³⁷. La forma explícita de Hobbes es precisamente la justificación de ese orden como El Orden Social, cuyo contrato no se realiza entre *todos* los hombres, sino entre todos, por un lado, y Uno, Leviatán, por otro. Sólo unos alienan su libertad originaria y se someten a la ley, mientras que el otro la impone. Leviatán es el Estado, la fuerza, el poder y, por tanto, está inevitablemente por encima de la norma, pues ésta emana de la fuerza misma: la fuerza es el *sentido*, como mera cantidad. Rousseau hizo una observación fundamental al concepto de estado de guerra generalizado de Hobbes: que la guerra no es una relación entre individuos, sino entre Estados, entes morales, y que entre los hombres «naturales» no había conflictos morales (conflictos de intereses), pues la naturaleza no es moral ni inmoral, y en su estado toda disputa era ocasional, no sistemática. Pero, fuera de toda consideración moral, ¿cómo transformar el estado de fuerza —estado de guerra— con mera adición de *más* fuerza? Rousseau rechaza este esquema porque la sociedad de Hobbes no puede ser legítima, sujeta a leyes, sino mera prolongación del estado de guerra, con la peculiaridad de que siempre vence el mismo. Al depender las leyes del arbitrio de la fuerza (Leviatán) no es que sean injustas, sino que, por definición, no son leyes y son, por el contrario, la forma cómo la fuerza se *muestra* (recuérdese aquí nuestra argumentación a propósito del concepto de signo «natural» como fenómeno y no como signo, vid. *ut supra*). El modelo hobbesiano de contrato social es una prolongación mecánica del Estado de Naturaleza concebido como imperio caótico de fuerzas enfrentadas (el orden de la fuerza) y no supone un orden distinto (el orden de la sociedad y el lenguaje), sino la prolongación de aquel caos guerrero: Leviatán es un *síntoma* de la fuerza y no su transformación en ley. La sociedad civil de Hobbes será, por tanto, un conjunto de fuerzas enfrentadas, hostiles, pero acalladas y sometidas por el temor a una fuerza superior: Leviatán. En una tal sociedad es imposible la significación, porque en ella las fuerzas (el sentido) no son transformadas en objetos manejables, por todos compartidos de acuerdo a unas reglas, sino meras prolongaciones que permanentemente se muestran a sí mismas en relaciones de cantidad, y nunca la cantidad es transformada en número. Pero sin números las cantidades no pueden ser usadas,

³⁷ Ludwig MARCUSE, *Sigmund Freud*, Madrid, Alianza, 1970, p. 145.

no se pueden manejar. En el contrato social de Hobbes, el sentido (la fuerza) nunca es transformado en significación (en leyes), sino simplemente manifestado como tal fuerza, y cuando la fuerza es el sentido es imposible la comunicación.

Por el contrario, Rousseau no parte de un «estado de Guerra» que concibe a la naturaleza como caos de fuerzas enfrentadas, sino de un Estado de Naturaleza que es ya un *orden* natural, orden diferente del orden social y que es puro sentido, principio ordenador. Como tal, lo moral no es allí pertinente, y el hombre natural no es ni bueno ni malo, ni libre ni sometido, sino independiente, es decir, no tiene signos. No habiendo allí ley, ni constricción alguna, el hombre *muestra* lo que la naturaleza ha puesto en él sólo con su mero comportamiento, sin necesidad alguna de lenguaje: es el universo de los «signos naturales», que hace a los hombres transparentes e inmediatos: los hombres «se muestran tal cual son» porque no pueden hacer otra cosa. En el Estado de Naturaleza, por definición, no hay signos convencionales ni reflexión.

Pero este transcurrir natural, que pudo ser eterno, se interrumpe por necesidades exteriores: cambios climáticos, catástrofes naturales y también, sugiere Rousseau, por un crecimiento de la población, que empuja a los hombres a *asociarse* para afrontar tal estado de necesidad; entonces el orden natural se transforma en orden social, ¿cómo ocurre esto?: sólo de una forma, a través de la convención, el pacto, el Contrato Social. Tal contrato es un acuerdo cuyas cláusulas «se hallan a tal punto determinadas por la naturaleza misma del acto que la menor modificación las tornaría vanas y de efecto nulo»³⁸ (...) bien entendidas, estas cláusulas redúcense todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad..., y «... dándose cada cual a todos, no se da a nadie», sino a la *voluntad general* donde reposa la soberanía, «su yo común»: la sociedad.

He aquí cómo en Rousseau, al revés que en Hobbes, la sociedad no prolonga la naturaleza, sino que la significa en un nuevo orden en el que la naturaleza del hombre se aliena completamente, y esa alienación —que a nadie en particular pertenece— les permite precisamente ser libres, simbolizarla y no arrastrarla. El fin del acto constitutivo de la sociedad, el contrato social, es precisamente crear las normas de la relación entre hombres, es decir, las reglas de la sociedad y las normas de la significación, el lenguaje, donde todos se alienan por un igual sin ser de nadie. Si uno sólo, el príncipe o el Estado, Leviatán, quedase sin alienar en esa voluntad general donde reposa la soberanía, y fuese así el soberano, sería el dictador de las reglas de la significación, el creador arbitrario de los signos, el único dueño del lenguaje, el cual, en vez de estar sometido a normas que a todos atan y por cuyo manejo son libres, sería mero instrumento de la arbitrariedad y del capricho, y, por tanto,

³⁸ J. J. ROUSSEAU, «El Contrato Social», en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, edición y traducción Salustiano MASÓ, pp. 410-411.

no sería ni ley ni lenguaje. En Rousseau, sin embargo, la objetivación de la alienación de todos en el Contrato (el acto performativo de la promesa) permite a todos ser libres, y esa objetivación es la Sociedad (el sistema de las relaciones) y la Significación (el sistema de los signos), que posibilitan a los hombres diferenciarse como individuos, referirse al mundo sin ser su mero reflejo y construir fines. Allí donde se articulan la sociedad, la significación y la referencia está el sentido, y a esta articulación la denominamos comunicación humana.