

Las representaciones sociales y su configuración narrativa

Segunda parte:

La configuración del acontecer social

Jesús María Aguirre

RESUMEN

En esta segunda parte sobre las representaciones sociales y su configuración narrativa, el autor vincula los presupuestos de la recuperación del sujeto —la agencia social y la identidad narrativa expuestas en la primera parte— con las condiciones mediadoras de la construcción discursiva sobre el acontecer social. Fundando la esencialidad de toda acción social en la comunicación, describe las mediaciones claves de autorepresentación de las sociedades modernas: el lenguaje, los medios de comunicación y los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Muestra el carácter de programas narrativos que asumen los discursos referenciales de la praxis social y explica su posible reducibilidad a los modelos de relatos subyacentes bajo las formas del mito, la ideología y la utopía.

TEORÍA SOCIAL; COMUNICACION; MEDIACIONES; IDEOLOGIA

In this second part about the social representations and its narrative configuration, the author entails the pretexts of the subject recuperation —the social agency and the narrative identity expounded in the first part— with the mediation conditions of the discursive construction about the social happening. Founding in the communication process the essentials of all the social action, he describes the key mediations of the modern societies self representation: the language, the mass media and the symbolically generalized media. He shows the character of the narrative programmes which assume the reference discourses of the social praxis and he explains its possible reduction to the models of the underlying statements under the myth, the ideology and the utopia forms.

SOCIAL THEORY; COMMUNICATION; MEDIATIONS; IDEOLOGY

En el primer ensayo sobre la configuración de los “agentes” tratamos de establecer las condiciones de inteligibilidad de un discurso social en su doble modalidad nomológica y hermeneútica, y advertíamos sobre la necesidad de completar la cuestión de la autoreferencia con la del acontecer social indisolublemente unida a ella sin eludir el carácter pragmático de todo discurso, incluido el científico social. (Aguirre 1993 b).

Con bases en la crítica regresiva de Paul Ricoeur sobre el discurso de la acción (Ricoeur 1981; 1986; 1987 a, b, c; 1989), y guiados por los nuevos lineamientos sociológicos de Anthony Giddens (Giddens 1976; 1990), asumíamos que en todo discurso social:

- Se recurre a la configuración narrativa que busca directa o indirectamente la representación de la praxis social por el nexo de la imputación causal singular;
- Hay que presumir la cualidad de autocomprensión en los propios agentes históricos o sociales representados, sea que hagan cosas, hagan que suceden cosas o las padezcan, al igual que la autoreferencialidad del discurso del cientista social;
- La determinación de la escala de las unidades referenciales (iden-

idad personal o colectiva, acción personal o social, etc.) y de su dimensión temporal (tiempo largo o corto, multitemporalidad, etc.) dependen de la perspectiva opcional y/o de la selección del modelo de análisis del observador, que a su vez se autoobserva.

Concluíamos que las divergencias entre discurso nomológico y hermeneútico corresponden a énfasis unilaterales de orden estratégico en la selección de las unidades de análisis y su dimensión temporal, la recolección de los datos cuantitativos o cualitativos, y, en fin, la preferencia por el paradigma explicativo-causal o comprensivo-motivacional respectivamente. La reducción en uno u otro sentido goza de la ventaja de simplificar la complejidad de lo social, aunque ninguno de los dos paradigmas escapa a la precomprensión de la praxis, que se ofrece en la expresión y relato del acontecer cotidianos.

Sin embargo destacábamos que ni la refiguración del yo por apropiación del personaje, actor o agente (Ricoeur 1992), ni la negociación social de las autonarraciones en la interacción simbólica (Gergen 1988) eran suficientes para construir una teoría social explicativa capaz de articular la autoreferencialidad de toda actuación o discurso con las

mediaciones de las estructuras sociales.

Dejábamos abiertas las preguntas siguientes: ¿cómo se producen y reproducen los fenómenos de “pertenencia participativa” en las distintas esferas de la acción? y ¿cuáles son las mediaciones simbólicas que atestiguan los reconocimientos identitarios y la conspiración cooperativa en determinados contextos culturales más allá de la interacción directa?

Si bien A. Giddens (Giddens 1976: 15) recurre a las categorías de “producción de la sociedad” y “agencia humana” como realización cualificada que los seres humanos mantienen y llevan a cabo por el poder de intervenir en un curso de acontecimientos o en un estado de cosas, el nexo entre agencia y estructuración es remitido a la dialéctica del control. Es decir, invierte el interaccionismo simbólico en una operación paralela a la del giro marxiano de Hegel, para sostener que toda relación social conlleva un acceso asimétrico a los medios (recursos) y por ende los agentes pueden influir en la conducta de los demás.

Por otra parte tomando la concepción de los “repertorios compartidos” de Alfred Schütz bajo la re-nominación de “conocimiento mutuo” y estableciendo la distinción entre el aspecto semántico de las reglas sociales y su aspecto normativo, trata de conjugar las actividades sociales y el conocimiento mutuo desde un punto de vista unitario.

También Franco Ferrarotti en sus intentos de conjugar la historia y lo cotidiano a través de sus múltiples mediaciones recurre a una estrategia teórica similar, basándose en la categoría de “praxis totalizante” de Sartre. Postula que el individuo y sus interacciones sintetizan la dimensión social (Ferrarotti 1991).

Tales transacciones entre el interaccionismo y la dialéctica poseen el mérito de introducir la indeterminación en la conducta social, pero dejan traslucir un hiato entre conocimiento y representación colectiva y/o actuación de los individuos y acción social global. La alusión a la

dialéctica, dada la vacilación de su sentido, no aclara mucho más que la noción genérica de interdependencia.

Trataremos de dilucidar este aspecto nuclear para una teoría social con el recurso a los nuevos virajes de la “teoría de la comunicación social”. Obvia decir que no nos referimos a los repertorios conceptuales de la comunicación de masas sino a los desarrollos de Jürgen Habermas (Habermas 1987) y Niklas Luhmann (Luhmann 1991) sobre los procesos comunicativos en los sistemas sociales y a los avances de la narratología (Ricoeur 1981) y de la pragmática (Berrendoner 1987) en la comprensión del discurso de la acción.

En otras palabras abordaremos el campo de articulación de la interacción simbólica y la comunicación en la estructuración de lo social y de los modos de vida (Córdova 1922: 258).

2.1. COMUNICACIÓN Y ACCIÓN SOCIAL

El debate entre la sociología nomológica y la hermeneútica tiende a estancarse, a pesar de los equilibrios, en un dilema a favor del sistema—sea funcional o dialéctico—con el descentramiento del sujeto o de su contrapartida de la interacción simbólica, complementada o no con la agencia social.

Las tensiones entre la realidad exteriorizada, sea la que sea, la experiencia tal como se presenta a la conciencia y las expresiones en las que los individuos o grupos las enmarcan y articulan, terminan recibiendo un tratamiento unipolar, a pesar de las protestas en pro de los modelos dialógico-dialécticos al tratar problemas concernientes a la teoría del conocimiento o al análisis de fenómenos interculturales. Los complejos enlaces de la vivencia social y de la acción quedan abusivamente simplificados.

Pero ¿cómo aclarar la relación entre la autoreferencia de los sistemas síquicos que remiten sus conocimientos a la experiencia o comprensión particularizadas y la de los sistemas sociales que reproducen las

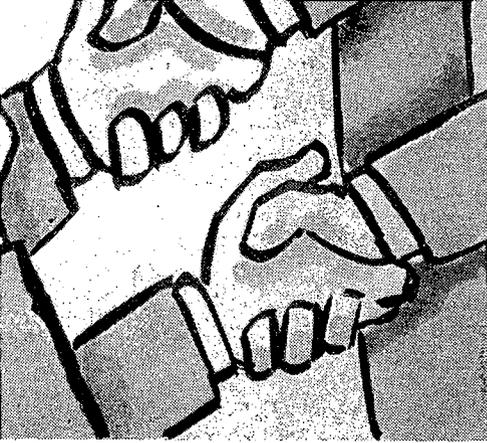


representaciones colectivas a través de las mediaciones institucionalizadas?

Ya la pregunta anticipa nuestra opción por una teoría praxeológica que trabaja con componentes heterogéneos sobre objetos finalizados y nuestro derrotero de indagación en busca de las mediaciones inherentes a la praxis social.

Habermas en su “Teoría de la Acción Comunicativa”, consciente de las múltiples modalizaciones de la acción establece una distinción en la misma matriz de la acción social según ésta esté orientada teleológicamente o comunicativamente. La primera a su vez puede ser instrumental o estratégica según que la acción dirija su influjo sobre un objeto o sobre un sujeto, lo que conllevará que la situación sea asocial o social.

