



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

ENFOQUE ANTROPOLÓGICO- PERSONALISTA DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

Fernando Huamán-Flores

Piura, marzo de 2008

FACULTAD DE COMUNICACIÓN

Departamento de Comunicación

Huamán, F. (2008). *Enfoque antropológico-personalista de la comunicación interpersonal*. Tesis de grado no publicada de Comunicación. Universidad de Piura. Facultad de Comunicación. Piura, Perú.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

UNIVERSIDAD DE PIURA
FACULTAD DE COMUNICACIÓN



**“Enfoque antropológico-personalista de la
comunicación interpersonal”**

Tesis que presenta el bachiller

FERNANDO HUAMÁN FLORES

Para optar el Título de

LICENCIADO EN COMUNICACIÓN

PIURA – PERÚ

MARZO - 2008

GRACIAS

*A Dios por el ser,
a mis padres por la vida,
a mis maestros por lo enseñado,
y a mis amigos por lo aprendido.*

ÍNDICE

PORTADA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL EN LA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

1. Robert Park y la propuesta ecológica de la escuela de Chicago	02
1.1 Visión orgánica de la sociedad	07
1.2 Las migraciones y la <i>teoría catastrófica del cambio</i>	09
1.3 Interacción: relaciones interpersonales para la asimilación cultural	18
1.4 La sociedad como fruto de la comunicación interpersonal	19
2. El Interaccionismo Simbólico	22

2.1 ¿Qué es el Interaccionismo Simbólico?	22
2.2 La propuesta de George Herbert Mead	23
2.3 La convencionalidad de la vida social	27
2.4 Más allá del símbolo	32
3. La escuela de Palo Alto o <i>colegio invisible</i>	35
3.1 Respuesta a la Teoría Matemática de la información	35
3.2 Los axiomas de la comunicación	40
3.2.1 Es imposible no comunicar	40
3.2.2 Toda información tiene un aspecto de contenido y otro relacional	41
3.2.3 Comunicación como secuencia ininterrumpida de hechos	43
3.2.4 Los seres humanos se comunican tanto digital como analógicamente	44
3.2.5 Todos los intercambios comunicacionales son simétricos o complementarios	45
3.3 Palo alto y el subjetivismo en la comunicación	47

CAPÍTULO II: EL RETORNO A LA PERSONA EN LOS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN

1. Las humanidades en los estudios de comunicación	55
2. La comunicación interpersonal al inicio de la investigación teórica	61
3. Más a fondo en la transmisión de información	65
4. Comunicación sin apariencia	70
5. La comunicación interpersonal: manifestación genuina de lo humano	75

CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO PERSONALISTA Y LA COMUNICACIÓN

1. ¿Qué es el personalismo?	83
1.1 La existencia como punto de partida: la experiencia de ser persona	88
1.2 Persona y comunicación en el personalismo	94
1.3 Persona VS individuo	98
2. Martín Buber: entre persona y persona	101

2.1 Buber y la persona humana	101
2.2 <i>Yo-tú y yo-ello</i>	105
2.3 <i>Presencia y encuentro</i>	109
2.4 <i>Nosotros y entre</i>	113
2.5 Comunicación comprometida en la verdad personal	115
 3. Gabriel Marcel: de la relación funcional a la relación personal	 121
3.1 Gabriel Marcel y la filosofía concreta	121
3.1.1 El hombre contemporáneo sin sentido ontológico	124
3.1.2 Lo <i>indubitable existencial</i> como punto de partida	125
3.1.3 De la existencia al ser: la exigencia ontológica	127
3.2 Dos modos de enfrentar la realidad: Problema y misterio	129
3.3 La intersubjetividad como realidad <i>metaproblemática</i>	133
3.3.1 Presencia y encuentro como requisitos metaproblemáticos para la relación intersubjetiva	135
3.3.2 La falsa intersubjetividad o comunicación funcional	138
3.3.3 La intersubjetividad como comunicación personal	139

3.3.4	Tú, él y nosotros	141
4.	Emmanuel Mounier: persona y comunidad	144
4.1	La persona en el centro de la reflexión	144
4.2	La capacidad comunicativa del hombre	148
4.2.1	Salir de sí mismo	151
4.2.2	Comprender	151
4.2.3	Asumir	152
4.2.4	Dar	152
4.2.5	Ser fiel	152
4.3	Comunidad en Mounier	153

CAPÍTULO IV: ENFOQUE ANTROPOLÓGICO- PERSONALISTA DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

1.	Un nuevo proceso de comunicación interpersonal	163
2.	Dinámica de la comunicación interpersonal	169

2.1. Orientación al otro	170
2.2. Comprensión	171
2.3. Autenticidad	173
2.4. Diálogo	175
3. Principios de la comunicación interpersonal	180
3.1. Principio de personalización	180
3.2. Principio de cercanía	182
3.3. Principio de incidencia	184
3.4. Principio de comunión	185
4. Aproximación a una definición de comunicación interpersonal	189

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

INTRODUCCIÓN

Actualmente la comunicación parece ser omnipresente a la vida del ser humano. Llega por satélite a todo el mundo, aparece por materiales impresos, por cable y por ondas a los hogares, acompaña con la telefonía móvil, transforma el mundo de los negocios a niveles insospechados. Sin embargo, aunque se dice que vivimos en la era de la información, no faltan autores que denuncian que aunque todo parece más cerca –más comunicado– la saturación de datos, a veces, nos hace sentir solos, dramáticamente solos en el mundo más interconectado de la historia.

La preocupación de los teóricos, en su mayoría, no ha ido por ese camino. Quienes han estudiado la comunicación humana se han visto influenciados por la espectacularidad tecnológica del siglo XX que dio origen a los *mass media*. Así, los esfuerzos científicos más destacados se preocuparon por entender la lógica de la relación entre medios y audiencia, olvidándose de situar al hombre como el único ser que puede realmente comunicarse.

Se une a ello que la sociedad contemporánea privilegia el conocimiento empírico, cerrando camino a ver más allá de lo comprobable cuantitativamente. Las dimensiones espirituales no aparecen como un objeto de conocimiento científico seguro y, por ende, la persona sólo es entendida como materia. En el plano de la comunicación, lo comprobable son los datos y los procesos informativos, por ello, las propuestas teóricas del mundo de la comunicación formularon modelos de transmisión que explicaban la repercusión de los medios en el público masa.

La experiencia más elemental de comunicación, la interpersonal, no aparece como un tema que domine los estudios de la Teoría de la Comunicación. Los pocos esfuerzos presentan miradas sociológicas, donde el hombre se pierde en la colectividad porque lo que interesa explicar es la dinámica social. Sin embargo, la vida nos enseña que lo interpersonal es de vital relevancia: dependemos de los demás y actuamos por y con los demás.

Cada persona puede suscitar interés, producir conocimiento, ejercer efectos vivificantes, deprimentes o memorables. Las emociones, los pensamientos, los motivos de una persona, actúan como fuerzas que ponen en movimiento las reacciones de las demás. Entonces, buena parte de nuestra vida es una rutina de convivencia, de la vivencia de unos con otros. Lamentablemente, el acento se ha puesto en el sistema que deprime a la persona, reduciendo sus manifestaciones al mundo de lo calculable. Se ha olvidado que el ser humano es mucho más.

La importancia de la comunicación de personas nos impulsa a buscar nuevos enfoques teóricos para tratar de entenderla en su real dimensión. Hay que apostar por un nuevo concepto de comunicación que potencie la capacidad de reflexión, el análisis crítico y mire el lado humano de esta realidad. La comunicación se da entre humanos, por tanto, cualquier propuesta teórica deberá basarse en un concepto de persona. En este trabajo se mira la noción de persona humana que maneja el pensamiento personalista para, con sus aportes, acercarnos de manera distinta a la comunicación interpersonal. Se trata de ampliar los esfuerzos conceptuales que la han estudiado para mostrar un punto de vista que abra nuevos horizontes a la comprensión de la realidad.

En el primer capítulo se estudian las tres propuestas más significativas que abordaron el estudio de la comunicación interpersonal en el ámbito de las Teorías de la Comunicación: la propuesta ecológica de Robert Park en la escuela de Chicago, el Interaccionismo Simbólico, y la pragmática de la comunicación de la escuela de Palo Alto. Además de mostrar sus propuestas, en las que encontramos aciertos indudables, también miramos sus carencias cuando estudian la comunicación humana.

Estos estudios abordan la comunicación interpersonal desde propuestas sociológicas que explican bien la interacción *face to face* y sus consecuencias en las estructuras sociales, pero no pasan de un plano descriptivo del fenómeno. Esto lleva a que presenten un sesgo relativista que despoja de fundamento real al proceso comunicativo (donde prevalecen los símbolos convencionales). En ese sentido, no le falta razón a Benedicto XVI (2007) cuando postula que, frente a los estudios modernos que abarcan dimensiones humanas, debemos ampliar la racionalidad para entender a la persona más allá de lo puramente empírico.

La comunicación de personas –como se verá más adelante– no puede ser únicamente un estudio de lo comprobable empíricamente, sino una ciencia que parte de cuestiones fundamentales como una noción clara de la persona humana y sus posibilidades esenciales. La comunicación es mucho más rica y fiel a la realidad humana si se mira con criterio antropológico, pues éste permitirá que no se pierda de vista lo fundamental: la comunión interpersonal por encima de los prejuicios, lo socialmente establecido u otro condicionamiento del entorno.

Por ello, en el segundo capítulo, se presenta el retorno a la persona en los estudio de comunicación interpersonal, y de la teoría en general, para cuyo fin no se puede excluir a las humanidades en la investigación comunicativa. Las humanidades buscan a la persona y entienden, en ese mismo camino, que la comunicación es una posibilidad real de perfeccionamiento con los demás. El hombre no se

comprende desde la soledad, necesita de otros, de la comunicación interpersonal.

En ese afán, lo que se propone en esta investigación es ampliar los resultados del campo sociológico de la comunicación –con los aportes del pensamiento personalista– para mostrar un enfoque antropológico de la comunicación de personas. El personalismo, dentro de sus múltiples aportes, abarca dimensiones de la persona como la intimidad, el amor, la intersubjetividad, etc., que manifiestan no sólo la dignidad del hombre sino su apertura personal para acoger a otro como él.

Es así que, ya en el tercer capítulo, se estudia el pensamiento personalista y sus propuestas acerca de la comunicación interpersonal desde los postulados antropológicos de Martín Buber, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. En estos autores recorre la idea de que el hombre (espiritual y corporal) requiere existencialmente de los demás para vivir, por ello, el tema de la intersubjetividad es el centro de la investigación para mirar a fondo la verdadera comunicación interpersonal. De entre los tres destaca Buber, quien trabaja directamente la comunicación interpersonal como esencial posibilidad de desarrollo humano.

Se produce, pues, un diálogo entre la Teoría de la Comunicación y la Filosofía para buscar una propuesta más comprensiva del ser humano. Una persona no puede entender su existencia si no entra en común unión con otros hombres. Esta mirada, que es propiamente humanística, permite entender que la comunicación interpersonal es una manifestación genuina de lo humano; y que, por tanto, es necesario contar con las humanidades para avanzar en la investigación científica. Sólo de este modo no se desfigurará la identidad de la comunicación como una realidad fundamental –de naturaleza– en la vida de los hombres.

Después de lo estudiado, la tesis llega a plantear un *enfoque antropológico-personalista de la comunicación interpersonal*. En él se

destaca la propuesta de un nuevo proceso de comunicación interpersonal, que no toma en cuenta sólo la transmisión de información, sino que evalúa aspectos propios de la persona. Aquí, el proceso se presenta como una consecuencia visible, pero no es identificable con la comunicación en sí. Este enfoque, que busca claramente ir más a fondo en la transmisión de datos, mira a la común unión de personas como el inicio de todo proceso.

Lo que sigue a continuación es mostrar las notas esenciales de la comunicación interpersonal enunciadas dentro de una dinámica que abarca: orientación al otro, comprensión, autenticidad y diálogo interhumano. Este modo de entender cómo ocurre lo interpersonal en la vida del hombre no es una propuesta cerrada y finita, sino que se presenta como lineamientos cuando hay espacio para la comunicación interpersonal.

La investigación, además, aporta los principios de comunicación interpersonal alumbrados desde la antropología personalista. No se sitúan como características o pasos a seguir para comunicarse interpersonalmente sino, por el contrario, se erigen como lo que debe prevalecer, al inicio, de los vínculos de una verdadera relación interpersonal. La tesis culmina con una definición, esbozada, de comunicación interpersonal. Aquí la comunicación cuenta un acierto esencial: es un compartir sin pérdida desde la interioridad humana. Ello nos da idea de que la comunicación no puede ser influir sobre alguien o sólo tratar de convencer sino, por el contrario, ponerse uno junto al otro, buscar comprensión sincera y el encuentro comunitario.

De este modo, un enfoque antropológico de la comunicación de personas es importante no sólo porque sitúa a la persona en el centro de la reflexión, sino que permite orientar prácticas de comunicación que contribuyan a la humanización de las relaciones sociales. Un asunto importante en un contexto donde la persona se pierde entre grandes flujos de información y se convierte en un individuo sin preocupación por los demás.

Esto no quiere decir que las prácticas de comunicación interpersonal deban presentarse como antagónicas al mundo estructural en que nos movemos. El mundo vital, donde tiene cabida la comunicación de personas, debe irrigar de humanidad a la tecnoestructura* para no contribuir al resquebrajamiento del mundo – donde aparecen las posturas racionalistas o las puramente sentimentalistas. La solidaridad, la compasión (lo humano) puede sumar esfuerzos en mejorar los escenarios funcionales en que nos desenvolvemos diariamente.

En este trabajo, finalmente, me gustaría agradecer al Dr. Francisco Bobadilla por su apoyo e interés a esta investigación, por ayudarme a pensar la comunicación en profundidad, así como por la confianza y la entrañable amistad hacia mi persona. Asimismo, destaco los consejos recibidos del Dr. Manuel Martín-Algarra, catedrático de Teoría de la Comunicación de la Universidad de Navarra, quien me animó a buscar, desde el personalismo, nuevos enfoques de la comunicación de personas. No podría terminar sin agradecer a Carmen y Orlando, mis padres, quiénes han sido los primeros en ayudarme a comprender, intuitivamente, el valor de la verdadera comunicación en la familia.

* Alejandro Llano, en *Humanismo y posmodernidad*, explica que el actual resquebrajamiento de la sociedad se debe a un tipo de lógica donde impera la *tecnoestructura* (formada por el Estado, la Ciencias, y el Mercado), cerrando espacio a las manifestaciones vitales del mundo de la vida: donde prevalece la solidaridad, la compasión y la dependencia. Lo mismo explican Carlos Llano y Héctor Zagal (2001) en el libro *El rescate ético de la empresa y el mercado*.

