

HACIA UN ENFOQUE EPISTEMOLÓGICO PLURALISTA EN LOS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN Y CAMBIO: HUMANISMO, CIENCIA Y ECOLOGISMO

TOWARDS A PLURALIST EPISTEMOLOGICAL APPROACH IN STUDIES ON COMMUNICATION AND CHANGE: HUMANISM, SCIENCE AND ENVIRONMENTALISM

Joan Pedro Carañana, PhD

Saint Louis University - Madrid Campus, España
pedroj@slu.edu

Resumen

El artículo propone una aproximación epistemológica pluralista a la investigación de las relaciones entre comunicación y cambio social. A tal fin, se parte de la propuesta de fusión epistemológica realizada por Johan Galtung para los Estudios para la Paz, tomando en cuenta, además, las particularidades del fenómeno de la comunicación. Según Galtung, la combinación del cartesianismo, del *verum-factum* (Vico) y del taoísmo permitiría contrarrestar los riesgos del monismo epistemológico y superar sus limitaciones. En este mismo sentido, el artículo plantea ampliar cada una de estas epistemologías en un nivel más general y abarcador (ciencia, humanidades, ecologismo holista-dialéctico), y describir su recorrido histórico para identificar las posibilidades de complementariedad y su valor para el estudio de la comunicación y el cambio.

Palabras clave: Comunicación y cambio; epistemología; humanidades; ciencia; ecologismo.

Abstract

This article proposes a pluralistic epistemological approach to the investigation of the relationships between communication and social change. To this end, it draws on the proposal of epistemological merger posed by Johan Galtung for Peace Studies and takes into account the specifics of the communication phenomenon. According to Galtung, the combination of Cartesianism, the *verum-factum* (Vico) and Taoism would counter the risks of epistemological

monism and overcome its limitations. In this sense, the article proposes to extend each of these epistemologies in a more general and encompassing level (science, humanities, holistic-dialectical environmentalism) and describes its historical trajectory to identify the possibilities of complementarity and its value for the study of communication and change.

Keywords: Communication and change; epistemology; humanities, science, environmentalism

Extended Abstract

The social sciences have engaged in epistemological discussion during the last decades to envisage ways of overcoming the limitations and biases of hegemonic epistemologies. For example de Sousa Santos (2009) has put into question the dominant Western paradigm which has contributed to colonization and to the imposition of ethnocentric forms of modernization and development. Instead, de Sousa Santos has advocated for bringing to the forefront the *epistemologies of the south* that have been thought and practiced for centuries by the periphery and, especially, by the periphery of the periphery. Wallerstein (1996) has looked into ways of opening the social sciences, overcoming the division between nomothetic and idiographic models of analysis, and bridging the gap between the different disciplines. Galtung (1980a; 2003, 2015) has proposed an interdisciplinary and pluralist approach for peace studies. Galtung (2015) has combined the atomism of cartesianism, Vico's epistemology that views history as driven by human creative reasoning and action, and Taoism that follows a holistic and dialectical understanding of the world focused on totalities and contradictions.

All three studies are relevant for the social sciences to adopt a more encompassing and nuanced understanding of social processes. These and other epistemological reflections can also be useful for the development of a common ground about the foundations of the studies on communication and change. This article attempts to contribute to the discussion on epistemological pluralism and to build bridges between different approaches that can provide an inclusive, complex and transformative view of the interdependence between communication phenomena and the processes of social change and reproduction. In addition, the article acknowledges the importance and urgency of considering the relationship between human beings and nature.

Specifically, the objective of this article is to provide a dialogue between scientific, humanist and ecologist epistemologies which can point to the possibilities of complementarity in order to provide a non-reductionist basis for the study of the relationships between communication and both social and environmental change.

The article follows the methodological approach posed by Johan Galtung (2015) to develop epistemological eclecticism. First, the contributions and strengths of each epistemology are presented and its risks and limitations are identified. Next, the meeting points between different epistemologies are identified so that they can overcome their individual limitations and complement each other.

The paper focuses on the historical changes that each epistemology has incorporated and how all three approaches are helpful for understanding the specific characteristics of communication in relation to social change and of the transformation of the relations between human beings and nature.

The scientific epistemologies include not only the perspective of the first scientific revolution but also the contributions of subsequent scientific and technological revolutions that expand, question and correct it. Thus, the article takes into account the state of affairs in the empirically verifiable knowledge. Human creativity, which Vico conceived as a generator of changes and driving history, is considered a key element in the humanist epistemology since Pico della Mirandola affirmed human dignity in the fifteenth century. Finally, holistic dialectical philosophies which take into account the totality and relationships that take place within it are analyzed. The article proposes to consider the environmental epistemology, within a holistic dialectical perspective, as a necessary perspective in communication studies. This pluralistic approach aims to overcome the determinism and reductionism in favor of the recognition of the diversity and complexity in communication, society and nature.

Humanism provides the idea that human beings make their own history when they unfold their dignity through ethics and freedom to promote the advancement of equality and solidarity between people. But it does so in certain social and environmental conditions that set limits to human action, as shown by ecological holism. The scientific –rational and empirical, deductive and inductive– study allows investigating the different parts of the totality to reveal its inner workings, establish classifications and identify the determinations and the relative autonomies. The three epistemologies complement and correct each other to provide a more comprehensive and complex vision of reality.

Epistemological pluralism of this sort aims to investigate both the relationships and the contents of the parts and the whole, with humans as one of the fundamental parts belonging to the two parts that comprise the systemic whole –society-nature–. Human beings can transform the structures as knowledgeable agents who can influence reality, but they are also constrained by them. The human being is understood as nature-individual-society, equipped with free will but subject to necessity, living between change and stability. The universal principles of ethics serve as a compass, but without forgetting that the particular cultures introduce nuances and fill them with practical content. History can be understood as the endless process of human progress not as a linear process, but as a path marked by contradiction, stoned by the dehumanizing forces that limit the rights and freedoms.

Communication studies may benefit from a multi-encompassing approach for undertaking valid research of the communicative practices, starting from its concrete phenomenology and moving to theoretical abstraction only to come back to the empirical reality to verify the meaningful connections. Communication is understood as a process and a capacity which participates in the evolution of nature and in the formation and transformation of human

societies. Thus, epistemological pluralism gives coverage to the diachronic and synchronic analysis of the theory and practice of how humans use communication to increase or reduce their autonomy from the constraints of the world-system and to strengthen or loosen their relationships of harmony with nature, processes marked by both continuity and change.

1. INTRODUCCIÓN

Según ha desarrollado Wallerstein (1996), al principio de la Revolución científica del siglo XVII no existía aún una diferencia entre ciencia y filosofía, pero a medida que se desarrolló la experimentación y la validación empírica ambas disciplinas fueron distinguiéndose y separándose. A principios del siglo XIX, la ciencia había adquirido un estatus y legitimidad mayor. Durante todo este siglo, el conocimiento y las universidades experimentaron la creación de múltiples disciplinas ubicadas o bien dentro de las ciencias naturales, o bien de los saberes humanos. Los saberes sociales y humanos fueron dividiéndose en filosofía, sociología, historia, economía, politología, geografía, antropología, psicología y, ya en el siglo XX, comunicación. Se distinguían por su carácter nomotético (identificación de pocos elementos determinantes, más cercano a la ciencia) o ideográfico (identificación de muchos elementos coparticipes, más cercano a las humanidades). Sin embargo, a partir de 1945 comienza a promoverse una mayor multidisciplinariedad con la creación de los estudios de área que iniciaron diálogos entre las perspectivas nomotéticas e ideográficas. Según Wallerstein, estamos en un momento histórico en el que los debates sugieren que la división entre ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades ya no es tan clara como en el pasado y en el que pueden volver a tenderse puentes entre ellas. Para Wallerstein, aunque no se puede hablar aún de un verdadero acercamiento, las ciencias sociales podrían convertirse en el nexo que reconcilie las ciencias naturales y los saberes humanos.

Tal y como ha desarrollado Galtung (1980a; 1990; 1998; 2003; 2015), el pluralismo epistemológico y la interdisciplinariedad pueden contribuir al desarrollo de marcos cognitivos no reduccionistas que permitan abordar la complejidad del mundo. Desde esta perspectiva, se entiende que distintos tipos de saber ofrecen determinadas ventajas que son únicas para entender la realidad desde cierto punto de vista, al tiempo que presentan limitaciones particulares respecto a los modos de ver y los elementos a considerar en el análisis. Según Galtung, un enfoque más exhaustivo trataría de sobreponerse a las limitaciones particulares mediante la búsqueda de posibles sinergias entre epistemologías, de manera que puedan corregirse y fortalecerse mutuamente.

El presente artículo se basa en esta aproximación epistemológica plural y se orienta a un diálogo entre las epistemologías científicas, humanistas y eco-

logistas, que promueva una visión de las relaciones entre la comunicación y el cambio social y medioambiental inclusiva, compleja, interrelacionada y transformadora.

Galtung (1980a) ha planteado la propuesta de diálogo epistemológico a partir del análisis de las diferencias y puntos de encuentro del atomismo, del deductivismo, del holismo y de la dialéctica. El autor ha desarrollado esta perspectiva pluralista para proponer un enfoque epistemológico para los Estudios para la Paz que combine el cartesianismo (atomismo, deductivismo, perspectiva ideográfica), la epistemología de Vico que concibe al ser humano como ser creador y creativo (agencia, perspectiva ideográfica) y el taoísmo (holismo dialéctico, perspectiva nomotética) (Galtung, 2015).

La combinación de las tres perspectivas proporciona los fundamentos epistemológicos de una propuesta teórica y metodológica para la investigación de la paz basada en establecer vínculos entre la comprensión y la transformación de la realidad. De este modo, la propuesta de Galtung entiende que la agencia creativa del ser humano (conocimiento, acción, comunicación) es condición necesaria de una teoría y práctica orientada a la reconciliación cultural de las partes en conflicto, a la reconstrucción material y a la resolución del conflicto subyacente (Galtung, 1998). Los resultados de las visiones y acciones creativas deben ser comprobados empíricamente, hallándose así un punto de encuentro entre la ciencia cartesiana y el humanismo. La epistemología plural permite estudiar las partes y la totalidad, los elementos individuales y las relaciones entre ellos, desde niveles micro, meso, macro y mega (Galtung, 2003). Las totalidades se investigan desde el punto de vista de la contradicción que puede observarse en las situaciones concretas de conflicto y la compatibilidad que puede materializarse a través de la cooperación. La transversalidad inherente al pluralismo epistemológico permite analizar la realidad a partir de las interacciones entre la naturaleza, el ser humano individual, el ser humano social y el ser humano que deviene mundial mediante el diálogo transnacional. En síntesis, esta propuesta epistemológica se centra en el carácter multidimensional de la existencia humana, con el propósito de contribuir a la satisfacción de las necesidades básicas, la reducción del sufrimiento humano, el equilibrio entre las personas y la naturaleza y la resolución de los conflictos mediante su transformación y trascendencia (Galtung, 2003).

