

INFORMACIÓN Y PRAGMÁTICA: EL PROBLEMA DE LA EXCLUSIÓN

M^a ISABEL LAFUENTE GUANTES
Universidad de León
milafg@unileon.es

RECIBIDO: 21/12/2008

ACEPTADO: 11/05/2009

Resumen: Se plantea la necesidad de una *teoría filosófica de la información* desde *principios fenomenológicos*. Se considera la condición ideológica de toda *teoría* y cómo, en la pragmática de Habermas, se muestra que ha dado lugar en la concepción tecnológica de lo social al dominio del hombre por el hombre, a la *exclusión* como forma de *opresión y poder*, lo que la misma pragmática no puede superar.

Palabras clave: Control social, información, poder, pragmática, tecnologías.

Abstract: This work carries out an analysis of the need of a *Philosophical Theory of the Information* established on *phenomenologic principles*. This analysis includes the ideological condition of any *Theory*, and as it makes possible to show in the writings Habermas's pragmatics, that this condition has given place in the technological conception of the social thing to the control of the man for the man, to the *exclusion* as way of oppression and power, what the same pragmatics cannot overcome.

Key words: Information, pragmatics, social-control, power, technologies.

La necesidad de una teoría filosófica de la información.

La creación de la cibernética por Norman Wiener, maestro de Claude Shannon el padre de la criptología, cuyo contexto de ideas le llevó a entender que para vivir es preciso tener la información adecuada¹, dio paso a considerar la época actual como la *era de la información*, y posteriormente a la fusión de información y comunicación que ha conducido en la actualidad a rotular la sociedad, tanto como *sociedad de la información*², tanto como *sociedad de la comunicación*. Realmente Wiener sostuvo la imposibilidad de aplicar de forma responsable los conocimientos informáticos a los problemas sociales, por tanto, la imposibilidad de controlar los hechos sociales, pues estos no producen series que permitan

¹ Ver, Wiener, N. *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969 (En inglés: (1950) *The Human Use of Human Beings*. Cybernetics and Society. Boston: Houghton Mifflin Company).

² La denominación *sociedad de la información* se debe al economista Fritz Machlup que la empleó en su libro de 1962 *The production and distribution of knowledge in the United States* Princeton, N.J.: Princeton University Press. Se considera también importante para saber sobre la generalización de esta denominación la obra del sociólogo japonés Yoneji Masuda, publicada en 1981 *The Information Society as Post-Industrial Society*. Washington: World Future Society, traducida al español en 1984 como *La Sociedad Informatizada como Sociedad Post-Industrial*. Madrid: Tecnos.

establecer condiciones esencialmente relevantes para lograr resultados estadísticos, pero la tesis principal de su libro:

...que sólo puede entenderse la sociedad mediante el estudio de los mensajes causados entre hombre y máquinas, entre máquinas y hombres y entre máquinas y máquinas,³

tuvo como consecuencia el desarrollo y uso de las tecnologías de la información en las actividades sociales y culturales. Actualmente la multiplicación y uso de los ordenadores ha creado un lenguaje cotidiano en el que son básicos términos como “cibespacio”, “hipertexto”, “cibercultura”, “comunidad virtual”, “identidad virtual” etc., términos solidarios de la noción de “sociedad global”, cuya base principal es el reconocimiento de que hoy *toda práctica se haya mediada por tecnologías*.

En este momento, la característica de las investigaciones en este campo es la *diversidad de opiniones* sobre cómo entender la información y su realidad; en el conjunto de esta diversidad se crean oposiciones, como es el caso de la divergencia entre los que entienden que hay que establecer una “teoría de la información”, y los que prefieren no pasar de hablar de “informática”⁴. Cuando se llega a la confrontación intelectual, la discusión principal, y en muchos casos confusa, se centra en torno a cómo orientar la investigación, a qué disciplinas les corresponde la última palabra sobre la “información”, así como a cuál es su campo y a cómo conceptualarla. Si la obra de Wiener consideraba la información en el contexto de una *teoría general de sistemas*,⁵ a partir del trabajo de C. Shannon: *The Mathematical Theory of Communication*, y del de Weaver: *Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication*,⁶ se trata de entenderla en el contexto que hace posible una *teoría matemática*, en concreto la que se ocupa de la probabilidad y la estadística. Ahora bien, saber sobre su tema principal, es decir, la *producción de mensajes*, y sobre la manera de efectuarla de la mejor forma, exige que previamente se resuelvan problemas como los de la *cantidad de información*, la *predictibilidad* o no de los mensajes, así como dar cuenta de otro sin número de cuestiones que surgen relativamente a ellos, tales como las que afectan a la *incertidumbre* que se produce en relación con el

³ Ver: Wiener, N.: *Op. Cit.*, pp. 16- 17.

⁴ Puede verse, entre otros: Oswald J. (1986). *Theorie de l'Information ou Analyse Diacritique des Systems*. París: Masson Press.

⁵ Como *ciencia general de los sistemas* es considerada por: Moles, A. (1976) *Teoría de la información y percepción estética*. Madrid: Júcar, pp. 54-55.

⁶ Shannon, C.E. (1959) *The Mathematical Theory of Communication* y Weaver, W. (1959) *Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication*. Illinois: University of Illinois Press

entorno, con los medios utilizados (canales) etc.; para los que siempre se tiene que recurrir, como ya pasaba en la obra de Wiener, a *teorías físicas*, como la *termodinámica*, a la que propiamente pertenecen nociones como la de *entropía*, que afectan directamente a la de información.

El problema proviene de este hecho precisamente, o sea, que saber cómo entender la información, cómo definirla y cuál es su campo, requiere no sólo de teorías matemáticas, sino también de teorías físicas, pero que su resultado, la medida de la información, es siempre matemática y no física, pues las teorías físicas sólo se muestran útiles para conocer las propiedades materiales de un sistema en evolución, pero no para saber sobre sus condiciones formales, que son las que interesan en dicho campo. Ahora bien, como éstas no logran ni resolver los problemas relacionados con los procesos físicos, ni son suficientes para dar cuenta de los que afectan a las posibles aplicaciones de la informática, la situación lleva a la consideración de si lo que procede no es constituir un *campo propio de la información* y crear un lenguaje para él, que no lo pueden proporcionar ni las matemática ni la física, un *lenguaje informático* capaz de permitir acceder y expresar los problemas que le son propios. Hoy esta propuesta parece cobrar interés, y se entiende que es necesario avanzar en la construcción de un campo nuevo, con un lenguaje propio válido para el estudio de las condiciones técnicas de la transmisión del lenguaje, que corresponde a la ingeniería de telecomunicaciones, y del que dependerán sus actuales y posibles aplicaciones al tratamiento de textos, bibliotecas, comportamientos (psicología, en general), cardiología (clínica, en general); así como en Historia (en general), o en disciplinas especiales como Arqueología, Antropología Social, etc., pues sus aplicaciones son cada vez más extensas.

