



Primera revista digital en América
Latina especializada en tópicos de Comunicación
ISSN 1605-4806

Razón y Palabra

ONTOLOGÍA COMUNICOLÓGICA: FUNDAMENTACIÓN A PARTIR DE LAS 'FILOSOFÍAS DEL DIÁLOGO'.

Autora: Leonarda García Jiménez.

Breve semblanza del autor:

Leonarda García Jiménez es doctora en comunicación y profesora de Teoría de la Comunicación en la Universidad Católica de Murcia (España). Ha sido investigadora contratada FPI (formación de personal investigador por concurso público) desde 2002 hasta 2006. Cuenta con más de cincuenta publicaciones y participaciones en congresos y seminarios internacionales. Ha formado y forma parte de varios proyectos de investigación en campañas electorales subvencionados con fondos públicos. Es socia fundadora de la Asociación Española de Investigación en Comunicación (AEIC) y miembro de ICA (International Communication Association), SEP (Sociedad Española de Periodística), ACOP (Asociación de comunicación Política), GUCOM (Grupo de investigación Hacia una Comunicología Posible) y del consejo de redacción de las revistas científicas *Sphera Publica* y *Textos para la cibernsiedad*. Ha realizado estancias investigadoras y académicas nacionales e internacionales.

Dirección electrónica: leonardagj@hotmail.com

Resumen

Con frecuencia, en la justificación de la comunicología como campo independiente del resto de saberes sociales, se ha aludido al objeto de estudio, se ha argumentado que por disponer de un objeto de estudio propio, las ciencias de la comunicación son/existen como disciplina o campo. Pero esto es cierto sólo en parte. Si bien la parcelación de la realidad es útil para la acumulación y el avance del conocimiento y por ende, para la construcción científica, no es ése el rasgo diferenciador de las disciplinas. Los objetos de estudio son compartidos y lo que aportan los campos del saber son diferentes perspectivas sobre la realidad estudiada. De esta manera, el propósito del presente artículo es, precisamente,

desarrollar cómo es la mirada comunicológica. Para ello, para desentrañar esta ontología de la comunicación, se adopta como punto de partida las “filosofías del diálogo”, desde las que se aborda el supuesto de la génesis dialógica del hombre y el mundo, o lo que es lo mismo, el supuesto de que la esencia del ser es comunicativa.

Palabras claves: ciencias de la comunicación, comunicología, epistemología, ontología, personalismo, filosofías del diálogo.

Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las “filosofías del diálogo”¹

Leonarda García Jiménez

*Desde un diálogo somos.
Y oír el uno del otro podemos
Hölderlin*

1. Introducción: Las filosofías del diálogo como base ontológica

Con frecuencia, en la justificación de la comunicología como campo independiente del resto de saberes sociales, se ha aludido al objeto de estudio, se ha argumentado que por disponer de un objeto de estudio propio, las ciencias de la comunicación son/existen como disciplina o campo. Pero esto es cierto sólo en parte. Si bien la parcelación de la realidad es útil para la acumulación y el avance del conocimiento y por ende, para la construcción científica, no es ése el rasgo diferenciador de las disciplinas. Los objetos de estudio son compartidos y lo que aportan los campos del saber son diferentes perspectivas sobre la realidad estudiada. Acerca del objeto de estudio, lo que distinguiría a una supuesta comunicología del resto de parcelas científicas no es solamente que se estudie una realidad concreta, la comunicación en sus diferentes niveles (interpersonal, grupal, organizacional, mediática y cultural), sino que esa realidad también es la

¹ Agradezco a Pedro Jesús Teruel Ruiz, profesor de Humanidades de la Universidad Católica de Murcia (España), su constante asesoramiento filosófico a lo largo de los últimos años. Por supuesto, también la ayuda prestada durante los meses en los que he estado trabajando en este texto. A él debo la sugerencia de recuperar la corriente personalista para la fundamentación ontológica de la comunicología.

categoría principal en función de la cual se articula el pensamiento. Y decimos “supuesta comunicología” porque todavía no existe una teoría general de la comunicación como disciplina científica, con un corpus de conocimiento consolidado, compartido, cohesionado. Existen numerosas teorías de la comunicación, pero al ser la fragmentación de áreas una de las notas que han caracterizado al campo, a día de hoy no podría hablarse en sentido estricto de una comunicología *a se*. De esta manera, apuntaba Craig a finales de los 90 que los teóricos de la comunicación no tienen metas comunes que los unifiquen, ni tampoco temas contenciosos que los divida, “ellos simplemente se ignoran los unos a los otros” (Craig, 1999: 120). Es cierto que la investigación en comunicación está haciendo de un tiempo a esta parte notables esfuerzos para superar la excesiva independencia que la ha caracterizado a lo largo de las últimas décadas, pero a pesar de ello, hablar en estos momentos de comunicología como realidad dada resultaría, aún hoy, excesivamente pretencioso.

Aclarada esta cuestión, interesa aquí desarrollar el criterio de diferenciación disciplinar: la ontología, es decir, el estudio de la esencia de los seres, lo que va a determinar las distintas perspectivas con las que nos aproximamos a la realidad. La ontología entendida como el “ser por antonomasia, es decir, aquél ser o ente principal del que dependen o al cual están subordinados los demás entes (...) La ontología es la ciencia de los predicados más abstractos y generales de cualquier cosa” (Ferrater Mora, 1994: 2622 y 2624). Por lo que vemos, la ontología se ocuparía del ser en cuanto ser, pero no como mera entidad formal, ni como una existencia, sino como aquello que hace posibles las existencias, lo que sería muy similar a la forma más general de entender el mundo (Ferrater Mora, 1994: 2626). La ontología, que es el ser del ente (Heidegger, 2003: 35), ha sido definida por Shepherd (1993) como las posibles perspectivas con las que podemos mirar a los objetos de estudio. En el caso de la comunicología, la peculiaridad sería que la comunicación se presenta como objeto de estudio, pero también como punto de vista. Estudiamos la “comunicación de manera comunicacional”, lo que implica una estructuración del pensamiento, de la sociedad, del hombre en función de un principio intrínseco y esencial que es comunicativo. Es decir, la comunicación no es una realidad extrínseca al propio hombre, ni solamente un producto o el resultado de una

acción recíproca determinada, sino que es la esencia, la base, el punto de partida, en definitiva, la ontogénesis.

En este sentido, apunta Heidegger (2003: 30) que

elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente se vuelva transparente en su ser (...) A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser".

De esta manera, señala el autor que el *Dasein* es lo que debe ser interrogado, es "la morada de la comprensión del ser" (Heidegger, 2003: 31).

Siendo la pregunta por el ser una de las fundamentales (como veremos en el siguiente apartado, para Levinas antes que el ser está el deber del ser, por ello apuesta por la ética antes que la ontología), el progreso de la investigación se produce por la revisión más o menos radical de los conceptos fundamentales:

Se es siempre el ser de un ente. El todo del ente, según sus diferentes sectores, puede convertirse en ámbito del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Éstas, por su parte, por ej. la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, el lenguaje, etc. pueden ser tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que define la región esencial misma (Heidegger, 2003: 32).

