

HACIA UNA TEORÍA SEMIÓTICA (COMPLEJA) DE LA “COMUNICACIÓN”.

Ángel Acosta Romero.

Estoy perplejo, sorprendido. Este texto, que antes fue leído en el Simposio, tenía muy pocas probabilidades de existencia, puesto que no hice nada por asistir y, mucho menos, por participar en las sesiones de Baeza. ¿Cómo es posible? ¿Cómo de la incomunicación total pudo surgir aquella “comunicación” y, ahora, este discurso escrito? Obviamente no puede haber una explicación lógica o racional, al menos, aplicando nuestros principios tradicionales de lógica y razón. Se podría pensar, como se hace habitualmente, que este tipo de situaciones no son más que excepciones o rarezas que confirman el orden y las reglas del mundo y de la vida; pero, ¿cómo una excepción puede confirmar ninguna regla? Por ello, lo que podría ser considerado una anécdota, no lo es porque pone precisamente de manifiesto la precariedad de nuestras explicaciones o, lo que es lo mismo, la complejidad de la realidad, de la vida, de lo humano.

Si aceptamos la complejidad constitutiva del mundo, deberíamos aceptar que nuestro conocimiento no puede eludir esa complejidad, no puede sacrificar lo complejo por lo simple. El proyecto de la Modernidad consideró que sólo era cuestión

de tiempo, una vez constituido el paradigma científico, que pudiéramos afrontar esa complejidad simplemente descomponiéndola, fragmentándola, y consiguiendo vislumbrar sus elementos simples y sus leyes generales. Este principio de disyunción fue el desencadenante de la especialización progresiva, de la fragmentación disciplinar, de la parcelación de los saberes, que debían, además, someterse a la lógica científica de la racionalización (querer encerrar la realidad en el orden y la coherencia de un sistema).

En ese contexto, las Ciencias Humanas y Sociales van surgiendo con un evidente complejo de inferioridad por su imposibilidad de adaptarse plenamente al método científico, pero adaptándose, sin embargo, al "paradigma de simplificación's" (Morin, 1995, 89-90), fragmentando lo humano en parcelas incomunicadas, que más que ayudar a comprender al hombre en su complejidad, lo convierten en un cadáver diseccionado, y separado además de su entorno físico y biológico. Tras la autopsia del cadáver, creemos tener todas las piezas, pero es imposible explicar la vida sólo desde lo muerto, aunque sin la muerte es imposible explicarla. En esa conciencia se basa el llamado "nuevo espíritu antropológico", con la figura de Hermes como símbolo, de una nueva relación hombre-cosmos:

"Hermes vuelve como modelo epistemológico para ayudarnos a reconstruir los puentes necesarios entre orillas alejadas, para servir de intermediario entre la física y la biología, entre el fondo y la forma, entre la vida y la muerte (...) Hermes viera a ayudarnos a superar los límites que nos impone el dualismo para mejor entender lo que es el hombre, y por allí qué demonios está haciendo aquí" (Verjat, 1989, 10).

No se trata de negar lo innegable: Esas escisiones y fragmentaciones, que son el fundamento del paradigma epistemológico surgido de la Modernidad, han hecho avanzar los conocimientos humanos hasta límites insospechados, dando la impresión, al menos hasta cierto momento histórico, de que en ellos imperaba, por fin, "la ley y el orden". Pero para tener esa sensación aparente de progreso y de seguridad hemos tenido que pagar un precio muy alto. Hemos tenido que desechar lo que no encaja bien en una ley o lo que se sale de nuestros principios de orden. Hemos tenido que fragmentar la realidad para acercarnos a las realidades concretas. Hemos tenido que olvidar al sujeto que conoce para llegar al objeto que se pretende conocer. Todo ello sin darnos cuenta, hasta hace poco, de que lo "ilegal" o lo desordenado también nos constituye, de que al fragmentar los objetos perdíamos la posibilidad de concebir la unidad, de que al olvidarnos del sujeto no entendíamos la verdadera naturaleza del objeto.