CAPÍTULO I:

EL ESTUDIO DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL EN LA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

La preocupación científica de la comunicación ha privilegiado el estudio de los *mass media* y sus correspondientes efectos en la audiencia, dejando de lado la experiencia más primaria de comunicación: la interpersonal. El desarrollo tecnológico post industrial ayudó a que se hable de medios “omnipotentes” que transmitían efectos unilaterales a públicos manipulados por la espectacularidad mediática. Las propuestas teóricas, en este contexto, formulaban modelos de transmisión de información que optimizaban la repercusión del medio masivo.

Los pocos estudios que abordaban la comunicación interpersonal, que pasaron a un segundo plano, fueron realizados desde una mirada sociológica. Es así que la experiencia de comunicación interpersonal es explicada desde propuestas interaccionistas que buscan dar razón del origen de la sociedad y sus estructuras. De este modo, la comunicación se colocó al inicio de la convivencia porque permite conocimiento compartido entre agentes mediante el proceso de interacción.

En este capítulo se explican las tres escuelas más importantes del mundo de la comunicación que se preocuparon por la comunicación interpersonal. Las dos primeras propuestas, la ecológica de *Park* y el *Interaccionismo Simbólico*, se centran en la interacción; mientras que los

estudios de la escuela de Palo Alto se muestran como una propuesta gnoseológica de comunicación que fundamenta la convivencia social, aunque, como veremos, también toma en cuenta la interacción.

1. Robert Park y la propuesta ecológica de la Escuela de Chicago

Los primeros estudios científicos acerca de la comunicación tuvieron lugar en los Estados Unidos a inicios del siglo XX. Los investigadores norteamericanos de la primera década del siglo pasado buscaron construir una ciencia social con sólidas bases empíricas. El centro de estas preocupaciones académicas se encontró en la Escuela de Chicago y en la propuesta micro-sociológica de Robert E. Park.¹

Este investigador fue la estrella del departamento de Sociología de la Universidad de Chicago. Los años en que Park trabajó en Chicago (1913 – 1935) coinciden con el mejor momento de esta escuela. En parte, Park se vio favorecido por el contexto social de los Estados Unidos propicio, en entonces, para las preocupaciones sociales: a inicios del siglo

¹ La supremacía de la Escuela de Chicago en estudios de comunicación durará hasta vísperas de la Segunda Guerra Mundial, pues en los años cuarenta se instaura la corriente de la *Mass Communication Research* cuyo esquema de análisis privilegiaba las medidas cuantitativas. Si bien es cierto, la Escuela de Chicago no es muy conocida en Europa – ni siquiera en los Estados Unidos– los sociólogos que la componen, junto con los filósofos que constituyen su ascendencia intelectual, representan a la corriente más genuina del país americano y un aporte académico importante al mundo de la comunicación (Rodrigo Alsina, 2001). Uno de esos intelectuales fue Robert E. Park (1864-1944) quien, en 1913, se incorporó al departamento de sociología de la Universidad de Chicago –el primero de esta disciplina en Estados Unidos– fundado en 1812. Desde allí, Park comenzaría un cuarto de siglo de enseñanza y liderazgo en investigación, que supondría la transformación de la sociología americana.

XX se vivió una época de rápida urbanización e industrialización y, por ende, de intensa movilidad social.² (Mattelart, 1997)

Cuando terminó la universidad empezó su carrera como reportero local en el *Minneapolis Journal* en 1887. El contacto con la gente y sus problemas despertó en él interés por la sociología. Conocer *in situ* la realidad social fue indispensable para su posterior trabajo en la Escuela de Chicago, pues las experiencias de la ciudad le servirían de material para trabajos e investigaciones de campo. Por ello, Park (1973) citado por Berganza (2000, p.2) sostuvo que “aunque los libros me han enseñado a pensar, la mayor parte de lo que he aprendido sobre los aspectos de la vida y sobre los cuales residen mis intereses, me ha llegado a través de mi experiencia personal”.

El sociólogo, para Park, era un tipo de *súper-reportero*: alguien que cuenta las cosas de forma más precisa, y con un estilo un poco más imparcial que el hombre medio. Es alguien que aprende a ver las grandes noticias de la ciudad, los temas de fondo. De este modo, se plantea una metodología etnográfica de estudio pues la observación participante y análisis de historias de vida son la base para comprender la dinámica de

² En la vida de Park es muy importante la figura del académico John Dewey (1859-1952). Cuando Robert Park estudió en la Universidad de Michigan (1883-1887), una de las universidades estatales más destacadas de los Estados Unidos, conoció a este joven doctorado que le impartió seis cursos en el Departamento de Filosofía. Entre ambos se entabló una gran amistad. Park llegaría a decir que fue gracias a Dewey que nació su preocupación por la sociedad y la comunicación.

Uno de los primeros trabajos académicos que realizó Park, encargado por John Dewey, fue investigar la naturaleza y función social del periódico. Esta asignación universitaria tuvo gran influencia en Park pues, a partir de allí, percibió que el periódico era el medio que le permitía dedicarse paralelamente a dos intereses: la observación y la escritura. Se dio cuenta que el reportero era tremendamente poderoso porque, al dar las noticias, ayudaba a cambiar la sociedad. De este modo, el trabajo que inició en su época universitaria, se convirtió en una consigna para el investigador. (Berganza, 2000).

las interacciones sociales.³ Este modo de acercarse a la realidad social es el sustrato de una microsociología que parte de las manifestaciones subjetivas del actor. (Mattelart, M; Mattelart, A., 2001).

El interés de Park y la Escuela de Chicago, a diferencia de la corriente de la *Mass Communication Research*, fue entender el papel que cumple la comunicación dentro de la sociedad pero no enmarcado dentro de las comunicaciones de masas. La comunicación masiva y propagandística no fue su centro de estudio sino que se preocuparon por entender la configuración social a partir de las relaciones concretas entre los miembros de una sociedad. Por este motivo, Park propone un análisis social microsociológico donde la interacción interpersonal es la base para comprender el comportamiento social.

Se denomina propuesta ecológica a las ideas de Park, y la Escuela de Chicago, porque conciben a la sociedad como un organismo complejo viviente que puede ser estudiado. La ecológica, por su parte, es definida como la ciencia de las relaciones del organismo con el entorno y que abarca –en sentido amplio– todas las condiciones de existencia. En este contexto, entender el fenómeno interpersonal permitirá la comprensión de realidades más complejas por ser parte del todo orgánico.

Este enfoque, según Armand y Michèle Mattelart (2001), inspira las primeras concepciones de una ciencia de la comunicación pues ayuda a una comprensión sociológica de la realidad; la misma que estuvo de moda a inicios del siglo XX. Por su parte, Blanca Muñoz (1989) explica que desde la biología es posible entender las fuentes conceptuales de la investigación de la comunicación en Estados Unidos.

³ Este estilo de investigación fue transmitido a Herbert Blumer, John Dollard, Ernest Hiller, Joseph Lohman y muchos otros que fueron sus alumnos en Chicago y que luego se convirtieron en científicos sociales prominentes. El campo de la sociología, pues, recibió importantes aportes no sólo de Park, sino de quiénes el ayudó a formar.

La preocupación por las interacciones entre los miembros de una sociedad responde a una mirada ecológica particular: el dinamismo del todo (sociedad orgánica) posee intrínsecamente un conflicto natural causado por los seres humanos y que, gracias a las interacciones de cada uno de sus integrantes de la ciudad, puede concluir en una pactada e inestable armonía. (Park, 1928).

John Dewey también sostiene que la sociedad se realiza mediante una continua autorrenovación que se gesta en los intercambios comunicacionales de sus miembros. La sociedad es fruto de un consenso que alcanzan los miembros de ésta para vivir respetando sus egoísmos propios. El conflicto es lo que mueve a la sociedad y, para no llegar a la barbarie, la sociedad establece normas pactadas de convivencia que nacen en las interacciones particulares de las personas (Dewey, 1926).⁴

El conflicto, desde la postura de Park, es algo que poseen intrínsecamente las comunidades de personas, pero que no es permanente siempre. El razonamiento es el siguiente: como la vida social no puede alcanzarse con pleitos constantes, es necesario alcanzar un consenso para entenderse mediante la interacción.

Park ejemplifica su postura mirando el fenómeno de las migraciones. Aquí se puede ver la lucha de un grupo de personas que buscan mejores condiciones de vida en nuevos territorios. El enfrentamiento opone a distintos sectores de la sociedad, cada uno defendiendo sus propios intereses. En este contexto, el extranjero es visto como el antagónico, el enemigo. Sin embargo, aunque aparentemente las

⁴ Desde la mirada de Muñoz (1989 p.26) “El realismo apriorístico del que Dewey y la sociología descriptiva hacen gala, deriva de una teoría de la realidad sin sombras; es decir, que para estos autores *lo que es es lo que es*. Desaparece así la clásica distinción entre apariencia y realidad”. Esto quiere decir que sus conclusiones partirán de lo que observen en el entorno.

migraciones conllevan bruscas modificaciones en el orden sociocultural y político como problemas de asimilación y desmoralización de los individuos, son parte de la dinámica natural de las sociedades urbanas. Esto significa que en ellas se produce una transferencia cultural creativa y necesaria. (Martínez, 2000).

La dinámica social ecológica explica que tarde o temprano se liman asperezas hasta llegar a una asimilación cultural; la misma que es alcanzada gracias a la comunicación interpersonal entre personas de realidades sociales distintas. Este equilibrio alcanzado no explica sólo la migración sino cualquier interacción de las personas dentro de la sociedad. De este modo, la cultura –experiencia común compartida– es fruto de un conocimiento alcanzado en el consenso de las diferencias particulares, las mismas que pueden variar según nuevos equilibrios.

Desde estos planteamientos ecológicos, la comunidad es entendida como una población territorialmente organizada; más o menos arraigada al suelo que ocupa; y cuyas unidades particulares viven en relación de mutua dependencia, en simbiosis. Cuando alguien no forma parte de ella, lo más probable es que –después de pasar necesarios problemas de adaptación– se adhiera al grupo local gracias a un proceso de interacción permanente.

Estas propuestas son explicadas por Park en un artículo titulado *Human Migrations and the Marginal*. Aquí, lo transitorio cobra relevancia pues la dinámica efímera de inestabilidad social convierte a la ciudad en un laboratorio social que hay que observar. Y es que Park consideró a la ciudad como un gran laboratorio. (Park, 1928).

La sociedad es concebida como un estado de equilibrio inestable que se alcanza cuando la competencia natural de los individuos es minimizada por el consenso alcanzado en la comunicación. La

comunicación, pues, no sólo corrige el orden competitivo de la sociedad sino que crea un universo de discurso común y diálogo. Todo este planteamiento nace de las relaciones interpersonales. (Berganza, 2000).

Lo que convierte a un hecho en cultural, sostiene Park, es que sea comprendido por un pueblo o un grupo determinado que ha sido alcanzado por la experiencia compartida. La comunicación hace posible el consenso y la comprensión. En suma, la sociedad existe y se transmite gracias a la comunicación interpersonal.

Hasta ahora hemos dado los grandes rasgos del pensamiento de Robert Park enmarcados dentro de la Escuela de Chicago. Lo que sigue es adentrarnos a entender la particularidad de su propuesta y la importancia de la misma en el mundo de la comunicación. Mucho más en la interpersonal.

1.1 Visión orgánica de la sociedad

La idea de sociedad como un organismo vivo es consecuencia del paradigma evolucionista de los primeros años de la sociología norteamericana. Esta propuesta no quiere decir que una sociedad se organiza como una realidad biológica, sino que se asemeja a un organismo en su estructura y en sus procesos de cambio (DeFleur, M.L.; BALL-ROKEACH, S. 1982).

En este contexto, Park entiende la ciudad como un gran laboratorio social cuya principal característica es parecerse, de modo análogo, a un organismo desordenado. Hay que recordar el tipo de sociedad que mira Park: agitada por la presencia de emigrantes que introducen hábitos comportamentales desconocidos y censurados por los ciudadanos locales.

Martínez, en ese sentido, explica (2000, p.2) que “la desorganización social en sociedades de transición y sometidas a cambios estructurales ocupa un lugar central en la literatura de Robert E. Park. Esta desorganización, desde la ecología humana, no se muestra como un síntoma de declive, sino como una fase natural y necesaria para la recomposición de la sociedad”.

Del mismo modo, el sociólogo John Dewey (1926, p.11) sostiene, en la línea de Park y la Escuela de Chicago, que la sociedad es una unidad que se va readaptando y renovando a las necesidades de su entorno como un organismo vivo. Afirma que esto “se realiza por medio de la comunicación de hábitos de hacer, pensar y sentir de los más viejos a los jóvenes. Sin esta comunicación de ideales, esperanzas, normas y opiniones de aquellos miembros de la sociedad que desaparecen de la vida del grupo a los que llegan a él, la vida social no podría sobrevivir.”

Según Berganza (2000 p.5) “Dewey transmitió a Park la idea de la sociedad como un gran organismo; es decir, la idea de que la sociedad no está organizada por una unidad compacta de individuos racionales, sino que es un ente que funciona por sí mismo, cuyas partes están interrelacionadas y dependen la una de la otra para sostenerse y sobrevivir, a través de la preservación del todo”.

Fue en la época de reportero donde Park describió la corrupción, las miserables condiciones de vida de los barrios inmigrantes y también el ambiente criminal que escondían. Buscaba constantemente nuevas noticias e historias representativas sobre temas urbanos y así llegó a percibir la ciudad como un lugar privilegiado que le servía de laboratorio natural para el estudio del nuevo hombre urbano que había creado la sociedad industrial.

Esta experiencia le hizo ver de modo claro que la sociedad puede ser entendida desde una mirada ecológica; por ello, la concibió más en términos de proceso que de estructura. Vivenciar los continuos y rápidos cambios que la sociedad orgánica sufre le ayudaron a valorar su dinámica intrínseca.

Sólo en 1904, después de estudiar en Harvard y realizar su doctorado en Alemania, volvería a dedicarse al periodismo.

1.2 Las migraciones y la Teoría catastrófica del cambio

Para algunos filósofos contemporáneos resultó evidente que la experiencia del cambio es consecuencia de la interacción de fuerzas antagónicas. Hegel, por ejemplo, postuló que del enfrentamiento necesario de los opuestos *tesis* y *antítesis* se originaba una realidad mejor y superior denominada *síntesis*. Este modo particular de entender la dinámica del cambio fue denominada *proceso dialéctico*.