“A una acción orientada al éxito la llamamos instrumental cuando la consideramos bajo el aspecto de la observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos, y a una acción orientada al éxito le llamamos estratégica cuando la consideramos bajo el aspecto de la observancia de reglas de elección



racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional" (Habermas 1987: 367).

Ahora bien, según Habermas, para comprender la orientación de la acción bajo el criterio de la coordinación social, se debe superar el paradigma de la razón instrumental y la filosofía de la conciencia, que tienden a concebir monádicamente la actividad de un sujeto. Por eso, en contraposición ofrecerá la siguiente definición de acción comunicativa:

"Hablo, en cambio, de acciones comunicativas cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa, los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De aquí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere" (Habermas 1987: ibid.).

En coherencia con estas distinciones mantiene explícitamente dos formas de integración: la integración social que se realiza mediante la orientación de los agentes, y la integración sistémica, que se efectúa por medio de las consecuencias de la acción.

A pesar de que Habermas afirma que las acciones concretas se pueden clasificar no sólo analíticamente se-

gún estos dos puntos de vista teleológico y comunicativo, sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según la actitud adoptada por los participantes, el criterio de diferenciación queda referido en ambos casos a la intencionalidad de los actores y a su conciencia actitudinal. La cuestión es si es comprobable alguna correlación entre determinados contenidos de conciencia y comportamientos empíricos desde el punto de vista del observador. Planteado así el problema la propuesta de solución conduce a la introspección fenomenológica o al análisis sicosocial.

Niklas Luhmann desecha esta estrategia conceptual para reformular las relaciones entre conciencia, comunicación y acción social. Su pregunta central se refiere a "cuál es, propiamente, el elemento último, aquel que ya no se disuelve, de los sistemas sociales, respecto de los relacionamientos: ¿acción social o comunicación?" (Luhmann 1991: 175).

La teoría sociológica de la acción ha fracasado, según Luhmann, porque el concepto de acción remite al hombre como ser viviente y como conciencia, y no se refiere a un estado de cosas socialmente constituido. Por ello debe transformarse de teoría de la acción en teoría de la comunicación. Veamos su razonamiento en el marco de su obra más acabada "Sistemas Sociales". Por medio de la conceptualización de la "autopoiesis", tomada de la teoría de los sistemas autoreferenciales presupone que tales sistemas pueden elaborar con sus propias operaciones una descripción de sí mismos y autoobservarse. De ahí que sea posible separar la relación entre comunicación, acción y reflexión de la teoría del sujeto y de la subjetividad de la conciencia.

Marcando una distancia analítica sobre los sistemas síquicos, basados en las operaciones de la conciencia, explica que éstas en su carácter basal se comprenden como "entorno" de los sistemas sociales y no como su "autoreferencia".

No se afirma, por tanto, como objetan algunos críticos de la auto-

poiesis que podrían existir sistemas sociales sin una conciencia presente, sino que sólo gracias a ese distanciamiento se obtiene la posibilidad de elaborar una teoría realmente autónoma de los sistemas sociales. Así, por ejemplo, el funcionamiento del sistema nervioso y el flujo de representaciones de la conciencia son condiciones necesarias de toda acción social, pero utilizan otros niveles de la realidad y por ello pertenecen al entorno.

Partiendo, pues, de que los sistemas sociales no constan de sistemas síquicos y mucho menos de seres humanos corporizados biológicamente, ubica los fundamentos basales de toda acción social en los procesos comunicativos. Es decir, postula que el sistema social no puede pasar por debajo del nivel constitutivo de la comunicación.

Es necesario explicar su concepto de comunicación, ya que difiere tanto de los usos genéricos vinculados a la comunicación de masas como de los más restrictivos empleados por los interaccionistas o el mismo Habermas, como hemos expuesto anteriormente.

En Luhmann la comunicación no se puede comprender como acción, a diferencia de Habermas, ni el proceso de comunicación como cadena de acciones. Más bien por la comunicación un sistema social se constituye como sistema de acción y se autodescribe para dirigir la continuación de los procesos y la reproducción del sistema.

Así como los sistemas síquicos se constituyen sobre la base de un nexo de conciencia unitaria (autoreferencial), los sistemas sociales están constituidos sobre la base de un nexo de comunicación unitario (autoreferencial). En esta teorización la comunicación engloba las tres operaciones selectivas de información (acontecimiento que selecciona estados del sistema), notificación (selección de conductas de transmisión) y expectativas de éxito (selección de conductas esperadas).

No hay, pues, reducción de la acción social a meros símbolos, a no ser en el sentido de que toda conduc-

ta arroja información, ni tampoco oposición radical entre acciones ejecutivas, basadas en último término en gestos, y acciones expresivas, sustitutivas de aquéllas. Este enfoque difiere, por tanto, de otras propuestas de teóricas que entroncan la comunicación en una previa teoría de la acción social o en una semiosis social (Martín Serrano 1977; Verón 1987).

De hecho no se pueden separar, aunque sí distinguir comunicación y acción. Estas deben ser entendidas como una relación que reduce la propia complejidad, porque el proceso básico que constituye lo social como realidad especial es un proceso comunicacional, aunque éste puede descomponerse en acciones. Para poder ser observado y observarse a sí mismo un sistema comunicacional recurre al sistema de acción, como autocontrol paralelo para deducir de la acción siguiente si hubo o no entendimiento. Y las mismas reflexiones científicas en cuanto teorías reflejan la identidad del mismo, como momento de la autopoiesis autoreferencial.

En esta perspectiva “el planteamiento correcto es que los sistemas sociales se descomponen en acciones y obtienen por medio de esta reducción las bases para establecer relaciones con otros procesos comunicativos” (Luhmann 1991: 153).

Existen otros tres aspectos íntimamente vinculados a las tesis expuestas anteriormente que requieren una aclaración.

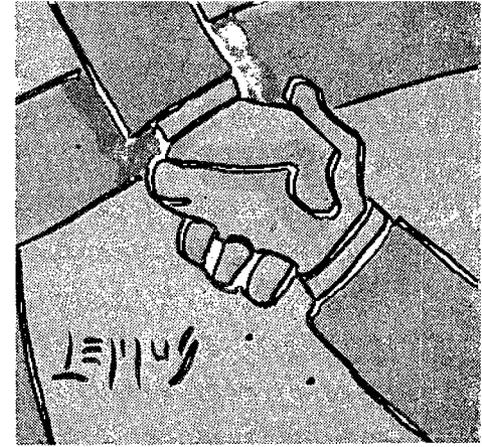
En primer lugar existe un horizonte propio de la comunicación que hace posible el avance de los sistemas autoreferenciales y autopoieticos sin que los provechos de adjudicación de las acciones tengan que remitirse siempre a seres individuales concretos. Puede haber adscripciones a unidades colectivas e identidades sociales. Más aún la descripción social de las conductas individuales, a pesar de que continúa la autopoiesis de la vida y de la conciencia, encuentra su unidad, principio y fin en el horizonte de la diferencia sistema-entorno. Ello no es incompatible con la explicitación

causal de la conducta singular con su semántica de la “intención” “motivo” e “interés” que remiten al sistema síquico.

El segundo aspecto se refiere a la subdistinción mencionada entre acciones ejecutivas y expresivas. Esta pudiera asumirse a mi entender desde una nueva óptica con base a la diferenciación luhmaniana entre información y notificación. En efecto la acción se constituye socialmente en dos contextos diferentes: como información o tema de una comunicación, o como acción de la notificación. Es claro que existe la acción no comunicadora, acerca de la cual la comunicación social sólo se informa, y cuya relevancia social es notificada por la comunicación. Los sistemas de comunicación son libres de comunicar acerca de acciones o de cualquiera otra cosa, pero deben entender a la notificación misma como acción, y sólo en este sentido, ésta se convierte en el componente necesario de la autorepresentación del sistema de instante en instante.

Un tercer aspecto es el de la dialgicidad o si se prefiere el carácter dialéctico del modelo autopoietico. La doble contingencia de la comunicación social conduce forzosamente a la formación de sistemas sociales en cuanto incita la reducción de incertidumbre y en cuanto abre otras elecciones. A diferencia de Parsons para Luhmann el problema de la doble contingencia no necesita ser un consenso de valores preestablecidos, pues en realidad la comunicación misma absorbe el azar, sensibiliza para las casualidades y hasta genera el consenso de valores. En el sistema social se trata, cada vez menos, de un proceso de entendimiento con una realidad creada: del trato con hechos y expectativas, en cuya creación uno mismo ha participado. Este enfoque se distancia así del optimismo de Habermas, rayano en el idealismo.