Galtung (2015) advierte de que cada una de estas epistemologías por su cuenta, puede fácilmente devenir en ideología totalizadora –como de hecho ha sucedido en muchas ocasiones–. De ahí la necesidad de explorar las maneras en las que el análisis social puede combinar los aportes de las tres perspectivas y limitar los sesgos de cada una de ellas. Este procedimiento se explica en el siguiente apartado metodológico.

2. METODOLOGÍA

Partiendo de la propuesta de Galtung (1980a; 2003; 2015) que se ha descrito en el apartado anterior, el artículo desarrolla un análisis histórico y estructural de las epistemologías humanista, científica y ecologista y de sus relaciones con la comunicación, que permita identificar sus principales aportes/fortalezas y limitaciones/riesgos clave.

El objeto de estudio está acotado de la siguiente manera: en primer lugar, se traza la historia del humanismo desde el Renacimiento europeo del siglo XV hasta los actuales estudios culturales y la investigación de la comunicación en el mundo globalizado. En segundo lugar, se analizan los fundamentos de la epistemología científica occidental y los cambios y desarrollos que ha experimentado desde la revolución científica del siglo XVII hasta nuestros días. En tercer lugar, se investigan las epistemologías holistas-dialécticas, el ecologismo en particular. Se analiza la filosofía del Buen Vivir que se plantea desde América Latina, se explora el análisis de la comunicación a través de dicha perspectiva y se señalan posibles puntos de encuentro con perspectivas originadas en Europa. El artículo sintetiza las aportaciones y limitaciones que ha identificado Galtung en cada una de las epistemologías y se añaden otra serie de características referidas también a sus fortalezas y limitaciones.

La perspectiva histórica permite abordar el cartesianismo como parte de la epistemología científica tal cual se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos, con las diferentes revoluciones científico-tecnológicas que expanden, cuestionan y corrigen la epistemología de la revolución científica del siglo XVII. La creatividad humana, que Vico concibió como generadora de cambios e impulsora de la historia, se considera un elemento clave en la epistemología humanística desde que Pico della Mirandola afirmó la dignidad humana en el siglo XV. Por último, se analiza el taoísmo investigado por Galtung y otras filosofías holísticas dialécticas que toman en cuenta la totalidad y las relaciones que tienen lugar en su seno (por ejemplo, el marxismo). Esta parte se centra de manera más detallada en la propuesta de considerar la epistemología ecologista como una perspectiva necesaria en los estudios de comunicación y cambio.

El análisis de las tres epistemologías permite identificar, en el cuarto apartado, los posibles puntos de encuentro y sinergias entre ellas, de modo que se puedan superar sus limitaciones individuales y desarrollar las complementariedades. Las conclusiones formulan el modo en que una epistemología pluralista entiende el fenómeno de la comunicación y las relaciones que guarda con el cambio social y el equilibrio natural.

Este enfoque pluralista se orienta a sortear los determinismos y reduccionismos en pro del reconocimiento de la diversidad y la complejidad en la comunicación, la sociedad y la naturaleza.

3. RESULTADOS

3.1. Epistemologías humanistas

3.1.1. Aportaciones

Los Estudios para la Paz no podrían concebirse sin la perspectiva humanista que entiende y promueve la acción humana racional como motor del cambio. Se fundamentan en una visión antropológica que confía en las capacidades del ser humano para construir la paz y transformar la sociedad (Galtung, 2003). Como señala Calderón-Concha (2009), “la base epistemológica del proyecto de la Paz con medios pacíficos está centrada fundamentalmente en el esfuerzo de hacer inteligible una idea antropológica de paz transformándola en un concepto teórico de paz” (p. 65). La no-violencia humanista se concibe como el medio más efectivo para alcanzar los fines de paz. Existe coherencia entre ambos, pues se asientan en la ética de la paz: la no-violencia como generadora de no-violencia. El punto de partida de una teoría de la paz por medios pacíficos es, por tanto, el empeño en reducir el sufrimiento humano y expandir su libertad y bienestar de manera progresiva. La cooperación, la creatividad, la empatía y el diálogo son herramientas principales.

El periodismo para la paz también se fundamenta en la agencia y dignidad humana, para proponer que los medios de comunicación y los analistas investiguen las causas del conflicto, buscando la verdad de una manera no partidista, centrándose en las personas –en los que sufren y los que hacen sufrir, los que trabajan por y contra la paz, dando voz a los sin voz– y orientándose a la solución del conflicto mediante la no-violencia, la creatividad, la resolución, la reconstrucción y la reconciliación (Galtung y Lynch, 2010).

En este apartado, se desarrolla una historia de las ideas que permita rastrear los orígenes del humanismo sobre el que se apoya la investigación para la paz y observar su desarrollo, modificaciones y expansión. Concretamente, se aborda el humanismo renacentista, la Ilustración, el marxismo y los estudios de comunicación.

En la Edad Media, el teocentrismo y el creacionismo impulsaron una ideología que no concebía que los humanos pudiesen impulsar el cambio histórico porque el mundo ya había sido predeterminado por el perfecto plan divino (Martín-Serrano, 1977, Wallerstein, 2001). La única dignidad posible era exógena, otorgada por Dios o por el título (Peces-Barba, 2007). A partir del

Renacimiento humanista, la dignidad empieza a concebirse como una cualidad endógena e inalienable. Y la dignidad consiste, desde Pico della Mirandola (2010), en la libertad y la autonomía para pensar, actuar y conformar el futuro racionalmente. Se introduce la idea de que la inteligencia del ser humano, desarrollada mediante las artes liberales y la filosofía, permite gozar de libre voluntad para intervenir en la realidad y poder cambiarla. Y esta libertad es la que explica la discrepancia, la diversidad y la diferencia, que han de ser respetadas.

Pico situó al hombre en el centro del mundo pero también centrado en el mundo. El ser humano aprende del mundo y lo conforma mediante el raciocinio y la acción. Es un proceso histórico de liberación de las ataduras externas, divinas y mundanas. Conocimiento y acción transformadora aparecen vinculados, con la dignidad, convirtiéndose en el fundamento de un nuevo modelo cultural, pensado para estudiar lo que se percibía crecientemente como una nueva época, que permitiese interpretar los tiempos que tocaba vivir y fundamentar la existencia humana (Rüegg, 1992). El cambio de época requería renovar algunas bases éticas y metodológicas del conocimiento. Según desarrolla Rüegg (1999), los humanistas encontraron los fundamentos para entender su presente en Cicerón, Virgilio y otros autores clásicos, pero no leyéndolos en relación con la doctrina establecida, sino como seres humanos con los que dialogar a través del tiempo y el espacio. Recurrieron a las fuentes originales en lugar de a la autoridad del profesor o del libro de texto. Se deshicieron del mediador e introdujeron el enfoque filológico-histórico para comprender y controlar los problemas de su propia época. La perspectiva filológica-histórica sería el instrumento con el que analizar los textos antiguos y poder desarrollar su propia humanidad. Con el manejo de las lenguas se podría entablar un diálogo con los autores clásicos y con el análisis histórico crítico se podría mirar hacia el pasado para comprender mejor el presente y guiar la acción individual y colectiva. El lenguaje se colocó en un primer plano como característica distintiva de los seres humanos frente a los animales, permitiendo el desarrollo tanto de instituciones como de nuevos valores sociales e identidades (Ibid.: 447).

El análisis de textos ha sido precisamente una de las prioridades en el campo de la comunicación y el cambio. Por ejemplo, la semiótica permitió a Barthes (1980) desenmascarar la ideología de los mitos transmitidos por la publicidad, como lenguaje que reproduce la sociedad existente. Hall (1973) ubica los mensajes entre la codificación y la decodificación, en un terreno contestado. El análisis crítico del discurso se ha empleado para abordar las relaciones de dominio a través de los textos (van Dijk, 1993). Lakoff (2004) resalta la impor-

tancia del lenguaje y los marcos de referencia en el debate y razonamiento político. Tras unos inicios puramente cuantitativistas (Berelson, 1953), el análisis de contenido ha permitido aportar datos tanto cuantitativos como cualitativos de los mensajes, entendidos en su debido contexto, a fin de realizar inferencias (Bardin, 1996, Krippendorff, 1990). Todos ellos son estudios que coinciden con la epistemología humanista en interpretar los textos según su contexto geográfico y temporal concreto y según su relación con los comportamientos. En palabras de Martín-Serrano (2007), los fenómenos comunicativos operan como mediaciones marcadas por relaciones multidireccionales entre la acción que transforma, la información que conforma y la organización que vincula, permitiendo a los seres humanos introducir un diseño que pueda tener efectos materiales, cognitivos o institucionales.

El humanismo tendrá continuidad en la Ilustración, que expande y matiza el concepto de dignidad. Los valores éticos se consideran un criterio válido de la razón, fundamentalmente, los principios de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad, además de felicidad. Valores representados y fortalecidos por el Estado de Derecho y las instituciones democráticas.

Según Kant,

La humanidad misma es dignidad: porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad) en virtud de la cual se eleva sobre todas las cosas (Kant, 1989: 335).

En su concepción prescriptiva de la dignidad, Kant entiende que no puede ser sometida a la lógica de costes/beneficios. Un ser humano no debe ser instrumentalizado por otro ser humano, mediante el conocimiento o la imposición, para los fines del segundo. El conocimiento es el instrumento del ser humano para desarrollar la dignidad y todas sus disposiciones naturales; la libertad de la razón que nos hace dignos es el eje universal de la humanización de las sociedades. Para Kant (2000), la humanización es el proceso en el que la cultura y la educación permiten perfeccionar y liberar al ser humano a partir del desenvolvimiento de su propia naturaleza. Un perfeccionamiento que no depende de los individuos solitarios, sino del conjunto de la especie humana (Kant, 2000: 11).

Mediante la Ilustración el ser humano saldría de “la minoría de edad”, de la que es culpable por no servirse de su propio entendimiento (Kant, 2004: 33). La Ilustración afirma el valor de atreverse a utilizar el entendimiento propio en un proceso de liberación humana que permite el desarrollo de la libertad individual sin que perjudique la libertad de los demás y, por tanto, sin verse perjudicada por el ejercicio de la libertad del otro.

Humboldt enfatizó el vínculo entre humanización y acción basada en el conocimiento. Según Humboldt, “la culminación del género humano” no radica en “la realización de una perfección universal abstracta”, sino “nuestro último deber en la existencia es hacer que [...] mediante nuestra acción vital, el concepto de humanidad adquiriera en nosotros un contenido tan rico como sea posible” y “para ello hay que vincular nuestro yo con el mundo” (en Hohendorf, 1993: 8-9). El conocimiento tiene, para Humboldt, un valor en sí mismo al satisfacer la necesidad humana de conocer y comprender, lo que, al mismo tiempo, constituye una herramienta para la emancipación, “pues sólo la ciencia, que surge de lo interno y en lo interno puede arraigar, transforma también el carácter” (Humboldt, 2005: 285). Las perspectivas científicas y teóricas están vinculadas con la práctica ética y espiritual. La libertad es la primera capacidad del ser humano que impulsa el desarrollo de otras capacidades naturales con las que interactúa para que, a su vez, se pueda desarrollar la libertad. Guiarse por uno mismo, ejerciendo la autonomía de pensamiento y acción es condición y poder para crear, para avanzar en el proceso de desarrollo del ser humano como agente de cambio histórico, según el principio de que se aprende a vivir en libertad practicando la libertad. Un cambio social que estaría basado en los mismos principios éticos y capacidades naturales que comparten los humanos, la libertad creativa en alianza con la igualdad y la cooperación.