Es decir, que toda disciplina presenta una configuración precientífica esencial que nos lleva hasta el desentrañamiento del *Dasein*. Decía unas líneas más arriba la importancia que tiene la revisión de los conceptos fundamentales para propiciar el avance del conocimiento. Cuando Heidegger (2003: 33) habla de conceptos fundamentales se refiere a:

Aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y "fundamentación" únicamente a través de la previa investigación de la región esencial misma. Ahora bien, puesto que cada una de estas regiones se obtiene a partir de un determinado sector del ente mismo, esa investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no significa otra cosa que la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser.

Podríamos preguntarnos si este ejercicio de reflexión filosófica es importante desde el punto de vista de la configuración disciplinar. La respuesta queda resumida de la siguiente manera: "Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental" (Heidegger, 2003: 34).

Ahora la cuestión está en responder a una serie de cuestiones en esta misma línea a todas luces fundamental: ¿Cuál es el ser de la comunicología? ¿Cuál sería esa investigación previa a la región esencial? ¿Cuáles son los conceptos fundamentales que nos van a permitir interpretar el ente en función de la constitución fundamental de su ser?

Precisamente por todo ello, precisamente por esa necesidad de comprensión preliminar, incluso precientífica, por esa necesidad de fundamentación *a priori* de la región esencial misma para poder entenderla *a posteriori*, me centraré en cómo es la ontogénesis comunicológica.

Llegados a este punto, creo necesario advertir al lector de la falla filosófica conceptual existente entre la aproximación ontológica heideggeriana y las reflexiones dialógicas de las corrientes personalistas. Nos encontramos, por un lado, con la complejidad, con la difícil accesibilidad al pensamiento del autor de *Ser y tiempo* y, por el otro, con la impronta fuertemente didáctica que caracteriza a los escritos de los pensadores del diálogo. Ambas perspectivas resultan complementarias de cara a la configuración de la comunicología

esencial: se trata de una pregunta (la ontología heideggeriana) que, en nuestro caso, encuentra la respuesta en el movimiento personalista.

La pregunta ya la conocemos, la he planteado en los últimos párrafos. Ahora bien, ¿cuál es la respuesta que puede ofrecerse desde el pensamiento comunicológico? Trataré de resolverla en este artículo a través del siguiente planteamiento: “La ontología comunicológica, o lo que es lo mismo, la comunicación como dato ontológico implica que el ser humano, el mundo, en su esencia es reciprocidad, es comunicación; implica que las realidades no existen hasta que son comunicadas”. Este sería el supuesto que resumiría el núcleo ontológico de una posible comunicología. Y es en este punto en el que el intercambio de la comunicología con las que he denominado “filosofías del diálogo” puede resultar altamente fructífero. Las “filosofías del diálogo” no existirían como tales, existen los “filósofos del diálogo”, entre los que se citan a Ebner, Lévinas, Buber o Rosenzweig (Burgos, 2000: 124-126)². Hablo de “filosofías del diálogo” porque bajo esa misma etiqueta incluiré también el pensamiento de la corriente personalista (con autores como Mounier). Todos ellos, Mounier, Buber... presentan un claro denominador común: vertebrar una filosofía sobre la capacidad de diálogo del hombre, sobre la experiencia del encuentro con el otro, sobre la persona como ser comunicativo y realidad superior a todas las demás. De esta manera, desarrollaré en este trabajo la lectura de las “filosofías del diálogo” en clave comunicológica, lo que implica que no interesa aquí tratar dichas corrientes en sí mismas, sino recoger y vertebrar en un mismo discurso qué se ha dicho desde ese pensamiento sobre la ontología de la comunicación.

En definitiva, esbozar las peculiaridades de la mirada comunicativa es, sin duda, la clave identitaria, dado que toda disciplina científica se construye sobre una previa parcelación ontológica de la realidad, parcelación que, como hemos visto, es pre-científica y brota de una precomprensión del ser (Heidegger, 2003). Es decir, la distinción de disciplinas científicas tiene en su raíz la aproximación pre-científica del ser humano a los distintos objetos de la realidad, una cierta forma de entender el ser de las cosas.

² Burgos (2000) separa a los “filósofos del diálogo” de la corriente personalista. Para el autor, la fenomenología y los filósofos del diálogo serían las aportaciones alemanas al personalismo. Se habla de filósofos del diálogo cercanos al personalismo (como es el caso de Ebner, Lévinas o Buber) (Burgos, 2000: 119). Sin embargo, en la *Revista comunitaria de personalismo comunitario*, en su número 6 (2007), se incluyen como figuras del personalismo a Buber, Lévinas, Ebner... No interesa aquí entrar en esta diferenciación, de ahí la apuesta por la denominación “filosofías del diálogo”.

Por todo ello, partiré del concepto de hombre (apartado 2) para pasar a tratar su dato ontológico definitorio y definitivo: la relación comunicativa. Ésta es la fundación ontológica de la persona (apartado 3). La hipótesis que vertebra este segundo apartado es que el hombre para alcanzar su plenitud necesita al otro, “no habrá un yo si no hay un tú” y esa relación existencial puede ser resumida en la comunicación. Ahora bien, esta reciprocidad no equipara a todos los seres racionales a un mismo status, sino que en función de la propia autenticidad de dichas relaciones se definirán las dos tendencias propias del ser humano: humanización y cosificación. En este tercer apartado se expondrán las aportaciones que, a este respecto, se han hecho desde las filosofías del diálogo, principalmente, Mounier (el diálogo como experiencia realizadora), Buber (la relación Yo-Tú, Yo-Ello) y Lévinas (con la alteridad y la responsabilidad ética hacia el otro).

Finalmente, y a modo de conclusión (apartado 4), se aportan algunas notas aclaratorias sobre la ontología de la persona y se reflexiona sobre la necesidad de que éste sea el fundamento de una comunicología posible. En definitiva, se trata de apostar por una filosofía de la comunicación con base dialógico-personalista.

2. A vueltas con una cuestión esencial: ¿cuáles son las notas definitorias del hombre?

Ante todo, se ha apuntado que el hombre es un fin en sí mismo, es un valor absoluto. En este sentido, Kant habla de la existencia de fines y medios:

Entendemos por fin aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación y cuando es puesto por la mera razón tal fin debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina medio (Kant, 1998: 101).

Luego tendríamos que diferenciar los fines subjetivos de los objetivos, es decir, los que descansan en estímulos y los que son valederos para todo ser universal. Kant considera que el hombre es un fin, pero no un fin de cualquier naturaleza, sino un fin objetivo, es decir, un valor absoluto, “algo que como fin

en sí mismo puede ser fundamento de determinadas leyes” (Kant, 1998: 102). “Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales” (Kant, 1998: 102).

En realidad, estos supuestos tratan de ofrecer principios universales valederos para una auténtica convivencia entre distintas formas de vida y sirven como fundamento para una ética basada en el valor primordial del hombre, una ética para la no cosificación de la persona:

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios y por eso se llaman ‘cosas’. En cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto). No son éstos, pues, fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que son fines objetivos, es decir, seres cuya existencia es un fin en sí misma, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debiera este seguir de medio, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en ninguna parte nada que tuviera valor absoluto (Kant, 1998: 103).

De este supuesto se deriva un imperativo práctico: “Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (Kant, 1998: 104).