Marx entiende también que el cambio es consecuencia de un enfrentamiento natural en el ámbito de la sociedad. Este autor, conocido como el padre del conflicto y cambio social, influyó con aportes sociopolíticos en el análisis sobre el surgimiento de las nuevas formas sociales. Para él, quedaba claro que del choque necesario entre la clase capitalista y el obrero oprimido se daba paso al comunismo o dictadura del proletariado.

La propuesta ecológica de Park, como miembro de la Escuela de Chicago, no se aleja de las últimas concepciones sociales mencionadas. Si bien es cierto, no mira la diferencia entre capitalista y obrero, acepta la existencia de grupos opuestos –influenciado por el contexto migratorio que le toca vivir– que darán paso a una aculturación social con el tiempo.

El punto de vista de su investigación responde, claramente, a las demandas sociales de su época (Moragas, 1993).⁵

Entre 1915 y 1935, las contribuciones más importantes de los estudios de la Escuela de Chicago están dedicadas a la cuestión de la inmigración y a la integración de los inmigrantes en la sociedad norteamericana. Park, en este contexto, extraía conclusiones teóricas a partir de su contacto íntimo con la realidad (Mattelart, M; Mattelart, A., 2001). Incluso, cuando enseñaba en la Universidad de Chicago, intentaba transmitir a sus estudiantes que, para familiarizarse con las personas, era inevitable realizar análisis de campo: es decir, había que entrevistarse y dialogar con ellas, tratando así de penetrar en sus experiencias.

Robert Park indicaba que las migraciones, entendidas como los cambios de localidad en busca de mejores condiciones de vida, no pueden ser consideradas como un simple movimiento. Sostuvo que implicaban no sólo un cambio de residencia sino una ruptura con los vínculos culturales tradicionales. Los emigrantes, ya en la nueva comunidad, establecen relaciones simbióticas que les hacen perder sus hábitos para entrar en un régimen de vida intermedia donde tampoco adquieren íntegramente la vida de la ciudad. (Park, 1928).

Como sostiene Martínez, explicando a Park, (2000, p.2) “la explosión demográfica relativamente repentina, supone la transformación de las condiciones sociales de los grupos afectados: económicas, familiares, sociales, culturales, religiosas, etc. De allí el recurso a la *teoría catastrófica del cambio social* que está presente en la concepción ecológica de las crisis de los ecosistemas, incluidos los sistemas urbanos:

⁵ Las demandas sociales se reflejaban, también, en la información que Park daba a sus lectores cuando trabajaba como periodista. Informaba no sólo sobre hechos singulares sino también sobre los cambios culturales que le rodeaban: el crecimiento de los barrios urbanos y las instituciones, la aparición de nuevos tipos sociales, etc.

un factor externo precipita una fase crítica de la que surgirá una nueva distribución de los grupos y un ajuste del conjunto”.

La teoría catastrófica del cambio social supone el enfrentamiento de los emigrantes a un estilo de vida desconocido, pero que deben acoger para no caer en el aislamiento social. Vista así, la confrontación de los emigrantes con los lugareños, según Park, es inevitable pues su trasfondo es una lucha natural por la existencia y la aceptación social.⁶

Robert Park (1925) citado por Martínez (2000 p.3) sostiene, en ese sentido, lo siguiente:

“Vivimos en un periodo de individualismo y desorganización social. Todo está en estado de agitación – todo parece que está cambiando. Parece como si la sociedad fuera una constelación de átomos. El simple movimiento de la población de un lugar a otro –por ejemplo la actual migración de los negros hacia el norte– es una influencia perturbadora. Desde el punto de vista de la gente que emigra, este movimiento tiene un aspecto liberador, en el sentido de que les abre nuevas oportunidades económicas y culturales, pero desequilibra tanto las comunidades que han abandonado como las comunidades que se dirigen”.

Así, pues, el problema con los emigrantes no es simplemente un problema de raza, sino que abarca un conjunto de cambios al que están

⁶ Según Ball-Rokeach y DeFleur (1982), los paradigmas sociales del cambio que aparecen con mayor frecuencia en los paradigmas evolucionistas son la selección natural, la supervivencia de los más aptos y la transmisión hereditaria de las características hereditarias.

sometidas las personas al desplazarse de un lugar a otro: variaciones culturales, familiares y económicas. Esto implica, desde un punto de vista sociológico, una clase en ascenso sin unos marcos de referencia culturales homogéneos (Muñoz, B. 1989).

Entender el fenómeno de las migraciones, como fruto de la dinámica natural de la sociedad, es un esfuerzo por entender esta realidad en sí misma. Park buscó encontrar una explicación sociológica para el tema de la *aculturación* (cultura mixta entre la foránea y propia) y lograr conclusiones más allá del determinismo climático de Montesquieu. Por ello, propuso la teoría catastrófica del cambio social.

La teoría ecológica del cambio social –o teoría del desequilibrio inestable– implica cuatro procesos básicos: *competencia*, *conflicto*, *acomodación* y *asimilación*. Estos sirven para explicar no sólo la dinámica del cambio, sino también los problemas que puede pasar un emigrante al entrar en la gran ciudad. De este modo, la sociedad, según Berganza (2000) se mueve de modo perenne. Vemos, pues, que el enfrentamiento es lo que origina los cambios normales en la sociedad, de allí que su postura sea conocida como *teoría catastrófica del cambio social*.

Estos procesos se explican a continuación:

Competencia:

La primera es una forma elemental de interacción donde el contacto social, en sentido estricto, está ausente por completo. La relación se reduce a un universo de coexistencia económica que determina la distribución del trabajo y del espacio (Martínez, 2000). Aquí no hay intencionalidad en las relaciones sociales.

La competencia es una forma de interacción no social que está presente en todas las personas. Aun no se ha llegado a establecer una relación social sobre bases comunes, pero los individuos interactúan movidos por necesidad e interés. Se pueden mencionar aquí las relaciones entre profesor y alumno, empleador y empleado, gobernante y gobernado. Todos buscan únicamente el bien egoísta (Dewey, 1926).

Los hombres viven en una competencia natural alcanzando una economía de territorio. De esta competencia nace una distribución territorial y ocupacional entre los pueblos y razas. La competencia conduce a la división del trabajo, que es fundamental para el mantenimiento económico de cualquier forma permanente de sociedad. (Berganza, 2000).

La competencia natural de las personas dentro de una sociedad explica –en último término– la lucha por la vida, el lugar donde vivimos y también lo que hacemos. Sin darnos cuenta, porque según Park así funciona la vida social, cada individuo es impulsado (por la rivalidad de los demás miembros de la comunidad) a hacer cosas que puede hacer más que lo que quisiera hacer. Desde esta propuesta, estamos ante una mirada funcional de la relaciones humanas que justifica, por ejemplo, la dinámica industrial de los primeros años del siglo XX.

La competencia es parte de la humanidad, pero se encuentra regulada por la comunicación de personas. La comunicación ordena la competencia natural y posibilita un equilibrio que ayuda a la vida en sociedad. Esta competencia, según Berganza (2000), da no sólo un orden ecológico a la sociedad, sino que fundamenta la organización profesional de las sociedades modernas basadas en la división del trabajo.

Conflicto:

La intensificación de la competencia natural genera el conflicto, pues esta lucha puede instigarse por miedos, rencores y envidias que nacen de la presencia de un competidor y el conocimiento de sus propósitos. El competidor, según Berganza (2000), se presenta como el enemigo frente a quienes les puede afectar su presencia.

En esta etapa, la propuesta de Park pone de manifiesto la existencia de rivalidades. La rivalidad determina la posición de un individuo en la comunidad: el conflicto le asigna un lugar en la sociedad. De lo impersonal e inconsciente (competencia natural) se pasa a la conciencia del otro, y al establecimiento de una corriente de oposición frente a la amenaza. (Martínez, 2000). En el caso del emigrante, por ejemplo, ya no sólo es alguien que forma parte de la competencia natural por el espacio, sino que sus acciones incumben y afectan a otros.

Frente a esta situación conflictiva, los individuos tienen problemas de adaptación al orden social establecido, o problemas de asimilación recíproca, que se resolverán por medio de continuos contactos sociales fomentados por la comunicación.

Adaptación:

La adaptación supone la finalización del conflicto. Sin embargo, la adaptación no quiere decir que se haya cambiado el sentimiento de repulsión al extraño, sino sólo que se le tolera. Esto sobreviene cuando los sistemas de superordenación, subordinación y control que han provocado el conflicto se convierten en fijos y se instauran en las costumbres. (Berganza, 2000).

La aceptación del otro no implica una comprensión real, sino un aceptar por conveniencia. El conflicto se reajusta estratégicamente donde los individuos se controlan y toleran mutuamente. Se produce porque no vale la pena seguir en disputa por una realidad que no va a cambiar, pero que aún no se le acepta como normal (Martínez, 2000).

En el caso de los emigrantes esto es claro: se sabe que son distintos pero se les tolera porque no saldrán de la ciudad; no obstante, el ciudadano normal no espera parecerse a uno de ellos.

Asimilación:

Una vez que se alcanza la adaptación comienza un proceso lento de asimilación, de absorción de la herencia cultural y transformación de la personalidad gracias a contactos humanos concretos e íntimos (Berganza, 2000). Tarde o temprano, la misma comunicación interpersonal de los miembros de la sociedad permite que se transformen los valores culturales y den origen a manifestaciones híbridas.

La asimilación culmina el ciclo de relaciones étnicas y supone una fase de acercamiento, fusión y mezcla de los valores de los grupos implicados, así como la elaboración de un patrimonio común de normas y repertorios de conductas (Martínez, 2000).

Supone la construcción de una nueva memoria común que es el producto del grupo que se hace junto a ella y sobre su base. Con esto se advierte una visión optimista y progresista de Park y de la escuela de Chicago acerca de las migraciones.⁷ Representa un avance cultural y un

⁷ Robert Park consideraba que no siempre la asimilación cultural se cumplía. Cuando un individuo no se adecua a una nueva forma de vida es considerado, dentro de la sociología de Park, como un hombre marginal. Estar al margen de la asimilación cultural

progreso de la humanidad a diferencia del estancamiento moral de las identidades únicas. El mestizaje es, desde este punto de vista, culturalmente beneficioso. (Martínez, 2000)⁸

La asimilación es para Robert Park aculturación: la interpenetración de mentes y culturas, es decir, la superación de las barreras cognitivas que impiden la comprensión de elementos culturales (Berganza, 2000). Esto ocurre en la ciudad, donde se pueden vivenciar las diferencias sociales que, siguiendo la *propuesta catastrófica del cambio social*, definen nuevas formas de existencia, patrones de interacción, comportamientos y organización comunitaria. Así, todo avance en la cultura es un proceso de integración de valores distintos.

Los esposos Armand y Michelle Mattelar (1997) sostienen, en ese sentido, que las manifestaciones culturales se producen gracias a que los individuos están sometidos siempre a fuerzas de nivelación y homogenización de los comportamientos porque existe comunicación. La

supone un distanciamiento y segregación social por no adquirir nuevos hábitos determinados por un nuevo entorno social (Martínez, 2000).

⁸ Hernando de Soto, cuando analiza la migración interna Peruana en su libro “El otro sendero: la revolución informal” (1986), explica que este proceso empezó con una recepción hostil por parte de los limeños hacia provincianos. Sin embargo, paulatinamente se llegó a una *asimilación cultural* que trajo como consecuencia nuevos modos de vida en la capital: “Han aparecido, así, nuevas actividades que poco a poco vienen reemplazando a las tradicionales. Han surgido nuevos empresarios, que a diferencia de los tradicionales, son de origen popular. Ha aumentado la movilidad vertical de las personas. Se han alterado los patrones de consumo y los gustos selectos y suntuarios de la vieja sociedad urbana han sido desplazados por otros más extendidos. En materia de espectáculos, se ha reemplazado la ópera, el teatro y la zarzuela por el cine, el fútbol y los festivales folclóricos. En lo religioso, el catolicismo ha perdido terrenos frente a nuevas confesiones como las protestantes, carismáticas y expresiones vernaculares como la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Santitas y beatitas de origen popular como Melchorita o Sarita Colonia, están desplazando en la devoción a Santa Rosa de Lima y otros santos tradicionales”.

comunicación entre personas es crucial para la asimilación porque permite que los individuos y los grupos sean absorbidos en la sociedad dominante, adoptando así su lenguaje, actitudes y comportamientos. Dentro de la misma lógica, los dominados también aportan a los dominadores a favor de una manifestación cultural híbrida.⁹

Entendemos, con la *teoría catastrófica del cambio*, que la sociedad es una realidad dinámica que empieza en una fase de inestabilidad hasta llegar a establecerse de modo latente por medio del consenso interpersonal. En este marco, la comunicación es entendida como una herramienta funcional que ayuda a que las personas controlen su natural egoísmo, propio del de *Homo homini lupus* de Hobbes.

El proceso de cambio es intrínseco a toda sociedad y una constante en la historia de la humanidad. La aparente estabilidad es una ilusión relativa pues el estado natural y normal de la sociedad no es calma, sino conflicto. La idea de Park de un círculo de formas esenciales de interacción –competencia, conflicto, acomodación y asimilación– implica que el fin de un proceso conlleva el inicio del otro” (Berganza, 2000).

Robert Park (1928 p. 8) sostiene que un pueblo que vive al margen de los otros, sin contacto o acción recíproca, generalmente encuentra un cierto estancamiento, una levedad mental y una carencia de actividad que harán imposible los cambios de condiciones políticas y sociales. “En tiempos de paz, estas carencias son transmitidas como un malestar continuo, y la guerra aparece entonces, a pesar de lo que puedan decir los

⁹ Toda nación presenta un *melting-pot* más o menos logrado, un individuo de cultura mestiza. En la historia de la humanidad, desde la mirada de Park, siempre han existido híbridos sociales quienes han llevado adelante el progreso de los pueblos. De este modo, se concreta la mirada de una sociedad siempre dinámica y nunca como un ente estático al cual se le puede estudiar.

apóstoles de la paz, como un bien salvador, que enardece el espíritu nacional y hace más flexibles todas las fuerzas”.

Esta propuesta acepta, por otro lado, que no todos los miembros de una comunidad experimentarán un cambio de valores culturales. Puede existir, a pesar de las interacciones –comunicación– con los demás, un hombre marginal: aquel que vive entre dos mundos, un extraño sin tierra, interiorizando un conflicto cultural inmerso en dos sociedades distintas a las cuales no pertenece. No se ha producido en él la asimilación cultural, pero tampoco puede practicar su oriundo estilo de vida en una sociedad que le es ajena.

Las propuestas de Park buscan explicar las diferencias culturales existentes entre las razas y los pueblos¹⁰. Sin embargo, a pesar de su tiempo, no es una propuesta que parta de concepciones evolutivas de las relaciones entre los hombres.