Por eso, lo que más nos sorprende de la ciencia contemporánea no es lo que sabe, lo que ha podido descubrir, sino, fundamentalmente, lo que desconoce, el abismo

de incertidumbres que nos ha dejado abierto. La Física, por ejemplo, obsesionada por encontrar las partículas elementales se encuentra ahora con la indeterminación descriptiva derivada del propio proceso de observación; la ciencia del Universo nos arroja a la dispersión y a la deriva y nos enfrenta con el problema del origen y del destino; la Biología nos hace improbables en la probabilidad entrópica. Al fin somos conscientes de que todo conocimiento se paga en desconocimiento, de que todo acto de vida se paga en un poco de muerte:

"(...) del caos que representa para nosotros lo real y que ya aparece organizado gracias a la representación cultural de la realidad, esta organización y esta representación tienen un papel acotador, que privilegia determinados nexos y elimina funcional u operativamente otros. De ahí que para descubrir algo es absolutamente imprescindible encubrir otros objetos o relaciones de nuestro campo de contemplación, que nos impedirían el descubrimiento" (Vázquez Medel, 1992b, 1034).

En fin, el orden racionalista se vuelve problemático y complejo al tener que integrar el desorden en su esquema de conocimiento. Pero para ello ya no sirve la lógica racionalista, simplificante, que aboga por la identidad y la no contradicción. Ni siquiera nos sirve buscar modelos de explicación general de fenómenos tradicionalmente separados, como han sido el estructuralismo, la cibernética o la teoría general de sistemas. Porque en estos casos, lejos de comprender la complejidad, se generaliza en exceso un principio explicativo general; lo que en el paradigma simplificador era fragmentación aquí es falsa unión, que suele convertirse en reducción o subordinación de unos elementos en otros. Por ello el estructuralismo desembocó en una ontología metafísica que creía "haber descubierto" la estructura de las realidades; por eso, la cibernética ha generalizado tanto la idea de máquina, de información, de programa, que pierde de vista las diferencias entre lo artificial y lo vivo y lo humano; por eso el concepto de sistema se ha convertido en un comodín epistemológico que oculta más de lo que aclara. Las concepciones generales, en fin, nos dan la sensación de que todo es lo mismo, todo puede resumirse en un conjunto de conceptos maestros aplicables a todo el Universo.

A estas alturas no podemos ya dar marcha atrás. No podemos ya optar por seguir el paradigma de simplicación que sacrifica el todo por las partes, no podemos optar por el holismo reduccionista, que sacrifica las partes por el todo; y ambos sacrifican al sujeto por el objeto. Nos vemos, por tanto, abocados a lanzarnos a la búsqueda, incierta todavía, de un nuevo paradigma gnoseológico y epistemológico que distinga sin separar, que conciba el todo como algo más, y algo menos, que la suma de las partes, que conciba las partes como algo más, y algo menos, que componentes del todo; y, fundamentalmente, que no pierda de vista que, como todo paradigma, es una elección de un sujeto, constreñido y, a la vez habilitado, por sus capacidades y sus determinaciones históricas.

Estamos, sin duda, en una encrucijada, en una situación *crucial*. Dice el Diccionario de la Academia, en su primera acepción, que algo crucial es algo que está "en forma de cruz". En efecto, nos estamos situando en una encrucijada, en un lugar donde convergen diferentes caminos que habría, no tanto que recorrer en un sentido lineal, sino atravesar, trazando así un nuevo camino (método). Pero, en su segunda acepción, la palabra crucial, indica además, que estamos en un "trance crítico en que se decide una cosa que podía tener resultados opuestos"; es decir, debemos tomar una decisión sin saber exactamente cuál será el resultado. Esta elección supone postular una semiótica compleja, transdisciplinar y no reduccionista, abocada, por ello, al misterio, a la paradoja, a la contradicción, a la ambigüedad, a la incertidumbre. Y, sobre todo, a la conciencia.