Partiendo de esta consideración kantiana sobre el carácter absoluto y final del hombre, a la hora de definirlo podemos hacerlo con respecto al sí mismo o con respecto al otro. Quizá la clave esté en la propia realización humana. Para la primera postura, será encontrarse con el sí mismo. Para la segunda, este encontrarse en sí mismo no es condición suficiente, por lo que la existencia se halla en el encuentro con el otro. Para esta segunda postura, además, no es posible definir al hombre si no es en relación a otro hombre. Obviamente, la

comunicología apostará por esa segunda vía, como veremos a lo largo de este artículo, más cercana a las corrientes personalistas.

De todo lo expuesto, se deduce que el hombre queda definido por su capacidad comunicativa, dialógica, por su relación con el otro, de ahí que hablemos de la comunicación como dato ontológico. A la pregunta de ¿qué es el hombre? ³ se contestará a través de las dos siguientes premisas onto-comunicológicas:

- o Es el ser capaz de crear la protocategoría del *entre*
- o Es el ser capaz de elevar a esencial toda relación vital

Veamos brevemente a qué hacen referencia estas capacidades exclusivamente humanas.

Es el ser capaz de crear la protocategoría del entre

En primer lugar, se ha apuntado que el hombre es el único ser capaz de crear la protocategoría del entre (Buber, 1990: 147-148) que hace referencia a que lo esencial no ocurre en una u otra persona, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a las dos, sino en una dimensión a la que sólo tienen acceso las dos personas que están inmersas en el proceso dialógico. Lo esencial entendido de la siguiente manera:

Algo me pasa, y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse, exactamente, entre el mundo y el alma, entre el proceso exterior y la impresión interna, pero cuando yo y otro nos pasamos el uno al otro, la cuenta no se liquida, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial (Buber, 1990: 148).

Por lo que vemos, lo esencial es el encuentro, es un momento en el que el hombre se siente acogido por el otro y de esa experiencia quedan “restos” en nuestra propia identidad, dado que ésta se forja a través de las vivencias que acumulamos a lo largo de la vida. Porque el hombre individual no lleva en sí lo esencial, sino que dicho estado se halla en la unidad del hombre con el hombre

³ Para una mayor profundización en esta pregunta remito a la obra de Martin Buber *¿Qué es el hombre?* (1990, editorial Fondo de Cultura Económica).

(Buber, 1990: 98). En cualquier caso, se trataría de un estado dinámico y que no se realiza de una manera constante, no es un espacio estable y accesible en cualquier momento, sino que, por el contrario, se trata del “pasarse el uno al otro”, se trata de una situación dialógica que sólo es accesible ontológicamente, ni física, ni psicológica, ni sociológicamente:

Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal, ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne entre las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que en verdad la sima llama a la sima, se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que trata el círculo del acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, se halla el ámbito del entre (Buber, 1990: 149).

El “entre”, para Buber, está más allá del individualismo y del colectivismo, puesto que hace referencia no al hombre en sí mismo, ni al conjunto de hombres, sino a la relación establecida entre dos personas, experiencia con una entidad superior, dado que es la clave para la realización personal. Ahora, habiendo aclarado que ésa es la protocategoría definitoria por excelencia “podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ¿qué es el hombre? Si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro” (Buber, 1990: 151).

Por tanto, el “entre” es el lugar del encuentro con el otro, pero antes de descubrir, de experimentar esta protocategoría, es necesario aquél diálogo en el que el hombre se descubre a sí mismo; es necesario el entre de la intimidad, no entendida meramente como lo íntimo, lo interior simple, sino como aquél estado en el que se alcanza una plena conciencia de lo que se es (Correa, 2007: 56). Resulta este último apunte de sumo interés dado que apunta a la necesaria toma de conciencia, a la necesaria racionalización de lo que se es para poder establecer el “entre”, para poder, también, reconocernos y encontrarnos con el otro y en el otro. En este sentido, dirá Correa (2007: 56-57) que “es un hecho que sobre esa relación consigo mismo recae todo el peso de sus demás relaciones esenciales”. Porque el yo humano estaría integrado por ambas

conciencias: por la del sí mismo y por la del sí mismo de la alteridad; porque la condición indispensable que funda nuestra vinculación dialógica es la autoconciencia analógica del propio ser. En cualquier caso no se encuentran claramente delimitadas, ambas se funden y se fundan la una en la otra, puesto que tomo conciencia de mí en tanto en cuanto me relaciono y en esa relación con el otro, llego también hasta mi propia autoconciencia: "Recíprocamente alcanzan los hombres el maná de ser sí mismos" (Buber en Díaz, 2007: 14). Esto no menoscaba la necesaria "autoexperiencia inteligente" que ha de experimentar el hombre para alcanzar la profundización dialógica, racionalización en torno al propio ser que es abordada directamente por la antropología filosófica.

Por todo ello, se ha apuntado que el "entre" o el "inter" es el grado superior con el que el hombre puede 'conectarse' al yo y al mundo. Dichos modos propios de la existencia son los siguientes (Correa, 2007: 57): en primer lugar, está el "auto" o el "sí mismo", que señala el momento puro del yo, aislado en sí mismo, que construye un mundo interior abstracto, vacío de contenido, es decir, sin relacionarse con nada objetivo o que esté fuera de él. Aquí se enmarcan las filosofías del racionalismo (Descartes) y el idealismo alemán (Hegel). En segundo lugar, está el "alter", lo "otro", es el modo en que el yo toma plena conciencia de la alteridad, en cuanto que hay fuera de él un mundo que no es él y sobrepasa el refugio seguro del "auto", de la pura referencia a sí mismo. Han abordado de esta manera el hombre las filosofías realistas que destacan la diferencia absoluta entre el sujeto y el objeto del conocimiento (por ejemplo el deísmo). Por último está el "entre", el "inter", donde se da la síntesis de las dos categorías anteriores. En este sentido, Correa concluye que "sólo en la morada dialógica del inter se supera la huida y el ocultamiento y, en consecuencia, se produce el pleno encuentro y el reconocimiento del hombre consigo mismo y los otros" (Correa, 2007: 57). Ahora bien, para llegar a habitar en este modo es necesario exponerse vitalmente y "esta actitud fundamental puede quedar rechazada y la dialógica puede morir en germen. Pero si la reciprocidad resulta, entonces florece lo interhumano en el auténtico diálogo" (Buber en Díaz, 2007: 12). Reciprocidad de conciencias en la que resulta determinante la empatía, dado que la relación "se plenifica en la completa presentificación, en la que considero al otro no meramente como éste, sino que

tengo experiencia de la experiencia que le corresponde como tal" (Díaz, 2007: 14).

Por último, interesa aquí destacar la dimensión onto-comunicológica de esta protocategoría, espacio que no es del todo interno, tampoco externo y que se alcanza a través de la comunicación, dado que en "esta línea de reflexión se impone el diálogo como categoría esencial" (Correa, 2007: 58), precisamente porque lo humano y la humanidad se forman en los encuentros auténticos (Díaz, 2007: 13).