Entre los elementos culturales que la Ilustración concibió como herramientas de cambio estaba la prensa. Jefferson escribió que la prensa, era “el mejor instrumento para iluminar la mente del hombre, y mejorarle como un ser racional, moral y social” (1823: 489). Sirviéndose de la libertad de expresión, debía actuar como un cuarto poder que, manteniendo a la población bien informada, serviría para salvaguardar el gobierno justo y la libertad de los abusos de los poderes políticos. La prensa es un “censor formidable de los funcionarios públicos”, ya que, “colocándolos en el tribunal de la opinión pública, produce la reforma pacíficamente, la cual, de otro modo, debe hacerse mediante la revolución” (Ibíd.). Según Jefferson, los derechos “no pueden estar seguros con las personas cuando no tienen información” (1816, párr. 5). En otras palabras, como ha señalado Sierra (2014), “solo si logramos el derecho a la comunicación podremos hacer realizables los demás derechos humanos” (párr. 1). Desde que Jefferson enunciara estos principios básicos, la reflexión sobre las relaciones entre medios y democracia ha ido ocupando un espacio más importante en el campo de la comunicación. La ética humanística-ilustrada ha llevado, por ejemplo, a los investigadores a preocuparse por las consecuencias negativas para la democracia de la concentración de medios en pocos mega-conglomerados (McChesney, 1999). Asimismo, también se han

interrogado sobre si los medios empoderan o no a las fuerzas populares (Curran, 2011) y sobre cómo articular la política *on-line* con los movimientos sociales y las prácticas *off-line* para poder mediar la solidaridad con las nuevas tecnologías de la comunicación (Fenton, 2008).

La preocupación humanista e ilustrada por la dimensión ética del saber y su vínculo con la agencia humana fue heredada por Marx, quien puso el foco de atención en la transformación de las relaciones de producción como medio para superar la alienación y realizar la naturaleza humana, caracterizada por la creatividad (trabajo). Eagleton (1999) sostiene que Marx es un filósofo de la libertad que propuso un conocimiento emancipador orientado a la acción, en el que la validez de la teoría se comprueba en la práctica transformadora de las sociedades. Es un tipo de conocimiento que, partiendo del análisis de una situación material dada, se orienta al cambio emancipador: el estudio del ser humano en condiciones concretas por parte del propio ser humano permite alcanzar un nuevo auto-conocimiento y, con ello, una nueva forma de ser. El conocimiento altera lo que contempla, pasando a formar parte de la esfera material, de la que la teoría volverá a nutrirse en un proceso en el que el ser humano, como sujeto cognoscente y agente, es capaz de transformarse a sí mismo (Ibíd.: 12).

Las humanidades, sus métodos y preocupaciones han sido retomados y remodelados por los Estudios Culturales contemporáneos (Collini, 2012: 99). La agencia humana introducida por el humanismo renacentista pasa, así, a ocupar un lugar central en los estudios de comunicación, especialmente, a partir la Escuela de Birmingham. La cultura se concibe como un campo de lucha por los significados que guían la acción y la comunicación como la herramienta de creación de sentido que puede impulsar cambios. Para Hall (1973), la decodificación de los mensajes permite que haya resistencia y enfrentamiento. Hay lecturas de los textos comunicativos que son preferentes (aceptación de las ideas del mensaje), pero también son comunes las lecturas negociadas y las oposicionales. Como ha desarrollado Martín-Barbero (1987), la cultura popular genera nuevos usos sociales de la comunicación que re-significan y transforman activamente los mensajes y las ideas en una disputa, consciente o no, por la hegemonía. Además, la ciudadanía y las clases subalternas pueden utilizar las tecnologías mediáticas para impulsar la participación, la horizontalidad, el dialogismo, el respeto mutuo o el empoderamiento, tal y como ha puesto de relieve la investigación de la comunicación para el cambio social (Gumucio-Dragón y Tufte, 2008).

Pese a las aportaciones fundamentales del humanismo, es necesario considerar sus limitaciones principales. Este análisis se desarrolla en el siguiente apartado.

3.1.2. Riesgos

3.1.2.1. *Voluntarismo e idealismo*

Para Galtung (2003), el idealismo y el voluntarismo humanista son necesarios en la teoría y práctica del cambio social. Como se ha visto, la paz es pensada desde una visión antropológica centrada en la creatividad y la agencia humana que permite construirla. Sin embargo, esta creatividad puede fluir sin orden ni concierto cuando no está anclada en las estructuras reales de la sociedad ni toma en cuenta los datos empíricos que permiten evaluar los resultados de la acción humana (Galtung, 2015). Como ha desarrollado Martín-Serrano (2004), cuando el voluntarismo y el idealismo excluyen del análisis estos elementos, se cae una posición determinista. La primacía de la libre voluntad puede llevar fácilmente a olvidar que la capacidad de la acción individual y colectiva de efectuar cambios está limitada por las estructuras sociales, especialmente las relaciones de poder. El idealismo olvida que las ideas no son suficientes por sí mismas para transformar el mundo; que se requiere actuar paralelamente en el mundo material. El resultado de la combinación de idealismo y voluntarismo es la creencia en la omnipotencia de las ideas y el *wishful thinking* (Tortosa, 2011: 333-334). Se afirma la esperanza –principio clave del cambio social– y se señala adecuadamente que otro mundo es posible, pero se obvian los mundos que son más probables en las condiciones existentes y la estrategia y medios de que dispone cada parte para influir en el orden social (el cómo). Se olvida el principio científico de que las cosas son como son y no (necesariamente) como deberían ser y que la realidad empírica muestra que no solo por afirmar la dignidad de todas las personas se asegura que ninguna de ellas sufrirá privaciones. Así, el análisis de la agencia humana no puede desvincularse del análisis holista-dialéctico que la enmarca dentro de unas estructuras históricas ni de los datos empíricos que permiten validar las hipótesis.

3.1.2.2. *Antropocentrismo*

Para Galtung (1990), el antropocentrismo supone una forma de violencia cultural que justifica violencias estructurales y directas tanto sobre otros seres humanos como sobre la naturaleza ambiental. La concepción humanista del ser humano como centro del universo puede hacer que fácilmente se olvide del mismo, levantándose arrogantemente sobre los demás seres con un control autoritario y destructivo sobre la naturaleza. La dignidad humana, con su libertad, su carácter cooperativo y su lenguaje, ha ido construyéndose a lo largo de los siglos en base a lo que supuestamente diferencia a los humanos de los animales (Rüegg, 1999). La inferioridad de los animales y demás criaturas de

la naturaleza les privaría igualmente de dignidad y otros derechos. Al obviar el equilibrio ecológico de la naturaleza se produce una degradación no solo del ambiente sino, con ello, de las posibilidades de supervivencia humana, bienestar, libertad y el desarrollo de una identidad orientada a la satisfacción de las necesidades (Galtung, 1990). Por eso conviene tener en cuenta la perspectiva ecologista holista.

3.1.2.3. *Linealidad de la historia (progreso)*

La inevitabilidad del progreso ha sido mantenida tanto por el liberalismo (en base a la razón) como el marxismo (en base a las contradicciones entre clases) (Galtung, 1980b, Tortosa, 2011). Así, el futuro aparece predeterminado. Por ejemplo, para Kant (2000: 14), el proceso que desenvuelve la razón llevaría a la paz perpetua, a la perfección humana, a su completo destino. Desde una perspectiva marxista, Hobsbawm (1996: 234-5) considera correcta la idea liberal y socialista de que la historia sigue un movimiento ascendente en lugar de descendente, por ejemplo en términos de conocimiento científico y desarrollo técnico o de mejora de las condiciones humanas mediante la aplicación de la razón.

Chomsky (2011a) señala que a lo largo de largos espacios de tiempo (por ejemplo, la historia de la humanidad) se pueden observar progresos importantes, aunque lentos, en relación a algunas dimensiones de la emancipación humana, por ejemplo de la esclavitud, de la censura, de la exclusión, de la privación de derechos. Sin embargo, según Chomsky, no se trata de un progreso lineal ni inevitable, sino que la historia de los derechos y libertades también tiene retrocesos y depende en última instancia de la dedicación de las personas que se enfrentan a duros obstáculos históricos y que ciertamente experimentan fracasos en su camino. De hecho, aunque el siglo XX presentó muchos avances, también fue un siglo sombrío marcado por el nazismo y las guerras mundiales. El siglo XXI se nos presenta cubierto por la oscuridad de la guerra global, la amenaza de la bomba atómica, las armas autónomas y el cambio climático.

Los filósofos Alba-Rico (2016) y Fernández-Liria y Alegre-Zahonero (2010) han argumentado que se puede hablar de progreso en términos de Derecho. El progreso no sería una sucesión temporal, sino el concepto de Derecho establecido en la Ilustración que permite evaluar la realidad en función de su cercanía o alejamiento respecto a los fundamentos del propio Derecho (y la ética) que miden la diferencia entre la sombra y la luz. Desde esta perspectiva, es posible hablar de retrocesos en el periodo actual: el tiempo progresa a la vez que retroceden los derechos. Por ejemplo, “el abandono hoy de los refugiados por

parte de los europeos –en pleno siglo XXI, 200 años después de la Revolución Francesa, 70 años después de la Declaración de DDHH– indica un retroceso, un retroceso terrible, en la dirección abierta en la historia por el Derecho y obstaculizada y cerrada, también en la historia, por el capitalismo” (Alba-Rico, 2016: párr. 2).

Siguiendo a Galtung (1980a; 1980b; 2003), la historia puede analizarse a partir de las contradicciones que identifica la dialéctica. Por tanto, la historia y presente de Europa puede entenderse, más que como un progreso lineal, como un conjunto de procesos en los que participan fuerzas y contrafuerzas que favorecen o impiden los avances en los derechos sociales y las libertades civiles. La conceptualización marxista de las contradicciones capitalistas permite identificar puntos de fricción clave que presenten la posibilidad de superarse mediante la acción transformadora:

En nuestros días todo parece lleno de contradicción. Se nos regaló la máquina con el poder maravilloso de acortar y fructificar el trabajo humano, y continuamos hambrientos y extenuados. Las novedosas fuentes de riqueza, por un extraño y horroroso hechizo, se convirtieron en fuentes de necesidades. Las victorias del arte parecieron cambiarse por las pérdidas del carácter. A la vez que el hombre domina la naturaleza, el hombre se hace esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la luz pura de la ciencia parece incapaz de alumbrar el oscuro rincón de la ignorancia. Todos los progresos e invenciones parecen dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual y embrutecer la vida humana dentro de una fuerza material. Este antagonismo entre la ciencia y la industria modernas por un lado, entre la miseria y la disolución por el otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible (Marx, 1856).