Pero, llegados a este punto podemos preguntarnos: ¿obedece exclusivamente a estas consideraciones la propuesta de denominar a este campo “informática” y no continuar con las denominaciones, que ya parecían clásicas, de “teoría de la información” o “teoría de la comunicación”? Me parece que la eliminación del término *teoría* no responde simplemente al problema de cómo encuadrarla entre matemáticas y física, sino que lo rebasa, pues la sustitución del término “teoría de la información”, por “informática”, no resulta ajena a un interés muy concreto: el de mostrar que este campo nada tiene que ver con la ciencia y con la filosofía, entendiendo que si bien a ambas les puede corresponder una consideración *teórico-filosófica*, ésta no es propia de las *tecnologías de la información* a las que se identifica con la denominación de “informática”, para la que sí se acepta que pueda suscribirse una cierta forma de “teoría”, pero una que no adopte una *forma filosófica* sino la que permita mostrar cómo es posible la apropiación o construcción de las nociones que precisa su campo. ¿Qué razón lleva a esta consideración?

Es preciso señalar que en el título de los dos artículos mencionados, el de Shannon y el de Weaver, la denominación usada no es la de *Teoría de la Información*, sino la de *Teoría de la Comunicación*, y que ha sido ésta, al generalizarse, la que ha creado la confusión, al permitir referirse a una u otra de forma indistinta. En efecto, hasta la generalización del uso indistinto de los términos información y comunicación, no se consideró que el término información no fuera válido para un uso técnico, pero la introducción del término “comunicación” tuvo la virtud de eliminar el carácter restringido y neutro con que se suele querer vestir el término “información”, lo que ha hecho posible un uso general y común que afecta en la forma de confusión al uso técnico, pues comunicar no sólo corresponde a profesionales o a interesados, sino que es una acción cotidiana, todos comunicamos y en todos los contextos: conversaciones cotidianas, T. V., radio, bellas artes, etc.; comunicar es “algo” además de un ejercicio profesional.⁷ Así, el concepto de comunicación ha venido a emplearse en un sentido muy amplio: el que abarca toda forma que el hombre usa para *transmitir* (ideas, palabra escrita, hablada o emitida a través de medios, gestos, música, etc.), pero cuando la consideración del proceso de comunicación es realizada por profesionales, la amplitud de la noción común desaparece y ésta se restringe al campo técnico que resulta ser el de la información o informática, en el que de manera casi general, y todo lo más, se aceptan tres tipos de análisis: *técnico, semántico y pragmático*.

En su forma más estricta, los estudios del tema oscilan hoy entre su consideración tecnológica, para la que se quiere reservar el término *informática*, pero en la que también se acepta el de *información*, y sus aplicaciones, en las que se suele usar tanto éste, como los de *información* o *comunicación*, lo que únicamente muestra, en todo caso, los contextos en que la tecnología propiamente ha ganado terreno, y aquellos en que todavía su uso no puede dar solución a los problemas planteados y se requiere el recurso a otras materias. Pero, en esta situación, la consecuencia que se muestra relevante es que el técnico se suele despreocupar de los problemas que surgen en las aplicaciones realizadas por profesionales de otros campos, y estos tampoco se consideran obligados a involucrar en sus campos a los técnicos, lo que da lugar a un desconocimiento mutuo de carencias y necesidades.⁸

⁷ Weaver así lo entendía: “La teoría matemática de la comunicación es tan general que no es necesario decir qué clase de símbolos se consideran: si se trata de palabras o letras escritas, de notas musicales, de palabras habladas, de música sinfónica o de imágenes. Las relaciones que la teoría revela se aplican a todas estas formas de comunicación y a otras muchas. La teoría está tan imaginativamente motivada que se ocupa del núcleo interior mismo del problema de la comunicación” Weaver, W., *Ibid.*

⁸ En lógica de clases se puede representar el estado de la cuestión como oscilando entre dos casos

Cuando se examinan los distintos trabajos, hoy frecuentes sobre este tema, se puede apreciar que si en ellos se utiliza de forma indistinta y equivalente estos términos: *información/comunicación/informática* (sobre todo los dos primeros), lo que hace posible borrar la diferencia entre ellos es su consideración *pragmática*, desde la que se muestra que hay una *unidad subyacente* a los diferentes significados, pues aún en el caso en que se entienda que la *información* consiste en dar cuenta a alguien de algo que no sabía, por tanto, en eliminar una incertidumbre, mientras que *comunicar* puede incluir el caso en que no existe ni libertad en el emisor ni incertidumbre en el receptor respecto de la toma de decisión, sólo resulta relevante el *comportamiento* que genera el mensaje como acto lingüístico: *locucionario, ilocucionario o perlocucionario*, y sus posibles relaciones.

Ahora bien, desde la pragmática resulta evidente que el tema fundamental que afecta al comportamiento y permite la eliminación de las diferencias entre *informática / información / comunicación*, es el de la *libertad*, en cuyo contexto cobra vida propia el título del libro de Wiener: *el uso humano de los seres humanos*, que se puede entender legítimamente en el sentido de que el mundo en que vivimos depende tanto de lo que decimos como de lo que podríamos decir, por tanto, de nuestra *libertad para elegir* qué mensaje vamos a producir. Y, en este caso, el problema no es tanto saber la implicación técnica entre *productor-instrumento-producto*, ni incluso mostrar que no hay ni *yo*, ni *otro*, ni *mundo*, ni *soluciones a conflictos*, sin *artefactos*, es decir, sin condiciones tecnológicas, sino saber qué tipo de realidad se genera para el ser humano, y en qué forma afecta a su libertad.