Es el ser capaz de elevar a esencial toda relación vital

He apuntado en el apartado anterior la importancia de las relaciones esenciales, el hecho de que a través de las relaciones esenciales el hombre realiza su existencia real, que no es otra que la actitud auténtica que el hombre real dirige hacia su propio ser y hacia los demás. "Heidegger entiende por existencia un ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser" (Buber, 1990: 86). Para Heidegger (en Teruel, 2008) la autenticidad supone la toma de conciencia de la existencia misma como posibilidad de ser. Por el contrario, la existencia inauténtica está volcada en la mundanidad de las cosas, en ellas pierde su específico sentido y se despersonaliza. Esto implica que la existencia supone una autoconciencia y, por ende, una toma de conciencia de las propias potencialidades del sí mismo. Esas posibilidades tienen como punto de referencia a la muerte, porque en la medida en la que el ser humano tiene conciencia de que ha de morir, va a procurar desarrollarlas y alcanzar de esta manera una existencia real. Ésta sería explorar y explotar las potencialidades, teniendo presente que la muerte supone el término de la vida terrena.

Por ello la existencia es culpable cuando no se logra, cuando no cumple consigo misma ni con sus potencialidades,

porque permanece estancada en eso que llamamos lo general humano y no trae a ser al yo genuino, el uno mismo del hombre. En esta situación se oye la voz de la conciencia (...) La existencia se llama a sí misma en la conciencia. La existencia que no ha llegado a ser ella misma por deficiencia –deuda, culpa- de la existencia, se llama a sí misma, da voces para que

recuerde al mismo, para que se libere para poder llegar a ser uno mismo pasando de la inautenticidad a la autenticidad (Buber, 1990: 90),

del desconocimiento y la no realización de las posibilidades del ser, al encuentro y realización del sí mismo. Por lo que la voz de la conciencia es la llamada, el "toque de atención" a la existencia.

Pero la realización auténtica no es posible establecerla únicamente con respecto a mi propio yo, como he apuntado al comienzo de este subapartado, sino que he de acudir al otro, he de encararme con él realmente, con la verdad de todo mi ser,

entonces y sólo entonces estoy yo auténticamente ahí (...) cuando no me hallo realmente ahí soy culpable. Si al llamamiento que me hace el ser presente: "¿Dónde estás?" respondo: "Aquí estoy", pero no estoy de verdad ahí, es decir, que no estoy con la verdad de todo mi ser, entonces soy culpable. La culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí (Buber, 1990: 91).

Aclarada la cuestión de la existencia, y tal y como hemos visto en el anterior apartado acerca de las relaciones esenciales, es posible concluir que el hombre es el único ser capaz de establecer una triple relación vital y que sólo el hombre puede convertir a la misma en esencial, que sólo el hombre puede experimentarla en la existencia real. Estas tres relaciones vitales son (Buber, 1990: 107): su relación con el mundo y las cosas; su relación con los hombres tanto individual como pluralmente y su relación con el misterio del ser, que será lo absoluto para el filósofo o Dios para el creyente. Esas tres relaciones vitales pueden llegar a ser esenciales cuando es todo el ser el que se encuentra inmerso en ellas, cuando esas relaciones tienen lugar en una existencia auténtica. Y de nuevo, al igual que sucediera con la primera capacidad apuntada del hombre como creador de la protocategoría del "entre", encontramos una fundamentación dialógica en todas estas relaciones, porque todas ellas para terminar siendo esenciales deben pasarse de un 'uno' a un 'otro'. Por lo que el hombre puede llegar a su propia existencia si todos los modos de sus relaciones en la vida se hacen esenciales. De tal manera que

mediante la relación esencial surge un nuevo fenómeno que sólo así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser, una presencialización del otro en lo hondo de la sustancia, de suerte que, en lo recóndito del otro ser, se experimenta lo recóndito del otro ser; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óptica (Buber, 1990: 97).

Esto el hombre lo experimenta sólo por una especie de gracia, se da como principio constitutivo en la existencia, porque su falta (la de la relación del ser con otro ser) determina la propia existencia (Buber, 1990: 97). Está hablando el autor del cumplimiento de la existencia que es la coparticipación óptica entre dos seres, no la solicitud, no el préstamo de ayuda al otro. La solicitud no puede ser ninguna relación esencial, tal y como ha recogido Heidegger (Farías, Oyarzún y Fontaine, 2001), puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro, sino que lo que hace es ayudar al que está necesitado, porque la solicitud no abre al otro la mismidad, sino que presta ayuda.

Por todo ello, se ha apuntado que uno de los rasgos definitorios de la persona es el diálogo con otra intimidad, lo que supone un intercambio inteligente de la palabra, de la novedad:

El hombre es un ser constitutivamente dialogante. Para crecer hay que poder hablar, de otro modo la existencia se hace imposible, el hombre se convierte en un idiota y la vida resulta gris, aborrecible. La ficción del buen salvaje no puede creerse desde la antropología. Los salvajes de ficción (como Tarzán) sobreviven porque en sus cuentos los animales hablan, están personificados. Por ser persona, el hombre necesita el encuentro con el tú. El lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás (Yepes y Aranguren, 2001: 68).

3. Algunos apuntes sobre una posible fundamentación a partir del personalismo

Como hemos visto, la relación dialógica se presenta como la nota básica-ontológica del hombre. Y es aquí donde una de las corrientes filosóficas que más

ha desarrollado esta línea de pensamiento ha sido el personalismo⁴, que ha recibido influencias de Kant y de la fenomenología, entre otras. A este respecto, se ha llegado a hablar de fenomenólogos personalistas como Von Hildebrand (Burgos, 2000: 123). O el caso de Martin Buber, quien “se incorpora al movimiento fenomenológico que tiene en la intencionalidad (apertura al otro) su punto de partida” (Díaz, 2007: 11). Quizá también sea la figura de Edith Stein, discípula de Husserl y fenomenóloga, representativa de esta cercanía y, en ocasiones, convergencia de líneas filosóficas (Riego de Moine, 2007: 33-49) o la del propio Levinas, personalista, cuyo maestro fue, al igual que el de Stein, Edmund Husserl. De tal manera que, el núcleo del método fenomenológico, así como los contenidos que aportó a la reflexión filosófica influyeron en el personalismo (Burgos, 2000: 122).

El personalismo tiene por objetivo recoger de la modernidad todos los elementos positivos y proponer un nuevo proyecto cultural e intelectual (Burgos, 2000: 25), en el que se evita el dualismo y se opta por la acepción de espíritu encarnado (ibid: 61). En general, el personalismo coloca a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual (Burgos, 2000: 8), corriente que se ha caracterizado por la llamada a la acción, por ser, aparte de una concepción del hombre, una actitud ante la vida en la que el filósofo tiene que intervenir en el mundo y transformarlo con su acción (Blázquez Carmona, 1997). El ‘salto’ que se produce hasta la comunicología es que ésta ubica a la comunicación (entendida como acción y a la vez como dimensión ontológica), como la categoría principal desde la que se articula el pensamiento. El punto de partida comunicológico es la experiencia comunicativa; el punto de partida personalista es “la experiencia de ser persona y de encontrarse con otras personas” (Burgos, 2000: 26), persona como ser eminentemente social y comunitario que se convierte en un valor en sí mismo, con lo que se coloca por encima de cualquier tipo de colectivismo. Es por ello que se ha señalado a Kant, Kierkegaard o el espiritualismo francés (Le Senne, Lavelle o Berdiaev) como precursores de este movimiento (Burgos, 2000: 30-35). Kant puesto que, tal y como se ha tratado en el apartado anterior, define al hombre como valor absoluto y lo distingue de manera radical de las cosas u objetos. Kierkegaard

⁴ Para una visión global del personalismo, véase Ricoeur (1990: 119-144) y Burgos (2000). Por su parte, Blázquez Carmona (1997) escribe la biografía de Mounier, figura destacada de esta corriente filosófica.

debido a que señala que cada individuo posee algo único e irrepetible, lo que evita que sea disuelto en conceptos más generales como el de raza, estado o nación; el hombre está por encima de esos valores, "el individuo es más alto que el género", individuo concreto que tiene una existencia individual y específica (en Burgos, 2000: 32). Por su parte, el espiritualismo francés "insistió en el tema de la persona para reaccionar frente a las tendencias intelectuales y sociopolíticas que trataban al hombre simplemente como objeto de estudio científico o lo reducían a su dimensión económica" (Burgos, 2000: 35).