Este enfoque dialéctico proporciona una herramienta de transformación potente, siempre y cuando se tome en cuenta, siguiendo el taoísmo, que la resolución de determinadas contradicciones es seguida por la aparición de nuevas contradicciones (Galtung, 1980b). Por ejemplo Russell (1920: 161-2) criticó tempranamente el proyecto bolchevique por centrarse exclusivamente en la contradicción capital privado-trabajo (desigualdad en la riqueza), omitiendo convenientemente la desigualdad de poder.

3.1.2.4. *Individualismo*

El individualismo característico de la teoría liberal se basa en la idea de átomos autónomos que siguen su interés propio para maximizar sus satisfacciones y minimizar las insatisfacciones. En este contexto de competencia, los individuos entrarían en relaciones con otras personas y la suma aritmética de los objetivos individuales constituiría los objetivos sociales (Hobsbawm, 1996:

235-6). En la versión thatcheriana, la primacía del individuo llevaría a la disolución de la sociedad (Galtung, 2015). Sin embargo, una epistemología plural considera que el humanismo afirma el valor tanto del individuo como el de la colectividad. El cambio social requiere la afirmación de la propia individualidad como creatividad y libertad, pero también su conexión con la solidaridad colectiva. De ahí la importancia de la perspectiva holista dialéctica que toma en cuenta que las sinergias entre los individuos producen una totalidad social mayor que su simple suma y que el individuo se relaciona y se desarrolla en conjunto con esa sociedad y no de manera meramente autónoma. Como escribe Galtung (2015), “necesitamos la visión general, no sólo partes del cuerpo humano, sino también las mentes y espíritus, no sólo individuos, sino sus entornos sociales y familiares para comprender el malestar y el bienestar”..., sus objetivos y las relaciones que se establecen (párr. 8).

3.1.2.5. *Universalismo etnocéntrico*

La Ilustración y el socialismo señalaron la deseabilidad universal de justicia, libertad, respeto mutuo e igualdad, pero olvidaron que las personas, en distintos contextos, pueden tener diferentes concepciones de dichos principios y de los procedimientos para su realización práctica. La investigación empírica de realidades concretas puede mostrar estas diferencias y el holismo dialéctico recordar que mediante la empatía es posible acercarse a la comprensión del otro, a quien se le debe dar la oportunidad de expresar su propio punto de vista, y observar relaciones entre las partes. Si bien todo conocimiento es etnocéntrico en distintos grados (Tortosa, 2012), el holismo dialéctico contribuye a complementar saberes de distinta procedencia y reducir el etnocentrismo, tal y como ha promovido el proyecto de las epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2009). Curran y Park (2002) han dado pasos para des-occidentalizar los estudios de comunicación.

Sobre la universalidad de las leyes en la sociedad existen distintas posiciones. Por ejemplo, mientras que para Giddens (1981) las leyes universales no existen en la sociedad con independencia del espacio y el tiempo, Fuchs (2003) considera que la dialéctica entre libertad y necesidad, en el marco del orden y la fluctuación, es un principio continuo en el devenir histórico. Para Chomsky (2002), existen principios universales de justicia (al menos a un nivel prescriptivo) como no hacer a los demás lo que no quieres que te hagan a ti.

En los Estudios para la Paz, el etnocentrismo –generador de violencia cultural–, debe ser contrarrestado desde el diálogo entre filosofías e imaginarios de distintos lugares geográficos y culturales (Galtung, 1980a). Puede ser superado, además, por el concepto de *sentido humano*, como “categoría más elevada y un patrimonio universal” (Calderón-Concha, 2009).

3.1.2.6. *La exclusión de la emoción*

El énfasis en la razón puede llevar fácilmente a olvidar que los afectos también funcionan como motor de la historia (Pedro, 2016a). Sin abandonar la razón en beneficio del romanticismo hiperbólico, el estudio de las emociones permitiría tomar en cuenta las complementariedades y contradicciones entre ambas esferas. Por ejemplo, para Fourier (1822) sería racional desarrollar un sistema educativo que detecte y avive las pasiones naturales de los alumnos y los docentes para crear una sociedad mejor conforme a dichas pasiones (trabajo creativo, cooperación).

3.2. Epistemologías científicas

3.2.1. Aportaciones

Galtung ha subrayado la necesidad de sistematizar, modelizar y comprobar el conocimiento para el cambio social, pues “no hay nada más práctico que contar con una buena teoría” (Galtung, 2003). También ha investigado las ventajas y desventajas del cartesianismo que se incluyen en el presente análisis (Galtung, 1980a; 2015) y, como señala Calderón-Concha (2009), ha abogado por combinar el enfoque deductivo con el inductivo, entendiendo que “la historia está impulsada a buscar información general no solo para la comprensión más profunda de las cosas singulares sino para tejer complejas cadenas causales a través del tiempo y detallar los vínculos funcionales en el espacio” (Ibíd., 68). El análisis que sigue toma en cuenta la historia de la ciencia para profundizar en las fortalezas y riesgos de la epistemología científica.

La revolución científica del siglo XVII proporcionó métodos y teorías para buscar una mejor concordancia entre la teoría y la naturaleza. El desarrollo del empirismo mecanicista supuso el tránsito de la especulación filosófica y teológica a la observación, el cálculo matemático y la experimentación mediante el uso de instrumentos tecnológicos. Ello, con el propósito de encontrar leyes universales y proporcionar conocimientos verificables empíricamente (la experiencia como criterio de verdad, inducción). El racionalismo, igualmente mecanicista, dudó de la fiabilidad de los sentidos para comprender la realidad y antepuso la Razón (deducción). También se centró en la búsqueda de principios y leyes; entendidas como las causas de los fenómenos, su razón, como razón de ser (Serrano-López, 2010). Para tal fin, Descartes propuso la duda metódica y cuatro principios fundamentales: contar con evidencia como criterio de validación, dividir el objeto de estudio en el mayor número de partes, comenzar por el fenómeno más simple y ascender al más complejo y, por último, la comprobación para evitar omisiones o errores (Galtung, 2015). Para

la revolución científica, el conocimiento era importante en sí mismo, pero también el objetivo de ejercer un control armónico de la naturaleza para contribuir a mejorar la vida humana (Rossi, 1968).

Apoyándose en el principio distintivo de validación de las hipótesis, la ciencia natural fue reclamando su espacio propio en oposición a las humanidades (York y Clark, 2011). En los saberes sociales se produjo un efecto de mimesis. El desarrollo de un conocimiento secular sistemático con fundamento en algún tipo de validación empírica marca los orígenes de las ciencias sociales (Wallerstein, 1996). La concepción de que se estaba viviendo un tiempo distinto de la Edad Media y de que, por tanto, existía el cambio social, impulsaba el análisis racional y la utilización de criterios de objetividad en el estudio de los fenómenos sociales con el propósito de afrontar el cambio (Ibíd.). Así, hacia el siglo XVII se desarrolló la Economía Política como ciencia de los nuevos Estados modernos. En el siglo XVIII, la Ilustración recurrió a la *Encyclopédie* para diseminar un conocimiento válido, alejado de supersticiones y errores, que contribuyese al progreso humano y a la igualdad socio-económica. Es decir, en sus orígenes las ciencias sociales mantienen su alianza con las humanidades: la ética y los valores humanos se consideran criterios de validación (ver el apartado sobre epistemología humanista). A partir del siglo XVIII y especialmente en el XIX, se desarrollan las ciencias sociales como saberes vinculados al control del cambio social, ya sea contribuyendo a ralentizarlo (Burke), a administrarlo para beneficio de las élites (Comte) o a acelerarlo para crear un nuevo sistema social (Marx) (Wallerstein, 2001). En el campo de la comunicación resulta oportuno, por ejemplo, investigar las formas de medición de la diversidad en las industrias culturales (Albornoz y Marengi, 2015) o desarrollar indicadores que permitan evaluar y guiar las prácticas comunicativas de los movimientos sociales y de las ONGs de acuerdo con un modelo de eficacia cultural (Nos-Aldás, Iranzo y Farné, 2012).

3.2.2. Riesgos

El desarrollo de criterios de validación científica y la posibilidad de ejercer algún tipo de control sobre los fenómenos naturales y sociales son dos aportaciones fundamentales que, sin embargo, encierran algunos peligros. El principal problema se encontraría en el modelo mecánico, que incluye las siguientes limitaciones y riesgos:

3.2.2.1. *Maquinismo, determinismo, reduccionismo, universalismo*

Los propios artífices de la revolución científica reconocieron los problemas del modelo mecánico (Chomsky, 2011b). Según este modelo, la naturaleza funcio-

naría como un reloj (maquinismo), con relaciones deterministas de causa y efecto, de acuerdo a leyes físicas (reduccionismo) universales (Ibíd., Wallerstein, 1996). A pesar de haber desarrollado la filosofía mecánica, científicos como Galileo, Locke, Hume y, sobre todo, Newton, llegaron a la comprensión de que el universo no funciona según leyes mecánicas (Chomsky, 2011b). Advirtieron que en la naturaleza había vida, libertad, pensamiento, sentido, percepción, espíritu. El universo no se regiría según leyes universales estrictamente físicas, sino que estaría compuesto de distintas partes que funcionan de distinto modo, ya sea mecánico, químico, óptico u otro, lo que requeriría distintas perspectivas científicas entre las que, con el tiempo, tratar de establecer relaciones (Ibíd.).

3.2.2.2. *Suposición de la inteligibilidad completa de la naturaleza*

Los científicos reconocieron que, con el modelo mecánico, se podían describir los principios matemáticos de los fenómenos, pero no explicar su funcionamiento *real* y sus causas profundas. Es más, frente a la suposición del conocimiento objetivo y completo de los fenómenos, indicaron que las capacidades cognitivas de los humanos son limitadas para alcanzar un verdadero conocimiento de los secretos de la naturaleza, de sus causas ocultas (Ibíd.). Abandonaron la idea de la temprana revolución científica de que el mundo sería inteligible, empírica y racionalmente, para los humanos; la aspiración sería construir teorías explicativas inteligibles. El criterio de inteligibilidad se trasladó de la naturaleza a la teoría (Ibíd.).