1.3 La interacción: Relaciones interpersonales para la asimilación cultural

La sociedad parkiana, como hemos visto, necesita de la comunicación como el fluido que ayuda al cumplimiento de su natural destino: el continuo cambio catastrófico. La catástrofe no es mayor gracias a que las interacciones de los miembros de una comunidad palia el egoísmo natural de los individuos. El conflicto, por medio de la interacción interpersonal, se sustituye por un equilibrio estratégico y convencional (Muñoz, B. 1989).

¹⁰ Una escuela de pensamiento, representada por Mostesquieu, ha creído encontrar en el entorno físico y en clima la explicación de tales diferencias. Arthur de Gobineau, autor de “La desigualdad de las razas” ha buscado la explicación de las divergencias culturales en los atributos innatos biológicamente heredados de las razas.

Las relaciones interpersonales, que en este caso se entienden como los encuentros *face to face* de los miembros de una comunidad, permiten la integración social. Afirma Park que la sociedad se mantiene gracias a la comunicación pues posibilita el consenso, el nacimiento de las costumbres y la cultura de grupo. La sociedad es básicamente interacción y, partiendo de este principio, llega a la conclusión de que la comunicación es el medio de interacción básica. (Berganza, 2000).

La naturaleza híbrida de las sociedades no son fruto de la biología ni de la herencia genética. La aculturación a la que Park hace referencia tiene que ver con los modos de vida adquiridos en las relaciones interpersonales entre hombres foráneos y nativos de las distintas comunidades (Park, 1928).

La interacción se concreta en las influencias recíprocas entre los individuos. Sin duda, sostiene Martínez (2000), la exposición de grupos e individuos a nuevos estímulos en la forma de significados, actividades, patrones de pensamiento o normas de conducta, suponen en mayor o menor medida un replanteamiento –cuando no una modificación de hecho– de las maneras propias de obrar y pensar. El consenso crea representaciones y símbolos comunes que posibilitan la vida social.

1.4 La sociedad como fruto de la comunicación interpersonal

En la propuesta de Park, la comunicación es el principio integrador de la sociedad. Más aún, la sociedad existe gracias a la comunicación. Los ciudadanos se plantean objetivos comunes, asumen creencias, adquieren aspiraciones y conocimientos, gracias a la semejanza mental que se alcanza por la interacción con los otros. Si no se toma en

cuenta a los demás, lo más probable es que se llegue al aislamiento social o marginalidad.

En ese sentido, Dewey (1926, p.12) sostiene que “la sociedad no sólo continua existiendo por la transmisión, por la comunicación, sino que puede decirse muy bien que existe en la transmisión y en la comunicación. Hay más que un vínculo verbal entre las palabras común, comunidad y comunicación. Los hombres viven en una comunidad por virtud de las cosas que tienen en común; y la comunicación es el modo en que llegan a poseer cosas en común”.

En la obra de Park se observa la estrecha relación entre comunicación y sociedad. Si la sociedad es interacción, la comunicación es el proceso básico de ella. De este modo, la comunicación permite alcanzar el consenso pues regula la competición y permite a los individuos compartir una experiencia, unirse en sociedad (Mattelart, M; Mattelart, A., 2001). Es así que la sociedad existe no donde hay sólo individuos, sino comunicación.

Desde la propuesta de Park, las interacciones, en el plano de la comunicación interpersonal, no dan cabida a la apertura sincera de dos personas, sino que nos sitúan frente a relaciones instrumentales y necesarias propias de un consenso. De este modo, la comunicación interpersonal se mira como un juego artificial propio de una convención para conservar lo propio. Por este motivo, Martínez (2000) asegura que el habitante metropolitano (híbrido) se caracteriza por una cortesía distante, un trato artificial y despegado, lejos de lo concreto y lo local, dominado por el espíritu errante y cosmopolita que guía sus interacciones.

Estas ideas llevan a entender la sociedad como un consenso pues, para Park (1928), ésta es herencia social transmitida por la comunicación. Así, la continuidad de la vida de una sociedad depende de su éxito en

transmitir de una generación a otra sus costumbres, tradición, técnica e ideales.

Estamos frente a relaciones necesarias sin la presencia de la ayuda desinteresada. Park nos propone una sociedad que se asemeja a una organización económica donde los hombres viven juntos porque son útiles los unos con los otros. La competencia, que es el hecho fundamental de la vida social, empuja a la cooperación por necesidad, y la sociedad es su producto final.

Por ello, como asegura Berganza (2000), en la ciudad de Park nos encontramos ante la individualización de la persona y ante una organización social fundada sobre intereses racionales y preferencias temperamentales. Las relaciones sociales de los miembros de una comunidad dejan de ser tradicionales para convertirse en racionales.

Esta comunicación, sometida al consenso, se entiende como una transmisión de conocimiento necesario para obtener un entendimiento elemental. En la sociedad de Park necesitamos un conocimiento compartido para entendernos, pero ello no supone comunicación verdadera entre personas, puesto que esta última no puede estar sometida al consenso.

Reducir la vida social de la persona a la simple interacción es entenderla desde un punto de vista puramente causal y enmarcarla dentro del esquema estímulo-respuesta. Los seres humanos únicamente no interactúan como las bolas de villar sino que hay en ellos dimensiones distintas que dan pie, por ejemplo, a la donación generosa de amistad y amor. Realidades que no contempla Robert Park ni la Escuela de Chicago.

2. El Interaccionismo Simbólico

2.1 ¿Qué es el Interaccionismo Simbólico?

El Interaccionismo Simbólico es un paradigma de carácter microsociológico que se centra en los rasgos característicos de la situación en que interactúan los agentes sociales individuales.¹¹ Esta teoría, señalan Rodríguez, Parra y Altarejo (2003), se basa en que la sociedad se recrea continuamente en la medida en que los seres humanos dan sentido a sus acciones a través de la interacción.¹²

La propuesta sostiene que las conductas de los individuos están sujetas al significado que tengan las cosas. Así, lo que signifiquen las cosas para el sujeto depende de su interacción social con otros actores de su entorno.¹³ Consecuentemente, cualquier tipo de significado depende de la experiencia social del sujeto.

¹¹ El Interaccionismo Simbólico es una de las tres grandes teorías sociales empleadas en la Sociología. Las otras dos son la Teoría del Conflicto y el Funcional-Estructuralismo. Aunque se encuentra en la figura de George Mead (1863-1931) el pensador representativo de esta propuesta, fue Herbert Blumer, su discípulo, quien en 1937 acuñó el término Interaccionismo Simbólico.

¹² Un antecedente de esta postura la encontramos en Max Weber. Dentro de su propuesta, la Sociología debe explicar y comprender por qué determinados tipos de personas actúan de la manera que lo hacen, intentando hacerse cargo del sentido subjetivo que esa acción tiene para ese grupo de personas. Pero no quiere conocer por qué actúa ese individuo sino ese grupo de individuos (Rodríguez et al., 2003). Importa, pues, la manifestación social abstracta y no los motivos personales de la conducta.

¹³ Para tener una definición de interacción comunicativa podemos citar a Marta Rizo (2004, p.5): “La interacción comunicativa es un proceso de organización discursiva entre sujetos que, mediante el lenguaje, actúan en un proceso de constante afectación recíproca. La interacción es la trama discursiva que permite la socialización del sujeto por medio de sus actos dinámicos, su adaptación al entorno y la comprensión de las acciones propias y ajenas”.

Aunque pareciera que las propuestas del Interaccionismo simbólico se acercan al conductismo, no considera que la conducta sea una respuesta automática a los estímulos de origen externo, sino que es una construcción subjetiva sobre uno mismo, sobre los otros y sobre las exigencias sociales que se producen en las situaciones de la vida cotidiana (Rodrigo, 2001).

El Interaccionismo Simbólico, al estudiar el campo de la interacción directa, es una teoría que reflexiona sobre el fenómeno de la comunicación interpersonal como punto de partida para entender la conducta de los individuos¹⁴. Aunque su preocupación es más sociológica que comunicacional, no obstante, permite analizar la importancia de la comunicación entre personas para la construcción de la sociedad. Es un esfuerzo por mirar la comunicación desde un aspecto micro y no únicamente centrarse en la transmisión masiva de los mensajes, tan de moda en la primera mitad del siglo XX.

2.2 La propuesta de George Herbert Mead

No podemos hablar de Interaccionismo Simbólico sin señalar la figura y aportes de George Mead (1863-1931). Nació en Massachussets, Estados Unidos, y estudio Filosofía en Harvard. Completó su formación en psicología fisiológica y teoría económica en las universidades de Leipzig, Berlín y Friburgo, en Alemania. Fue profesor de Filosofía de la Universidad de Michigan (1891-1894); luego se trasladó a la Universidad de Chicago, donde permaneció el resto de su carrera, especialmente relevante en el campo de la psicología social y en los procesos de comunicación interpersonal a través de la interacción simbólica.

¹⁴ Según Miquel Martínez (2002), la técnica metodológica fundamental del Interaccionismo Simbólico es la observación participativa, especialmente en el contexto y enfoque del “estudio de casos”.

Mead argumenta que los organismos pueden aprender la dinámica de la acción de otros organismos y responder con un signo (otra acción) que completa la acción compleja del primero. La reacción, o signo, será considerada la fase final de la acción inicial del primer organismo. Si esto sucede, es posible la comunicación (Turner y West, 2005). Esta propuesta, tomada de las relaciones orgánicas de la biología, propone que la comunicación no sólo concierne a los seres humanos, sino a cualquier tipo de organismo que cumpla con la dinámica de responder a una acción inicial.

Específicamente en el ser humano, Mead (1999, p. 166) sostiene que la mente de éste –la cual denomina espíritu– se entiende y configura a partir de la colectividad social; es decir, que al igual que los organismos, necesita del entorno para realizarse. Lo explica con las siguientes palabras:

“El espíritu (la lógica de la mente humana) surge en un proceso social, sólo cuando ese proceso, como un todo, entra en la experiencia de cualquiera de los individuos involucrados en él. Cuando tal ocurre, el individuo tiene conciencia de sí y tiene un espíritu; se torna consciente de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que participan en el proceso junto con él. Adquiere conciencia de ese proceso en cuanto modificado por las reacciones y las interacciones de los individuos – incluso él mismo– que lo están llevando a cabo”.

Según Mead (1999), la inteligencia humana logra adaptarse al entorno –evoluciona– cuando el conjunto del proceso social, integrado por la experiencia de la conducta de los demás, es internalizado y se convierte en un referente para el propio comportamiento. Así, el

individuo se adecua al proceso social cuando se percata del papel que él juega dentro de la dinámica de intercambios comunicacionales en la sociedad.¹⁵ Cuando tal adaptación de la mente ha sido posible, esta se relaciona con su entorno por medio de símbolos: representaciones perceptibles de una realidad, con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada.

Según la propuesta del Interaccionismo Simbólico, los símbolos – lenguaje verbal y no verbal– permiten que las personas se comuniquen entre sí y a partir de esta comunicación se establece la sociedad. De este modo, si hablamos con alguien no sólo responderemos a sus palabras (signos) sino que tendremos en cuenta su modo de vestir (símbolo).¹⁶ Es

¹⁵ Es así, según Rizo (2006b), que uno de los conceptos de mayor importancia dentro de la corriente del Interaccionismo Simbólico –propuesto por Mead– fue el de *self*. En términos generales, el *self* se refiere a la capacidad de considerarse uno mismo como objeto; el *self* tiene la peculiar capacidad de ser tanto sujeto como objeto, y propone un proceso social: la comunicación entre los seres humanos.

¹⁶ En este punto conviene hacer una distinción entre signo y símbolo para aclararnos en la propuesta pues ambos intervienen en los procesos de comunicación. Según DRAE (2001), un signo es un objeto, fenómeno o acción material que, por naturaleza o convención, representa o sustituye a otro. Todo mensaje tiene un signo porque es el vehículo de un significado. La relación entre signo e idea designada es constante, arbitraria y convencional. Los signos son productos de tradiciones y no es posible desligarlos de la realidad. El signo es un elemento mediatizador entre la realidad y el hombre, y entre el hombre y otros hombres. Es el instrumento capaz de construir y expresar una cultura y civilización. Son ejemplo de sistemas de signos las 26 letras del alfabeto y los 10 números arábigos. Un símbolo, por su parte, es una imagen, figura u objeto con que se presenta un concepto abstracto, moral o intelectual. Un símbolo es más que su significado inmediato, puede incluso el concepto expresado ser diferente según el receptor que lo considere. Como signo, una bandera representa a un país, pero como símbolo es imagen de la nación, su gente, el Estado, su tradición, historia, instituciones, emociones y sentimientos no racionales de forma más ambigua. Según DRAE (2001), es una representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada. Según Gonzáles (2003), los signos, aunque son arbitrarios, no dependen de la libre elección de quienes los

distinto conversar, por ejemplo, con “un cabeza rapada” –que podemos sospechar que es neonazi– que entablar una charla con alguien bien vestido y de buena presencia (González, 2003)

Siguiendo la propuesta de Mead, Martínez (2002) asegura que estos significados se establecen y modifican por medio de un proceso interpretativo donde el actor selecciona, modera, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en que se encuentra y la dirección de su acción. Así, los significados son empleados y revisados como instrumentos para la guía y formación de la conducta individual.

Lo que trata de explicar el Interaccionismo Simbólico, desde la propuesta orgánica de Mead, es que las personas asignan un significado especial a la conducta y modos de comportarse socialmente establecidos para determinar su actuar. Estas asignaciones o construcciones simbólicas aparecen en la interacción social (Martínez, 2002).

Desde este punto de vista, los mismos procesos de comunicación – las relaciones de significado simbólico que permiten el pensamiento y la concepción de uno mismo– aparecerían en la base de toda conducta social. La sociedad (grupo humano grande o pequeño), consecuentemente, es entendida como “un sistema de influencia mutua entre partes interactivas. En otras palabras, la conducta social se hace posible porque las personas pueden intercambiar símbolos significantes, y hacerlo de maneras esquematizadas” (Ball-Rokeach S; DeFleur, M.L. 1982, p.169)

emplean para la comunicación pues dependen de la realidad. Los símbolos, por su parte, son puramente artificiales sin presentar relación directa con lo real. Objetivamente podemos intercambiar mensajes por medio de signos, pero si queremos adecuarnos al lenguaje social, necesitaremos comprender las representaciones simbólicas que nos rodean.

Mead (1999) asegura, en ese sentido, que el interaccionismo simbólico es fundamental para el desarrollo de la mente, de sí mismo y de la sociedad. Cada uno de ellos es consecuencia del mismo proceso subyacente de comunicación. Turner y West (2005), siguiendo la propuesta de Mead, sostienen que la interacción simbólica se basa en las ideas sobre el Yo y su relación con la sociedad.