Un último apunte sobre esta relación-puente entre el personalismo y la comunicología. En general, el personalismo no cae en el extremo de afirmar que el sujeto se funda ontológicamente en la relación (Burgos, 2000: 184), aseveración que sí podría ser aplicada a la ciencia de la comunicación.

De tal manera que en este apartado haré una lectura de las "filosofías del diálogo" en clave comunicológica. Es decir, no interesa aquí la fundamentación general de la corriente, sino sus preceptos en torno a la relación que, a todas luces, es comunicativa. La clave está en que para el personalismo en la raíz de la persona está la comunión, es decir, la donación a los demás (Burgos, 2000: 63). "La comunión de las conciencias es el hecho primitivo; el cogito tiene antes que nada un carácter recíproco" (Nédoncelle, en Burgos, 2000: 82), esto supone que la persona se encuentra desde el inicio en relación con los otros y toma conciencia de sí teniendo presente la existencia de las demás. Así, la relación dialógica es la que origina esa toma de conciencia y la aparición del nosotros, que nace a partir de la relación Yo-Tú y que se manifiesta porque en sus miembros existe una relación esencial (Buber, 1990: 105).

Llegados a este punto, quisiera recuperar algunos supuestos personalistas que considero válidos para la fundamentación ontológica de la comunicación. Dado que tal y como he apuntado en el apartado primero, dicha iniciativa es fundamental para la disciplinas puesto que supone una parcelación precientífica del saber fundadora de las estructuras fundamentales; dado que el hombre, cuestión que he desarrollado en el apartado segundo, es el ser capaz de cumplir dos premisas onto-comunicológicas básicas como son fundar el espacio del "entre" y convertir las relaciones vitales en esenciales; queda ahora en este tercer apartado por apuntar qué supuestos filosóficos sobre la relación recíproca-dialógica pueden ayudarnos a terminar de perfilar esta aproximación ontológica.

He seleccionado tres filósofos del diálogo para llevar a cabo dicha empresa. Se trata de: Martin Buber, de Emmanuel Mounier y de Emmanuel Levinas.

En primer lugar, Buber describe las relaciones dialógicas con el mundo a través del par de palabras básicas Yo-Tú y Yo-Ello. Mounier, por su parte, concibe el diálogo como la realización personal y apuesta por una filosofía que mueva al hombre a la acción. Finalmente, Levinas antepone la ética a la ontología y aporta la responsabilidad que el hombre tiene frente al otro, perspectiva que es fundadora de la correspondencia entre el pensar y el decir de todo acto comunicativo, ética de la comunicación que nos ha llevado, por ejemplo, a negar el carácter comunicativo de la mentira (López Escobar, 1997) o a reivindicar el ejercicio de la responsabilidad durante la acción dialógica. También a posteriori, una vez parcelado el saber, este supuesto ha sido traducido en la teoría de la comunicación de la siguiente manera: "La comunicación tiene básicamente ese cometido de conocimiento, de llenar el vano que nos aleja del mundo y sus habitantes" (Martín Algarra, 2001: 1). Aunque en general, podría decirse que estas cuestiones han instaurado una estructura fundamental clara: la centralidad de la comunicación en la sociedad contemporánea, también en la visión del mundo, de ahí que se haya apostado por concebir al fenómeno como objeto de estudio y como perspectiva. Estos supuestos no nacen de un orden cósmico ajeno al hombre, nacen del hombre, de su propia configuración ontológica. De ahí el carácter convergente del personalismo y la comunicología.

Paso a continuación a exponer de manera sucinta los supuestos personalistas que he comentado unas líneas más arriba.

En primer lugar, Martin Buber recoge cuáles son las dos tendencias por las que puede optar el hombre en su vida: la primera de ellas es el camino hacia la realización, hacia el encuentro con el otro, es en ella donde emerge la persona, el Yo-Tú, el hombre que hemos denominado humano. Esta primera tendencia es la que viene determinada por la interacción comunicativa, porque la comunicación es la realidad humanizadora por excelencia. Por este mismo motivo, porque esta no siempre es la tendencia del ser, cabe la posibilidad de que el hombre pierda parte de su carácter humano y presente una mayor predisposición hacia la cosificación. Esta es la segunda tendencia, la del Yo-Ello, aquella en la que no emerge con fuerza la comunicación y por tanto la realización del individuo.

Personas frente a seres individuales: personas libres, frente a seres individuales esclavizados por la materialización del mundo.

Porque no hay en el cosmos acción humana que sea solitaria, más si cabe la acción comunicativa cuya naturaleza social la convierte en una afirmación plural: cuando digo comunicación me refiero al encuentro del hombre con otros hombres. Esto lo resume Buber (1998) apuntando cuáles son las expresiones fundamentales que se pronuncian desde el ser, o lo que es lo mismo, cómo podría definirse la relación que el hombre establece con su entorno: se trata de los pares de palabras básicas Yo-Tú (que llamaré acción humanizadora) y Yo-Ello (que llamaré acción cosificadora). El autor se refiere a esta cuestión de la siguiente manera: "Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras básicas Yo-Tú. Cuando se dice Ello se dice el Yo del par de palabras básicas Yo-Ello. La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser. La palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser" (Buber, 1998: 11). Cuando el autor está hablando del Yo-Ello a lo que se está refiriendo es a la cosificación de las relaciones humanas, cuando el otro no es un Tú como prolongación de mi Yo, sino un Él o Ella, una cosa entre cosas. "Compartimos un espacio interrelacionado que abarca a cada uno y a los otros en una unidad espiritual" (Maturó, 1997: 13). Sólo en ese ver al otro llega a verse uno plenamente a sí mismo (Levinas, 2001), de ahí la unión del Yo con el Tú. Porque como no hay relación solitaria, no existe el Yo solamente, aisladamente, sino que el Yo, lo que somos, la definición de nuestra propia identidad sólo puede darse a través del Tú o a través del Ello. Dependerá de la propia persona el fundar con los otros uno u otro tipo de relación, ahora bien, ambas no son igualmente válidas, ni igualmente realizadoras, la persona como tal sólo puede alcanzar su plenitud a partir de la vivencia de las palabras básicas Yo-Tú: "Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas. Este ser humano no es Él o Ella, limitado por otro Él o Ella, un punto registrado en la red cósmica del espacio y del tiempo; tampoco es una peculiaridad, un haz experimentable, describible, poroso, de cualidades definidas, sino que, aún sin vecinos y sin conexiones, es Tú y llena el orbe. No es que nada exista fuera de él: pero todo lo demás vive en su luz" (Buber, 1998: 16).