La transformación progresiva de la perspectiva científica permitió que la química pudiese desarrollar en el siglo XIX, a partir de las exigencias de la industria textil, un cuerpo teórico rico recurriendo a modelos no reduccionistas alejados de la física, como ya había propuesto Francis Bacon. Desde finales del siglo XIX y, sobre todo a principios del XX, la física cuántica de Planck, Bohr, Einstein y Heisenberg continuará la transición del criterio de inteligibilidad desde el mundo a la teoría (con sus elementos subjetivos y sus criterios de objetivación), y pondrá en primer plano principios como la relatividad y la incertidumbre (o indeterminación) (Serrano López, 2010). Otras categorías de validación científica que son de interés para las ciencias sociales son sistema, contingencia, emergencia, equilibrio/desequilibrio, entropía/neguentropía, caos, *feedback* o bifurcación, algunas de las cuales han sido empleadas, por ejemplo, para el análisis del sistema-mundo (Wallerstein, 2008), el estudio de los procesos de estructuración y auto-organización social y del papel que en ellos cumple la comunicación (Fuchs, 2003), la aplicación de una epistemología de sistemas a la investigación de la comunicación y el análisis de la refe-

rencia (Martín-Serrano, Piñuel-Raigada, Gracia-Sanz y Arias-Fernández, 1982), o para estudiar cómo la comunicación introduce orden y desorden en la sociedad (Rodríguez Huertas, 1998).

3.2.2.3. *Exclusión de la ética y del cambio conforme a valores*

El criterio de objetividad también ha sido objeto de reflexión en las ciencias sociales. La ciencia social positivista de Comte abogó por abandonar el conocimiento social basado en los principios (o los valores) por un conocimiento positivo (objetivo, libre de valores). Como señala Wallerstein (1996: 14), la ciencia o física social comtiana se basa en “el descubrimiento de la realidad objetiva utilizando un método que nos permitía salir *fuera* de la mente”. Basándose en las condiciones objetivas, el positivismo buscaría el ajuste de las mentalidades a las necesidades del capitalismo industrial con independencia de cualquier principio ético. El objetivo era transformar tanto la naturaleza (humana y ambiental) como el sistema social de acuerdo con la idea de progreso, entendido estrictamente como productividad y desarrollo industrial. Se requería alcanzar un estado positivo, tanto de los conocimientos como de la sociedad, en un perfecto isomorfismo (Martín-Serrano, 1976). Según Comte, “el fin más difícil e importante de nuestra existencia intelectual consiste en transformar el cerebro humano en un espejo exacto al orden exterior. Es solamente así que aquélla pueda llegar a ser la fuente directa de nuestra unidad total, ligando la vida afectiva y activa a su común destino” (Ibíd.: 72). Los sociólogos suministrarían el material para que los “publicistas” condujesen dichos cambios.

El positivismo solamente tiene en cuenta la realidad positiva impuesta por el sistema tecno-económico, pero no la posibilidad de cambio basada en la agencia creativa guiada por valores humanos éticos. El cartesianismo y el empirismo se limitan a la realidad existente, a cómo son las cosas sin abordar cómo deberían ser (Galtung, 2015). Por eso es necesario combinar los fundamentos científicos de validación con una epistemología humanística basada en la ética y una epistemología holista-dialéctica que tenga en cuenta el movimiento y el cambio.

3.2.2.4. *Individualismo metodológico*

El mecanicismo y, especialmente el cartesianismo, aboga por la reducción de los fenómenos a sus partes. Es decir, explica los fenómenos por sus elementos individuales. Como señala Galtung (2015), divide y subdivide a los humanos en células, a la naturaleza en átomos y a la sociedad en individuos. Este reduccio-

nismo puede olvidar las estructuras y relaciones que afectan a un tema de estudio concreto, por lo que debe complementarse con una epistemología holista.

3.2.2.5. *Explotación de la naturaleza*

Otro riesgo que presenta la epistemología científica es que se vincule con la explotación de los recursos naturales, el deterioro medioambiental y la destrucción de formas de vida tradicionales. En el momento histórico presente, con el cambio climático como gran amenaza, sería deseable explorar las posibilidades de que la ciencia contribuya a la sostenibilidad ambiental. La ciencia occidental, particularmente el cartesianismo y el mecanicismo de la revolución científica del siglo XVII, ha sido puesta en cuestión desde perspectivas no-occidentales. Shiva (1995) ha criticado la ciencia moderna occidental como herramienta reduccionista, homogeneizadora y represora de la diversidad social y biótica, al servicio del maldesarrollo. Para la autora, no se trataría simplemente de que las aplicaciones tecnológicas y usos capitalistas de la ciencia hayan producido tales desarrollos, sino que los propios presupuestos de la ciencia y su plena imbricación con el desarrollo tecnológico y la industria tienen una dimensión opresora: la naturaleza es tratada como una mujer a la que hay que dominar, según la tradición de Bacon. Autores como Acosta (2015) y de Sousa Santos (2009) han centrado la crítica en la concepción cartesiana y mecánica de separación del humano y la naturaleza. Por otro lado, autores como Rossi (1968), Pesic (1999) y Weeks (2007), han argumentado que científicos como Bacon pensaban que las operaciones de la ciencia son una continuación de las operaciones de la naturaleza, que el ser humano forma parte de la misma y que la ciencia busca una relación armónica. El dominio de la naturaleza solamente sería posible si se la obedece. La ciencia se subordinaría a la naturaleza.

Cabría tener en cuenta, sobre todo, que, con la expansión del capitalismo y la industrialización, la ciencia es crecientemente subordinada a la maximización del beneficio mediante aplicaciones que ponen la sostenibilidad ambiental en un segundo plano. El riesgo de separación de la naturaleza puede neutralizarse incorporando una epistemología ecologista.

3.3. Epistemologías holistas-dialécticas: Ecologismo

3.3.1. Aportaciones

Como se ha introducido, Galtung (1980a; 1990, 2003; 2015) plantea un método de análisis dialéctico que se centre en la contradicción para identificar e impulsar las posibilidades de cambio. En este análisis, el estudio de las rela-

ciones entre el ser humano y la naturaleza deviene fundamental para conocer el nivel de armonía o de conflicto y las posibilidades de supervivencia de las sociedades y de la propia especie humana. Este apartado desarrolla el análisis de las epistemologías holistas-dialécticas y en especial del ecologismo contenido en la filosofía del Buen Vivir, así como los modos en los que permite concebir la comunicación y las líneas de investigación abiertas.

El taoísmo, el hegelianismo, el marxismo, el análisis de sistemas o el ecologismo coinciden en entender los fenómenos como partes de totalidades mayores en las que, a lo largo del tiempo, se desarrollan múltiples relaciones de interdependencia.

Para el holismo, el conjunto del sistema explicaría el funcionamiento de las partes (Galtung, 1980a; 2015). Desde esta perspectiva, el sistema social –con sus normas, valores, estructuras económicas y políticas– impone restricciones a la agencia humana. El sistema es concebido como algo más complejo que la suma aritmética de sus partes constituyentes. Así, los individuos entran en interacciones y producen sinergias que sobrepasan su conducta individual y la envuelven. Al tomar en cuenta el conjunto de las relaciones, el holismo permite sobreponerse a las arbitrarias divisiones entre disciplinas (Tortosa, 2000: 848), por ejemplo, incorporando la perspectiva ecologista.

La dialéctica pone el énfasis en las relaciones estructurales de contradicción que se desarrollan a lo largo del tiempo. El motor del cambio se encontraría en el conflicto sostenido entre fuerzas y contrafuerzas (Galtung, 2015). Para resolver la incompatibilidad entre las partes habría que superar eventualmente la situación y crear nuevas condiciones. La perspectiva dialéctica ha sido empleada, por ejemplo, para estudiar la contradicción que se da entre una proliferación de las posibilidades tecno-comunicativas para el cambio social y una ciudadanía despolitizada o desmovilizada (McChesney, 1999). De modo similar, Morozov (2010) ha expuesto la contraposición entre los *usos esperados* de las TIC y sus *usos reales*. Freedman (2014) ha ubicado el análisis de las contradicciones que afectan a los medios en el marco de las relaciones de poder marcadas por el dominio y la resistencia.

El holismo entiende que el ser humano está inserto en un ecosistema con el que se interrelaciona y la dialéctica observa las relaciones de armonía o contradicción que se desarrollan entre ambos. El taoísmo se opone al dominio humano de la naturaleza como una cosa externa. Al contrario, las personas deben pasar a formar parte de la naturaleza y establecer una relación de alianza (Galtung, 1980a).

En la obra de Marx se han encontrado análisis que tienen una perspectiva ecologista (y no solo productivista) (Fernández-Buey y Riechmann, 1996;

Foster, 2000): si en las sociedades pre-capitalistas había un sano metabolismo en el que el humano no tomaba más de lo que daba a la naturaleza, el modo de producción capitalista introduciría unas necesidades de acumulación de capital que superarían las necesidades de cuidado y regeneración de la naturaleza. La importancia de la naturaleza se disipa ante la enorme capacidad productiva del capitalismo, dando lugar a la visión prometeica de que las sociedades capitalistas son capaces de generar sus propias condiciones de reproducción y desarrollo (Gilbert, 2013).

Desde la periferia, las epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2009) y, en particular, la filosofía ancestral del buen vivir, *sumak kawsay* o *suma qamaña*, plantean contrarrestar la influencia cognoscitiva de las epistemologías eurocéntricas hegemónicas mediante una descolonización de los saberes y de las instituciones y la revalorización de lo propio, en diálogo y alianza con los saberes subalternos y transformadores originados en el centro (Acosta, 2010, 2013, 2015; Gudynas, 2011a, 2011b). El buen vivir pone en cuestión las visiones lineales y engañosas del desarrollo y del progreso (Tortosa, 2009, 2010). Propone el abandono de la noción mono-causal de desarrollo como una sucesión temporal en la que se transita de un estado de subdesarrollo a una sociedad desarrollada mediante la modernización tecno-económica, fundamentalmente mediante la producción y la adquisición de bienes materiales (Acosta, 2013). Este modelo occidental de desarrollo impulsado por las élites económicas y políticas habría generado “maldesarrollo”, que conlleva “mal vivir”, tanto en los países de la periferia como en los países mal llamados desarrollados, en los que el desarrollo no se corresponde con el ideal que del mismo tienen sus ciudadanos, por ejemplo en lo referido a la desigualdad económica o al deterioro medioambiental (Tortosa, 2011).

El buen vivir también pone en cuestión el utilitarismo antropocéntrico sobre la naturaleza (Acosta, 2010, Gudynas, 2011a). Señala los límites de la explotación de los recursos naturales y entiende la economía como un medio para el crecimiento humano, no como un fin en sí mismo. En consecuencia, sostiene que los objetivos económicos han de subordinarse a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales. El objetivo es la armonía con la naturaleza y la sustentabilidad.

El enfoque del *sumak kawsay* es socio-biocéntrico en la medida en que concibe al ser humano que vive en colectividad y al medioambiente como partes inseparables de la naturaleza (Acosta, 2010). Al considerarse que la naturaleza es sujeto pleno de derecho, el ser humano tiene obligaciones respecto al ambiente y respecto a sí mismo. Se aboga por una interdependencia horizontal, no jerárquica, entre las personas y entre las personas y la naturaleza ambiental, que

permita el desarrollo de los derechos y de las responsabilidades aparejadas. El ser humano, como parte de la naturaleza, ha de respetar y promover la dignidad humana, mejorando su calidad de vida y posibilidades de expansión, no estrictamente en términos económicos, sino en términos afectivos, de realización intelectual, de desarrollo de interacciones solidarias y del reconocimiento de la diferencia.