Cuando la noción de mensaje se trata de reducir a un sentido técnico, del que se trata de eliminar todo significado *psíquico, psico-social, mentalista, social*, etc., dado que se entiende que el contexto técnico no puede incluir los procedimientos por los que una mente influye en otra, o las relaciones sociales que influyen en ella, etc., se busca una definición neutra como la que enuncia que mensaje es:

extremos: el de la inclusión (o subsunción) en la informática de los temas que constituyen la clase “información” y la clase “comunicación”: $[(I \cup C) \subset \text{Inf.}]$, que muestra la pretensión “informática” de la tecnologización completa de ambas, y el que se puede representar por la intersección de las tres clases: $(I \cap C \cap \text{Inf.})$, que permite dar cuenta de la existencia de una clase intersección entre tecnología, información y comunicación, pero también considerar la intersección entre las otras clases, así como campos de ellas, ajenos a las tecnologías, e igualmente atender a la intersección entre la comunicación y las tecnologías, separadamente de la intersección entre la información y las tecnologías, (Abreviaturas: I = información, C= comunicación, Inf = informática).

...lo que permite construir una forma para el receptor mediante el ensamblaje de los signos que se le ofrecen.⁹

Pero, incluso para una concepción técnica, en tanto que tiene que tratar, por ejemplo, con reglas de construcción lingüística, con sujetos emisores, receptores, o ambos, se hace patente que el mensaje no sólo supone un soporte físico, sino también *psico-físico*, lo que exige conocer las leyes que permiten transformar un repertorio de *signos* en una secuencia de elementos, ya no sólo con significado, sino también con *sentido*, para el receptor.

Cuando se acentúa el aspecto técnico, en un intento de aislarlo del resto de implicaciones, resultan críticas tan acertadas como la de McLuhan:

Esta es una especie de modelo de plomería de un recipiente hardware para un contenido software. Subraya la idea de “dentro” y “fuera” y presupone que la comunicación es una especie de apareamiento real y no de creación resonante.¹⁰

Pero, como la referencia a lo psíquico del mensaje puede existir, a pesar del intento de eliminarla, dado que emisor y receptor pueden ser humanos, cuando la realidad técnica remite a los problemas psico-lingüísticos envueltos, se manifiesta la cruda situación creada incluso por los propios psico-lingüistas afines a la perspectiva técnica de la información: los *seres humanos son puestos entre paréntesis* y se consideran sólo como *receptáculos para el mensaje*, sólo como las cajas de resonancia para la transmisión del *espíritu* que anima el propio mensaje:

Los psico-lingüistas han puesto entre paréntesis la cuestión del locutor, del auditor y de la interacción de sus expectativas, características, actitudes, intereses y motivaciones, para preocuparse únicamente de las operaciones de codificación y desciframiento.¹¹

¿Qué resulta cuando se entiende que tomar una decisión depende exclusivamente de problemas técnicos fundamentales como el que radica en la medida de la cantidad de información? Para resolver este problema se aplica al mensaje, escrito en un lenguaje que puede ser el natural, un proceso de transcripción a un código binario (1 o 0) que permite construir su *unidad básica*

⁹ Moles A., Zeltmann, C. (1975) “La comunicación y los mass media Bilbao”: Mensajero, pp. 135-374

¹⁰ McLuhan, M., McLuhan E. (1990) *Leyes de los medios*. México: Alianza, pp. 99-100

¹¹ Rimé, B. (1986) *Psicología Social*. Barcelona: Paidós, pp. 536.

de información (bit) al distribuir la cantidad de información de cada elección en dos alternativas.¹² Si la elección supone un número alto de posibilidades, la distribución de la información permite la aplicación del cálculo de probabilidades, por lo que esta apreciación técnica del mensaje incide en la forma de entender el lenguaje considerándolo:

...como una secuencia o una serie de secuencias de señales, vinculadas entre sí por relaciones lineales de probabilidad o incerteza de repetición,¹³

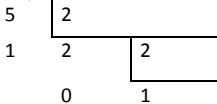
cuya pretensión es conocer cómo es posible realizar una elección racional sólo en función de las leyes que rigen la constitución del mensaje.

Ciertamente es muy importante resolver los problemas técnicos, pues en su contexto pueden abrirse nuevas formas de entender y atender a los problemas que afectan al lenguaje; pero si se *reducen los problemas* relacionados con la información *al nivel técnico*, si se suponen suficientes las condiciones técnicas de formación y transmisión de mensajes para llevar a cabo una acción racional, y *se elimina su consideración teórico-filosófica*, se enmascara un tema fundamental que afecta al problema de la libertad: el que lleva de entender que la libertad supone el *dominio de la naturaleza*, a entender que la libertad está ligada a la creación y control de *mecanismos de organización humana*. De esta manera, la información, que puede considerarse de forma optimista como el intento de solucionar los problemas que afectan al dominio de la naturaleza (sobre todo por liberarnos de ellos), crea otra forma de dominación ligada a la organización social: *la del hombre por el hombre*. Estos problemas no pueden ni considerarse ni examinarse en un nivel técnico, sino solo en cuanto se trabaja en el *nivel teórico-filosófico*, que incluye el posible *paso de la teoría a ideología* o a

¹² Un ejemplo de traducción de una cifra del sistema decimal al lenguaje binario, puede ser el siguiente:

1º paso: Descomponer la cifra del sistema decimal (ej. 5) dando los valores correspondientes a la ecuación de segundo grado $[a x^2 + b x + c = 0]$, $5 = 1 \cdot 2^2 + 0 \cdot 2 + 1 = 4 + 0 + 1$.

2º paso: Proceder a la división de la cifra por 2 hasta alcanzar la unidad (decenas, centenas, unidades), en este caso: $5 = 101 = 100 + 0 + 1 = 4 + 0 + 1 = 1 \cdot 2^2 + 0 \cdot 2 + 1 = 5$.



Como es sabido Leibniz fue el creador del sistema de numeración binaria. Su artículo “Explicación de la aritmética binaria “, está publicado en (1972) *Impulsos: Arte y ordenador*. Madrid: Instituto Alemán, pp. 5-7

¹³ Titone, R. (1978) *Psicología aplicada*. Buenos Aires: Kapelusz, p. 29.

metafísica, como sucede con la teoría de la ciencia y la filosofía. Saber sobre ellos, y poder examinarlos, hace necesaria una *Teoría Filosófica de la Información*, y en este terreno nos vamos a situar.

Teoría filosófica de la información e ideología.

Una *ideología*, como es bien sabido, se constituye en función del uso que de un campo teórico lleva a cabo un poder social (Estado, partido, clase, grupo social, etc.), y de las relaciones de poder que genera, mientras que la *metafísica* procede de una extensión de conceptos válidos en un campo restringido, a la totalidad de los entes (*omnitud entis*), de forma que crea un férreo caparazón que determina por sí mismo la realidad. Una ideología puede apoyarse en una metafísica, pero no tiene por qué; ahora bien, una metafísica siempre termina en ideología; por supuesto, la ciencia y su producción puede ser usada de forma ideológica y lo mismo la filosofía.