Por la doble contingencia la autopoiesis actúa, desde el punto de vista temporal, como un acelerador de la construcción del sistema en medios de la multiplicidad de acontecimientos sin un valor seguro de



enlace y a través de las contradicciones y conflictos, inherentes a los cambios estructurales del propio sistema.

Precisamente la contradicción es una articulación inmunizadora de la autoreferencia, que destruye por un momento la pretensión global del sistema de su complejidad ordenada y reducida, y garantiza la capacidad de enlace del proceso comunicativo del sentido (Luhmann 1991: 375).

Hechas estas aclaraciones para precisar las vertientes originales con que es reformulada la relación comunicación y acción social, abordaremos seguidamente la problemática de las mediaciones sociales, fundamental para la comprensión de una sociología de lo vivido.

2.2. COMUNICACIÓN Y MEDIACIONES SOCIALES

Una de las consecuencias de este viraje hermeneútico es que la comunicación no se puede observar directamente, sino que es deducida. Y otra que sólo al integrar la comprensión de la acción en el acontecimiento comunicacional, la comunicación se vuelve asimétrica y discontinua.

Fenoménicamente las acciones son más fáciles de reconocer y tratar que la comunicación por la adscripción de la acción a seres humanos concretos, como si para el “agente” de la acción siempre se necesitara de un ser humano completo y de una simetrización temporal de las relaciones sociales (Luhmann 1991: 180).

Esto no es sino una simplificación de las complejidades del acontecer comunicacional. Resulta más sencillo imaginarse las cadenas de

comunicación como cadenas de acción o de hechos, en las cuales una acción permite la otra, si se las puede fijar puntualmente. O sea recurrir a simulacros lineales fáciles de visualizar en un modelo causal.

Pero al introducir el acontecimiento comunicacional en la base con la doble contingencia de alter y ego, capaces de rechazar, tratar de corregir lo comunicado, oponer resistencia a la comprensión, variar de temporalidades, etc. saltan las complejidades del acontecer comunicacional plero.

Si bien con ayuda de las puntualizaciones de la acción y asimetrización se marcan la irreversibilidad del tiempo y se ordenan cronológicamente los acontecimientos de modo que los enlaces adquieran contornos perceptibles, debe presuponerse para ello el contexto comunicador de la acción y su mediación total.

La misma continuidad de las acciones, o sea su repetibilidad selectiva, propia de las formaciones estructuradas, se basa, a su vez, en que las acciones—intencionalmente o en contra de su voluntad— tienen el valor comunicativo, requerido para la reproducción social, es decir producción de lo producido.

Ahora bien ¿cómo es posible que ambas acción y comunicación operen en conjunto para hacer posible la reproducción? En otras palabras ¿cómo entender las mediaciones comunicativas propias de los sistemas sociales?

En el estudio "Hacia una Sociología de lo Vivido" Víctor Córdova al definir el contexto sociosimbólico subraya la importancia central de una teoría de las mediaciones, insuficientemente desarrollada en las ciencias sociales, para la comprensión de la experiencia vivida a través de los distintos espacios de mediación (Córdova 1992).

A su juicio las propuestas más consistentes de Franco Crespi y Manuel Martín Serrano adolecerían o bien de un sentido filosófico muy general o al contrario de un sesgo reductivo hacia las relaciones mediáticas.

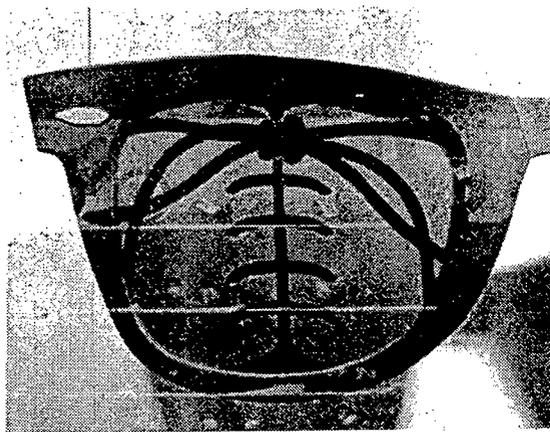
Compartimos estas observaciones críticas, pues, en efecto Crespi no va más allá de la consideración de que la mediación simbólica es una función esencial del orden social y se constituye como forma cultural (representaciones, normas, instituciones, etc.), prioritariamente por el lenguaje (Crespi 1983).

A su vez Martín Serrano, más preocupado por el papel de los "medios" en el capitalismo monopolístico, centra principalmente su teoría en la oposición marxiana de valor de uso y de cambio, y aplica el análisis a las instituciones mediadoras, sobre todo a la televisión, que reifican los procesos sociales y que están a su vez mediados por el mercado—valor de cambio— como legitimador funcional de todos los intercambios (Martín Serrano 1977).

En otra perspectiva más cercana a la sociología de lo vivido Córdova alude también al aporte de Ferrarotti, quien orienta más bien su esfuerzo al establecimiento de los "espacios de mediación", como camino heurístico para articular el método biográfico y el análisis social. De hecho focaliza su atención en los contextos intermedios de los grupos primarios, donde se inicia la socialización (Ferrarotti: 1983).

Hemos considerado necesaria esta breve síntesis del estado de la cuestión, ya que nos permite visualizar el rango de los y los límites de las teorías de la mediación social, manejadas en nuestro ámbito, así como detectar la posible originalidad de la propuesta luhmaniana.

En el horizonte de los logros evolutivos, el éxito de la comunicación parece extremadamente improbable, pues presupone seres vivos autónomos con su entorno propio y procesador de información. Dada la separación e individualización de los cuerpos y conciencias de las personas, hace improbable que ego entienda lo que pretende alter, sobre todo cuando el sentido sólo puede ser entendido en su relación con el contexto, y como contexto funge primero para cada quien lo que presenta su propio campo de percepción y su propia memoria. Y esto sin conside-



rar el papel de los malentendidos inherentes a todos proceso de comprensión.

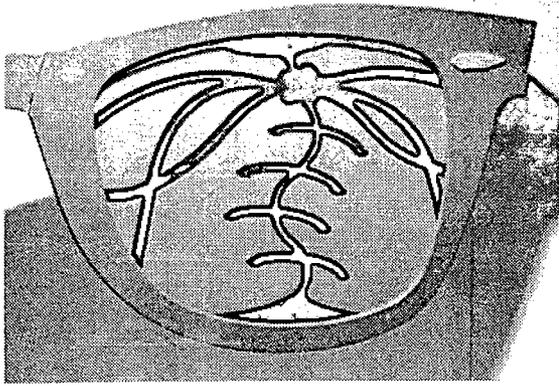
A esta primera improbabilidad se suma otra segunda de la accesibilidad de los destinatarios, una vez superados los límites espacio-temporales del sistema de interacción, cuyas reglas ya no tienen la fuerza situacional.

Por fin otra tercera improbabilidad es la del éxito, pues, aun cuando una comunicación sea comprendida no se asegura automáticamente su aceptación y además queda abierto el contrasentido.

¿Cómo se resuelven estas improbabilidades de forma que se ponga en marcha un sistema y se transforme lo improbable en probable? La repuesta de Luhmann apunta a los "medios", entendidos como logros evolutivos que arrancan en estos puntos de ruptura de la comunicación y sirven funcionalmente para la reproducción del sistema. Adviértase que, a pesar del peligro de la ambigüedad semántica del término "medios", usado sobre todo en investigación referente a comunicación de masas y empleado también por Parsons en su teoría de la mediación del intercambio, opta por reconceptualizar el mismo vocablo.

En correspondencia con las tres clases de improbabilidad susodichas diferencia tres medios que se posibilitan mutuamente y a la vez se limitan y cargan con problemas sucesivos: el lenguaje, los medios de comunicación y los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

En primer lugar: "El medio que intensifica la comprensión de la comunicación más allá de lo percepti-



ble –afirmará Luhmann– es el lenguaje” (Luhmann 1991: 171). Obviamos ahora la complejidad de los problemas de significación, y comunicación, propios de la semántica y pragmática, que Luhmann tematiza en torno a la constitución del sentido, para señalar que el lenguaje es una técnica de técnicas muy especial para ampliar prácticamente al infinito el repertorio de la comunicación comprensible, ya que cualquier acontecimiento puede aparecer y ser trabajado como información. A mi juicio esta propuesta es compatible con la tradición teórica que va de Cassirer a Cresspi.