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza significa “alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho” (Acosta, 2010: 18). Este enfoque permite a los humanos, como parte de la naturaleza, rescatar su propio “derecho a la existencia” (Ibíd.). Por tanto, la interacción armoniosa entre las personas y entre éstas y el medioambiente puede impulsarse mediante las políticas públicas. Unas políticas públicas que debieran incorporar la planificación participativa y la interculturalidad. Invirtiendo la concepción del Estado como instrumento de dominio, el buen vivir propone una nueva institucionalidad plural, policéntrica y horizontal, orientada a la generación de valor a nivel colectivo mediante la producción y reproducción de bienes comunes respetuosos con la naturaleza.

El papel del Estado y las instituciones democráticas consistiría en impulsar un nuevo modelo económico, basado en la “autodependencia comunitaria” (Acosta, 2015: 316). Se entiende que el individuo se realiza a través de la comunidad cuando entra en relaciones de solidaridad, reciprocidad y responsabilidad. Transfiriendo poder a las comunidades sería posible ampliar y diversificar la democracia en términos políticos y económicos. El control y regulación de la producción se orientaría, bajo los principios del buen vivir, a cubrir las necesidades de toda la población. Los gobiernos habrían de consultar a los pueblos y facilitar su participación en las decisiones y establecimiento y consecución de objetivos que afectan a sus vidas.

En síntesis, el buen vivir propone una filosofía y una estrategia, una cosmovisión y una práctica en construcción, para impulsar el pleno desarrollo de los pueblos, mediante una nueva relación ética, política y económica entre las personas y de las personas con la naturaleza ambiental, que permita transitar hacia un nuevo sistema-mundo. Como advirtió Sacristán (1983), la incompatibilidad entre el sistema económico vigente y la armonía con la naturaleza indica la posibilidad y necesidad de convergencia entre los movimientos ecologistas y los movimientos revolucionarios.

Los estudios de comunicación están incorporando paulatinamente la dimensión ecológica, si bien aún de manera marginal. El análisis de la cobertura mediática del cambio climático ha ocupado una parte importante del inte-

rés por la ecología en distintos países, por ejemplo en Australia (Clark, 2014), España (Fernández-Reyes, R., Piñuel-Raigada, J.L. y Vicente-Mariño, M., 2015), Estados Unidos (Boykoff y Boykoff, 2007), Japón (Sampei y Aoyagi-Usui, 2009) o Rusia (Poberezhskaya, 2015). Según Good (2008) el *framing* del cambio climático en la prensa canadiense, estadounidense e internacional se ajusta, en distintos grados, a los postulados del modelo de propaganda de Herman y Chomsky (1988), porque tienden a evitar enmarcar el problema junto a las consecuencias extremas en el tiempo o las soluciones basadas en la reducción del consumo de petróleo. El sesgo mediático es más marcado en Estados Unidos, donde, según Boykoff y Boykoff (2007), las normas periodísticas (personalización, dramatización, novedad, atención a las autoridades gubernamentales y empresariales, la noción de equilibrio) han contribuido a limitar la profundidad de la cobertura del cambio climático y sus causas antropológicas.

También ha comenzado a estudiarse el impacto ambiental del *electronic waste* (*e-waste*) (Maxwell y Miller, 2008). Según estos autores, es necesario incorporar la reflexión sobre las consecuencias medioambientales de la producción, distribución, consumo y gestión de los residuos de las tecnologías de la información y la comunicación. Por consiguiente, los estudios de comunicación deberían pensar las nuevas tecnologías desde una eco-ética, es decir desde unos principios normativos sobre cómo los seres humanos deben relacionarse con la naturaleza no-humana. Se trataría de una ética contraria a la separación y explotación del humano respecto a la naturaleza, reflejada en el hecho de que, según Martín-Serrano (1977), la comunicación mediada por las tecnologías es utilizada en las sociedades del capitalismo globalizado para ofrecer una experiencia vicaria, una representación de la naturaleza, cuyo disfrute está cada vez más restringido en dichas sociedades. Barranquero-Carretero y Sáez-Baeza (2015) abogan por un tránsito de los estudios de comunicación para el desarrollo y para el cambio social hacia un paradigma de la comunicación desde el buen vivir, que supere la visión instrumental de la comunicación, otorgando autonomía tanto a la comunicación como a la sociedad. De este modo, la comunicación se entiende como un medio y como un fin al mismo tiempo. La comunicación puede cumplir un papel relevante en la recuperación de la memoria biocultural, que tiene valor en sí misma y, al tiempo, contribuye a la descolonización epistemológica.

3.3.2. Riesgos

3.3.2.1. *Determinismo estructural*

El principal peligro de las perspectivas holistas es que subsuman las partes en el todo, privándolas de cualquier autonomía y vaciándolas de contenido (Galtung,

1980a; 2015). De ahí que el holismo se complemente con la investigación científica del funcionamiento de las realidades concretas. Cuando en la investigación las estructuras y las relaciones materiales se imponen unilateralmente sobre las personas, su ética y cultura, la dignidad humana nos recuerda que, incluso en las condiciones de mayor opresión estructural, hay resistencia. El ecologismo se beneficia de ampliar el biocentrismo al socio-biocentrismo. Igual que no conviene subordinar la naturaleza ambiental al humano tampoco cabe hacer lo contrario. Si el ecologismo toma exclusivamente a la naturaleza como sistema determinante y obvia las estructuras económicas y políticas, se torna ingenuo y pierde su potencial transformador. La utopía se construye en base a lo existente.

3.3.2.2. *Cambio permanente hasta el Fin de la Historia*

Según Galtung (1980a; 1980b; 2015), perspectivas holistas dialécticas como el taoísmo entienden la realidad en constante movimiento a partir de sus contradicciones. Como también ha señalado Hobsbawm (1973), la inestabilidad y fluctuación que sugiere la dialéctica debe ir acompañada del reconocimiento de la estabilidad y el equilibrio. Cuando la aplicación de la dialéctica abandona la dialéctica y adopta una posición determinista, el cambio y la contradicción desaparecen con el Fin de la Historia, la inevitable victoria de la Idea en Hegel o de la clase obrera y del comunismo en el marxismo (Galtung, 1980b; Tortosa, 2011). No es el caso del taoísmo, que entiende que la contradicción y el cambio son constantes. Cuando el cambio se percibe solamente como producto de fuerzas estructurales abstractas, el análisis concreto de las acciones humanas se hace necesario.

3.3.2.3. *Sin alternativas viables*

No hay que olvidar que la crítica y desmantelamiento de lo establecido ha de ir acompañada de la puesta en práctica de alternativas, apoyándose en la ciencia y la ética. Se requiere pensar estrategias que tomen en cuenta el conflicto que experimentan las sociedades entre los intereses a corto y largo plazo (Sacristán, 1983). Dado que el cambio es una de las pocas cosas inevitables, no conviene caer en una huida romántica a un pasado ideal de armonía con la naturaleza, sino orientar la visión hacia un futuro en el que, aprendiendo del pasado, se construya algo nuevo. Como propone Galtung (1980a; 1990; 2003) siguiendo a Gandhi, se requiere coherencia entre medios y fines orientados a transformar, paso a paso, la realidad.

4. DISCUSIÓN: DIÁLOGO Y CONFLUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS

A partir del trabajo de Galtung (1980a; 1980b; 1990; 1998; 2003; 2015) y del análisis que se ha llevado a cabo en este artículo, en este apartado se identifican los puntos de encuentro y las complementariedades entre las epistemologías humanista, científica y ecologista. Seguidamente, se presentan trabajos sobre comunicación y cambio social en las que se puede detectar una confluencia de visiones epistemológicas en la misma línea de entender la realidad desde la ética creativa, la validación del conocimiento y la transformación de la sociedad o de las relaciones con la naturaleza.

El riesgo de voluntarismo e idealismo en el que puede caer el humanismo se corrige, en primer lugar, por los datos empíricos que señalan lo que en el mundo real no se corresponde con la idea. Al mismo tiempo, el humanismo recuerda que muchas facetas del ser humano escapan al conocimiento empírico y que la ética es una aliada en el cambio social. En segundo lugar, por el holismo dialéctico que enmarca la acción humana en unas estructuras y sistemas. El humanismo complementa el holismo, recordando que es el propio ser humano quien crea y transforma las estructuras. La totalidad, el ser humano y otras partes de la totalidad se relacionan entre sí estableciendo algunas determinaciones, pero de un modo que ningún nivel subsume a otro, es decir con grados de autonomía relativa y parcial.

El holismo ecológico muestra los límites de la creación humana cuando señala los límites de la naturaleza. Incorporando una epistemología humanista, la filosofía del buen vivir aporta un enfoque socio-biocéntrico, que sitúa al ser humano en relación con la naturaleza como parte de una misma unidad. Sirve de correctivo del humanismo antropocéntrico, pero sin restar importancia al ser humano que, valiéndose de éticas humanísticas, se realiza a través de lo social. Se trata de generar una alianza entre la dignidad humana y la dignidad de los demás seres de la naturaleza. Mediante la búsqueda de la armonía, el ecologismo puede servir de salvaguardia frente a los abusos que se han cometido desde la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas sobre la naturaleza humana y ambiental (ej., Hiroshima). La ciencia es una aliada del ecologismo cuando proporciona los estudios sobre los efectos en la naturaleza de la acción humana y del modo de producción vigente y cuando contribuye a plantear alternativas viables. Hacer ciencia con ética es un modo de tomar en cuenta el cambio generado por los humanos. Sumando el holismo dialéctico que tiene en cuenta el movimiento, la ciencia toma en consideración la agencia humana en relación a la naturaleza e interpreta prospectivamente los posibles y probables escenarios de futuro.

El holismo dialéctico también es útil para corregir el riesgo de atomización o individualización, tanto de la perspectiva cartesiana de la ciencia como de algunos humanismos. No cabe abandonar la importancia del individuo, pero sí verlo dialécticamente junto a su opuesto, la sociedad, y observar las relaciones mutuas, desde una ética preocupada por el avance humano y por el acercamiento entre la libertad individual y la solidaridad colectiva. También desde una perspectiva no reduccionista, la ciencia está preocupándose no solo por la razón, sino por la emoción y los afectos (por ejemplo, la neurociencia o algunas ciencias sociales y humanas). Holista y dialécticamente, conviene tener en cuenta que la razón, que desenvuelve la dignidad humana y guía el proceso científico, debe estar en permanente interacción con las emociones. No puede olvidarse la participación del investigador en la configuración de la realidad.

Entre la concepción del cambio permanente a la que puede llevar la dialéctica y la omisión del cambio del cartesianismo puede fácilmente encontrarse un punto intermedio que tome en cuenta las fluctuaciones y la estabilidad. La concepción lineal de la historia ayuda a poner el foco en el progreso humano, pero epistemológicamente no pueden obviarse los movimientos dialécticos que llevan al estancamiento y retroceso del progreso humano ni olvidar que no hay fin de la historia social salvo que se produzca la extinción de la humanidad.