Según Rodrigo (2001), la propuesta de Mead sostiene que mediante la interacción permanente, vamos construyendo el sentido de las situaciones sociales de la vida cotidiana, que establecen lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de ellos. Es necesario, en ese sentido, que se llegue a compartir con los demás el sentido de las situaciones sociales.¹⁷

Desde Mead entendemos que la comunicación evoluciona constantemente pues al comunicarnos creamos símbolos con significados socialmente establecidos. Es necesario que se aprenda el “código” simbólico en la interacción social pues cabe la posibilidad de que la interpretación subjetiva de un individuo no corresponda al significado socialmente establecido. Así, la comprensión entre dos personas no sólo depende del sistema de signos con que se manejan, sino también del mundo simbólico que rodea a los seres humanos.

2.3 La convencionalidad de la vida social

La transmisión de información por medio de símbolos, como propone el Interaccionismo Simbólico, está intrínsecamente ligada a la

¹⁷ En la comunicación intercultural, por ejemplo, es necesario que los participantes de un proceso de comunicación manejen con símbolos universales, que comprendan la situación en que se encuentran y que se adecuen a una situación social para llegar a un entendimiento mutuo.

sociedad. Las artes gráficas y las danzas, por ejemplo, poseen una finalidad simbólica-representativa gracias a que los seres humanos han pactado atribuírsela. Aquí se pueden mencionar a los calendarios y programaciones solares que, gracias a un acuerdo social, permiten hacer siglos predecir los cambios de la naturaleza. Bajo este punto de vista, los símbolos son útiles porque ayudan a compartir información socialmente aceptada.

En la obra *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer (1972) definió al ser humano como un animal simbólico. Argumentó que la creación de símbolos significativos son el resultado de la dinámica histórica y social por explicar el medio y el sentido de la existencia. Así, pues, la evolución de nuestra especie está en íntima conexión con la función de comunicarse mediante diversos sistemas de clasificación simbólica.

Sin embargo, Cassirer asegura que las formas simbólicas de comunicación –como el arte, el lenguaje y el conocimiento– son mitos (convenciones mentales) que han tomado entidad en sí mismas sin tener en cuenta el referente. En lugar de medir el contenido, el sentido y la verdad de las formas mentales, hemos de descubrir en ellas mismas el patrón y el criterio de su verdad, de su significación interna.

Esta idea subyace en la propuesta teórica del Interaccionismo Simbólico ya que sostiene, según Turner y West (2005), que mediante la interacción permanente, vamos construyendo el sentido de las situaciones sociales de la vida cotidiana, que establecen lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de ellos. Es decir, la conducta individual dependerá de lo socialmente establecido.

La conducta de los individuos, de este modo, estará supeditada al tiempo y espacio, variables que se encarnan en la cultura de múltiples

maneras. El tipo de vestimenta, las preferencias estéticas y la moda en general serían manifestaciones simbólicas que sólo dan cabida a lo socialmente aceptado.

En esta línea, Blanca Muñoz (1989 p. 19) sostiene que la preponderancia del símbolo, en la sociedad contemporánea, radica en que es equiparado a la misma comunicación. Es así, asegura, que “en los estudios de comunicación *sociedad y simbolismo* son inseparables cuando el código simbólico media en el código de la conducta social”.

Por lo hasta ahora señalado, el Interaccionismo simbólico es una teoría propia de una sociedad industrial que se preocupa por analizar los elementos de cohesión social. A finales del siglo XIX e inicios del XX hay una preocupación por “la sociología del consenso” para explicar la conformación de conductas. Esta es, según Muñoz (1989), una preocupación por la constitución de los vínculos simbólicos reflejados en la cultura.

Lo históricamente aceptado por la colectividad configurará un código de acción que inspira las normas sociales. Es así que se establece lo permitido y lo que debe estar sujeto a sanción social. Se puede advertir, pues, que los fundamentos de la acción social y de la conducta tienen una base determinante en procesos simbólicos. Sampietro (2000, p.96) sostiene que “en el Interaccionismo Simbólico cuando algo se presenta como real, aunque no lo sea, tiene efectos reales”.

El Interaccionismo Simbólico subraya las relaciones existentes entre las actividades mentales individuales y el proceso social de comunicación. Según esta premisa, las personas, colectivamente, forman sus ideas sobre los ambientes a los que se enfrentan. Así, Rizo (2004) asegura que la importancia de los objetos o de situaciones no reside en su naturaleza objetiva sino en la conducta de las personas ante ellos, pues las

interacciones terminan en conducta social. Es una propuesta cercana al determinismo de la psicología conductista donde la comunicación es un juego de estímulos y respuestas.¹⁸

Ya Emmanuel Kant sostuvo, en el siglo XVIII, que los seres humanos no reaccionan ante el mundo tal y como éste existe en objetividad, sino ante el mundo que ellos construyen en su mente. En esa línea conviene ahora señalar los supuestos esenciales del Interaccionismo Simbólico:

1. La sociedad puede ser entendida como un sistema de significados. Para el individuo, la participación en los significados compartidos, que están vinculados a los símbolos de un lenguaje, es una actividad interpersonal, de la que surgen expectativas estables, y comúnmente entendidas, que guían a la conducta hacia esquemas previsibles.
2. Desde la perspectiva de la conducta, tanto las realidades sociales como las físicas son construcciones de significados, ya definidas; como consecuencia de la participación de las personas, individual y colectivamente, en la interacción simbólica, sus interpretaciones de la realidad pasan a ser socialmente convenidas e individualmente internalizadas.
3. Los lazos que unen a las personas, las ideas que tienen de otras personas y sus creencias sobre sí mismas, son construcciones

¹⁸ El conductismo es una psicología de estímulo y respuesta (E-R) que empieza a tener auge en los primeros años del siglo XX. Estudia aquellos estímulos que suscitan formas particulares de respuesta, en el sentido de una acción claramente observable. Procura comprender los esquemas de recompensas y castigos que suponen esas respuestas, y las modificaciones en la conducta que ocurren cuando se producen cambios en las secuencias de recompensa y castigo.

personales de significados que surgen de la interacción simbólica; por tanto, las creencias subjetivas que unas personas tengan de otras y de sí mismas son los hechos más importantes de la vida social.

4. La conducta individual, en una situación dada de acción, está guiada por las etiquetas y los significados que las personas vinculan con esa situación; por tanto, la conducta no es una respuesta automática a los estímulos de origen externo sino un producto de las construcciones subjetivas sobre uno mismo, sobre otros y sobre las exigencias sociales de las situaciones. (Ball-Rokeach y DeFleur, 1982).

El razonamiento es sencillo: si la realidad es convención, no sólo entran en ella la comprensión del entorno, sino la de uno mismo.¹⁹ Así, la conducta de un individuo se construye a partir de las miradas de moda de la sociedad, puesto que el estándar de evaluación dependerá del acuerdo simbólico establecido. Mead (1999) argumentó, en ese sentido, que el entorno se definía como el contexto que se formaba a partir de las relaciones interpersonales, es decir, en las interacciones de individuos para compartir significados sociales.

Según Turner y West (2005), esta postura apoya la creencia de que el significado está en las personas y no en las cosas. Los significados son, pues, productos sociales. Del mismo modo el *Yo* se desvincula de cualquier indicio ontológico para caer en los terrenos de la construcción subjetiva social. Es decir, el *Yo* se convertiría en un proceso y no en una

¹⁹ Según Miguel Martínez (2002), la técnica fundamental del Interaccionismo Simbólico es la observación participativa, especialmente en el contexto y enfoque del estudio de casos, ya que sus procedimientos responden mejor, y gozan de un mayor nivel de adecuación, a sus requerimientos.

estructura.

Cabe señalar que los postulados del Interaccionismo Simbólico son explicados en función del estudio y comprensión de los efectos de los medios masivos. Aunque en principio, la propuesta parezca únicamente de comunicación *cara a cara*, en realidad se postula que los medios masivos configuran –por su gran influencia en el diálogo social de los ciudadanos– los procesos de comunicación entre los individuos. Los medios, en sus descripciones e informes, aportan interpretaciones de la realidad que son interiorizadas por los públicos (Rodrigo, 2001).

Los esquemas de interacción dependen de los efectos de los *mass media* que posibilitan la expansión de un registro único a la audiencia. Las personas desarrollan construcciones subjetivas y compartidas de la realidad a partir de lo que leen, escuchan o miran. Su conducta personal inicial puede, por tanto, ser moldeada en parte por las interpretaciones que realizan los medios.

De este modo, queda claro que el Interaccionismo Simbólico es una propuesta para entender la conducta y la dinámica de las relaciones interpersonales a partir de una comunicación simbólica preestablecida. La sociedad necesita mantener unos registros claves para transmitir información entre sus miembros, sin embargo, y como veremos más adelante, la convención en sí misma no garantiza la comunicación real entre personas.

2.4 Más allá del símbolo

La convivencia social, como la entiende el Interaccionismo Simbólico, requiere de unas normas de conducta basadas en una interpretación simbólica de la realidad. Sin embargo, la misma naturaleza

del símbolo es inestable porque lo convencional está sujeto a cambios arbitrarios y sin referente. De este modo, la comunicación se encuentra supeditada a la moda y se pierde en ella. No toma en cuenta, por ejemplo, la intención del emisor que supera la codificación simbólica.

Al iniciar un acto comunicativo, sostiene Gonzáles (2003, p.27), es necesario definir el propósito de nuestro mensaje. Hay que responder a la pregunta, ¿qué quiero conseguir con mi mensaje? En un intercambio comunicativo, una cosa es lo que el hablante dice y otra, coincida o no, es lo que quiere decir. En la comunicación lo único que importa al interlocutor es lo que quiere decir, la intención, manifiesta o no, que esconden sus enunciados o expresiones. “La intención comunicativa es el motor, el elemento que da sentido a lo que se dice: así, la comprensión no radica en entender simplemente las palabras o las frases emitidas (los significados), sino entender la intención del emisor (el sentido del mensaje)”.

La intencionalidad es algo que no contempla el interaccionismo Simbólico porque el gobierno de los símbolos no dan camino a la novedad comunicativa entre dos personas. Es así que desde la postura del interaccionismo simbólico, en toda relación comunicativa, existe siempre la posibilidad de prever respuestas. Ya Mead (1999, p. 157) había señalado que “el hombre se aferra a esas distintas posibilidades de reacción, en términos de los distintos estímulos que se presentan, y su capacidad para retenerlas es lo que constituye su espíritu”. Estamos frente a una relación funcional de estímulo y respuesta y que está presente en los estudios de la comunicación interpersonal que se iniciaron en Estados Unidos.

Desde los postulados de Mead (1999), el sujeto determina, selectiva y relativamente, el carácter del objeto que percibe. Esta es la relación necesaria, según Mead, entre el organismo y medio. El símbolo,

que es aprendido independientemente del referente objetivo, se encontrará definido, como diría Aristóteles, no *per se* sino *per accident*.

Sin embargo, como asegura Martín Algarra (2006 p.163), los símbolos –sobre todo en una comunicación interpersonal- “no son suficientes para comunicar lo que uno desea dar a conocer a otro. Es necesario el conocimiento previo de ese otro para que la comunicación incluya también los significados subjetivos. Lo expresado y lo interpretado nunca podrán coincidir totalmente”. Por ello, la decodificación objetiva no es suficiente; es necesario conocer lo que se quiere decir más allá de los símbolos.

Siguiendo las propuestas del interaccionismo simbólico, la interacción simbólica proporciona parámetros para juzgar la realidad circundante: comportamientos sociales e individuales y, desde luego, valores humanos. Este relativismo, por medio de lo socialmente aceptado, puede dar pie a la manipulación. Sin embargo, como sostiene Víctor Sampedro, (2000, p.50) “la realidad construida socialmente se enfrenta día a día con la realidad, que acaba por imponerse”.

En resumen, como aseguran Rodríguez *et al.* (2003 p.130), estas ideas conducen a que no haya “ninguna institución social estable ya que están sujetas a la redefinición arbitraria de los miembros de la sociedad, así la familia es lo que la gente entiende como tal, lo mismo sucedería con la condición de la vejez, el papel del Estado, etc. Esto plantea serios riesgos si se lleva a su extremo más radical porque no ofrece ninguna respuesta a la estabilidad que el ser humano por naturaleza necesita”.

3. La escuela de Palo Alto o *colegio invisible*

3.1 La respuesta a la teoría matemática de la información

Desde los años 40 un grupo de investigadores de los Estados Unidos procedentes de la antropología, la lingüística, las matemáticas, la sociología y la psiquiatría se mostraron contrarios a la Teoría matemática de la comunicación de Shannon y Weaver, que se imponía como referencia maestra en los estudios de la teoría de la comunicación. Los nombres más destacados fueron Gregory Bateson, Paul Watzlawick, Don Jackson y Janet Beavin, quienes se reunieron en torno a un punto de encuentro transdisciplinario: la comunicación (Rizo, 2004b).

Este grupo de investigadores que se agruparon bajo el nombre de “colegio invisible” o Palo Alto²⁰ –en sus inicios bajo la dirección del antropólogo Gregory Bateson (1904- 1980)– elaboraron una teoría de comunicación interpersonal desde una perspectiva pragmática. Como respuesta a la teoría Matemática de la Información, propusieron un modelo circular de la comunicación. Por oposición al modelo lineal de Shannon y Weaver, dan paso al modelo circular de la comunicación, conocido también como orquestal. (Mattelart, 1997).

Antes exponer la propuesta de Palo Alto hay que mirar rápidamente la propuesta matemática de la comunicación. En 1949, Claude Shannon, científico de los laboratorios *Bell* y profesor de *Massachusetts Institute of Technology*, y Warren Weaver, un consultor de proyectos de la fundación *Sloan*, describieron la comunicación como un

²⁰ La escuela recibe el nombre de Palo Alto por una pequeña ciudad al sur de San Francisco. La denominación de “colegio invisible” se debe a que sus miembros no se reunían físicamente sino que, por el contrario, se enviaban los avances de sus investigaciones por correspondencia desde distintas partes del mundo.

proceso lineal. Estaban preocupados, según Turner y Best (2005), por la tecnología de la radio y el teléfono y querían desarrollar un modelo que pudiera explicar cómo la información pasa por distintos canales. Se debe tener en cuenta que la teoría matemática nació con el propósito de resolver problemas en el campo de la comunicación eléctrica.²¹

Esta propuesta ayudó, por un lado, al desarrollo de la teoría de la información, de base notoriamente tecnológica, cuyo objetivo fue el estudio de las condiciones ideales de la transmisión de información y el de los límites y las perturbaciones de los sistemas de comunicación *in abstracto*. Por otro lado, trajo como consecuencia, según Watzlawick *et al*, 1971, que se expandiera el campo de la comunicación de masas, centrado en el estudio de características y efectos de los medios de comunicación masivos, extraña mezcla, en muchos casos, de ingeniería eléctrica y de psicología tradicional.