Y es que, como toda verdadera elección, esta debe ser una elección radical; radical, al menos, en un doble sentido: en sentido etimológico y en sentido ético. En sentido etimológico porque hay que ir a la raíces; y, en primer lugar, a la raíces de nuestro conocimiento: no basta con repensar lo pensado, con reconocer lo conocido, con reconstruir los fundamentos; hay que ir, incluso, más allá: hay que repensar el pensamiento, hay que problematizar el conocimiento, hay que cuestionar la propia idea arquitectónica de fundamento.

La pregunta por el conocimiento, desde luego, no es, ni mucho menos, nueva, pero hoy asistimos a una especie de obsesión gnoseo-epistemológica. Se multiplican las disciplinas que se ocupan del conocimiento desde algún aspecto, como lo muestran el desarrollo de las psicologías cognitivas, de las lógicas, de las historias y sociologías del conocimiento y de la ciencia y, sobre todo, de las llamadas Ciencias cognitivas o de la cognición.

Así, el problema del conocimiento, expulsado del seno de la ciencia, vuelve rejuvenecido y pujante en el mismo centro del conocimiento científico. Algo ha debido pasar para que tantos científicos se obsesionen o bien por defender los principios tradicionales o bien por proponer un cambio de paradigma. Y es que el problema de la implicación del sujeto en lo estudiado, limitado en principio a las Ciencias Humanas y Sociales, se demuestra determinante en cualquier tipo de conocimiento. Esto es lo indigerible por el paradigma científico tradicional y es lo que hace tambalearse el edificio construido por la ciencia moderna. Como dice Morin, podemos seguir comiendo sin conocer las leyes de la digestión, o respirando sin conocer los mecanismos respiratorios, pero desde este momento ya no se puede conocer sin conocer el conocimiento. Y es que la indigestión o la asfixia se manifiestan claramente, pero lo propio del error es no manifestarse como tal. Cuando el error se manifiesta es necesario volver atrás y reflexionar porque el conocimiento se ha vuelto un problema:

"El conocimiento deviene objeto de conocimiento sólo si se aspira a saber discernir el conocimiento verdadero del conocimiento falso; dicho de otra manera, sólo si se admite la posibilidad de un conocer falso surge el problema de cómo conocer el conocimiento, y la posibilidad de que se acepte la existencia del falso conocer surge de la experiencia del error, es decir del *conocer contingente*" (Piñuel y Gaitán, 1995, 387).

Conocer el conocimiento supone, pues, situarnos en un metapunto de vista, necesario, aunque necesariamente insuficiente, que se viene gestando desde hace tiempo: la epistemología genética de Piaget o el desarrollo de las ciencias cognitivas ponen el acento en esta necesidad. Aunque quizá la propuesta más radical sea la del propio Edgar Morin (1988, 27 y ss.); según él el conocimiento del conocimiento debe incluir, como exigencias fundamentales, las siguientes:

En primer lugar, la apertura epistemológica. El conocimiento, cualquier conocimiento, sólo puede entenderse si se tienen en cuenta sus múltiples dimensiones. Así, por ejemplo, el conocimiento humano es posible gracias a un aparato cognitivo, el cerebro, que es una máquina bio-físico-química que genera una mente capaz de conocer y una conciencia capaz de conocerse. Pero el desarrollo de las capacidades cognitivas humanas sólo es posible en el seno de una cultura, de una sociedad, de un colectivo histórico que aportan el capital necesario: un lenguaje, una lógica, una serie de saberes, unos criterios de verdad, etc.

Esta multidimensionalidad del conocimiento exige una rearticulación de las ciencias entre sí y una rearticulación de las ciencias con otros tipos de conocimiento (diálogo ciencia-filosofía). A pesar de la evidencia de que toda ciencia físico-natural es, antes que otra cosa, humana, y de que lo humano es también físico y natural, ninguna ciencia natural ha querido conocer su origen cultural, ninguna ciencia física ha querido reconocer su naturaleza humana, ninguna ciencia humana ha querido reconocer la naturaleza físico-natural de su objeto.