Como se ha visto, las distintas epistemologías se han ido modificando y mejorando. Por ejemplo, la ciencia abandonó la filosofía mecánica. Los saberes humanos han aprovechado las enseñanzas de las ciencias naturales y las perspectivas holistas-dialécticas, dando pie al desarrollo de (algunas) ciencias sociales que combinan principios de validación científica, análisis de las totalidades en relación a casos concretos y la agencia humana basada en la ética. Por ejemplo, Marx se apoyó en datos empíricos para concluir que la totalidad social impone constricciones a los humanos cuando estos crean la historia y que en las contradicciones (por ejemplo, entre lo material y lo cultural) se encontraba el origen de los cambios.

Gramsci y Althusser siguieron esta línea de pensamiento cuando entendieron la cultura como una esfera con una autonomía parcial o relativa respecto a las estructuras materiales (Jones, 2006: 34). Esquivando el determinismo económico, la cultura y la comunicación se conciben como instrumentos para crear una nueva cultura contra-hegemónica. La estructura y la superestructura se influirían recíprocamente, sin que ninguna de ellas sea más determinante a priori. Según el análisis de sistemas aplicado a la comunicación, el sistema social y el sistema comunicativo serían sistemas abiertos a influencias mutuas y con una autonomía parcial para organizar sus elementos, relaciones y funciones

(Martín-Serrano et al., 1989). Como ha desarrollado Hobsbawm (1973: 280), en las relaciones entre las estructuras materiales y la cultura pueden encontrarse tanto elementos estabilizadores como contradicciones y disrupciones, lo que permitiría dar cuenta de los procesos de continuidad y cambio. Especialmente en los momentos de inestabilidad y bifurcación irrumpe la acción humana para intervenir en la transformación de la realidad social (Fuchs, 2003; Wallerstein, 2008).

Como señala Fuchs (2003), el fenómeno de la comunicación puede entenderse a través de la dialéctica entre oportunidad y necesidad. Tomando en cuenta el concepto de poder, puede observarse la capacidad relacional que tiene un actor de influir asimétricamente sobre otro actor mediante la comunicación o la coerción; una relación que encuentra resistencia y puede ser transformada (Castells, 2009). Para Hall (1973), los consumidores de cultura son también productores y viceversa, mediando los textos según variables de género, clase, nación, cultura popular o identidad, lo que permite intervenir, bien para afirmar unas relaciones de poder, bien para desestabilizarlas. Según Freedman (2014), las desigualdades estructurales de poder en la sociedad se reflejan en las relaciones que afectan a los medios y sus mensajes, reproduciéndose, así, las estructuras de poder tanto en los medios como en la sociedad. Así y todo, pueden encontrarse contradicciones que podrían resolverse en beneficio de una información más veraz. Por ejemplo, el tabloide británico *Daily Mirror* adoptó una posición contraria a la guerra contra Irak en un contexto de división entre las élites, movilización social, pro-actividad de los lectores y los problemas de circulación del rotativo (Ibid.).

Además, como señala Fenton (Pedro, 2016a), no conviene caer en el reduccionismo de centrarse exclusivamente en los elementos racionales del cambio social que toman en cuenta las condiciones económico-políticas y las estrategias, ni tampoco solo en el lado afectivo, sino en ambos, mediante el *ser político* y la *política del ser*. La política del ser daría cuenta de cómo se agitan las emociones –la rabia frente a la injusticia, la esperanza por la justicia–, mientras que entender lo que significa ser político supone canalizar y transformar las emociones en un proyecto político que provoque el cambio institucional.

Como se ha desarrollado en este artículo, Galtung, (1999, 2004) toma en cuenta las distintas epistemologías en la investigación para la paz, incluyendo el periodismo para la paz. El ser humano y su creatividad se sitúan en el centro del análisis, entendiéndolos como agentes de cambio. Las consecuencias prácticas de la aplicación creativa de la teoría deben ser después evaluadas mediante procedimientos metodológicos sistemáticos y empíricos. En tercer lugar, el análisis incluye los elementos estructurales que debe tener en cuenta

el periodismo para la paz, concretamente las interacciones entre la violencia estructural, la violencia cultural y la violencia directa, además de las relaciones entre medios, Estado, capital y sociedad civil. En esta línea, Hackett (2006) ha investigado los límites a la agencia que requiere el periodismo para la paz impuestos por las estructuras de propiedad de los medios, la influencia de los anunciantes, la dependencia respecto a las fuentes oficiales, las presiones de las instituciones y la ideología dominante (los cinco “filtros” del modelo de propaganda). También conjugando distintos enfoques, Nordenstreng (2000) ha estudiado la regulación como parte fundamental del contexto estructural de la ética mediática.

El enfoque pluralista permite estudiar desde distintos puntos de vista cómo la comunicación interviene en el funcionamiento y cambio de las sociedades y cómo los sistemas sociales influyen sobre la comunicación. Se orienta, por tanto, a llevar a cabo investigaciones validables sobre los procesos comunicativos emancipadores concretos que favorecen el desarrollo de estructuras sociales análogas y viceversa; y en ese análisis proporcionar herramientas para pensar las transformaciones de las partes y de la totalidad, con modelos que compaginen aspectos ideográficos y nomotéticos.

Metodológicamente resultan apropiados los procedimientos objetivables y sistemáticos (reproductibles y validables), cuantitativos y cualitativos, que permitan interpretar las relaciones entre comunicación y cambio en su debido contexto.

Por último, cabe seguir explorando los posibles puntos de diálogo y los desencuentros entre el ecologismo, la ciencia y el humanismo en torno al concepto de armonía con la naturaleza. La pretensión de control de la naturaleza de la ciencia puede resultar inaceptable desde un punto de vista ecologista. Sin embargo, esto no tiene por qué ser así cuando la ciencia va guiada por la ética, por ejemplo, para el desarrollo de la química sostenible o de tecnologías comunicativas *eco-friendly*.

5. CONCLUSIONES

El artículo se fundamenta en la propuesta de pluralismo epistemológico realizada por Galtung (1980a; 1980b; 2003; 2015). Le da continuidad mediante un análisis complementario de la historia y desarrollos de las epistemologías humanista, científica y ecologista-dialéctica a fin de profundizar en sus fortalezas y limitaciones individuales, así como en las posibles sinergias que permitan superar sus carencias y corregirse mutuamente, a fin de ayudar a construir un enfoque más complejo y abarcador.

Se ha explicado que el humanismo aporta la concepción de que el ser humano hace su propia historia cuando desenvuelve su dignidad mediante la ética y la libertad e impulsa el avance de la igualdad y la solidaridad entre las personas. Pero lo hace en determinadas condiciones sociales y medioambientales que establecen límites a la acción humana, tal y como muestra el holismo ecologista. El estudio científico, racional y empírico, deductivo e inductivo, permite estudiar las distintas partes de la totalidad para revelar su organización y funcionamiento interno, establecer clasificaciones y observar las determinaciones en las relaciones y las autonomías relativas. Las tres epistemologías se complementan y se corrigen entre sí para proporcionar una visión más exhaustiva y compleja de la realidad.

El pluralismo epistemológico se orienta a investigar tanto las relaciones como los contenidos de las partes y del todo, con el ser humano como una de las partes fundamentales pertenecientes a las dos partes que conforman la totalidad sistémica –sociedad-naturaleza–. Un ser humano capaz de transformar las estructuras como actor cognoscente y agente que influye en la realidad, pero que también se ve limitado por ellas. El ser humano se entiende como naturaleza-individuo-sociedad, equipado con libre voluntad pero sometido a la necesidad, viviendo entre el cambio y la estabilidad. Los principios universales de la ética le sirven de brújula, pero sin olvidar que las culturas particulares los matizan y llenan de contenido práctico. La historia daría cuenta del inacabable proceso de progreso humano respecto a sus ataduras no como un trayecto lineal, sino como un camino marcado por la contradicción, empedrado por las fuerzas deshumanizadoras que limitan los derechos y las libertades.

Los estudios de comunicación pueden apoyarse en un enfoque multiabarcador para realizar investigaciones validables que, partiendo de las prácticas comunicativas concretas, se eleve hacia la abstracción teórica y vuelva a lo concreto para verificar las conexiones significativas. La comunicación se entiende como una capacidad y proceso de intercambio simbólico y producción de significado que participa en la evolución de la naturaleza y en la conformación y transformación de las sociedades humanas. De este modo, el pluralismo epistemológico da cobertura al análisis diacrónico y sincrónico de la teoría y práctica de cómo los humanos emplean la comunicación para aumentar o reducir su autonomía respecto a las constricciones del sistema-mundo, para fortalecer o limitar la solidaridad colectiva y para construir o disolver relaciones de armonía con la naturaleza, en procesos marcados tanto por el cambio como por la continuidad, el control y la libertad.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Ecuador: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Acosta, A. (2015). “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330
- Alba-Rico, S. (2016). “¿Está pasando algo en 2016?”. *Cuarto Poder*, 26 de marzo. Recuperado de <http://www.cuartopoder.es/tribuna/2016/03/26/refugiados-esta-pasando-algo-2016/8350> [Consultado el 20 de marzo de 2016]
- Albornoz, L. A. y Marenghi, P. (2015). “Capturar la diversidad de/en las industrias culturales: una revisión del concepto y sus formas de medición”. En M. Chaparro (Ed.), *Medios de proximidad: participación social y políticas públicas*. iMEDEA/COMandalucía.
- Bacon, F. (2010). *The New Organon or: True directions concerning the interpretation of nature*. Online: Early Modern Texts.
- Barranquero-Carretero, A. y Sáez-Baeza, C. (2015). “Comunicación y buen vivir: La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social”. *Palabra Clave*, 18(1), 41-82.
- Bardin, L. (1996). *Análisis de contenido*. São Paulo: Almedina.
- Barthes, R. (1980). *Mitologías*. Coyoacán: Siglo XXI.
- Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. Glencoe: Free Press.
- Boykoff, M.T. y Boykoff, J.M. (2007). “Climate change and journalistic norms: A case-study of US mass-media coverage”. *Geoforum*, 38(6), 1190-1204.
- Calderón-Concha, P. (2009). “Teoría de conflictos de Johan Galtung”. *Revista Paz y Conflictos*, 2, 60-81.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, N. (2002). “Terror and Just Response”. *ZNet*, 2 de julio. Recuperado de <http://www.chomsky.info/articles/20020702.htm> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Chomsky, N. (2011a). “Students should become anarchists”. *Zeit Campus*, 14 de junio. Recuperado de http://www.chomsky.info/interviews/20110614_en.htm [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Chomsky, N. (2011b). “The machine, the ghost, and the limits of understanding: Newton’s contribution to the study of mind”. *The CSMN Annual lecture on Mind in Nature*. Recuperado de <http://www.hf.uio.no/csmn/english/research/news-and-events/news/2012/chomsky-video.html> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Clark, N. (2014). “The political economy of climate change”. *The AIM Network*, 30 de mayo. Recuperado de <http://theaimn.com/the-political-economy-of-climate-change/> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Collini, S. (2012). *What are Universities For?* London: Penguin.
- Curran, J. (2011). *Media and democracy*. Oxon: Routledge.