A su vez las improbabilidades concernientes a la accesibilidad más allá de los límites de la interacción simbólica han sido respondidas en la evolución sociocultural por el desarrollo de los medios de comunicación. Este segundo conjunto de medios que se basan en el lenguaje (escritura, impresión, telecomunicaciones) y expanden sus propias posibilidades de conservación, comparación y mejoramiento a través de estandarizaciones propias, incluye, a mi entender, tanto procedimientos de codificación como de canalización y conservación.

Tal extensión espacio-temporal sobre la tradición oral, sujeta a los límites de la interacción y de la memoria, ha expandido y a la vez limitado los márgenes de probabilidad e improbabilidad de la comprensión.

Por fin la garantía de un probable éxito en el proceso comunicativo se ha debido a la función desarrollada por los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Este concepto incitado por Tal-

mación de los medios, y necesaria analíticamente para la relación de intercambio entre subsistemas del sistema general de la acción, es reinterpretada por Luhmann para referirse a los procesos sociales en general:

“Denominaremos ‘simbólicamente generalizados’ a aquellos medios que utilizan generalizaciones para simbolizar la relación entre selección y motivación, es decir para representarla como unidad. Ejemplos importantes son: verdad, amor, propiedad/dinero, poder/derecho; hasta cierto punto también fe religiosa, arte y actualmente, quizás ‘valores básicos’ civilizatoriamente estandarizados” (Luhmann 1991: 173).

A su juicio la comunicación más exitosa se realiza en la sociedad actual mediante tales medios de comunicación simbólicamente generalizados por su capacidad de condicionar la selección de la comunicación y su carácter integrador de los demás medios.

Esta síntesis sobre las mediaciones comunicacionales posee, a mi juicio, el doble mérito de articular el movimiento de la conciencia en forma de lenguaje hacia las siguientes representaciones, y a la vez dejar asentado que ninguna conciencia es absorbida por la comunicación, ni viceversa. Solamente de esta forma es posible comprender el contexto de reproducción respectivo como un acontecimiento continuo que lleva a la unidad.

Esta triple mediación aumenta los rendimientos del procesamiento informativo que puede aportar la comunicación social y en el nivel de los sistemas sociales fundamenta un proceso extremadamente autopoietico que produce por sí mismo aquello que lo hace posible.

En fin para que los acontecimientos comunicacionales elementales se ordenen en procesos de una selectividad ordenada y diferenciada se requiere de una condición previa que sirve mediador entre interacción y lenguaje. Este requerimiento es el de la cultura, que sirve de provisión de

posibles temas listos para su entrada súbita y rápidamente comprensible en procesos comunicacionales concretos.

La diferencia entre temas, almacenados especialmente par fines comunicativos y aportaciones desplegadas en situaciones determinadas de interacción, sigue siendo fundamental, pues aquéllas fungen como generalizaciones en la medida en que no determinan cuáles aportaciones serán otorgadas, ni cuándo, ni en qué orden y por quién, y éstos actualizan las relaciones de los sentidos particulares de la comunicación.

No es extraño que Luhmann aluda precisamente al tópico de la moralidad en Durkheim a propósito de las tematizaciones, pues según el grado de libertad que respecto de la moral sea permitida por la sociedad, la moral puede servir más bien para el fortalecimiento de la solidaridad o para acentuar la crítica, el distanciamiento y los conflictos. Esta es una ilustración que patentiza cómo en la perspectiva comunicacional los temas, que representan opciones sociales, al igual que la aportaciones son susceptibles de acogida o rechazo.

Considero, sin embargo, imprescindible añadir un componente a la modelización de Luhmann, más sensible a las cuestiones de la semántica lingüística que a las de la pragmática. Como ha mostrado la pragmática actual la conformidad del contenido proposiciones con el estado de cosas, que implica a todo el sistema interpretativo de la acción social, no se basa en la autoverificación sino únicamente en el consentimiento de los participantes en la comunicación y en el crédito atribuido a dicho contenido por la comunidad lingüística o una de sus partes. Esta afirmación cobra especial relevancia en la acción social con implicaciones axiológicas (Berrendonner 1987: 94).

De ahí se deriva una consecuencia capital para la comprensión de las asimetrías de la interacción simbólica y la acción social global y es que la puesta en vigor de las representaciones colectivas y de los correspondientes modelos argumentativos está subordinada a la existen-

cia de relaciones institucionales de poder. Nos parece más coherente con una teoría social de la comunicación ubicar en esta fase mediadora y no en la intencionalidad o las actitudes subjetivas de los actores la demarcación entre acciones instrumentales, estratégicas o de otro orden.

Esta corrección es oportuna por el idealismo en que se pueden deslizar los enfoques de Habermas y Luhmann al privilegiar la dimensión comunicativa bajo un paradigma ceñido al aspecto meramente simbólico y a una morfología ideal de la reciprocidad simétrica.

La sustitución de un hacer por el decir, si queremos mantener la diferencia, propugnada por Austin y Searle, entre actos locutorios, ilocutorios o perlocutorios, o contrastar los actos ejecutivos y expresivos en la nomenclatura de Martín Serrano, no es practicable si no existen ciertas garantías. Tales garantías no se encuentran el lenguaje por sí mismo o en los símbolos generalizados, sino en las instituciones con poder normativo, que someten mutuamente a los individuos a determinadas prácticas con sus esquemas interpretativos y operativos bajo pena de sanciones. Y para tal institucionalización de pautas no se requieren necesariamente organismos administrativos, pues basta con un poder mutuamente ejercido y aceptado por los participantes en los actos que garantice la preservación de un resultado.

2.3. ACONTECER SOCIAL Y PROGRAMAS NARRATIVOS

A pesar de que los sistemas síquicos y sociales no pueden ser reducidos uno al otro con respecto a la cerradura autoreferencial ambos utilizan la noción de acontecimiento para referirse a las operaciones de la conciencia o la comunicación respectivamente.

Por otra parte tampoco puede desvincularse semánticamente la acción del acontecimiento. Este último concepto de carácter primitivo constituye en lenguaje sistémico una autoreferencia basal, que denota tanto



la experiencia del fluir interno de los estados de conciencia como de la sucesión de los hechos externos, marcadas por la clásica diferenciación entre campo subjetivo y objetivo.

De acuerdo a las descripciones fenomenológicas no existe uniformidad entre los diversos modos y niveles de acontecimiento, ya que cada uno presenta su estructura propia según el sistema de adscripción semántica y de contextualización pragmática.

En el nivel más genérico el acontecimiento apunta a cualquier suceso de actualidad momentánea, fugaz y contingente, y connota la indeterminación temporal hacia el futuro y la ambigüedad informal de sentido necesitada de vectorializarse.

La autopoiesis referencial imprime a todo acontecimiento una dirección de trayectoria y una subordinación dinámica a conjuntos pragmáticos superiores, acontecimientos de acontecimientos cada vez más complejos, ya que entre éstos no se da la distinción excluyente y rígida que media entre las cosas (Cencillo 1970: 373).

Según el teorema de la doble contingencia las distintas autodescripciones según las interacciones tenderán a dar otras tantas interpretaciones episódicas, aunque siempre en el flujo de la continuidad de la conciencia y la comunicación, que configuran la unidad. Tal unidad se sostiene por la autopoiesis que genera y/o regenera recursivamente sus estructuras. Porque la unidad no está dada de antemano como individuo, sustancia o idea de la propia operación, sino tiene que efectuarse rela-

cionando elementos o acontecimientos puntuales. A su vez la puntualización temporal de los elementos y/o acontecimientos sólo es posible en el marco relacional de los cambios de elementos y de las transformaciones estructurales, sometidas a la dimensión del tiempo.

En este sentido el concepto de estructura es un concepto complementario de la propiedad contingencial de los acontecimientos en sus elementos y designa una condición de la posibilidad de la autoreferencia básica y de la reproducción autoreferencial del sistema. Si los acontecimientos representan en el sistema la irreversibilidad del tiempo, la reversibilidad se logra por la formación de estructuras.

La manifestación de los acontecimientos de la conciencia y su estructuración se efectúa por la mediación del lenguaje. El discurso sobre la conciencia se visibiliza en las mismas secuencias lingüísticas, que operan como medio de articulación entre el sistema síquico (conciencia) y el de la acción (comunicación). A pesar de que el rango de correspondencias posibles entre conciencia y comunicación proviene del lenguaje, nunca el curso de la conciencia resulta idéntico a la forma lingüística, ni siquiera por medio de la aplicación de reglas lingüísticas (Luhmann 1991: 277).