No sería un excesivo reduccionismo del pensamiento de Buber el apuntar a que cuando se pronuncia Tú, se percibe al otro cualitativamente, como persona

individualizada, particular... Por el contrario, la relación fundamentada en el Ello es principalmente cuantitativa, delante de mí no tengo más que un ser que forma parte de una gran grupo, de una gran colectividad, lo que me incapacita para llegar hasta el Tú. ¿Cuándo aparece el Tú? Cuando hay relación (Buber, 1998: 15), relación que es reciprocidad. No existe el Tú (y por tanto, tampoco el Yo) hasta que no se funda la comunicación. Por lo que la afirmación del Tú y del Yo solamente puede producirse a través de la relación que aboga por el entendimiento, por el encuentro con el otro, por el intercambio de estados de conciencia, por la escucha empática es la fundadora del Yo-Tú. Por el contrario, la manipulación, la mentira, el engaño, la persona entendida como el medio para alcanzar otro tipo de finalidad (no revelable) o simplemente, la escucha fingida o selectiva (lo que implica atenerse solamente a pequeñas partes del relato del interlocutor) es el camino más claro hacia la cosificación de las relaciones humanas (par de palabras básicas Yo-Ello).

Sobre esta cuestión, Mounier (1968: 21) profundiza en las implicaciones de tratar al otro como una cosa:

Yo trato al prójimo como un objeto cuando lo trato como a un ausente, como a un repertorio de informaciones para mi uso, o como un instrumento a mi disposición; cuando lo catalogo sin apelación, lo cual significa, estrictamente hablando, desesperar de él. Tratarlo como a un sujeto, como a un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas y que sólo él dispone de ellas: es concederle crédito. Desesperar de alguien es desesperarlo. Por el contrario, el crédito de la generosidad es infinitamente fecundo.

Esta cita resulta bastante reveladora, porque pone en evidencia que la cosificación no sería únicamente el resultado de la mentira en el proceso comunicativo o de tratar el otro como un ser más, igual que el resto de seres (negándole su individualidad imposibilitando, de esta manera una relación única), sino que cosificar es también clasificar y agotar al otro sin concederle la opción de que se nos "autodefina", cosificar es no esperar nada más de mi interlocutor, nada más de lo ya supuesto, cosificar es, en definitiva, no esperar de quien me habla.

¿Es esto importante? Esta cuestión es trascendental, dado que el ser humano es Tú, de ahí que la cosificación, la reivindicación del Ello deshumanice a la persona: "Sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano" (Buber, 1998: 35). Porque toda vida verdadera es encuentro, "la palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú" (Buber, 1998: 18). Estamos hablando de la acción auténticamente humana, dado que el espíritu es palabra, dado que el espíritu en su humana manifestación es la respuesta del ser humano a su Tú:

El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en que respiras. El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su Tú. Es capaz de hacerlo cuando con todo su ser entra en relación. Sólo por su poder de relación es capaz el ser humano de vivir en el espíritu (Buber, 1998: 41).

Hasta tal punto resulta trascendental el vivir, el forjar desde este estatuto humano que es en él en donde se encuentra lo real, lo auténtico, porque es desde esa vivencia desde la que acontece el encuentro, el verdadero encuentro con el otro:

La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía; y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad. Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación; y el anhelo mismo cambia puesto que pasa del sueño a la manifestación. Toda mediación es un obstáculo. Sólo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro" (Buber, 1998: 18).

Por eso señala el autor que es en este tipo de relación que nos incluye con el otro en un todo no fragmentado (la otra persona forma parte de mí y yo formo parte de ella) en donde se encuentra lo real, porque carece de enmascaramientos, de dobles juegos, de fachadas: la acción propia del Ello carece de realidad porque con ella estamos reduciendo a cosa algo que no lo es,

estamos jugando en el terreno de la impostura, de la falacia, de la no autenticidad.

El miedo de vivir, el prejuicio, nos priva de la libre entrega al otro, y por lo tanto de la posibilidad de ser nosotros mismos. Nos espanta, la presencia viviente del prójimo, por lo que tanto al burgués como al marxista construyen una imagen del hombre fundada en la esencialidad abstracta. Se vive siempre adherido al 'patio de los objetos' que sólo encubre nuestro miedo. Sólo en el despojamiento sumo pueden ser recobrados el bien, el alma, la vida, la muerte (Maturó, 2007: 17).

Es decir, sólo en la franqueza podríamos vivir realmente las cuestiones trascendentales que atañen al hombre (la vida, la muerte, el bien, el mal...).

La actualidad real y cumplida, solamente se da cuando hay presencia, encuentro, relación. Sólo porque el Tú se torna presente surge la actualidad. El Yo de la palabra básica Yo-Ello, el Yo por tanto al que no se le confronta un Tú concreto, sino que está rodeado por una pluralidad de "contenidos", sólo tiene pasado pero no presente alguno. Con otras palabras: en la medida en que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante es sin presencia. No tiene otra cosa que objetos; pero los objetos consisten en haber sido. La actualidad no es lo fugitivo y pasajero, sino lo actualizante y perdurante. El objeto no es la duración, sino la cesación, el detenerse, el romperse, el anquilosarse, la cortadura, la carencia de relación, la ausencia de presencia. Los seres verdaderos son vividos en la actualidad, los objetos en el pasado (Buber, 1998: 19).

Por otro lado, cabría preguntarse cuál es la palabra básica originaria: aquí está la clave de que esa esencia del ser sea comunicativa. "Al principio está la relación (...) El acontecimiento relacional originario pronuncia la palabra básica Yo-Tú. La cosificación, el Ello, será el siguiente paso, que es el paso de la separación" (Buber, 1998: 23 y 26). Al comienzo está la relación como categoría del ser, como disponibilidad, forma incipiente, modelo anímico: "El *a priori* de la relación, el Tú innato" (Buber, 1998: 30).

El ser humano es, por tanto, Tú, es relación, es reciprocidad, es comunicacional; "la realidad existe con el Tú" (Buber, 1998: 58), por lo que el mundo existe por la comunicación. Sin ésta no hay Tú, sólo Ello.

En esta misma línea de pensamiento se ubicaría Emmanuel Mounier. Sobre la comunicación como dato ontológico, dirá Mounier (1968: 19): "La experiencia fundamental del hombre no consiste en la separación, sino en la comunicación". Mounier, uno de los principales exponentes de la corriente personalista, aboga por el diálogo y la comunicación como dos de las realidades esenciales del hombre. El personalismo equivaldría, en este sentido, a la defensa de la persona, frente al individualismo propio del ser individual. "El individualismo es lo opuesto al personalismo pues es una actitud de aislamiento y defensa" (Mounier, 1968: 20).