El contenido indudablemente valioso de la teoría matemática de la información es claro y simple: comprender las ideas de velocidad de información (de un generador de mensajes), la capacidad de canales con ruido y sin ruido, y la codificación eficiente de los mensajes producidos por el generador, de modo que nos aproximemos a la transmisión sin errores y a la velocidad próxima de la capacidad del canal. El mundo, del que la teoría de la información nos da una visión

²¹ Muchos de los grandes descubrimientos de la humanidad no se han alcanzado por estudiar los fenómenos tal como ocurren en la naturaleza, sino a través del estudio del fenómeno en dispositivos contruidos por el hombre (productos de tecnología, por ejemplo). Esto es así, según Pierce (1962), porque los fenómenos en los dispositivos humanos, están simplificados y ordenados en comparación con lo que ocurre naturalmente. Y en esos fenómenos simplificados, el hombre puede razonar más fácilmente. Esto ha sucedido con la propuesta matemática de la información, pues Shannon explica su teoría a partir del simplificado –y aparentemente fácil de entender– fenómeno de la telegrafía.

clara, es el de los sistemas de comunicación eléctrica y, especialmente, el del proyecto inteligente de tales sistemas. (Mattelart, 1997)

Se privilegia la transmisión de la información y se busca optimizar el proceso de envío y recepción de mensajes. Su campo de aplicación no abarca únicamente al ser humano sino que, por el contrario, la teoría sostiene que dicho proceso se cumple en cualquier situación de transmisión de datos. Así, la comunicación tendría lugar entre dos objetos o máquinas. Por estos motivos, Moragas (1993, p. 14) afirma que “la teoría matemática, paradigma común, se presenta como el punto de encuentro de todos los procesos de transmisión/comunicación que desborda el campo comunicativo tradicional, el humano, para invadirlo y explicarlo desde los campos de la física o la biología”.

Según Pierce (1962, p.61), la teoría matemática de la comunicación es una representación imperfecta o incluso falsa de los acontecimientos en el mundo real.²² Es una visión determinista de la comunicación humana que no podría ir más allá de un simple modelo estadístico. Este autor sentencia que “una teoría matemática que intenta explicar y predecir los acontecimientos del mundo que nos rodea, trabaja siempre con un modelo simplificado del mundo; un modelo matemático en el que solamente entran cosas pertinentes al comportamiento a considerar”.

Según Rodrigo (2001), la propuesta matemática es imperfecta al momento de explicar la comunicación humana pues no diferencia entre

²² Así, por ejemplo, el egocéntrico e interesado *homo economicus* de las primeras teorías económicas, ha caído en desgracias porque el comportamiento del hombre económico no parece corresponder a una explicación útil del comportamiento real del mundo económico y sus gentes. No siempre se busca maximizar el beneficio dando cabida a otras posibilidades de actuación humana.

información a escala cibernética y antropológica. Esta propuesta, que va buscando la eliminación de componentes subjetivos, acerca las ciencias de la comunicación a las ciencias físico-naturales. Por un lado, la propuesta se aproxima al método científico por excelencia; por otro, se aleja de la comunicación humana como objeto de estudio.

Como se ve, la simple transmisión nos sitúa frente a un modelo lineal de comunicación que los autores de Palo Alto criticaron con su propuesta de modelo *orquestal de la comunicación*. Este modelo propone que en la comunicación interpersonal no importa sólo la transmisión de mensajes entre los interlocutores, sino todo el contexto que envuelve la relación comunicativa.

Según Marta Rizo (2004), el principal aporte de esta corriente es que el concepto de comunicación incluye todos los procesos a través de los cuáles la gente se influye mutuamente. La comunicación fue estudiada, desde Palo Alto, como un proceso permanente y de carácter holístico, como un todo integrado, incomprensible sin el contexto en el que tiene lugar. Así, para los autores del “colegio invisible”, la comunicación es la matriz en la que se encajan todas las actividades humanas, como su fundamento. No solamente reducida a la simple transmisión de mensajes entre dos estaciones receptoras.

Para Paul Watzlawick (1971), conciente o inconcientemente, la comunicación es condición *sine qua non* de la vida humana y del orden social. Es obvio, asegura el autor, que desde el comienzo de su existencia, un ser humano participa en el complejo proceso de adquirir las reglas de comunicación, ignorando casi por completo en qué consiste ese conjunto de reglas, ese *calculus* de la comunicación humana.

La propuesta de los autores de esta escuela se ocupa de la pragmática de la comunicación, es decir, de los efectos de la

comunicación interpersonal en la conducta. Es así que entienden comunicación y conducta como sinónimos, “pues los datos de la pragmática no son sólo palabras, que están al servicio de la sintáctica y semántica, sino también sus concomitantes no verbales y el lenguaje corporal”. (Watzlawick et al., 1971, p.24)

Más aún, esta propuesta agrega a las conductas personales los componentes comunicacionales inherentes al contexto en que la comunicación tiene lugar. Así, desde la perspectiva de la pragmática, toda conducta, y no sólo el habla, es comunicación, y toda comunicación, incluso los indicios comunicacionales de contextos impersonales, afectan a la conducta.²³

De este modo, el “colegio invisible” propone que la comunicación es básicamente un proceso de interacción y no simple transmisión de información unidireccional.²⁴ Se acepta de este modo que toda conducta –interacción– es comunicación, dejando de lado la unidad-mensaje monofónica. Esta es sustituida por un conjunto fluido y multifacético de muchos modos de conducta –verbal, tonal, postural, contextual, etc.– todos los cuáles limitan el significado de los otros. Según Rizo (2004b), desde estos postulados se puede afirmar que la comunicación es la matriz en la que encajan todas las actividades humanas.

²³ Esta propuesta no sólo se interesa –como sucede con la pragmática en general– por el efecto de una comunicación sobre el receptor, sino también –por considerarlo como algo inseparablemente ligado– el efecto que la reacción del receptor tiene sobre el emisor. Es así que se ocupa menos de las relaciones emisor-signo o receptor-signo y más de las relación emisor-receptor, que se establece en la comunicación interpersonal.

²⁴ Cabe destacar que analizaron la pragmática de la comunicación en *Mental Research Institute* fundado en 1959 por Don Jackson. Aquí se realizaron las investigaciones de comunicación interpersonal a partir de las patologías presentadas por pacientes con problemas psiquiátricos.

Este enfoque inaugura una nueva forma de comprender la comunicación interpersonal, superando la mirada lineal y erigiéndose como fundamento de toda la actividad humana. La comunicación, desde Palo Alto, es compleja y supera claramente el esquema estímulo respuesta. A partir su influencia, la comunicación deja de ser entendida como un acto verbal consciente y voluntario –propio de la sociología funcionalista– para concebirse como un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamiento. De este modo, el análisis del contexto es más importante que el contenido. Un gesto, una mirada, pueden ser más significativos que mil palabras juntas.

Para comprender mejor la propuesta de esta escuela, y por ende sus conclusiones cara a la comunicación interpersonal, se presentará a continuación sus postulados específicos agrupados en cinco axiomas de la comunicación. Estos deben ser tomados, según Watzlawick *et al* (1971), como determinantes en toda relación comunicativa.

3.2 Los axiomas de la comunicación

3.2.1. Es imposible no comunicar

Este es el axioma metacomunicacional de la pragmática de la comunicación. Para los miembros del “colegio invisible” la comunicación es una unidad de conducta y, por tanto, toda conducta es comunicación. Como no existe la *no conducta*, es imposible que exista la *no comunicación*. La conducta es básicamente interacción –ya sea con otros hombres o con el entorno– y, en consecuencia, todo comunica. Inclusive, si alguien decide no hablar –o sea no comunicar– ya está comunicando que no quiere comunicar. (Mattelart, 1997).

Si, por ejemplo, un hombre se encuentra sentado en el mostrador de un restaurante, con la mirada perdida en el vacío, o el pasajero de avión que permanece con los ojos cerrados, comunican que no desean hablar con nadie. Las personas cercanas, por lo general, “captan el mensaje” y responden de manera adecuada, es decir, no molestándolos. (Watzlawick, 1994)

Pero este axioma no sólo se cumple para la relación comunicativa entre personas, sino que abarca cualquier tipo de relación con el entorno:

“Si un hombre golpea a un perro aquel puede saltar y morderlo. En tal caso, la relación entre el puntapie y el mordisco es de índole comunicativa. Resulta evidente que el perro obtiene la energía de su propio metabolismo y no del puntapie, la energía para su reacción. Por ende, lo que transfiere no es energía sino información. En otras palabras, el puntapie es un conducta que comunica algo al perro, y el perro reacciona a esa comunicación con otro acto de conducta-comunicación” (el mordisco). (Watzlawick et al 1971, p.30)

3.2.2. Toda información tiene un aspecto de contenido y otro relacional

Este segundo axioma de comunicación postula que toda información tiene un aspecto de contenido y un aspecto relacional tales que el segundo califica al primero y es, por ende, una metacomunicación. La propuesta dice que en una relación comunicativa existen aspectos no verbales – como los gestos– que intervienen en la comunicación e imprimen importante significado para el desarrollo de un diálogo entre dos personas. (Watzlawick *et al*, 1971)

Todo mensaje ocasionado en la interacción de dos interlocutores cuenta con los elementos referencial y connotativo. Es decir, no basta la decodificación de los signos del lenguaje sino que es necesaria la interpretación del contexto alegórico no objetivo que rodea un acto comunicativo. Así, la posición de las manos, el gesto del rostro y la distancia del interlocutor serán información de interés para lograr la comprensión total de la comunicación.

Es así que la información (signos establecidos para el entendimiento social), necesita de la metainformación (contexto que amplía el marco de referencia). El aspecto relacional de la comunicación es fruto de lo aprendido en las interacciones de modo inconsciente, así Watzlawick *et al* sostienen (1971, p.13):

“Nadie enseña específicamente cómo se combinan los mensajes verbales y gestuales, pero de todas maneras se enseña. Nadie explica al pequeño en qué consiste una coalición y cual es su función, pero la explicación proviene de la experiencia interaccional cotidiana. Las enseñanzas implícitas, y las meta-enseñanzas –enseñanzas acerca de estilos o modalidades de aprendizaje– exceden inmensamente al caudal de la enseñanza explícita”.

Es así que las relaciones de comunicación interpersonal –los cuales, desde Palo Alto, pueden ser grupos de desconocidos, parejas, familias o incluso relaciones internacionales– se entienden como circuitos de retroalimentación, ya que la conducta de cada persona afecta a otras y es, a su vez, afectada por éstas.²⁵ Se concluye, pues, que es mucho más

²⁵ La propuesta de retroalimentación de Palo Alto rompe con la visión lineal de causa y efecto en el ámbito de la comunicación y destaca una mirada circular. En un circuito no hay comienzo ni fin, sino que siempre hay influencia, en este caso, del interlocutor. Por

importante el aspecto relacional que el contenido en los procesos de comunicación interpersonal.

No hay que olvidar, que aunque se tome en cuenta el contexto, seguimos hablando de comunicación en términos de transmisión de información. Lo que envuelve la decodificación verbal es un contexto de decodificación no verbal, pero no por ello dejamos de hablar en términos de información.

3.2.3. Comunicación como secuencia ininterrumpida de hechos

En toda relación comunicativa existe una secuencia de hechos más o menos preestablecidos que forman parte de un orden. Por ejemplo, si un hijo quiere solicitar un permiso para salir de viaje por un fin de semana, éste esperará el momento oportuno —que el padre esté de buen humor, que momentos antes se haya enterado de una buena noticia o, mejor aún, lea con orgullo la libreta de notas aprobatorias del solicitante— para pedirlo; es decir, el hijo espera una determinada reacción de su interlocutor porque sabe que, según la secuencia de hechos, le corresponderá una respuesta afirmativa. (Castillo, 1984)

Esto supone que en toda relación comunicativa se establecen roles que determinan la secuencia de hechos. Cuando no se establece un acuerdo, es decir, no han quedado definidos los roles en la comunicación, se puede generar un conflicto. En una familia, cada integrante asume un rol específico, si alguien decide obviar este acuerdo obvio, las relaciones comunicativas pueden fallar. Si el hijo se olvida que tiene un lugar dentro

este motivo es que los del “colegio invisible” abandonan la idea de que, por ejemplo, el hecho de b sea consecuencia exclusiva y necesaria de a . No es la propuesta matemática —determinista— de Shannon.

de la familia que no es el de padre, el conflicto puede generarse. Aquí la secuencia de hechos no ha quedado clara desde el inicio.

Es así que los autores de Palo Alto sostienen que la naturaleza de la relación depende de cómo se odene la secuencia de actos comunicativos. Aquí, como apunta Rizo (2004), las propuestas de Palo Alto forman un sistema de causalidad que viene a decir que el comportamiento de cada una de las partes del sistema forman un complicado juego de implicancias mutuas, de acciones y retroacciones.

Es por este motivo, asegura Rizo (2007), que la comunicación interpersonal siempre requiere de una presencia física donde cada interlocutor intenta adaptarse al comportamiento y expectativas del otro, estableciendo reglas, normas y dinámicas compartidas.

3.2.4. Los seres humanos se comunican tanto digital como analógicamente

El lenguaje digital es aquel que se emplea de modo verbal para la comunicación, el lenguaje analógico, por su parte, es el contexto que acompaña al primero. Watzlawick, Jackson y Beavin (1971) sostienen que “el lenguaje digital cuenta con una sintaxis lógica sumamente compleja y poderosa pero carece de una semántica adecuada en el campo de la relación, mientras que el lenguaje analógico posee la semántica pero no una sintaxis adecuada para la definición inequívoca de la naturaleza de las relaciones”

La comunicación no verbal desde la postura de Palo Alto, como asegura Castillo (1984), cumple una función de gestión y control de la relación interpersonal, ya que es a través de los mensajes no verbales que la persona va definiendo y produciendo una situación de relación

interpersoanal dada. Y también es a través de este mismo canal que obtiene retroalimentación necesaria al control de la calidad de la relación y de la satisfacción de las necesidades, especialmente de la confinación del *self*, que están en juego en cada situación interpersonal.

Lo analógico es la conducta relacional en un acto de comunicación, mientras que el contenido informativo es lo digital. Dentro de la propuesta se argumentó que no podía existir la no conducta y, por tanto, la no comunicación. Es así que ahora se dirá que no puede no existir la no comunicación analógica. La comunicación analógica –todo lo no verbal– tiene sus raíces en periodos arcaicos y, por tanto, encierra una validez mucho más general que el modo digital de la comunicación verbal relativamente reciente y mucho más abstracto.