Ello no obsta para que se hable de la capacidad de formación de episodios en la conciencia en forma secuencial, recurriendo a artefactos teóricos que provienen de la mediación de la comunicación y de la acción. Tales artefactos no dejan de ser más que una proyección lingüística que permite comunicarse sobre los estados de conciencia intransferibles del sistema síquico.

Un procedimiento semejante se emplea en la descripción de los elementos temporalizados (acontecimientos, acciones...) en el discurso social. Ante el problema de la complejidad incomprensible de lo concreto y su discontinuidad temporal, la pregunta central ya no es ¿cómo ha surgido este o aquel estado concreto, sino más bien cómo es posible

realizar las autoobservaciones y configurar las autodescripciones para llegar a la reflexión abstracta, que intenta sobrevivir a lo efímero por la comunicación.

En esta conceptualización todo suceso se reproduce con horizonte de futuro: "así sucesivamente", desde la totalidad de la conciencia en el sistema síquico y desde la totalidad de la comunicación en el sistema social.

Ahondando más en la dimensión social, Luhmann describe la sociedad y la interacción como dos sistemas distintos. Mientras la sociedad garantiza el sentido autoreferencial de acontecimientos comunicacionales, es decir capacidad de inicio y finalización a cada interacción, la formación de episodios corresponde a los sistemas de interacción, enlazados por la comunicación.

Sólo cuando la interacción se comprende como un episodio social produce la diferencia que contribuye al surgimiento de la sociedad. Es decir los episodios referidos a personas, cosas o sucesos se constituyen en acontecimientos o eventos sociales cuando las interacciones son redimensionadas a nivel de la sociedad. Valga argumentar que el horizonte de la vivencia y de la acción plena de sentido siempre excede a los presentes en una interacción y que ninguna sociedad es absorbida por un solo sistema de interacción o la simple totalidad anárquica de interacciones.

Esta paradoja la aclara Luhmann por la diferencia entre dimensión social y sistema social:

"La acción es acción social siempre y cuando en su determinación de sentido se considera la dimensión social; es decir, si se toma en cuenta lo que los demás están pensando acerca de ella. La acción, además, sólo es acción social global si se intenta y se experimenta como comunicación, porque sólo así ésta puede correalizar el sistema social de la sociedad" (Luhmann 1991: 425).

Consideramos particularmente fértil este reenfoque porque además



de marcar los límites del interaccionismo simbólico abre pistas útiles para una teoría social de lo vivido, capaz de integrar las lecturas socioestructurales y sociosimbólicas de acuerdo al tipo de autodescripción seleccionada. Corrige además la idea de que toda acción social se desarrolla como interacción y admite que puede existir acción social libre de interacción. De hecho una autobiografía asistida o no admite este giro, porque, a fin de cuentas, los hombres pueden actuar también sin la presencia de otros y pueden dar a su acción un sentido que para ellos —o para un posible observador— se refiere a la sociedad.

El descubrimiento de los medios de comunicación, más allá de la interacción oral —por ejemplo escritura e imprenta— no sólo extendieron la comunicación social, sino que potenciaron la posibilidad de retirarse del sistema de interacción y a la vez comunicarse socialmente. Por eso, al instaurarse progresivamente, un campo más amplio de acción social, libre de interacción por medio de las técnicas de comunicación de masas, cada vez son más inadecuadas las teorías que pretenden entender a la sociedad como comercio, intercambio, danza, contrato, cadena, teatro o discurso.

Tampoco, según Luhmann, la sustitución con ideas abstractas de los conceptos dotados de referencias concretas a lo individualmente experimentable, como cuando se habla de universales concretos, resuelve plausiblemente la diferencia entre interacción y sociedad. A mi juicio, al llegar a este límite, no desarrolla

suficientemente las consecuencias de sus premisas.

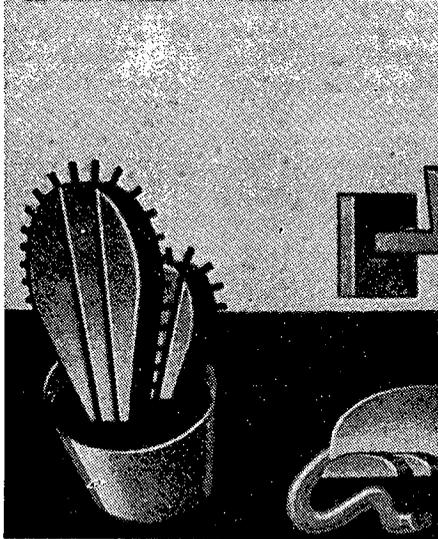
Si, en efecto, Luhmann considera que el lenguaje es un medio apto para interpenetrar el sistema síquico y el sistema social, cabe buscar otra mediación por la que sean interpenetrables el sistema de interacción y el sistema de la sociedad. Luhmann, siempre más atento a la dimensión "semántica" que "pragmática", no tiene en cuenta los artefactos socio-semióticos, tanto paralingüísticos como discursivos, que buscan directa o indirectamente articular las interacciones con la praxis social y posibilitan la representación de la acción social colectiva (Ricoeur 1987).

Cabe concebir, a nuestro parecer, un conjunto de "mediaciones simbólicas de la acción" que posibilitan la relación con la razón práctica a través de los programas de acción institucionalizados y de los correspondientes discursos socio-narrativos. Precisamente a través de ellos se configurarían y operarían los "medios de comunicación simbólicamente generalizados".

La autopoiesis de la sociedad se orienta en sus selecciones por la programación de las acciones que consolidan lo correcto de la acción mediante las condiciones que deben suponerse o las consecuencias que deben alcanzarse, o mediante ambas. Y tal programación para ser comunicada recurre a guiones narrativos.

Las tramas de las narraciones son representaciones sociales de los programas de acción con su red conceptual de fines, agentes, motivos, circunstancias y resultados, que vectorializan al sistema autoreferencial. La lógica de los posibles narrativos no es más que la lógica de la acción que la cultura recoge como tramas-tipo (Bremont 1973; Ricoeur 1987: 20).

Deconstruyamos tan sólo la misma noción de acontecer social o de evento social, básico para la descripción de cualquier experiencia de lo vivido o para la construcción de una teoría social. El evento social solamente se concibe como la acción del sujeto —atribución causal singular de



carácter individual o colectivo-, en tanto en cuanto ha sido reconocida e interpretada por un sujeto cognoscitivo distinto del hacer, y, asimismo, puede ser el actante observador instalado en el discurso (cf. el testigo) o el narrador, delegado del enunciador (el historiador, sociólogo o antropólogo, por ejemplo).

Esta observación semiótico-narrativa nos parece tanto más necesaria cuanto que algunos científicos positivistas, y entre ellos bastantes científicos sociales, utilizan el término "evento" como si designase un dato simple y, por decirlo así, "natural", cuando por el contrario el evento es una configuración discursiva y no una unidad narrativa simple y originaria, independiente de un programa o de un relato (Greimas-Courtés 1982: 166).

Al describir una sucesión de eventos, es decir narrar secuencialmente, organizamos unos datos reducidos de acuerdo a una perspectiva autoreferencial, hacemos comprensibles unos hechos dentro de cierta racionalidad teleológica y/o explicamos cadenas de acciones bajo la lógica de la causalidad. Los argumentos entran a tomar parte del programa como fuerzas que se dirigen hacia una u otra secuencia alternativa. Este proceso hermenéutico, a diferencia de otros, presupone que una comprensión mayor conlleva a una explicación mejor y que los cursos de acción alternativas de los actores sociales pueden exigir complementariamente supuestos sociales y psicológicos, que sirvan para explicar los motivos y expectativas de la acción (Hechter 1992: 331).

Por otra parte gracias a la narratividad se interpenetran la dimensión cognoscitiva, que remite al sistema síquico, y la dimensión pragmática, que establece los enlaces comunicativos en la dimensión social. La imbricación de códigos heterogéneos en la discursividad narrativa de las lenguas naturales, que va acompañada de componentes no verbales, y su extrapolación en otros lenguajes regulados, que representan las prácticas sociales, hace posible articular el sistema de las interacciones simbólicas con el sistema de la sociedad.