Una teoría científica, según Habermas, tiene una utilidad inmediata, la de desarrollar una autocomprensión, ligada al método, que cree la conciencia de que el trabajo de la ciencia (naturales, sociales, etc.) recae sobre un orden de cosas independiente del sujeto cognoscente¹⁴. Ciertamente la teoría de la ciencia, y la teoría filosófica de la ciencia, cumplen esta función, y lo hacen al desarrollar su función objetiva principal: la de mostrar qué campos, límites y tipos de objetos crea la ciencia, cómo y qué relaciones establecer entre ellos; pero mientras la *teoría filosófica de la ciencia* tiene que preocuparse por saber sobre aquellos temas cognoscitivos de los que depende incluso la forma de concebir y aplicar el método y, por tanto, por mostrar qué orden cognoscitivo y práctico promueve y permite, la teoría de la ciencia no tiene por qué ocuparse de ellos.

Si las ciencias coinciden con la filosofía en dos cuestiones básicas: la necesidad de un fundamento ontológico independiente del sujeto y la necesidad de método¹⁵, es porque ontología y metodología constituyen el entramado necesario que garantiza la producción de objetividad en la conexión de los términos constitutivos que permiten pensar el mundo (apoyada en la verdad formal de sus conexiones), y porque aquel se constituye en modelo para la ordenación del mundo humano (social, político, ético, etc.), de forma que la identidad de todo sujeto sólo se puede constituir en y por su relación con ese entramado de leyes.

¹⁴ Habermas, J. (1984) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, pp. 161-162.

¹⁵ Ver, Habermas, J.: *Op. Cit.*, p. 163.

Cuando una ciencia se transforma en paradigma (como sucedió con la física en el empirismo-lógico), o cuando un concepto no tiene un ámbito de resolución concreto y bien delimitado, puede llegar a extender su propuesta fuera de su campo y, como señalaba Popper,¹⁶ entonces deja de tener validez, deja de ser científica y se hace metafísica. El uso de una propuesta científica reductiva, omniabarcante, idea o concepción, será siempre ideológico. Esa extensión de una concepción científica y/o de sus enunciados constituye una ilusión, que puede adquirir forma mítica (o religiosa, o científico-religiosa como proyectaba Comte), pero que de hecho elimina toda reflexión práctica, determinando la vida del ser humano desde y por sí misma.

Estas extensiones que, pasando por la metafísica, concluyen en formas míticas, amparan la validez de las condiciones de realidad y sentido de las cosas, como si brotaran de ellas mismas. Este problema tiene una doble vertiente, una de ellas es que la justificación teórico-científica de la *objetividad* dé paso a un *objetivismo como actitud natural*, según sostenía Husserl, que refiere directamente sus enunciados, fórmulas, leyes, etc., a estados de cosas como si éstos estuvieran realmente en ellos, es decir, como si fueran “algo” con existencia en ellos, de forma que los métodos, normas y procedimientos del saber científico queden amparados por lo producido. La segunda vertiente, que puede obviarse en el nivel descriptivo de las ciencias, pero no en el constructivo, es *a costa de qué se produce la objetividad*, pues ésta no brota del enlace ideal de términos, elementos, etc., sino que se halla soportado por *condiciones materiales* sin las cuales no pueden tener lugar, lo mismo que el trabajo del esclavo de Hegel es necesario para la relación objetiva del amo con la “cosa”.

Puede entenderse que en la fenomenología este segundo paso sobra, pero hoy realmente en ella no sólo se tiene que considerar la distinción de Husserl entre *ciencias descriptivas* y *eidéticas*, como se llevaba acabo en *Ideas*¹⁷, distinción que afecta ya de hecho a la condición misma de la ciencia, sino que, además, a partir de la publicación de una VI meditación redactada por Eugen Fink y publicada en Husserliana en 1988,¹⁸ hay que hablar no solo de una *fenomenología regresiva*, sino de otra *constructiva*,¹⁹ lo cual puede entenderse

¹⁶ Ver: Popper, K. (1974) *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos. Popper, K. (1971) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

¹⁷ Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E. pp. 160-168

¹⁸ El título de esta VI Meditación es: *VI Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (1988) Husserliana. Dokumente. Band II/I. Dordrech: Kluwer Academic Publishers.

¹⁹ Ver: San Martín, J (2006) “La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink”, en: *Thémata, Revista de filosofía*, N° 37, pp. 389-399.

como que realizada la reducción (*epojé*), y clarificado descriptivamente el núcleo esencial, puede tener lugar un proceso constructivo. Ahora bien, esto supone que la ciencia en el nivel constructivo ya no puede considerarse instalada en un nivel puramente enunciativo, desgajado o separado de una *empíria* que se le enfrenta, sino que por el contrario se halla en el momento en que ha generado una nueva realidad (*las cosas mismas*), y esto supone una transformación del sujeto, de la forma en que tiene que entenderse y comportarse consigo mismo y con lo circundante, es decir, con los otros sujetos y con lo natural, que permite decir que supone una transformación de lo empírico mismo.

En este contexto se hace patente que para saber sobre el problema de la *objetividad* no sólo hay que considerar cómo puede ser constituida por el sujeto, es decir, qué elementos o ingredientes (lenguaje, términos, operaciones, objetos, sujetos, etc.) se requiere relacionar para establecerla y lograr que no necesite de su concurrencia para ser entendida, sostenida o reiterada (eliminación del sujeto), sino también atender a todos aquellos otros que afectan a la constitución de la *realidad*, pero que quedan obviados en la aceptación *cuasi-mecánica de la objetividad*, como son las relaciones *interno-externo* y *contexto-entorno*. Esto hace necesaria una *conceptuación filosófico-epistemológico-fenomenológica* (no sólo teórico-científica, ni sólo metodológica) que sin hacer realidad el *principio de proliferación*,²⁰ entendido en el sentido de que cualquiera puede producir una objetividad y que cualquier objetividad (incluso de la misma ciencia) es científica, permita entender como científicas aquellas producciones objetivamente insuficientes que, sin embargo, tienen la virtud de encauzar y apoyar la investigación científica hacia el logro de una verdad necesaria.