- van Dijk, T. A. (1993). "Principles of critical discourse analysis". *Discourse & society*, 4(2), 249-283.
- Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Fenton, N. (2008). "Mediating solidarity. Global media and communication", 4(1), 37-57.
- Fernández-Buey, F y Riechmann, J (2009). *Ni tribunus. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Fernández-Liria, C. y Alegre-Zahonero, L. (2010). *El orden de El Capital: Por qué seguir leyendo a Marx*. Madrid: Akal.
- Fernández-Reyes, R., Piñuel-Raigada, J. L., y Vicente-Mariño, M. (2015). "La cobertura periodística del cambio climático y del calentamiento global en El País, El Mundo y La Vanguardia". *Revista Latina de Comunicación Social*, 70, 122-140.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press.
- Fourier, C. (1822). "Accusation of the Uncertain Sciences". En J. Beecher y R. Bienvenu (1972). *The utopian vision of Charles Fourier. Selected texts on work, love, and passionate attraction*. London: Jonathan Cape.
- Freedman, D. (2014). *The contradiction of media power*. London: Bloomsbury.
- Fuchs, C. (2003). "Structuration Theory and self-organization". *Systemic Practice and Action Research*, 16(2), 133-167.
- Galtung, (1980a). "In defense of epistemological eclecticism". *Integrative workshop of the Goals, Processes and Indicators of Development Project of the United Nations University*, April. Recuperado de <https://www.transcend.org/galtung/papers/In%20Defense%20of%20Epistemological%20Eclecticism.pdf> [Consultado el 20 de marzo de 2016]
- Galtung, J. (1980b). "Two Ways of Being Western: Some Similarities Between Liberalism and Marxism". *Transcend*. Recuperado de <https://www.galtung-institut.de/wp-content/uploads/2012/10/Galtung-TWO-WAYS-OF-BEING-WESTERN.pdf> [Consultado el 20 de marzo de 2016]
- Galtung, J. (1990). "Cultural Violence". *Journal of Peace Research*, 3(27), 291-305.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Gernika Gogoratz.
- Galtung, J. (1999). "State, capital, and the civil society: The problem of communication". En R. Vincent, K. Nordenstreng y M. Traber (Eds.), *Towards equity in global communication: MacBride Update*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 3-21.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratz.
- Galtung, J. (2004). "Violence, war, and their Impact on visible and invisible effects of violence". *Polylog*, 5.
- Galtung, J. (2015). "Peace Studies epistemology: Descartes-Vico-Daoism; and Europe". 7 de septiembre. *TRANSCEND Media Service*. Recuperado de <https://www.transcend.org/tms/2015/09/peace-studies-epistemology-descartes-vico-daoism-and-europe/> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]

- Giddens, A. (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 1: Power, Property and the State*. London: Macmillan.
- Gilbert, C. (2013). "Needed: An ecosocialist cosmovision". *Climate & capitalism*, 10 de mayo. Recuperado de <http://climateandcapitalism.com/2013/05/10/needed-ecoozialist-cosmovision/> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Good, J. (2008). The framing of climate change in canadian, american and international newspapers: A media propaganda model analysis. *Canadian Journal of Communication*, 33(2).
- Gudynas, E. (2011a). "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento, ALAI*, 562, 1-20.
- Gudynas, E. (2011b). "Buen Vivir: Today's tomorrow". *Development*, 54(4), 441-447.
- Gumucio-Dragón, A. y Tufte, T. (Comps.) (2008). *Antología de comunicación para el cambio social: lecturas históricas y contemporáneas*. New Jersey, NJ: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social.
- Hackett, R. (2006). "Is peace journalism possible? Three frameworks for assessing structure and agency in news media". *Conflict & communication online*, 5(2), 1-13.
- Hall, S. (1980). "Encoding and decoding". En S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (Eds.), *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 128-139.
- Herman, E. & Chomsky, N. (1988). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. New York, NY: Pantheon Books.
- Hobsbawm, E. (1996). *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books.
- Hobsbawm, E. (1973). "Karl Marx's Contribution to Historiography". En Blackburn, R. (ed.). *Ideology in Social Science, Readings in critical social theory*. Bungay, Suffolk: The Chaucer Press, 265-283.
- Hohendorf, G. (1993). "Wilhelm Von Humboldt". *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 23(3-4), 707-719.
- Humboldt, W. (2005) "Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores en Berlín". *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, 283-291.
- Jefferson, T. (1816). "To Colonel Charles Yancey". En P. Ford (Ed.) (1904-1905). *The works of Thomas Jefferson*, Vol. 11. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.
- Jefferson, T. (1823). "To Monsieur A. Coray". En A. Lipscomb y W. Bergh (Eds.) (1901- 1904), *The writings of Thomas Jefferson*, Vol. 15. Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Foundation.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2000). *Sobre Pedagogía*. Online: Ediciones elaleph.com.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. La Plata: Terramar.
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y Práctica*. Barcelona: Paidós.
- Lakoff, G. (2004). *Don't Think of an Elephant!* Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Lynch, J. & Galtung, J. (2010). *Reporting conflict: New directions in peace journalism*. St. Lucia: University of Queensland Press,

- Marx, K. (1856). "Speech at anniversary of the People's Paper", *The People's Paper*, 19 de abril. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm> [Consultado el 20 de marzo de 2016]
- Maxwell, R., & Miller, T. (2008). "Ecological Ethics and Media Technology". *International Journal of Communication*, 2, 23.
- McChesney, Robert W. (1999). *Rich Media, Poor Democracy*. Urbana: University of Illinois Press.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martín-Serrano, M. (1976). *Comte, el padre negado*. Madrid: Akal.
- Martín-Serrano, M. (1977). *La mediación social*. Madrid: Akal.
- Martín Serrano, M. (2004). *La producción social de comunicación*. Madrid: Alianza.
- Martín-Serrano, M. (2007). "Prólogo para La Mediación Social en la era de la globalización". *Mediaciones Sociales. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, 1, 1-24.
- Martín Serrano, M., Piñuel Raigada, J.L., Gracia Sanz, J., y Arias Fernández, M.A. (1982). *Epistemología de la Comunicación y análisis de la referencia*. Madrid: Visor.
- Morozov, E. (2010). *The net delusion: The dark side of Internet freedom*. New York: PublicAffairs.
- Nordenstreng, K. (2000). "The structural context of media ethics: How media are regulated in democratic society". En B. Pattyn (Ed.), *Media Ethics: Opening Social Dialogue*. Leuven: Peeters, 69-86.
- Nos-Aldás, E., Iranzo, A. y Farné, A. (2012). "La eficacia cultural de la comunicación de las ONGD: los discursos de los movimientos sociales actuales como revisión". *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, 17, 209-237.
- Peces-Barba, G. (2007). "La dignidad humana". En Asís Roig, Rafael de (Ed.), *Los desafíos de los derechos humanos hoy*. Dykinson: Madrid, 155-172.
- Pedro, J. (2016a). "A Conversation with Natalie Fenton: Resocializing the Political and Re-politicizing the Economy". En B. Goss, J. Pedro y M. Gould (Eds.), *Talking Back to Globalization: Texts, Practices and Interventions*. New York: Peter Lang. En prensa.
- Pesic, P. (1999). "Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the 'Torture' of Nature, *Isis*, 1(90), 81-94.
- Pico della Mirandola, G. (2010). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Online: Eudaimov.
- Poberezhskaya, M. (2015). *Communicating Climate Change in Russia: State and Propaganda*. Oxon: Routledge.
- Rossi, P. (1968). *Francis Bacon: from Magic to Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodríguez-Huertas, R. (1998). *Comunicación y cambio. Entropía/Negentropía comunicativa*. Sevilla: Kronos.
- Rüegg, W. (1992). "Epilogue: The rise of Humanism". En H. De Ridder-Symoens (Ed.), *A History of the University in Europe Vol 1-Universities in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 442-468.

- Rüegg, W. (1999). "Temas". En H. De Ridder-Symoens (Ed.), *Historia de la Universidad en Europa Vol 2 -Las Universidades en la Europa Moderna Temprana*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 3-43.
- Russell, B. (1920). *The Practice and Theory of Bolshevism*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sierra, F. (2014). "Solo si logramos el derecho a la comunicación podremos hacer realizable los demás derechos humanos". *Cronicón, Observatorio Sociopolítico Latinoamericano*, septiembre. Recuperado de <http://www.cronicon.net/paginas/ediciones/ediciones100/Nota02.htm> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- de Sousa Santos, B (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Sacristán, M. (1983). "Entrevista con Naturaleza". En (1987), *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Madrid: Herederos de Manuel Sacristán Luzón.
- Sampei, Y. y Aoyagi-Usui, M. (2009). "Mass-media coverage, its influence on public awareness of climate-change issues, and implications for Japan's national campaign to reduce greenhouse gas emissions". *Global Environmental Change*, 19(2), 203-212.
- Serrano-López, A. (2010). *Por los caminos de la ciencia. Una introducción a la epistemología política*. Tegucigalpa: Litografía Iberoamericana.
- Tortosa, J. M. (2000). "La investigación para la paz y la perspectiva de los sistemas-mundo". *Journal of World-Systems Research*, VI(3), 842-857.
- Tortosa, J. M. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina.
- Tortosa, J.M. (2010). *Maldesarrollo y mal vivir*. Quito: Abya Yala.
- Tortosa, J.M. (2011). "Sobre los movimientos alternativos en la actual coyuntura". *Polis*, 30.
- Tortosa, J. M. (2012). "ONG". *Sobre el mundo mundial*, 3 de noviembre. Recuperado de <http://mundomundialtortosa.blogspot.com.es/2012/11/ong.html> [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2001): "¿Tres ideologías o una? La pseudobatalla de la modernidad". En *Después del liberalismo*. México D.F: Siglo XXI, 75-94.
- Wallerstein, Immanuel (2008). "El capitalismo en su fase final". *Instituto Argentino para el Desarrollo Económico*. Recuperado de www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2665 [Consultado el 25 de septiembre de 2015]
- Weeks, S. (2007). "Francis Bacon and the Art-Nature Distinction". *AMBIX*, 2(54), 101-129.
- York, R., y Clark, B. (2011). *The science and humanism of Stephen Jay Gould*. New York: Monthly review Press.

JOAN PEDRO CARAÑANA es Associate Professor of Communication en la Saint Louis University-Madrid Campus y Doctor Europeo en Comunicación, Cambio Social y Desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid. Ha co-editado el libro *Talking Back to Globalization: Texts and Practices* (2016, Peter Lang). Su trabajo de investigación y docencia se centra en el estudio de las relaciones entre la comunicación, la educación y el cambio social.

Recibido: 08/10/15
Aceptado: 31/05/16