Nuestra divergencia con Luhmann estriba en que las diferencias entre sistema síquico y sistema social o entre sociedad e interacción, válidas para establecer pertinencias disciplinares o niveles analíticos, resultan insuficientes para explicar los fenómenos complejos de mediación simbólica generalizada. El funcionamiento de éstos medios no solamente supone como condición los sistemas síquicos y las interacciones simbólicas, sino que requiere de mecanismos configuradores de programas para producir acciones sociales globales, como ocurre con los mitos, las ideologías y utopías.

2.4. MITO, IDEOLOGÍA Y UTOPIA

Tanto el discurso cotidiano sobre el acontecer social como el discurso reflexivo sobre la acción social no escapan a las mediaciones lingüísticas a pesar de las múltiples diferenciaciones analíticas. A través de una reducción regresiva hemos visto cómo la configuración de los agentes por atribución causal singular y la configuración del acontecer social remiten a los sustratos simbólicos del lenguaje natural (Aguirre 1993).

Los límites del intento de reducción de lo discursivo a lo formal, han sido claramente expuestos por Gödel en su teorema de la incompletitud, según el cual el proyecto de axiomatización de un lenguaje, así sea lógico-científico, no se puede

realizar completamente, existiendo siempre la necesidad de recurrir a un metalenguaje fundante (Ladrière 1972).

El metalenguaje de las ciencias sociales no sería desde el punto de vista de la pragmática sino una ilusión lógica, porque no hay nombres de nombres, sino solamente nombres de gestos, de acontecimientos, de cosas (Berrendoner 1987: 110). En los análisis de los sistemas sociales hay que partir del hecho de que todos los procesos son de comunicación y que toda reflexividad, aun la más formal, se realiza necesariamente como comunicación acerca de la comunicación y bajo unos denominadores simbólicos compartidos. O sea que la autoreferencia necesaria a toda autopoiesis es sólo autoreferencia participante.

Las últimas entidades ser, verdad, dios, naturaleza, energía, más del gusto de las filosofías trascendentes (Subirats 1991) o las relaciones orden, evolución, progreso, movimiento, historia, adoptadas por concepciones sistémicas o dialécticas, no expresan sino símbolos fundantes, generadores de los relatos que subyacen a los discursos sociales (Balandier 1989).

Dejemos ahora de lado las consecuencias filosóficas de este viraje hermenéutico, alentado por Nietzsche y radicalizado últimamente por corrientes postmodernas, para poner en el foco de nuestra atención sus implicaciones sobre los discursos sociales y sus contextos interpretativos. (Kolakowski 1990; Garagalza 1990).

Nuestra tesis afirma que los **mediadores simbólicos de pertenencia social**, que posibilitan la articulación de los demás planos de mediación (lenguaje, medios de comunicación, medios de generalización simbólica) se configuran bajo las tramas y/o programas narrativos de los mitos, las ideologías y las utopías. Los mecanismos de mitización, ideologización y utopización, que estructuran imaginarios sociales, constituyen procesos comunicativos propios de todas las sociedades, cuya función es dar inteligibilidad global

al universo y poner orden en la sociedad. Su estatuto por el modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en el tiempo es diverso al relato científico, aunque éste no escape sino parentéticamente a ellos, como dijimos al hablar del meta-lenguaje científico.

Consideramos conveniente precisar el sentido con que empleamos tales términos, pues hay usos ilustrados, que establecen la ruptura epistemológica entre la ciencia y el pensamiento mágico (mítico-ideológico-utópico), y otros asumidos en la post-ilustración que reducen los tres procedimientos al llamado pensamiento mítico, sustrato de toda mediación simbólica. Pretendemos superar estas antinomias.

En nuestra perspectiva teórica no hay constitución y estructuración de la sociedad sin imaginario social y sin sus correspondientes representaciones colectivas. Estas representaciones responden a funcionalidades diversas y por ello se configuran bajo modelos distintos, como explicaremos a continuación.

La presencia del mito responde a necesidades de estructuración de la conciencia personal y de la comunicación unitaria. Se instaura con el fenómeno del sentido en el centro de la intención bajo la forma de un excedente de referencias en su afán de rebasar la contingencia, pues la facticidad pura no confiere la última seguridad de enlace ni a la conciencia, ni a la comunicación.

Gracias a los mitos de la identidad del yo y de la identidad social, la vivencia personal y la acción social global cuentan con un dispositivo de redundancias que imprimen seguridad a la pervivencia personal y a la convivencia social. Por las reglas recursivas de la identificación se pueden abrir al horizonte del mundo, de lo real –presuntamente real–, de lo posible –lo condicionadamente real– y lo negativo -lo irreal, lo imposible–, sin agotarse, ni perderse, y regresar al punto de partida para escoger otro camino.

La mitización no es sino esta operación recursiva de vuelta al origen incondicional o último sentido

para cada sistema autoreferencial. El sentido siempre remite al sentido y hasta la posibilidad de la negación sólo puede ser utilizada con sentido, a no ser que se trate de la aniquilación por una instancia externa.

La aprehensión social de este resultado como efectuación simbólica de carácter entitativo (ser, fuente, substancia, organismo) o de carácter dinámico (movimiento, río, cambio, metamorfosis), es una cuestión de procesamiento semántico que ya no corresponde al estado de cosas. En cada cultura la unidad de los elementos metaforizados por un “como si” se semantiza por la diferencia y la identidad introducidas entre actualidad y posibilidad. De ahí que sean posibles múltiples encarnaciones de sentido según distintas configuraciones de la experiencia cultural (Durand 1971: 124; Ricoeur 1987).

Los mitos culturales surgen restableciendo el equilibrio vital comprometido por la irrupción permanente de la contingencia y la comprensión de la muerte, y posteriormente son utilizados para restablecer el equilibrio social. Las tradiciones, la historia y hasta la misma sociología son fabulaciones para mantener vivas las sociedades frente a los procesos entrópicos:

“La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva para ser vivida, que constituye el reino de las imágenes” (Durand 1971: 133).

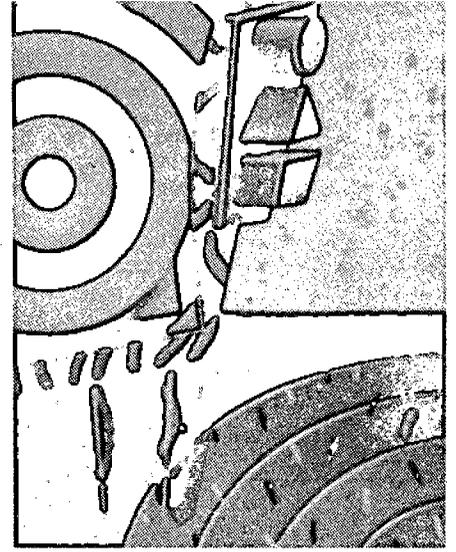
Los mitos nos reconcilian con las culturas del pasado porque “la teoría electrónica, las hipótesis sobre la expansión del universo, no están ‘mejor hechas’ que un mito de emergencia zufi o que la parábola del grano de mostaza. Simplemente, se aplican a dos objetos diferentes” (ibid.: 135). En la evolución sociocultural los ritos y los mitos como discursos narrativos de los orígenes representaban un saber colectivo fundacional socialmente disponible que se desplegaba en todas las esferas. Y pro-



porcionaban un consenso normativo básico para la cooperación colectiva y un sentido de identidad social. Paradójicamente las sociedades iluministas, se basan a su vez en otras mitologizaciones globales como las de la evolución y el progreso, y tienden a generar mitos fragmentarios según diversas esferas de valor o tratan de refundar nuevos mitos (Eliade 1961; 1968).

La tesis de la pérdida de sentido y de la anomia cultural postmoderna, derivada de la caída de los metarelatos, correspondería a un cambio en los equivalentes funcionales, pues hasta el “sin sentido” cobra sentido autoreferencial (Kolakowski 1990). El pensamiento ilustrado confundió la desmitificación –desmitologización de los relatos etiológicos– con la desmitización –destrucción del sustrato mítico–, pero terminó mitologizando la realidad. Y hoy las sociedades modernas cuentan con unos gigantes medios de remitización y difusión para sostener la esperanza de la especie en plena época de fragmentación de sentidos, descomposición de metarelatos y desterritorialización del mundo de la vida.