Obviamente, al igual que recogiera Buber, para Mounier la realización se encuentra en el personalismo, que sería algo más que una corriente filosófica, una actitud ante la vida:

La persona no logra el desarrollo a fuerza de volcar la atención sobre sí, sino por el contrario, tornándose disponible y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás. Todo ocurre entonces como si, no estando ya ocupada de sí misma, plena de sí misma, se tornase, y solamente entonces, capaz de acoger al otro, como si entrase en gracia. La comunicación es el hecho primitivo. Así, el primer cuidado del individualismo es centrar al individuo sobre sí; el primer cuidado del personalismo, descentrarlo para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona (...) La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona (...) Por ello decimos que cuando la comunicación se rebaja o corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro, me vuelvo, a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar (Mounier, 1968: 20).

Así, son muchas las cuestiones en las que convergen el pensamiento de ambos autores: el origen comunicativo del hombre; la realización en el otro y la interacción como dotadora de existencia y realidad. "Estas verdades expresan,

frente al individualismo y al idealismo persistentes, que el sujeto no se nutre por autodigestión, que nadie posee sino lo que da, o aquello a lo que se da, que nadie alcanza su salvación totalmente solo, ni social, ni espiritualmente" (Mounier, 1968: 21).

Una vez vistas las claves que caracterizan las relaciones que el hombre establece con los otros, cabría ahora tratar la cuestión de si nos encontraríamos, por lo tanto, frente a hombres Yo-Tú, o lo que es lo mismo, personas, o frente a hombres Yo-Ello, es decir, seres individuales.

En este punto, es posible plantearse si en función de las distintas relaciones que fundamos con los otros podríamos hablar de diferentes clases de seres humanos. Esto reduciría en exceso la complejidad del propio hombre y de las relaciones que establece con su entorno. En vez de esta diferenciación, para Buber lo que en realidad existen son dos polos de humanidad, lo que plasma de manera más fidedigna nuestra propia naturaleza:

Ningún ser humano es pura persona, ningún ser individual puro, ninguno completamente real, ninguno completamente irreal. Cada uno vive en un Yo doble. Pero hay seres humanos tan marcadamente personales, que podría denominárseles personas, y otros tan marcadamente individuales, que podría denominárseles seres individuales" (Buber, 1998: 59).

En otro lugar (Buber, 1997: 43), el pensador habla de dos tipos de existencia: la dialógica y la monológica, lo que vendría a corresponderse con la persona y el ser individual, respectivamente. Relación dialógica, que es la que realmente tiene que ver con hombres, la profundización con el otro. La relación monológica, por su parte, es la efectuada por quien no es capaz de realizar esencialmente la sociedad en la que se mueve, puesto que el que vive monológicamente nunca confirma al otro como algo que a la vez no es él y con el que él, sin embargo, comuniza (sic.). También se ha referido el autor a esta cuestión como los dos modos de existencia posible: el del ser (el auténtico, la vida desde lo esencial) y el del parecer (el que vive preocupado por la imagen causada al otro, vida desde las imágenes, desde lo que uno quiere parecer).

De ahí que se afirme el que la persona se funda en una serie de actos originales, donde todos ellos pueden ser resumidos en uno solo: la acción comunicativa (Mounier, 1968: 21).

Finalmente, es preciso destacar también el pensamiento de Levinas en relación al encuentro con el otro. Sobre este hecho, el autor hablará de la responsabilidad del yo:

Esta inversión humana del en-sí y del para sí, de cada cual para sí mismo en un yo ético, en la prioridad del para-otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica para un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre –irrecusable e intransferible–, esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro (Levinas, 2001: 250).

Por ello el autor apunta que la ética precede a la ontología (Bauman y Tester, 2002: 79), la ética por encima del ser y el saber, dado que “el acontecimiento ético conduce más allá o eleva por encima del ser” (Levinas, 2001: 250). Se trata, en cualquier caso, de un hombre que es único por su elección de una responsabilidad respecto a otro hombre, el cual se antepone de “entrada a mí, estoy obligado para con él” (ibídem), supone la responsabilidad individual del cuidado del otro (Bauman y Tester, 2001: 81), desde el mismo momento en que éste me mira (Levinas, 2000: 80).

Para el filósofo lituano los males de occidente, entre ellos las dos guerras mundiales acontecidas en el pasado siglo XX, tuvieron lugar porque la violencia está basada en el interés propio, puesto que resulta imposible el poder afirmarnos todos, por lo que planteó que ese interés, devastador para la sociedad, debía convertirse en desinterés,

debíamos ponernos en el lugar del otro sin esperar nada a cambio. Debíamos, por consiguiente, surgir del *ego* cartesiano y ver más allá de nosotros mismos; aceptar que somos, tal y como señalaba Aristóteles en su *Política*, animales cívicos; aceptar que a mi lado se encuentra el otro, gracias al cual soy yo quien soy (Gil Jiménez, 2005).

De ahí que ese que no soy yo no es alguien enfrentado a mí, “ya que, al fin y al cabo, hay yo porque hay responsabilidad, pues éste es el resultado de que alguien nos ha cuidado. Y gracias a esto podemos sentirnos insustituibles, porque detrás de mí hay otros que no son yo” (Gil Jiménez, 2005).

De esta manera, para Levinas (Gil Jiménez, 2005), la relación recíproca debe estar basada en la ética, en la responsabilidad que adquiero con el otro, en una clara defensa de la alteridad, la primacía de quien no soy yo. En estas experiencias hallaría la fórmula de una nueva filosofía, la cual encumbraría a la persona, dejando en un segundo plano al ser, ubicando a la ética como filosofía primera. Según recoge Gil Jiménez (2005), para Levinas occidente había creado una filosofía preocupada por el ser (la esencia) y había ignorado al ente (al sujeto), así, el término filosofía desde Sócrates había adquirido un significado erróneo.

Se había identificado a la filosofía con el amor a la sabiduría. Se había olvidado de la diferencia, de los sentimientos. (...) Levinas advirtió que a causa de esta filosofía habíamos conseguido más aspectos negativos que positivos, ya que nos había conducido a una sociedad en la cual lo más importante era el ser, el *ego* cartesiano, el ensimismamiento; es decir, a consecuencia de esta idea habíamos creado un mundo en el que se han olvidado factores imprescindibles de la persona, como son las pasiones y los sentimientos, o aspectos básicos de carácter ético por los que podemos hablar realmente de persona (Gil Jiménez, 2005).

Definitivamente, "Levinas propondrá pensar de nuevo la filosofía entendiendo a ésta no ya como amor a la sabiduría, sino a la inversa, como la sabiduría que nace del amor" (Gil Jiménez, 2005). Una filosofía que no empieza en el yo, sino en el otro. "Pues, ¿cuándo soy yo? Cuando otro me nombra, si nadie nos nombra no somos nada. Podemos sustituir, de esta manera el 'pienso, luego soy', que enunciaba Descartes, por 'soy amado, soy nombrado, luego soy' " (ibídem).

4. A modo de conclusión: por una comunicología sustentadora del hombre y su entorno

Creo que hasta aquí podemos extraer una conclusión clara: las disciplinas necesitan conocer su génesis, su conocimiento precientífico para determinar la posterior acotación de la realidad a estudiar, así como sus estructuras fundamentales. Esta aproximación ontológica nos permite, además, tener un

conocimiento más profundo sobre la esencia del ser y comprender, de esta manera, muchos de los aspectos que caracterizan a la disciplina-región ya establecida científicamente, aspectos que en ocasiones, por esa falta de reflexión precientífica, han sido asimilados de manera doctrinaria e ideológica. Y no hay nada más anticientífico que asumir un supuesto casi a modo de creencia.