Producir por producir, puede llenarnos de cacharros, pero que un cacharro sea un instrumento²¹ supone saber sus condiciones esenciales, y éstas sobre los significados envueltos y sobre su necesidad, pues construir de forma objetiva y necesaria (verdadera) depende de estas condiciones esenciales, las únicas capaces de relacionar lo interno y lo externo. Descubrir lo esencial, lo

²⁰ La forma en que Feyerabend entiende este principio, véase Feyerabend, P. (2007) *Tratado Contra El Método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, no contempla la producción de una “objetividad”, sino de una “teoría”, aquí lo modifico en relación a cómo entender la producción de la objetividad en la ciencia, por tanto, a poder decidir si todo lo producido en el campo de una ciencia tiene que ser considerado científico, lo que haría bueno el principio de proliferación, y el de Popper de que es ciencia lo que hacen los científicos, o si en la ciencia sólo puede considerarse objetivo, por tanto científico, aquella producción que permite un avance en el conocimiento de un tema, la elaboración de una nueva perspectiva sobre sus nociones, campos y usos (incluyendo la apertura del campo a nuevos problemas), o la solución de un problema.

²¹ Entiendo en el texto instrumento en un sentido muy general, en el que es instrumento tanto una noción, como cualquier elemento propio de las ciencias que pueda producir conocimiento, explicación, u otros instrumentos.

encubierto y oculto, y constituir desde ello la realidad, no se realiza de forma inmediata, sino logrando dotar de significado y sentido los términos envueltos (yo, otro, sujeto, objeto, mundo, instrumentos, etc.) de forma que, por las relaciones que permiten, dejen de ser *materias inertes* y constituyan realmente *objetividades*, es decir, *formas operatorias* que muestren su capacidad para producir de forma necesaria y satisfactoria.

En el caso de la *información*, lo anterior supone que incluso para lograr establecer sus condiciones técnicas, y no digamos para saber sobre los problemas que plantea su uso social, etc., es preciso dirimir *teórico-filosóficamente* sus condiciones esenciales, la formación y necesidad de significados, sentidos etc., no desligados del lenguaje, ni de las relaciones interior-exterior, ni de las relaciones contexto-entorno, ni de los problemas que afectan al comportamiento. Pero, como puede suceder que incluso dirimidas las condiciones esenciales no se alcance a constituir más que un conocimiento objetivamente insuficiente, es necesario preguntarnos: ¿cómo y cuándo entender que un conocimiento, que puede que objetivamente no sea suficiente, tiene que ser considerado como verdad?, ¿sólo cuando puede mostrarse como verdad parcial, es decir, cuando se ha producido una objetividad-suficiente?, o ¿sólo cuando da lugar a un artefacto, funcione bien o medio bien? Esto suscita problemas en la relación entre lo teórico y lo práctico, tales como: ¿lo teórico y lo práctico están desligados?; si son los significados y valoraciones que una determinada noción, concepción o producción logra en un contexto los que encauzan la ciencia hacia la producción de una objetividad necesaria, ¿la ciencia y la moral pueden separarse? En concreto, ¿si la información puede determinar mediante la constitución de significados el comportamiento humano, puede reducir también la moral a su campo?, o por el contrario, ¿es necesario que la moral tenga su campo independiente (cultural, social) desde el que evaluar, e incluso llegar a establecer, cómo se debe proceder en aquella? Problemas cuyo planteamiento y búsqueda de soluciones remiten de nuevo a un planteamiento *teórico-filosófico*.

Habermas sostiene que cuando una *teoría científica* se transforma en *ideología*, reduce todo el campo práctico, afectando incluso a la forma de proceder del profesional en lo teórico-empírico, es decir, en su aplicación; también entiende que una *práctica constituye siempre una aplicación valorativamente orientada del saber teórico* y que ésta no tiene por qué seguir el dictado teórico, lo que plantea un serio problema a la racionalidad en cuanto se suscitan preguntas como: ¿pueden los valores que comporta la racionalidad teórica determinar la práctica necesariamente?; ¿puede la teoría tener unos valores que no afecten a la práctica?, o ¿sólo ideológicamente puede establecerse con necesidad la orientación según valores de la práctica?; por último, ¿la racionalidad teórica sólo se mide en su efectución práctica? Habermas, que

entiende que la teoría conlleva valores, pone el siguiente ejemplo de la fractura entre ambos campos: en el ejercicio profesional de la medicina, aunque se suponga válido el criterio científico que constituye su verdad teórica, es decir, la razón verdadera y universal de la medicina teórica, el profesional puede obrar según su valor fundamental, la *búsqueda y logro de la salud*, o éste puede *desaparecer en la práctica*, pues en lo empírico, en la aplicación práctica que supone el ejercicio profesional, aunque generalmente se considere aceptado ese valor (la salud), realmente *no es su verdad*, sino tan solo un *valor particular*, ya que el *valor teórico no está vinculado a la práctica por condiciones universales de validez*.²² Voy a destacar una pregunta de las muchas que envuelve esta argumentación, pero que creo que constituye hoy uno de los problemas fundamentales para poder llevar a cabo un comportamiento saludable (en toda su extensión humano, profesional, investigador, etc.): ¿cómo saber sobre las condiciones que constituyen la racionalidad práctica; cómo saber cuándo una práctica es racional?

Este tema lleva en la obra de Habermas a distinguir *dos tipos de acción*: la orientada a *finés* y la *comunicativa*, siendo la primera una acción instrumental, y la segunda aquella que puede conducir a *consensuar normas de validez universal*. Lograr un consenso que, nacido de unas prácticas comunicativas, permita una racionalización de la acción, depende de la existencia de una *intersubjetividad* capaz de alcanzar un acuerdo comunicativo (libre de dominio) que permita enfrentar las cosas, y el supuesto de este autor es que las tecnologías lo impiden, pues la conciencia tecnocrática hace desaparecer el interés práctico por la existencia de esa intersubjetividad y, por tanto, por la existencia de una acción comunicativa encaminada a lograr un consenso social sobre normas de acción²³.

En *Ciencia y Técnica como Ideología* considera la relación hombre-máquina, entroncándola con la perspectiva abierta por Wiener de un posible paralelismo entre el comportamiento de la máquina y el comportamiento humano, y muestra que, rebasados los límites que aquél señalaba al progreso tecnológico, se ha llegado ya al punto en que se pretende controlar tanto a la naturaleza como a la sociedad, y al comportamiento humano, sometiéndolos a la condición de sistemas autorregulados con arreglo a fines. Este planteamiento llega a su cenit, en *Teoría de la acción comunicativa 2*, cuando considera el sistema general de la acción desde conceptos tecnológicos aplicados a la sociología (rectores del campo social), como lleva a cabo Parson, en cuyo contexto los conocimientos lingüísticamente compartidos son eliminados, la

²² Cfr. Habermas J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, pp. 328-329.