El ser humano, al ser el único que utiliza los modos de comunicación analógico y digital simultáneamente, puede traducir información de un modo a otro. Cuando esto ocurre, queda de manifiesto la preponderancia del modo analógico, pues traducir lo digital al plano relacional puede ocasionar pérdida de información. Y es que, por ejemplo, una mirada puede ser más comunicativa que un discurso bien pensado.

3.2.5. Todos los intercambios comunicacionales son simétricos o complementarios

Los roles asumidos por los miembros de una relación comunicativa son distintos. En algunos casos la comunicación puede fluir de igual a igual y, en otros, se puede vivenciar una relación vertical de interlocutores. No es lo mismo, sostienen los autores de Palo Alto, la conversación entre dos amigos que el diálogo establecido entre un hijo y su padre. En la primera, la conversación ocurre de manera horizontal, simétrica; mientras que en la segunda hay una desigualdad propia de los

roles asumidos en la conversación, es decir, complementaria. Por este motivo se asegura que cualquier relación comunicativa está basada siempre en igualdad o diferencia. (Watzlawick *et al*, 1971)

Cuando entre los interlocutores existe uno que se encuentra en una jerarquía mayor, hay espacio para una relación complementaria. En esta relación no existe imposición ni abuso del rol, sino que simplemente se acepta porque cada integrante de la relación supone la conducta del otro. Es una relación de encaje perfecto. Esto sucede, por ejemplo, entre las relaciones entre líder y adepto: ambos aceptan la verticalidad de la relación de modo tal que se muestran como complementarios.

Una relación complementaria, asegura Watzlawick (1971 p, 70) “puede estar establecida por el contexto social o cultural (como en los casos de madre-hijo, médico-paciente o maestro-alumno), o ser el estilo idiosincrásico de relación de diada particular (...) Ninguno de los participantes impone al otro una relación complementaria, sino que cada uno de ellos se comporta de una manera que presupone la conducta del otro”.

Estos cinco axiomas de comunicación, según Rizo (2004), son el inicio para comprender que la comunicación no es sólo cuestión de acciones y reacciones. Es algo más complejo que debe pensarse desde un enfoque sistémico a partir del concepto de intercambio. La comunicación en tanto que sistema no debe concebirse según el modelo elemental de acción y reacción sino que –por ser sistema– hay que comprender también el contexto que acompaña a las palabras.

3.3 Palo Alto y el subjetivismo en la comunicación

Los autores de Palo Alto aseguran que en toda situación comunicativa es el otro (receptor) quien atribuye el significado de las acciones sin tomar en cuenta el sentido inicial del mensaje elaborado por el emisor. De este modo, por ejemplo, “mediante mi conducta puedo mencionar o proponer amor, odio, pelea, etc., pero es el otro el que atribuye futuros valores de verdad positivos o negativos a mi propuesta” (Watzlawick et al., 1971, p.99)

Así, pues, la comunicación no cuenta con un referente estable que le de sentido o busque el mutuo entendimiento entre dos personas, sino que el interlocutor, en último término, es quien construye el significado de la realidad. La consecuencia inmediata salta a la vista: la realidad no es algo que se pueda conocer de modo verdadero, sino que la experiencia subjetiva es la realidad.

Esta visión de la comunicación, y su respectiva propuesta gnoseológica, es consecuencia de las ideas de Jean Paul Sartre y del constructivismo sistémico, ambas seguidas por los autores de la escuela de Palo Alto. En el primer caso, las propuestas académicas de esta escuela coinciden en que el hombre necesita, existencialmente, conocimiento para dar sentido a un mundo donde se encuentra arrojado. Como no puede fiarse de un referente estable (*in re*), concluye que no existe la realidad sino una visión de ella.²⁶ Así, la interpretación puramente subjetiva de la realidad es la *manera de ser* del hombre en el mundo.

²⁶ La idea de interpretación subjetiva como aquella que determina la construcción social es planteada por el *Constructivismo Sistémico*. Paul Watzlawick, uno de los representantes más ilustres de la escuela de Palo Alto, es también un personaje representativo de este. Bajo el constructivismo sistémico, la construcción de la realidad es fruto de la convención interpersonal y social dependiendo de los atributos que se le asignan en un momento determinado.

En segundo lugar, siguiendo la lógica del *constructivismo sistémico*, la realidad social se va construyendo a partir de la interpretación subjetiva que tiene lugar en la comunicación (interacción) interpersonal. Esta visión fatalista indica que el hombre puede conocer a partir de las percepciones aparentes y que éstas son necesarias para remediar la condición limitante de su vida, arrojada a la existencia. Esta postura “concibe al hombre arrojado a un mundo opaco, amorfo y carente de sentido, a partir del cual el hombre mismo crea su situación. Por lo tanto, su manera específica de *ser en el mundo* es el resultado de su elección, es el significado que *él* confiere más allá de la comprensión humana objetiva”. (Watzlawick et al, p. 238)

La consecuencia de lo que hasta ahora se ha dicho es que para que exista comunicación no es necesaria la intensión y, muchos menos, el entendimiento mutuo. Al reducir la comunicación humana a la pura interpretación subjetiva de los interlocutores, tranquilamente se podría establecer un diálogo de sordos donde nadie se preocupe por las intenciones del otro. No hay, pues, comunión en este modo de entender la comunicación interpersonal, pero sí mucha información sensorial captada por los miembros de un diálogo.

Rizo (2004) sostiene que, según esta propuesta, la comunicación es fundamental en toda relación social, es el mecanismo que regula y, al fin y al cabo, hace posible la interacción entre las personas. Sin embargo, no aparece la idea de comprensión ni comunión de personas en la comunicación interpersonal. Estamos, consecuentemente, frente a unas relaciones necesarias, causales y útiles.

Para ser justos con el estudio de la propuesta de Palo Alto, según Turner y West (2005), hay que destacar que uno de los defensores originales del *todo comunica* –Beavin– se retractará más tarde concluyendo que no todo comportamiento es comunicativo, a pesar de

que pueda ser informativo. Si todo fuera comunicación, estudiarla de una forma sistémica no sería un reto sino casi un imposible.

Sin entendimiento mutuo (comunidad de personas) es comprensible postular que *todo comunica*, con o sin intención comunicativa. Un ejemplo de ello lo encontramos en la proxémica²⁷ que analiza el valor que desempeña socialmente el uso de las distancias en la comunicación humana. Según Cortés y Díaz (2001), la distancia proporciona innumerables pistas sobre el tipo de relación que mantienen las personas entre sí. Según sea la distancia que separa (o no) a los individuos sabremos si su relación es afectiva o social o simplemente laboral. Sin embargo, no son elementos determinantes para conocer la comprensión mutua de las personas en un diálogo. Independientemente de las distancias, señala Berlo (2004), debe existir un propósito en la comunicación.

Las ideas de Palo Alto no dejan de tener razón, sin embargo, son simplemente referenciales y no alcanzan para decir todo acerca de una relación de comunicación interpersonal. Es más, Watzlawick y sus compañeros (1971) aseguraron en su momento que algunas relaciones comunicativas se presentan impenetrables para el investigador. El problema se encuentra en que las relaciones de comunicación interpersonal no son realidades concretas, sino experiencias puramente subjetivas o construcciones hipotéticas. Así, pues, la percepción de lo interpersonal es impenetrable, y esta ceguera lleva a conflictos para los cuáles, según Palo Alto, sólo dos motivos parecen posibles: locura o maldad.

Martín Algarra (2006) asegura que conviene tener en cuenta que toda acción externa –todo lo físico– puede ser interpretada. Por lo tanto, de la pura contemplación de un comportamiento podemos obtener un

²⁷ Este término proviene del latín *proximus* y fue introducido por Edgard T. Hall.

conocimiento incluso de la intención subjetiva que tuvo alguien al comportarse de ese modo. Sin embargo, eso sólo es interpretación pero no, como sostiene el académico, comunicación.

Dell Hymes (1973 p. 32) sostiene que definir cualquier conducta como comunicación es actuar con demasiada amplitud. Así, “no es necesario considerar como acto comunicativo el hecho, por ejemplo, de que un médico dé golpecitos en la rodilla de un paciente, ni hay porque considerar como mensaje la información que el médico extrae del reflejo rotuliano”.

Es interesante que los propios autores de Palo Alto se hayan percatado de algunas insuficiencias de su postura y den cabida, por ejemplo, a la propuesta de Martín Buber. Observan que un hombre es incapaz de mantener su estabilidad emocional durante periodos prolongados y pareciera que sólo se comunica consigo mismo. Este fenómeno lo tratan de explicar con lo que Buber denominó encuentro: según Palo Alto, cualquier forma de conciencia incrementada de sí mismo que sobreviene como resultado de establecer una relación con otro individuo. (Watzlawick, 1971)

En efecto, la propuestas de Palo Alto presentan algunas insuficiencias cuando tratan de exponer la comunicación interpersonal más allá de la interpretación del contexto. La apertura generosa a otro, la donación personal y las buenas intenciones no pueden ser explicadas con variables físicas de descodificación. Marta Rizo, quien destaca las aportaciones de la escuela de Palo Alto, asegura que hay mucho por trabajar en el tema de comunicación interpersonal. De este modo, señala (2004, p.9) que “la nueva comunicación está apuntada, pero queda mucho por hacer, mucho por discutir y reflexionar, para recuperar la naturaleza del compartir, del vincular, del poner en común... Para recuperar el

corazón conceptual de la comunicación que hoy en día parece estar secundado”.

Según Llacuma (2006), la premisa básica que caracteriza la propuesta de la escuela de Palo Alto es que supone que la comunicación no es un hecho voluntario. Aquí, obviamente, la propuesta deja el camino abierto para considerar que toda manifestación de la realidad es comunicación.

Si acogiéramos la propuesta de que todo comunica, ¿qué diferencia existiría entre comunicación y teoría del conocimiento? Lógicamente, la comunicación no sería otra cosa que pura interpretación subjetiva dejando de lado la comunión personal o el entendimiento mutuo entre los interlocutores. Aquí estaríamos frente a una interpretación involuntaria de los mensajes y, además, impedidos de huir de ella.

La necesaria interpretación, producto de la necesaria comunicación sin intención, llevaría a que cada individuo deba adaptarse a un código social establecido para no caer en ambigüedades o, peor aún, distorsiones en los mensajes. Llacuma (2006, p. 5) asegura que esta obligación interpretativa del receptor podría verse en todo aspecto humano:

“Vestir de determinada manera, oler a un perfume concreto, peinar de forma especial o moverse con hábiles gestos aprendidos, suele ser hoy una muestra de significación, básicamente centrada en la inclusión dentro de un grupo social prestigioso o con claras identificaciones deseadas. Así, cada vez más el vestido es realmente un uniforme (únicas vestimentas preparadas para ser identificables de algo y, en consecuencia, para comunicar a los receptores la información deseada)”

Lo aprendido subjetivamente es una parte del proceso comunicativo, pero no se reduce a ella. La comunicación entre personas – interpersonal en sentido estricto– debe superar esta barrera para alcanzar el verdadero sentido de lo que se quiere transmitir a otro sin otro objetivo que poner algo en común desde la interioridad de la persona. Palo Alto, según Llacuma (2006), nos sitúa frente a una comunicación interpersonal vertical donde el interés por la interpretación gana terreno a la verdad de las personas que interactúan en común unión.

CAPÍTULO II:

EL RETORNO A LA PERSONA EN LOS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN

En el capítulo anterior hemos analizado tres propuestas teóricas que han abordado el estudio de la comunicación interpersonal. La ecológica humana de Park, el Interaccionismo Simbólico y la escuela de Palo Alto realizan interesantes análisis sobre la interacción *face to face* y sus repercusiones sociales. Sin embargo, en todos los casos, hemos notado que la transmisión de datos entre un emisor y receptor – físicamente presentes– da pie a entender muy bien la interpretación y la convencionalidad de la vida social, pero no alcanza para comprender cuestiones fundamentales de la comunicación de personas. Desde sus presupuestos, por ejemplo, no se puede entender la sinceridad amistosa de dos seres humanos que buscan comprenderse más allá de un contexto simbólico específico.

En este panorama es necesario abrir nuevos caminos para comprender a profundidad la comunicación como ciencia humana. Ello no implica proponer la inviabilidad de los estudios que han marcado hitos en la comunicación, ni mucho menos cuestionar su seriedad teórica, sino, al contrario, partir de ellos para mostrar una arista distinta del estudio de la comunicación interpersonal que no pierda de vista lo fundamental: la comprensión real, comunión, de las personas.

Abellán (2004) sostiene, en ese sentido, que los estudios de la comunicación son propios del siglo XX y, por tanto, pueden estar cargados de reduccionismos.²⁸ Nuestro tiempo no es precisamente aquel que valore la verdad y fidelidad a realidad misma; al contrario, deja de manifiesto una particular mirada de la condición humana: destinada a conocer la realidad a partir de las convenciones sociales que le hayan procurado sus semejantes o los medios de comunicación. Estamos frente a lo construido subjetivamente para alcanzar la convivencia social, pero no ante una comunicación de personas.

Frente a esta realidad, la investigación en la comunicación puede, desde luego, superar los paradigmas tradicionales. Según Rodrigo (2001), nos encontramos en la necesidad de renovar los modelos teóricos con la voluntad de alcanzar un conocimiento cierto y con conciencia crítica de la realidad social. Todavía, continua el autor, no se ha superado la formulación de las ciencias sociales que tan sólo han ofrecido repuestas parciales y provisionales a los grandes retos de nuestra época. Siempre existe la posibilidad adicional de que surjan paradigmas totalmente nuevos de los esfuerzos realizados por los estudiosos de la comunicación, tal como ha ocurrido en el pasado con la obra de quiénes han estudiado las ciencias sociales.

En ese sentido, su Santidad Benedicto XVI (2007), nos recuerda que hay que ensanchar la comprensión de la racionalidad como uno de los grandes desafíos de la cultura contemporánea y adoptar un enfoque crítico a las ideas que dominan el entorno social. Así sostiene, que el concepto de razón tiene que ensancharse para ser capaz de explorar y abarcar los

²⁸ Tengamos en cuenta, dice Rodrigo (2001), que las teorías nunca son el fruto de una mente genial sino el reflejo de una forma de ser y pensar de una época.

aspectos de la realidad que van más allá de lo puramente empírico.²⁹ Esto permitirá un enfoque más fecundo de las humanidades y un camino que guía a la búsqueda de la verdad.