Antes de seguir adelante consideramos importante una aclaratoria sobre la relación mito-historia, crucial para una sociología de lo vivido y para el método biográfico e historias de lo vivido. La oposición relato histórico versus mito, o no-ficción versus ficción, no deja de ser a menudo una operación ingenua cuando se pretenden marcar límites absolutos. De hecho tal discriminación no concierne a la actividad estructural-



dora implicada en las formas narrativas en cuanto tales, sino a la pretensión de verdad y al tipo de comprobación demandado. La ingenuidad del método historiográfico, que pretende una superación absoluta entre mito e historia, radica en la suposición de que la memoria no es sospechosa de falsificación y de que la proximidad del evento o del testimonio garantizan la verdad. Pero ya hemos advertido anteriormente el carácter constructivo de los eventos y la insuficiencia de la facticidad para interpretar y comprender su sentido en el nivel de la interacción simbólica y más aún en el de la sociedad.

En una situación concreta, propia de la interacción simbólica, los datos fácticos son aún contrastables entre los participantes, si bien no siempre se da el consenso en la dinámica de comunicación. Al pasar de la perspectiva de la interacción simbólica a la de la sociedad, los parámetros de una presunta objetividad son desplazados por los criterios de verosimilitud. Las representaciones sociales, en este caso los mitos, se reducen a estructuras simbólicas de carácter hipotético o a esquemas de acción probable. La diferencia entre memoria oral o escrita, muy vinculada a la oposición historia y mito, no anula el estatuto constructivo, es decir selectivo e interesado de toda narración.

Si hemos de optar por la posibilidad de la comunicación social más allá de las interacciones simbólicas directas hacia la sociedad global y con las referencias a la distensión temporal pasado-futuro, la consecuencia obvia es que ni los mitos, en el sentido anteriormente definido, ni el discurso histórico, ni las representaciones colectivas son arbitrarias en la medida en que responden a una necesidad que se nos escapa, la necesidad de imprimir el sello del orden sobre el caos, del sentido sobre el no-sentido, de la concordancia sobre la discordancia (Ricoeur 1987 c).

No es suficiente la diferencia entre cultura letrada y no letrada para eximir de sospecha constructiva al relato escrito, así sea histórica o so-

ciológicamente asistido. En último término la experiencia de ambos procedimientos se reduce al recuerdo y a los juegos de una memoria selectiva, sea personal o colectiva (Córdova 1992: 213).

Sin embargo en el pensamiento ilustrado, a cuya sombra nace la sociología, se ensanchó la ruptura entre el mito y la historia bajo el criterio de la cientificidad, aunque dicho sea de paso las funciones míticas tuvieron su equivalente en las ideologías. Con razón afirma Lévi Strauss que: "nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas (Lévi Strauss 1968: 189).

Por eso, aun desencantado el mundo moderno, en expresión weberiana, y secularizadas las instancias del ordenamiento social (política, economía, etc.) sigue perdurando el mito de la vida ("mundo de la vida") como sedimento de una experiencia cultural. Sobre su comprensión y despliegue se configuran conjuntos de significaciones sociales que articulan guiones de respuestas a problemas existenciales básicos: origen, identidad, tragedia, muerte, etc. sin que puedan ser reducidos a meros requerimientos funcionales de orden político, administrativo o disciplinario (Berriain 1990: 240).

La modernidad, cuando ha negado la mitización de acuerdo a la racionalidad científica o burocrática, ha buscado inconfesadamente el equivalente funcional en las ideologías y/o utopías. Hoy entendemos que la divergencia que trató de establecer la ilustración entre mito y ciencia, no difirió mucho del intento marxiano de radicalizar la oposición ciencia versus utopía. En ambos casos, renegando de la mitización, se denostó de ideologías y utopías, si bien ante la fascinación racionalista faltó distancia para no dejarse seducir por el mito futuro del "progreso" o las utopías "científicamente" encubiertas.

En el revisionismo marxista la noción de utopía corrió con una mejor suerte y la Escuela de Frankfurt con

Herbert Marcuse y otros epígonos del estilo de Ernst Bloch, revalorizarán su función. Hoy con el nuevo viraje hermeneúico y la plausibilidad de las teorías sobre los imaginarios colectivos, los mitos fundacionales del pasado y del futuro, como prefieren llamar algunos a las utopías, o sus equivalentes funcionales plasmados en ideologías, son reconocidos como representaciones colectivas, instituidas-instituyentes, que posibilitan la acción social global y su proyección en el tiempo.

Si la mediación de las representaciones míticas encuentra su relación con la razón práctica por la autentificación que remite al origen o al sentido incondicional, la ideología y la utopía operan actualizando el sentido presente y proyectando el futuro. El tiempo obliga a distinguir entre sentido e información y ahí radica simultáneamente la consonancia y diferenciación de los artefactos simbólicos mencionados. Por una parte la antropología muestra cómo la reproducción simbólica de la sociedad se efectúa por la transformación de las informaciones que provocan incertidumbre, en eventos mediados por los artefactos míticos, ideológicos y utópicos, que suministran reglas de ordenamiento. Por otra parte un análisis histórico de la evolución sociocultural nos permite diferenciar entre diversos tipos de discursos sacionarrativos, correspondientes a la triple dimensión temporal.

La distinción no es meramente de razón, pues pueden comprobarse empíricamente las marcas específicas de estos discursos sacionarrativos



por la referencia a distintas temporalidades —pasado, presente, futuro— y por los dispositivos expresivos empleados. Así la fundación del sentido de los acontecimientos realizada por la mitización nos remite al pasado o a un origen incondicional; la legitimación de los eventos y estados de cosas por la racionalización ideológica se argumenta desde el presente y el estado de vigencias; y, finalmente, la motivación de las expectativas por la justificación utópica se proyecta imaginativamente al futuro.

La evaluación de estos discursos por el expediente de la falsa conciencia y el enmascaramiento no da razón suficiente de su funcionalidad social, siendo así que el conjunto de representaciones colectivas y sus correspondientes reglas de producción-reproducción necesarias para la integración social, es lo que define a la ideología. Sintéticamente la ideología sirve para la legitimación de “lo que es” y, en términos de relaciones institucionales de poder legitima la autoridad presente.

En esta concepción, divergente de la marxiana, la relación de representación y práctica es de conjunción. Según Ricoeur por reducción regresiva del discurso de la acción tiene que haber un lenguaje de la vida real, previo a la ideología, el discurso de la praxis y de la estructura simbólica de la acción, que a su vez permita entender la ideología como deformación (Ricoeur 1989). Sólo así es posible plantear en qué sentido —revelador o encubridor— las ideologías reducen la disonancia entre los modelos y los actos, tal como plantean Crespi, Martín Serrano, y

Ferrarotti a propósito de las mediaciones sociales.

La función de la ideología sería la de preservar la identidad social, integrar a un colectivo y legitimar la autoridad. Tal legitimación, comunicacionalmente construida, se vincula a un paradigma de motivación y no de causalidad. Antitéticamente la función de la utopía correspondería a una exploración de lo posible, a una variación imaginativa de las estructuras vigentes y a un desafío de la autoridad. Esta tensión cobra sentido en la perspectiva teleológica que correlaciona expectativas y valores.

Ambas modalidades, sin embargo, evaluativamente consideradas, son ambiguas y susceptibles de deformaciones. La primera por el conspecto del encubrimiento, la inversión, la desfiguración, etc. y la segunda por el prospecto de la fuga, la evasión, la desrealización, etc. De ahí que el proceso global no puede escapar de un permanente monitoreo de la comunicación sobre la comunicación, condición ésta imprescindible para la autopoiesis del sistema social.

La dinámica de aperturas y cierres de un sistema puede ser conceptualizado desde esta perspectiva, ya que si la comunicación ideológica es la plusvalía agregada a la falta de creencia en la autoridad, la comunicación utópica es lo que en última instancia desenmascara esta plusvalía. Cuando ésta expone la brecha que se abre entre las pretensiones de autoridad y las creencias de la ciudadanía en cualquier sistema de legitimidad, abre la alternativa de ese poder o una clase alternativa de poder.

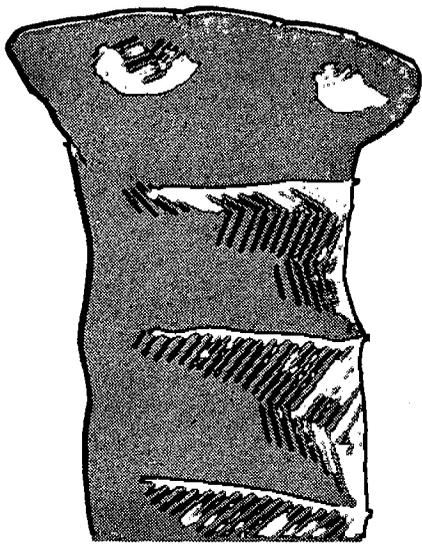
A la luz de este replanteamiento sobre las representaciones sociales y la configuración del acontecer social, la validez de una “Sociología de lo vivido” radica no tanto en el análisis de cómo los intereses de la clase dominante pueden transformarse en ideas rectores de la sociedad, sino en cómo las personas a través de sus interacciones apuestan en favor de una serie de valores, mediados por programas míticos, ideológicos y utópicos, por la regeneración de sus

fundamentos, la evaluación crítica de las legitimaciones y la verificación de las expectativas.