²³ Cfr. Habermas, J. (1984) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, p. 99.

función del lenguaje como medio para el entendimiento es suprimida, y se produce una reducción del lenguaje a medios de control técnicos. En el conjunto de estos análisis la *Teoría de la Información* no puede dejar de considerarse como *ideología*, ni dejar de examinarse desde principios teórico-filosóficos.

Información y control social: el problema de la “exclusión”

El avance de las tecnologías, aunque en el arte se represente en muchos casos de forma surrealista, no sólo es indiscutible, sino tan imparable como lo fue la revolución industrial en la Inglaterra barroca. Ahora bien, el problema no es su indiscutible avance, sino a qué realidad social (política, económica, etc.) y a qué ser humano está dando lugar. Cuando el tema se entiende como el de la *racionalidad colectiva*, la solución de los problemas que suscita puede remitirse a la resolución de polémicas, controversias y conflictos, como se muestra en el trabajo de Fernando Broncano *Mundos artificiales*,²⁴ lo que supone entrar en el terreno de qué producción tiene que llevarse a cabo, de qué bienes son prioritarios, de qué es mejor, de qué tipo de asimetrías se genera etc., de los que muchas veces, como señala este autor, tiene que encargarse la política. Pero, hay un contexto de problemas en el que estas consideraciones no entran, que es el que atiende a la acción de los sujetos para intentar saber sobre los problemas y términos de su integración en un orden existente, y de la recurrencia de éste, en función del análisis conceptual de la *conexión entre motivaciones y orientaciones valorativas* que permita saber sobre la creación de significados y formas de control social.

Considero que no atender a este problema es dar por supuesto que ya se ha resuelto, lo que en la filosofía de Habermas aparece como *desiderata*, esto es, llegar a que la cuestión no sea que:

agotemos las posibilidades de un potencial disponible o de un potencial aun a desarrollar, sino que *elijamos* aquello que podemos querer para llevar una existencia con paz y con sentido,²⁵

es decir, entender que ya se ha conseguido un cambio en el marco institucional con consecuencias emancipatorias que llegan a todo ser humano, que el mismo desarrollo y distribución de las tecnologías lo promueven y que, por tanto, ya sólo se trata de saber sobre la mejor forma de usarla, pues depende de su uso que

²⁴ Broncano, F. (2000) *Mundos artificiales*. México: Barcelona.

²⁵ Habermas, J. (1984) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, p. 108.

podamos elegir bien. Por el contrario, entiendo que en el campo de la creación de significados las tecnologías están desarrollando, en el momento actual, una lucha por el control de las condiciones informativas que permiten establecer significados y sentidos, y un control sobre la organización social, que muestran la validez de la consideración que Habermas realiza sobre la interpretación de Parson, que paso a resumir.

Como Parson²⁶ entiende la acción humana como acción orientada a fines, toda orientación por valores resulta ser una orientación por objetos tomados como fines y/o por cálculo sobre sus posibles estados. Esta orientación de la acción supone siempre una elección y toma de decisión individual, que elimina de la relación motivo-valoración la comunicación intersubjetivamente compartida sobre un acervo cultural, es decir, elimina los valores compartidos que son aquellos en los que se puede basar una comunicación libre de coacción.

La interpretación de los *valores culturales* en el sentido cibernético de *funciones de control* que se asignan a los valores-meta en los sistemas autorregulados, como lleva a cabo Parson, conduce, según sostiene Habermas, a que las relaciones semánticas entre valores culturales se reinterpreten como relaciones empíricas entre variables controladoras, a la equiparación de los valores culturales con valores de control, y a tratar las bases orgánicas del sistema de acción como fuentes de energía. La estructuración del entramado socio-cultural en sistemas y subsistemas desemboca en una jerarquía fundamental de cuatro sistemas de acción: *comportamental*, *personalidad*, *sistema social*, y *cultural*, en los que cada uno supera al inmediatamente superior en la energía que aporta; y aquél supera al inmediatamente inferior en capacidad de control. De esta forma, se establece un sistema superior, el cultural, al que corresponde el máximo control y el mínimo de energía, y un subsistema inferior, el orgánico, al que corresponde el mínimo de control, y el máximo aporte de energía.

El organismo humano asume el papel de entorno para el sistema de acción, de manera que a través del sistema comportamental el sistema de acción limita con la naturaleza orgánica, y como el sistema comportamental no incluye el sustrato natural de la persona, sino sólo las *competencias universales* (las competencias de Piaget), *conocimiento*, *lenguaje* y *acción*, resulta que el organismo físico media en toda relación con el entorno físico, sea del sistema de personalidad, sea del sistema social, mientras que los objetos con que la personalidad y el sistema social se relacionan directamente son *artefactos*; por otra parte, el sistema de la personalidad y el sistema social se relaciona con una

²⁶ Sigo la exposición que de los trabajos de T. Parson realiza Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa 2*. Madrid: Tecnos, pp. 281-419.

realidad-ultima-no-empírica mediados por el sistema cultural. Así, el sistema de acción tiene dos límites: limita por el sistema cultural con una trascendencia cosificada, con un sistema *télico* (fines), y con la naturaleza orgánica, por el organismo humano.

Esta forma de establecer límites y conexiones en términos de conceptos tomados de la cibernética asegura, de forma determinista y *a priori*, la forma jerárquica en que unos sistemas obran sobre otros, siendo ésta la siguiente: el sistema *télico* fija las condiciones universales y necesarias para que el sistema de la acción se pueda relacionar con la naturaleza externa, con la interna y consigo mismo, es decir, determina cualquier orden de forma trascendental, y en la forma de “simbolismo constitutivo” (religión). Por ello, este sistema fija las condiciones bajo las que es posible el entendimiento, mientras que los otros sistemas constituyen la totalidad respecto de la que aquél es posible, siendo estos los siguientes: el *sistema cultural*, el de *interpretación científico-técnica*, el de *evaluación técnico-instrumental* y el de *manifestación estético-expresiva*.

En este contexto, los significados y el sentido del saber cultural común, incluida la validez de las normas sociales, y las estructuras de subjetividad generada lingüísticamente, se reducen a mecanismos de intercambio y organización que sustituyen a las estructuras de intersubjetividad lingüística por formas, como *poder* y *dinero*, que obran como medios de control y borran la distinción entre sistemas y subsistemas, es decir, que el acceso a los sistemas (cultural, comportamental, personalidad, social, científico-técnico, y estético) no se realiza según las capacidades, habilidades, etc. obtenidas en los subsistemas (aprendizaje, trabajo, etc.), sino en función del acceso a, o disponibilidad de, los medios de control.