Es cierto que a medida que las ciencias se constituían y fijaban los territorios de su competencia, se producía un doble proceso. Por un lado, la especialización y el cierre; por el otro, la aparición de puntos de convergencia entre diferentes ciencias. Este segundo proceso se ha acelerado en los últimos decenios, de ahí las continuas llamadas desde distintos ámbitos a la interdisciplinariedad, en sí misma positiva en lo que supone de comunicación, pero que no oculta el mantenimiento de las fronteras. Parece necesario ir más allá y plantear una epistemología transdisciplinar que rearticule las principales parcelas del saber humano, física-biología-antroposociología, en una especie de bucle interactivo que, sin anular las diferencias nos muestre las identidades. Esta empresa está jalonada de múltiples problemas hasta el punto de que puede parecer imposible. Hay un muro enciclopédi-

co: la cantidad de conocimiento implicados; hay un muro epistemológico: la necesidad de encontrar un principio articulador de los conocimientos disjuntos; hay, por último, un muro lógico: una relación circular, de interdependencia mutua, supone una contradicción, y desemboca en un círculo vicioso (Morin, 1993, 24 y ss.). Pero quizá debamos, por una vez, tender a lo imposible porque "de lo posible se sabe demasiado" (Silvio Rodríguez), y convertir los círculos viciosos en ciclos virtuosos y enciclopédicos, recuperando así el sentido etimológico de la palabra enciclopedia: conocimiento que pone el saber en ciclo.

En segundo lugar, y siguiendo con las exigencias de un conocimiento del conocimiento, tal y como lo plantea Morin, estaría el diálogo ciencia-filosofía. Y es que a pesar de los esfuerzos de la ciencia moderna por matar al padre (la Filosofía) o de la Filosofía por desdeñar el carácter pragmático de la ciencia, la relación ineludible entre ambas posturas del pensamiento vuelve a surgir con fuerza en este momento de crisis. En realidad, siempre hubo algún hilo de comunicación entre ciencia y filosofía, aunque marginado, puesto al margen de las grandes doctrinas. De hecho, los primeros científicos modernos eran filósofos (Galileo, Descartes, Pascal, Leibnitz) y los grandes científicos no han dejado de permitirse licencias filosóficas, como cuando Einstein dice que: "el físico no es sino un filósofo que se interesa en ciertos casos particulares; de otro modo no sería sino un técnico" (Cit. Paz, 1996, X, 324).

El diálogo ciencia-filosofía es necesario porque la ciencia se ha reencontrado de frente con las grandes problemas filosóficos: las preguntas que hoy se hacen los científicos se las hicieron, hace dos mil quinientos años los filósofos jónicos; y la Filosofía se ha reencontrado con los problemas que hoy se plantea la ciencia (sobre todo, las neurociencias). No se trata de eliminar los caracteres propios e irremplazables de la ciencia ni las virtudes indudables de la actividad filosófica, sino de mantener las fronteras abiertas porque esa es la única manera de comprender la complejidad del conocimiento, en el que ciencia y filosofía son dos caras diferentes y complementarias de lo mismo.

En tercer lugar, Morin sitúa algo que ya hemos mencionado: la reintegración del sujeto. La ciencia occidental se fundó sobre la eliminación positivista del sujeto. El cogito cartesiano reificó el objeto eliminando al sujeto: los objetos al existir independientemente del sujeto, podían ser observados y explicados en tanto tales. En ese marco de referencia, el sujeto es o bien el ruido, la perturbación, la deformación, el error, o bien el espejo, simple reflejo del universo objetivo. Por eso hay que restablecer la dialógica sujeto-objeto, pero entendiendo que el sujeto no es una entidad metafísica, sino una compleja infraestructura de conceptos físicos, biológicos, lógicos y organizacionales.

Morin completa su exposición no tanto con principios teóricos sino con llamadas a la cautela y a la humildad. Lo que llama "El mantenimiento de la interrogación radical" y la "vocación emancipadora" constituyen la confirmación de que el conocimiento del conocimiento, el metapunto de vista, no es una receta que nos libera de los problemas del conocimiento; muy al contrario, es lo que nos enfrenta radicalmente con ellos. Por ello no puede eludir sus propios límites, sólo reconocerlos y asumirlos.