Obviamente, este artículo es una iniciativa más enmarcada dentro de la corriente teórica que aboga por la construcción de la comunicología, proyecto con el que se otorgue una mayor solidez a la investigación científica de la comunicación. Como ya he señalado, esto es un proyecto, puesto que hoy nos encontramos frente a un campo, más que una disciplina, debido a la fragmentación, al poco intercambio que ha tenido lugar entre las distintas áreas de estudio, a la escasa acumulación de conocimientos y a la escasa reflexión epistemológica y ontológica llevada a cabo. Creo que ese cierto atraso disciplinar que caracteriza a la teoría de la comunicación podría explicarse por la insuficiente reflexión filosófica sobre el conocimiento científico propio. Y este es un aspecto que hemos olvidado mencionar y contemplar. En un intento por dar respuesta a los diferentes fenómenos caracterizadores de la sociedad contemporánea, hemos "dejado de lado" pensar en cómo, qué, por qué estamos investigando. Sabemos que hoy el propio sistema tiende a negar la necesidad de la reflexión teórica y filosófica en pos de la pragmática de nuestro tiempo. Por lo que hemos ayudado, sin ni tan siquiera ser conscientes de ello, a potenciar dicha tendencia "ateórica". Y así no podremos madurar nunca como disciplina científica. Y si no maduramos, no aportaremos conocimientos válidos que apuntalen al hombre y su entorno. No olvidemos que sólo la persona madura es la que consigue responder a las preguntas vitales de la existencia.

¿Para qué consolidar una ciencia de la comunicación? Desde un punto de vista estructural, para darle sentido y legitimidad a nuestros estudios (licenciaturas, posgrados, master, doctorado...). Me parece terrible tener que justificar de esta forma un proyecto humano, pero es muy posible que sea éste el lenguaje universal que tenemos que manejar en determinados ámbitos institucionales. Ahora bien, y esta es la justificación esencial, desde un punto de vista humano, porque creemos que la investigación de la comunicación nos ayuda a aproximarnos a la realidad, nos ayuda a construir un mundo mejor a través de la exploración del hombre y de la sociedad.

Por todo ello, este artículo es una propuesta de esa aproximación precientífica de la que habla Heidegger. En este punto, creo que este autor nos ha dado la clave: la realización de la existencia pasa por conocer el propio ser, también sus potencialidades, y actuar, de esta forma, en consecuencia. Conocer-se para realizar-se. Por eso es trascendental para el hombre poseer autoconciencia. También en el caso de las disciplinas.

¿Cómo se han traducido estos supuestos “previos” al saber científico “posterior”? Por cuestiones de espacio, dejaré aquí esbozadas tres cuestiones. En primer lugar, la delimitación del objeto de estudio, la comunicación humana, y su consiguiente ubicación como factor principal del que dependen todos los demás, perspectiva comunicacional definida por Craig (1999). En segundo lugar, creo que el auge de la fenomenología (tras el predominio en el siglo XX de las perspectivas críticas y funcionalistas), de lo interpretativo, de la comunicación interpersonal, de las técnicas de investigación cualitativas, podría interpretarse como esa vuelta a los orígenes del ser que he tratado en este trabajo. En tercer y último lugar, sin duda, la centralidad de la información y la comunicación en la contemporaneidad, también ahonda sus raíces en la concepción dialógica del hombre y el mundo. Dentro del ámbito comunicológico, se ha apuntado la centralidad de los *mass media* como una de las instituciones sociales más poderosas (Thompson, 1998) y se ha definido a la sociedad como informacional, debido a que el poder y la riqueza del sistema dependen del manejo de la información (Castells, 2000). Además, la eclosión de las tecnologías de la información en los noventa, no ha hecho más que aumentar la constante alusión a la importancia de lo dialógico.

La ontogénesis de todas estas cuestiones es relacional en el sentido descrito a lo largo de este texto. Por este motivo, he apostado por una filosofía de la comunicación con base dialógico-personalista, porque el fenómeno que nos interesa, ubica en su epicentro a la persona; porque este fenómeno pierde su razón de ser, niega su propia naturaleza cuando no se funda sobre una base ética. Que sea ahora la comunidad científica la que determine la validez o invalidez de este supuesto.

5. Bibliografía

Bauman, Z. y Tester, K. (2002): *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.

Blázquez Carmona, F. (1997): *Mounier (1905-1950)*. Ediciones del orto: Madrid.

Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura económica.

Buber, M. (1997): *Diálogo y otros escritos*. Barcelona: Riopiedras.

Buber, M. (1998): *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós editores.

Burgos, J.M. (2000): *El personalismo*. Madrid: Ediciones palabra.

Correa Casanova, M. (2007): "Antropología dialógica. Reflexiones en torno al inter de la subjetividad", en *Revista iberoamericana de personalismo comunitario*, nº6, pp. 51-59.

Craig, R. T. (1999): "Communication theory as a field", en *Communication Theory*, nº 9, pp. 119-161.

Díaz, C. (2007): "Martín Buber, en la entraña del personalismo comunitario", en *Revista iberoamericana de personalismo comunitario*, nº6, pp. 7-20.

Farías, V., Oyarzún, P. y Fontaine, A. (2001): "Heidegger y la política", en *Estudios políticos*, nº 83, pp. 18-43.

Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.

Gil Jiménez, P. (2005) [en línea]: "Teoría ética de Lévinas", en *Cuaderno de materiales. Filosofía y ciencias humanas*. [ref. de 24 de junio de 2008]. Disponible en web: <<http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm>>.

Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Kant, I. (1998): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa calpe.

Levinas, E. (2001): *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.

Levinas, I. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado Libros.

López Escobar, E. (1997): "Estudio introductorio. Comunicación y comunicación colectiva", en McQuail, D.: *Modelos para el estudio de la comunicación colectiva*. Pamplona: Eunsa, pp. 11-27.

Martín Algarra, M. (2001) [en línea]: "Hablar para entenderse. No existe la comunicación solitaria", en *Arvo.net*. [ref. de 25 de octubre de 2004]. Disponible en web: <<http://www.arvo.net/documento.asp?doc=041810d>>.

- Maturo, G. (2007): "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí mismo a través del encuentro con el otro", en *Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, nº 3, pp. 11-18.
- Mounier, I. (1968): *El personalismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1990): *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro.
- Riego de Moine, I. (2007): "Edith Stein, una pensadora para nuestro tiempo", en *Revista iberoamericana de personalismo comunitario*, nº6, pp. 33-49.
- Shepherd, G. J. (1993): "Building a discipline of communication", en *Journal of Communication*, 43 (3), pp. 83-91.
- Teruel, P.J. (2008): "Condición humana, abismo, redención", en Teruel, P.J. y Cano, A.P: *Ingmar Bergman, buscador de perlas. Cine y filosofía en la obra de un maestro del siglo XX*. Murcia: Morphos, pp. 265-293.
- Yepes, R. y Aranguren, J. (2001): *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Eunsa.