Dinero y *poder* son los dos principales mecanismos de control que, bajo el supuesto de los teóricos de sistemas de que el lenguaje puede asimilarse a un mecanismo de control y permitir diferenciarlo de cualquier otro, adquieren la forma de *lenguajes especiales* que toman su estructura de la comunicación lingüística y la aplican a sistemas de acción, lo que permite establecer analogías estructurales entre medio y lenguaje, pero ya no entendido como lengua cultural (antropología), es decir, como medio de entendimiento intersubjetivo y reproducción de tradiciones, sino como *medio de control*.

De esta forma, en la concepción sistémica de Parson, *dinero* y *poder* sustituyen a la comunicación lingüística intersubjetiva, como un *lenguaje simbólico* que “promete” experiencias de sentido con probabilidad estadística en gran número de actos, y que como *medios de control* eliminan todos los gastos dependientes de los problemas que traen consigo la acción crítica y el entendimiento. El *dinero*, como medio generalizado de expresiones simbólicas, se asimila a un *código* cuya función es transmitir informaciones de emisor a

receptor, motivando a éste sobre la oferta, que será seguida o no en función de su utilidad, rentabilidad y consecuencias de acción.

El *dinero* tiene propiedades que el lenguaje común no tiene: encarna valores reales, cantidades que se pueden adquirir *en exclusiva*, cantidades variables que pueden circular, cantidades de valor depositadas en bancos, invertidas, etc.; a él se orienta la satisfacción de necesidades. El *poder* encarna la materialización simbólica de masas de valor, no tiene el mismo valor intrínseco que el dinero, pero se encarna también en un *código* del que depende el seguimiento de imperativos y la consecución de fines colectivamente deseados, aunque no dispone de los mismos signos que el dinero, pues la masa de valor que representa no puede manipularse en la misma medida que los valores de cambio. Los indicadores o símbolos de ambos son el *status* y la *jerarquía*, pero el poder no puede circular sin tantas restricciones como el dinero, y tiene que confrontarse continuamente para mostrarse como poder; ahora bien, el poder puede legitimarse por medios lingüísticos comunes, mientras que el dinero no.

Los problemas surgen cuando se trata de institucionalizar los medios de control social de estos mecanismos de forma que sean generalizables, por tanto, aplicables tanto a individuos como a colectivos; entonces Parson recurre a conceptos como el de *influencia* y *compromiso* valorativo que no se hallan en el mismo plano que dinero y poder, entre otras razones porque no son manipulables en la misma forma, pues dan lugar a problemas como por ejemplo, ¿cómo medir, enajenar o acumular la influencia o el compromiso valorativo? Habermas entiende que estos medios pueden ser usados como formas de *simplificación de la acción*, pero que en ningún caso el entendimiento puede ser sustituido por las tecnologías, sólo puede ser ampliado por ellas, mediatizado organizativamente y racionalizado.

El planteamiento de Habermas al entender que la acción humana se halla orientada hacia el mundo, trata a éste y a la misma acción como compuestos de entidades que tienen un sentido *simbólicamente aprehensible para todos los seres humanos*, y al establecer que la diferencia de la acción instrumental con la comunicativa radica en que ésta se nutre del *mundo de la vida*, y no sólo depende, como la primera, de competencias y de saber cultural, considera que es ella realmente el medio a través del que se reproducen las estructuras simbólicas del mundo, y el que puede evitar la instrumentalización ligada a fines.

Ahora bien, en tanto que la práctica comunicativa está inserta en el mundo de la vida, y depende de él, pero éste se halla determinado por, e incluso fraccionado en, tradiciones culturales, ordenes institucionales y competencias individuales, si las acciones solo pueden coordinarse a través de la formación de

consenso lingüístico es necesario considerar que el *lenguaje* está respecto de la acción, *por encima de los medios de organización y control*, y que es el que puede proporcionar la base del significado común. Pero, esto supone que el valor informativo de las emisiones lingüísticas se apoya en un *conocimiento semántico* de la emisión lingüística, y que ésta es *mensurable en términos de emisor-contexto* de forma que ningún actor o grupo social pueda apropiarse de él excluyendo al resto.

La propuesta de Habermas constituye una interpretación que pone en claro muchos de los problemas relativos a la instrumentalización del ser humano por el ser humano, sea considerado individualmente o colectivamente, desde y mediante la organización y control sociales, pero no evita el avance en la construcción de un mundo cuya solución a los problemas que le afectan es, hoy por hoy, *excluir* (discriminar) aquello que no puede asimilar y adaptar a sus intereses. Considero que variar la dirección y lograr cambiar *excluir* por *elegir*, como él mismo propone, en cuanto en su argumentación se muestra que este concepto es el que puede permitir saber, e incluso dar solución, a los problemas que afectan a la racionalidad de la acción, no sólo exige que el sujeto pueda clarificar la situación en que se encuentra mediante la pragmática del lenguaje. Pensar que esto es suficiente, conceder prioridad al lenguaje, lleva a considerar que el *lenguaje es en sí y por sí mismo*, en el entramado de los tipos de actos (o fuerzas) *locucionario, ilocucionario, perlocucionario*, no sólo *la causa* capaz de transformar la realidad a través de la constitución y transmisión de significados (descripciones, promesas, imperativos) que obran directamente sobre el comportamiento de los sujetos, llevando a variar las prácticas y con ellas los significados y símbolos que rigen el mundo, sino también el medio de desarrollar un *sistema de normas y medios de acción* que promuevan la capacidad de los individuos y los colectivos *de forma que entre ellos medien siempre relaciones de reciprocidad*. Ciertamente el lenguaje puede ser un medio para lograr producir *reciprocidad*, pero sólo si se basa en *normas y medios de acción* que la hagan *generalizable* logrará transformar los significados que hacen posible una interpretación del mundo y la transformación del comportamiento, y esto requiere algo más que lenguaje.

Del contexto de ideas que promueve la filosofía de Habermas, se ha destacado la necesidad de *diálogo*, que muchos consideran como una panacea para solucionar todo problema humano, individual y social. Pero, entender la *acción comunicativa* de esta manera sólo lleva a enarbolarla como un símbolo mágico, cuya virtud o poder se destruye por sí mismo, máxime cuando no se puede evitar entenderla al mismo tiempo involucrada en la *exclusión de lo que perturba el sentido deseado*, y hoy la acción comunicativa se halla involucrada en exclusiones por condición de género, por condiciones raciales, geográficas,

políticas, religiosas, ideológicas y personales, etc.), lo que suscita una pregunta al menos: ¿por qué, incluso mediando el diálogo, la solución social resulta ser excluir?