Decíamos hace un momento que nuestra elección era también radical en un sentido ético porque significa asumir las consecuencias de nuestra propia decisión: es decir, ser radical en la conciencia de nuestra relatividad, relatividad que no tiene que caer necesariamente en el relativismo. Ser radical no significa, en nuestro caso, ser un dogmático ni un relativista a ultranza sino todo lo contrario: comprometernos personalmente con un proceso investigador y vital que asumimos y defendemos desde la propia humildad de creer lo que sabemos, de saber lo que creemos, y, sobre todo, de "creer saber" lo que seguimos ignorando. Debe ser, por ello, un conocimiento con conciencia. Y es que un conocimiento sin conciencia es un conocimiento inhumano porque no responde de sí mismo como acto humano: es un conocimiento sin conciencia ética. Conocer sin conocer el conocimiento no es sólo impertinente desde el punto de vista gnoseológico, es impropcedente desde el punto de vista ético. Si no somos conscientes de las consecuencias posibles de nuestro conocer estaremos no sólo siendo ignorantes sino peligrosos. Si todo conocimiento es una cierta forma de poder, todo desconocimiento es una cierta forma de impotencia. No es extraño, por ello, que a la vez que hemos desarrollado de forma inaudita nuestros conocimientos científicos y tecnológicos estemos siendo impotentes para controlarlos (armas nucleares, manipulaciones genéticas, degradación del medio físico, psíquico, social...).

En nuestras manos queda hacernos conscientes (ética y reflexivamente conscientes) de la impotencia del poder que genera el conocimiento. Esa conciencia, ese conocimiento consciente del conocimiento, es peligrosa para el poder, también para el poder del conocimiento, porque genera una nueva forma de poder. Si todo poder es peligroso, la conciencia del conocimiento, que propugnamos, es también peligrosa. La única forma ética de asumir nuestra cuota de poder es asumir nuestra cuota de impotencia. La única forma ética de asumir nuestra cuota de conocimiento es asumir nuestra cuota de desconocimiento. El poder y el conocimiento pretendidamente absolutos devienen siempre en impotencia absoluta; el poder y el conocimiento explícitamente conscientes de su impotencia y desconocimiento, dejan abierta la puerta para que de su impotencia y desconocimiento surjan, desde el diálogo y no desde la imposición, nuevos poderes y conocimientos. Sólo de la conciencia de la incomunicación puede surgir la comunicación.

Y es aquí donde cabe explicar mi perplejidad inicial; como vimos al principio era muy improbable que yo pudiera leer una comunicación en este simposio. Pero aquí es donde interviene la complejidad de la vida, el absurdo, lo irracional, la excepción. Este texto existe por un doble acto de amistad, y es que la amistad no es lógica, no puede ser lógica: Antonio Chicharro me incluyó en el programa por su cuenta y riesgo y Manuel Ángel Vázquez Medel le puso título a una comunicación que yo no pensaba presentar. Ellos tienen la culpa de que de la incomunicación haya surgido esta "comunicación", y, probablemente, de que de esta comunicación, paradójicamente, haya podido surgir una nueva forma de incomunicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MORIN, Edgar (1988): *El método III. El conocimiento del conocimiento. Libro I: Antropología del conocimiento*. Madrid: Cátedra. (1986).
- MORIN, Edgar (1993): *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra (3ª ed.). (1977).
- MORIN, E. (1995): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa (2ª ed.). (1990).
- PAZ, Octavio (1996): *Obras Completas (14 vols.)*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- PIÑUEL, J. L. y J. A. GAITÁN (1995): *Metodología General. Conocimiento científico e investigación en la comunicación social*. Madrid, Síntesis.
- VÁZQUEZ MEDEL, M. Á. (1992): "Semiótica del encubrimiento / Semiótica del descubrimiento", en *Investigaciones Semiótica IV: Describir, inventar y transcribir el mundo. Actas del IV Simposio Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. (2 vols.) Madrid, Visor, Vol 2, pp. 1033-39.
- VERJAT, A. (Ed.) (1989): *El retorno de Hermes. Hermenéutica y Ciencias Humanas*. Barcelona, Anthropos.