Hoy el sentido de historicidad, impuesto por el vértigo de los acontecimientos diarios que nos sumergen en la incertidumbre, no puede esperar a la maduración del tiempo más largo del libro y del informe investigativo, y menos aún en una cultura a horcajadas entre tradición y modernidad. Los mismos medios de comunicación nos ofrecen aceleradamente paradigmas para representar e interpretar la realidad. Por otra parte la línea de demarcación entre una historia que construye su ficción documental y los medios de comunicación que cuentan la historia cotidiana ante sus testigos se disuelve progresivamente. Una, intervenida a menudo por un poder oficial, construye su ficción al periodizar acontecimientos, encadenarlas significativamente, configurar secuencias que no están en la realidad, y producir interpretaciones incluso plurales para unas minorías sociales, mientras que la otra con sus propias configuraciones estandarizadas contrasta historias múltiples para millones de ciudadanos.

Las representaciones sociales de los medios de comunicación con sus reglas de renovación rompen cada día la ilusión de que el mundo permanece inmóvil y a la vez aseguran que nada de lo que pase en el mundo escapará a la mediación integradora de los mitos, ideologías y utopías. A través de ellos nos instalamos diariamente en el escenario público de la sociedad; creamos y ordenamos determinadas jerarquías de los acontecimientos; seleccionamos versiones de los hechos; alimentamos los temas de los rituales cotidianos de la conversación y de otros tipos de interacción, superando su estrechez contextual; nos ubicamos en el cruce permanente de lo público y lo privado; reforzamos identificaciones sociales y programas narrativos que posibilitan consensos y disensos globales sobre las agendas públicas.

La configuración narrativa de las representaciones sociales, vehiculada por los medios de comunicación



pública, responde así al principio de incertidumbre de los mismos medios, que con su exposición informativa "al instante", corren el riesgo permanente de hundir la sociedad en una gigantesca confusión. La distribución del poder informativo y la intervención en los artefactos de mediación que ajustan las conductas a los modelos sociales se ha vuelto así un problema de alta sensibilidad en unas sociedades, autodenominadas abiertas.

Consecuentes con una concepción autopoietica de la vida, pues no podemos escapar del algún paradigma, hoy nos parece estratégico el reemplazar el énfasis puesto sobre fuerzas estructurales anónimas, entendidas como base de la historia, por una nueva insistencia puesta en las operaciones de personas y grupos concretos que se autorealizan en modos definidos de vida, proyectan colectivamente sus expectativas y procesan creativamente sus estilos.

Afirmar que la acción social está dada por la mediación simbólica o que la ideología es insuperable parece dejar a las personas atrapadas en un círculo inexorable, en las estructuras fatalmente determinadas por nuestra cultura, clase, herencia étnica, nacionalidad, aparatos ideológicos... En definitiva es la legitimación ideológica más perversa para abandonar la sociedad a los poderes fácticos y dimitir de una praxis social responsable ante el mundo, capaz de renovar las fuentes míticas de motivación vital, develar las justificaciones ideológicas y proyectar utopías alternas.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, J. M. y Bisbal M. 1981 La ideología como mensaje y masaje. Monte Avila Ed. Caracas.
- (1993a) Pensamiento postilustrado sobre la experiencia mítico-religiosa. Universidad Central de Venezuela, FACES, Caracas.
- (1993b) Las representaciones sociales y su configuración narrativa. I. La configuración de los agentes, Universidad Central de Venezuela, FACES, Caracas.
- Balandier, Georges (1989) El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Beriain, Josetxu 1990 Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Ed. Anthropos, Barcelona.
- Berrendoner, Alain (1987) Elementos de la pragmática lingüística, Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- Bremond, Claude 1973 Logique du récit, Du Seuil, Paris.
- Cencillo 1970 Mito: semántica y realidad, Ed. BAC, Madrid.
- Crespi, Franco 1983 Médiation symbolique et société, Librairie des Meridiens, Paris.
- Cohen, Ira 1990 Teoría de la estructuración social y praxis. En: Giddens, A. y Tumer, J. La teoría social, hoy. Alianza Editorial, Madrid.
- Córdova, Victor 1990 Historias de vida: una metodología alternativa para Ciencias Sociales. Fondo Editorial Tropykos, FACES/UCV. Caracas.
- 1992 Hacia una sociología de los vividos. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Economía. Mimeo. Caracas.
- Durand, Gilbert 1971 La imaginación simbólica, Amorrortu Ed. Bs. As.
- Durkheim, E. 1978 Las reglas del método sociológico. Ed. Morata, Madrid.
- 1982 Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid.
- Eliade, Mircea 1961 Mitos, sueños y misterios, Compañía General Fabril Editores, Bs. As.
- 1968 Mito y realidad, Ed. Guadarram, Madrid.
- Ferrarotti, Franco 1983 Histoire e histoires de vie, Librairie des Meridiens, Paris.
- 1991 La historia y lo cotidiano, Ed. Península, Madrid.
- Garagalza, Luis 1990 La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual, Ed. Anthropos, Barcelona.
- Gergen, K.S. 1988 Narrative and the Self as Relationship. En: Berkowitz, L. (Ed.) : Advances in Experimental Social Psychology, Vol 21, pp. 17-56.
- Giddens, Anthony 1976 New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretation Sociologies. London: Jutichinson; New York, Basic Books. (En cast. 1987 Nuevas Reglas del Método Sociológico, Ed. Amorrortu, Bs. As.
- 1990 El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura, en Giddens, A. y Tumer, J. La Teoría Social, hoy. Alianza Editorial, Madrid.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. 1982 Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, Ed. Gredos, Madrid.
- Habermas, J. 1987 Teoría de la acción comunicativa: I-II. Ed. Taurus, Madrid.
- 1989 Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos, Ed. Cátedra, Madrid.
- Hechter, Michael 1992 La teoría de la opción racional y la sociología histórica. En: La sociología histórica, Revista Internacional de Ciencias Sociales, Septiembre.
- Kolakowski, L 1990 La presencia del mito, Ed. Cátedra, Madrid.
- Ladrière, A. 1972 Las limitaciones internas en los formalismos, Ed. Tecnos, Madrid.
- Levi-Strauss, C. 1987 Antropología estructural. Ed. Paidós, Barcelona.
- 1981 (Ed.) La identidad, Ed. Petrel, Barcelona.
- Luhmann, Niklas 1991 Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general, Universidad Iberoamericana, Alianza Editorial, Ed. Patria, México.
- Maffesoli, Michel 1990 Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas. En: El sujeto europeo, Barcelona.
- Martín Serrano, Manuel 1987 La producción social de la comunicación. Alianza Editorial, Madrid.
- 1977 La mediación social. Akal Editorial, Madrid.
- Marx, K. 1958 La ideología alemana. Pueblo Unidos, Montevideo.
- Mead, George H. 1982 Espíritu, persona y sociedad. Paidós, Barcelona.
- Peirce, Ch. S. 1955. Selected Papers. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press.
- Rabinow, Paul 1990 Representations are Social Facts. Modernity and Postmodernity in Anthropology. En: J. Clifford & Marcus (Ed) Writing-Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley.
- Rabotnikof, Daniela 1990 Memoria e identidad colectiva. En: Nariz del Diablo, II Epoca, nº 16.
- Ricoeur, P. 1970 Freud: una interpretación de la cultura. Siglo XXI Ed.
- 1975 Hermenéutica y estructuralismo. Ed. Megalópolis, Bs. As.
- 1986 El discurso de la acción. Ed. Cátedra, Madrid.
- 1987a La metáfora viva, Ed. Cristiandad, Madrid.
- 1987b Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico. Ed. Cristiandad, Madrid.
- 1987c Tiempo y narración. I. La configuración del tiempo en el relato de ficción. Ed. Cristiandad, Madrid.
- 1992 La identidad narrativa. En: Magistralis, Enero-Junio 2, México.
- Strmiska, Z. 1989 Las ciencias de los humano, Universidad Central de Venezuela, FACES, Caracas.
- Verón, Eliseo 1987. La semiótica social. Gedisa Ed. Barcelona.