La *filosofía latinoamericana* sostiene que la exclusión es la varita mágica que ha creado toda la tradición filosófica europea desde sus inicios en Grecia dando origen a un *geocentrismo filosófico* orientado a la ampliación del poder; y no se considera el problema ajeno al lenguaje, sino todo lo contrario; en los problemas de *género* se muestra el lenguaje como otra de las formas, y muy importante, en la que se basa el dominio del género masculino, la *naturaleza del hombre*, dado que ésta es la única que según Kant es educable realmente, pues la de la mujer no se sabe qué es²⁷. Desde la *ciencia y la investigación* se pone de relieve su incapacidad para evitar la exclusión de proyectos o publicaciones *non gratos*. Ahora bien, estos son casos muy importantes, fundamentales, pero no son los únicos, pues el problema de la exclusión no es un problema de casos, sino un *problema universal*; es un problema que afecta a la *realidad histórica* en tanto que ha tenido lugar y se ha resuelto mediante el lenguaje, en la creación de una temporalidad lineal, en la historia que se nos ha venido proporcionando, dando lugar a que su realidad sea siempre la victoria de una parte de la humanidad sobre otra.

Ciertamente los análisis de Habermas ponen de manifiesto sus límites, las lagunas existentes ligadas a lenguaje y acción que existen realmente, y que impiden que la acción comunicativa cobre condiciones de universalidad para mostrar su validez de forma suficiente y necesaria.²⁸ El principal escollo que se pone de relieve es que no existe una *lógica pragmática universal* que contenga los instrumentos racionales de la comunicación lingüística, de manera que todo intento de establecer una *pragmática trascendental* que suministre al hablante los mecanismos de distinción, de planos de la realidad que le permitan discernir categorías, de situaciones de engaño, de confusión entre planos (objetivo/subjetivo) etc., y conocer las situaciones de distorsión sistemática de la comunicación (patológicas), se encuentra todavía ligado a condiciones empíricas (costumbres, aprendizaje, etc.). Pero, estas carencias simplemente acentúan el hecho de que las *condiciones formales* que hacen posible un *entendimiento* sólo pueden considerarse válidas según sociedades, o *contextos sociales muy*

²⁷ Para Kant no existe una naturaleza humana, sino la naturaleza del hombre y la de la mujer, y ésta no se ha estudiado lo suficiente para poder saber cómo debe educarse, por lo que dice "...se hace bien confiando a las madres la educación de las hijas y eximiendo a éstas de libros" Ver: Kant, I. (1983) *Pedagogía*. Madrid: Akal, p. 104.

²⁸ Habermas pone de relieve estos problemas, que causaron disensiones teóricas con K. O. Apel, autor de la *Pragmática Trascendental* en: Habermas, J. (1988) *Teoría de la acción comunicativa 2*. Madrid: Tecnos, pp. 351-432. Véase para este tema con preferencia las pp. 419-432.

restringidos, lo que es tanto como negar su verdad, y si ésta no existe ¿por qué aceptar su validez? En este sentido, la pragmática lingüística hace hincapié en la condición programática del trabajo actual y en la necesidad de que se continúen los trabajos que han emprendido lingüistas, sociólogos, antropólogos, etc., sobre narraciones, textos, conversaciones, variables de interacción, etc.

Pero, habría que preguntarse si la consideración pragmática, en tanto que en su intento de unir lenguaje y acción prioriza el lenguaje, puede solventar el escollo que lleva siempre a impedir otra solución que no sea la *exclusión*, es decir, que las relaciones humanas se produzcan desde y por el logro de poder, o más bien esto es imposible porque las normas pragmáticas que determinan el comportamiento no dependen realmente del lenguaje, sino que éste es también una forma de comportamiento resultado de aquellas, por lo que lo necesario no es tanto establecer cuál es la forma pragmáticamente correcta de una oración, sino sobre todo las causas que condicionan que el hablante de una lengua se exprese de forma inadecuada (por ejemplo, proporcione una información incompleta); y estas causas no están determinadas por el lenguaje, aunque sí resulten ligadas a él, sino por condiciones sociales, físicas (tanto espaciales como temporales), psíquicas, cognitivas, etc.

Las tecnologías favorecen hoy un medio virtual, *internet*, en el que parece que es el lenguaje estrictamente el que permite la relación *poder-exclusión*, la realidad del dominio de unos seres humanos por otros, *la esclavitud del siglo XXI*, esto es, la realidad de que unos seres humanos viven a costa ya no sólo del trabajo sino de la victimización, del sacrificio, psíquico, moral, físico, laboral, social, etc., de otros, pues sólo por medio de ese sacrificio, y por la amenaza de él, se constituye el poder que ostentan los victimarios.²⁹ Pero, ¿es la corrección pragmática del lenguaje transmitido en un *correo-e* el que decide una operación económica?; ¿es el conocimiento de las normas pragmáticas, a las que se trata de constreñir la comunicación aceptable, el que permite decidir a una empresa si emplear a uno o a otro individuo? Fines, proyectos, entorno (condiciones de incertidumbre o seguridad), influyen más en el comportamiento de un sujeto que su acción comunicativa. La pragmática supone que variando las normas de transmisión de la información, variará también aquél, pero el ser humano es muy complejo, y la acción comunicativa (llegar a hablar, simplemente a hablar), comporta ya una decisión que no sólo depende de las normas lingüísticas para realizar bien (o adecuadamente) una comunicación, o proporcionar acertadamente una información. Sólo si los *valores humanos* en

²⁹ En la obra de Ch. Taylor se aborda el problema desde el no-reconocimiento (o mal-reconocimiento).

que se basan las reglas en que el sujeto apoya las prácticas,³⁰ incluida la práctica comunicativa, respetan los derechos humanos, puede tener lugar una comunicación satisfactoria entre los sujetos, y éstos no son determinados por la pragmática del lenguaje, sino que la determinan a ella. Por ello, incluso los códigos deontológicos a los que se exige que se atenga el uso de tecnologías y comunicación, no pasan de ser meramente formales (o base para la penalización legal), pues no pueden evitar su uso tergiversado mientras los valores sociales en uso no respeten de forma efectiva y en toda su extensión los derechos humanos.

³⁰ Sobre la relación entre tecnologías y valores puede verse: Queraltó, R. (2008) *La estrategia de Ulises o Ética para una sociedad Tecnológica*. Madrid-Sevilla: CICTES/Doss Ediciones.