1. Las humanidades en los estudios de comunicación

Las escuelas estudiadas en el primer capítulo de este trabajo explican hasta donde se ha llegado en cuanto al estudio de comunicación interpersonal y, a partir de allí, se pueden plantear propuestas teóricas que enriquezcan el diálogo académico. Una buena teoría, comenta Felicísimo Valbuena (1997 p. 28), “no resulta consolidada sino es sometida a crítica, polémica, debate... Las ideas que no sufren la prueba de los dialogismos acaban convirtiéndose en blandas”.

Una mirada crítica, en busca de su consolidación teórica, nos señala que las escuelas de comunicación destacan el peso normativo de la sociedad, anulando la posibilidad de que los hombres puedan entablar comunicación más allá de ésta. Se presta particular atención al *ritual de interacción* (gestos, diferencias y modales), “privilegiando una interacción (comunicación) estratégica en la que los actores se comportan como espías empeñados en descubrir el secreto de los otros, vistos como adversarios, en un ciclo potencialmente infinito de simulación, descubrimientos, falsas revelaciones y ocultamientos”. (Donati. 2006, 88).

Es así que podemos darnos cuenta, asegura Masías (2005), que los estudios de comunicación hasta ahora se han centrado en el cómo, el qué y el para qué de la comunicación, pero se han olvidado del quién: la

²⁹ Lo mismo sostiene Alejandro Llano (2000) cuando asegura que lo decisivo no es atenerse a los hechos –que dependen de las interpretaciones de la realidad– sino amar la verdad, enamorarse de la verdad, vivir en la verdad, hacer la verdad.

persona humana. Del mismo modo, denuncia Rodrigo (2001), en la investigación científica de las ciencias sociales se ha olvidado a la persona y, por ello, se encuentran insuficiencias en ciertos planteamientos. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se han eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología.

La teoría de la comunicación humana ha sido estudiada principalmente desde enfoques sociológicos pero estos no la abarcan con claridad.³⁰ La sociología, asegura Martín Algarra (2006), no tiene como objeto específico la comunicación, sino que la trata sólo tangencialmente. La comunicación es un elemento que los sociólogos han de tener en cuenta, pero no pueden detenerse a dar razón de la naturaleza de la comunicación en sí misma. Por ello, continúa el académico, la teoría de la comunicación es fundamentalmente un saber humanístico, en el que los fundamentos filosóficos en general y antropológicos en particular son de especial relevancia.

³⁰ Sin embargo, y para ser justos con los estudios sociológicos, hay que mencionar que la sociología relacional sí ha visto las insuficiencias de los planteamientos sociológicos que han estudiado la comunicación interpersonal. Esta brinda aportes interesantes a las propuestas de comunicación clásicas y se muestra abierta a devolver el diálogo humano que la ciencia sociológica había perdido desde su fundación. Se podría decir que es un intento de superar el subjetivismo imperante mediante una sociología de tipo realista. Así, la sociología relacional reconoce como premisa gnoseológica propia, la posibilidad de atender a la cosa real como ella es. La forma en que accede a ella es a través de una tipología que un fundamento *in re* abriendo paso a entender lo social como una realidad “entre” que se gesta en las relaciones interhumanas. La realidad se supone inteligible y la tipología no es mera construcción mental. La propuesta sociológica relacional parte de un concepto de hombre como sujeto integral. Con el saber que le proporciona el conocimiento filosófico, entiende que la relación social no es reductible a una función (emisor o receptor). (Rodríguez *et al.*, 2003)

Dance (1973), en el ensayo *La antropología de la comunicación*, sostiene que a diferencia de los objetos de la naturaleza, los seres humanos son seres auto-conscientes que confieren sentido y finalidad a lo que hacen. De este modo, no se puede siquiera describir la vida social con exactitud a menos que ante todo se capten los significados que las personas aplican a su conducta. Y, para ello, hacen falta propuestas académicas humanísticas que no reduzcan lo humano a la sola acción productiva, medible, anónima, objetivable, sino que traten de presentar una mirada integral de este. (Bobadilla, 2007).

Pierpaolo Donati (2006), máximo representante de la *sociología relacional*, realiza una valoración de cómo la sociología ha entendido las relaciones sociales, y llega a la conclusión de que los modelos tradicionales no han visto que “lo social” es lo interhumano, es decir, aquello que se gesta a partir de las relaciones de los sujetos concretos. Lo propiamente social es una realidad “entre” que emerge de las relaciones de los individuos. La realidad interhumana es el terreno sobre el cual crecen todas las culturas, el civismo, etc.³¹ Decir, pues, que un fenómeno es social es lo mismo que señalar que existe “en relación”. Piénsese por ejemplo en la familia: no es ni pura construcción mental ni mera suma de individuos, sino que nace a partir de las relaciones de las personas que cuentan con un vínculo familiar.

La relación social se da entre sujetos que se interesan mutuamente y cuyos vínculos no se reducen únicamente a ámbitos económicos. Implica un intercambio, es decir, una acción recíproca en la que algo pasa

³¹ La perspectiva relacional revela la manera emblemática que no sólo se ha abierto una nueva época para el pensamiento social, sino que es la teoría de las relaciones la que puede decidir sobre la capacidad de comprensión, explicación y actuación de cualquier teoría particular, pues la ciencia misma es relación, en el sentido en que avanza a través de relaciones entre el sujeto que conoce y el objeto de su investigación. (Donati. 2006, p. 66)

de *ego* a *alter* y viceversa, lo cual genera un cierto vínculo entre ellos. La sociología debe darse cuenta que los problemas sociales son problemas relacionales. Lo social es una realidad que vincula sujetos entre sí de manera significativa y que emerge de esta relación, tal como lo asegura Donati.

De este modo, el autor se aleja de cualquier determinismo que disuelva la personalidad del individuo en estructuras sociales. Por ello, llega a afirmar que cualquier forma de condicionamiento social ejerce su influencia sobre las personas y a través de las personas. Por eso, ninguna condición se impone como si fuera un émbolo hidráulico, sino que se somete a evaluación reflexiva (aunque imperfecta) de los agentes, que sopesan sus diversos intereses, gracias a su capacidad de autoconciencia y de decisión. (Donati, 2006). Los determinismos, creados por la preponderancia de los símbolos y las puras interpretaciones de sucesos sociales, no ven que son los sujetos quienes repercuten en las estructuras sociales. Hay que ver la relación entre los sujetos y su posibilidad de transformación o creación de realidad sociales.

Este enfoque presenta luces sumamente interesantes acerca de la importancia científica de lo interhumano, de lo que ocurre entre los sujetos. Los asuntos fundamentales de la vida, como la comunicación de personas, requieren mirar esta dimensión creativa. Lo interhumano es un objeto de estudio importante, ya no sólo para la comunicación interpersonal, sino para la ciencia sociológica. La dimensión “entre” es lo propio de la ciencia social e indispensable para entender el desarrollo de la persona humana y su finalidad. A diferencia de lo que plantean el Interaccionismo Simbólico, la ecología de Park y la escuela de Palo Alto, la sociedad es una creación de sujetos no determinados, más allá de la función o la estructura.

La sociología tradicional³² —que realiza una abstracción de hechos pero no concibe la estructura misma de acontecimientos comunicativos— no logra captar la esencia de la comunicación interpersonal que consiste en la relación de encuentro entre un ser personal y otro (tal y como lo veremos más adelante desde un enfoque filosófico personalista). En la medida en que disuelve al individuo en el espacio social que estudia, pierde precisamente el carácter interpersonal de la comunicación. No es extraño por eso que la sociología de la comunicación se centre en el estudio de los medios de comunicación de masas. (Masías 2005).

Si en lo interpersonal encontramos el fundamento de la comunicación como ciencia, es indispensable ampliar el debate e incluir a las humanidades para abarcar un estudio interdisciplinar de la comunicación. Por años la sociología ha tratado de explicar el fenómeno de la comunicación interpersonal, sin embargo, hay espacios de humanidad interpersonal que no se rigen por relativismos sociales y buscan su propio asidero. Mirar a la persona desde un enfoque humanístico (desde una propuesta filosófica), cuando se habla de comunicación interpersonal, es brindar coherencia científica a la investigación.

³² Cuando hablamos de propuestas sociológicas tradicionales nos referimos a los paradigmas propuestos por Parson y Luhman. En el primer caso, la identidad personal queda definida en términos de roles, mientras que en el segundo la persona queda reducida a mera referencia “comunicativa”. Desde estas perspectivas a los sujetos no se les reconocen otras razones para actuar que las exigencias de los roles que ocupan o de la función comunicativa que desarrollan. En ambos casos, estamos frente a una mirada funcional de la persona humana. (Donati, 2006). En cuanto a la comunicación de personas se puede sostener, desde estos presupuestos, que no hay más que la función de emisor o receptor de mensajes informativos. Poco espacio para la comunión que tiene lugar en lo interhumano. No en el yo o tú, sino en el nosotros.

Los estudios de comunicación interpersonal no han visto este enfoque. Si algo se ha dicho al respecto ha sido desde la filosofía y antropología, pero no desde la teoría de la comunicación. Más aún, se presentan como antagónicas las interpretaciones filosóficas y sociológicas al momento de teorizar sobre comunicación y explicar su naturaleza.³³ En ocasiones, se censura el hecho de mezclar comunicación con filosofía. De este modo, se entiende por qué la descripción sociológica le ha ganado terreno a la fundamentación teórica. Respecto a ello Moragas (1991, p.13) sostiene:

“Los estudios epistemológicos se encuentran ausentes en la tradición científica de los estudios de comunicación, tanto desde el lado americano como Europeo. Hasta ahora han tenido éxito el estudio de los problemas de carácter metodológico derivados de la necesidad de afrontar con seguridad la respuesta a demandas sociales o, mejor aún, comerciales, que impulsan la investigación”.

Por este motivo, vemos que la realidad comunicativa es abordada desde distintos puntos de vista con diversos esfuerzos conceptuales, pero sin expresar profundidad teórica más allá de la descripción de fenómenos. Esto, según Blanca Muñoz (1989), expresa mejor que ningún otro aspecto que nos encontramos en la conformación de un campo de estudio absolutamente nuevo y contemporáneo. Y donde, desde luego, se deben aceptar los caminos humanísticos para obtener nuevos puntos de vista.

³³ Según Moragas (1991), entre todas las ciencias sociales, la que más a tenido que ver con el estudio de los medios de comunicación de masas ha sido, y sigue siendo, la Sociología. La investigación sociológica constituye el cuerpo fundamental de la investigación histórica en estas materias.

El hecho de que no se haya vinculado la comunicación con la antropología, afirma Dell Hymes (1973), se debe a que las “comunicaciones” sólo han sido vistas a partir del avance tecnológico de los medios, la propagación de las formas sobre el contenido, y el ver a los receptores como blancos de manipulación.

Por ello, en comunicación hay que tener en cuenta a las humanidades pues abarcan “el qué, por qué y el para qué de los objetos a estudiar. Ni siquiera la Universidad ha de reducirse a impartir enseñanzas técnicas con el pretexto de que es lo que los alumnos piden o lo que la sociedad exige”. (Desantes-Guanter, 1998, p. 22). Dar profundidad teórica y explicar el sentido de la comunicación interpersonal entre personas, valga la redundancia, es una tarea conceptual propiamente antropológica. Las humanidades, al centrarse en una concepción del hombre como ser integral y digno, pueden aportar luces interesantes a la teoría de la comunicación.

Hay que entender que sólo el hombre es el sujeto universal de toda comunicación. (Desantes, 1998). O dicho de otro modo, la comunicación es una realidad eminentemente humana que ayuda al crecimiento de la persona. Ya lo había destacado Aristóteles en el siglo V antes de Cristo, al señalar que el hombre sólo se perfecciona en la vida social, es decir, vinculándose con los demás en busca de un bien.

2. La comunicación interpersonal al inicio de la investigación teórica

Las experiencias de la vida cotidiana, tal y como la perciben los actores sociales, se han convertido en un objeto de estudio a tener en cuenta. De este modo, asegura Moragas (1991), cuando se empieza a postular conceptos sobre comunicación, no se puede dejar de lado la

vivencia de ésta, posible sólo en los vínculos de comunicación interpersonal entre dos seres humanos. Así, pues, si se quiere entender a cabalidad la comunicación como ciencia, no queda otro camino que mirar la comunicación en su sentido más primario y natural.

Los fenómenos comunicativos de carácter público (la comunicación de masas), asegura Martín Algarra (2006), sólo pueden encontrar una adecuada explicación teórica en niveles más básicos de comunicación: en el diálogo, en la comunicación interpersonal. Es así que el estudio de los fenómenos masivos de comunicación exige el estudio de la comunicación –sin adjetivos– como conocimiento fundante. Así, la teoría de la comunicación exige como cimiento el estudio de la comunicación en su faceta más básica.

Marta Rizo (2004a) afirma que el debate académico en torno a la comunicación ha sido dominado por una perspectiva que reduce el fenómeno comunicativo a la difusión de mensajes a través de los llamados medios masivos. Esta autora asegura, sin ánimos de considerar vacío e innecesario dicho debate, que la comunicación va más allá de la relación mediada y es, antes que nada, una relación interpersonal.

La comunicación masiva es importante pero, según Oviedo (2002), depende de los principios básicos de la comunicación interpersonal. Claramente, el uso de ciertos medios, como la imprenta, el cine o las transmisiones, introduce especiales condiciones y consecuencias en el proceso, pero éstas no pueden ser valoradas y entendidas si se carece de una adecuada teoría básica sobre características elementales del acto comunicativo.

A partir de allí se debe entender que la comunicación es una realidad humana independientemente de la intervención de los medios masivos. En la experiencia interpersonal se puede ver que la finalidad de

la comunicación es la integración de las personas y no sólo la decodificación o interpretación de mensajes. Los estudios de comunicación se han quedado en este último aspecto –influenciados por la propuesta matemática de Shannon– y han buscado la optimización de un proceso informacional, más no comprender la comunicación interpersonal desde la persona.

Por este motivo, asegura Rodrigo (2001, p. 46), hay que superar la discusión de etiquetas y estudiar la comunicación como fenómeno humano desde sus manifestaciones en la vida cotidiana. Y aquí hay que entenderla como una relación entre sujetos sociales, más no como una cosa estática. “Si la comunicación es la relación, la producción del mensaje, el mensaje en sí mismo y el efecto serían la materialización de la relación: el producto/el resultado de la comunicación”.

Si la comunicación es la relación interpersonal, el resultado (mensaje) es la consecuencia visible, pero no la esencia de esta realidad humana.³⁴ Así, la comunicación esencialmente no es el proceso físico, sino el vínculo interpersonal entre los miembros de un diálogo. De este modo, se entiende que la relación va más allá de transmisión física de información y por tanto, como asegura Martín Algarra (2006), es necesario ver a la persona humana más allá de la función de emisor o receptor que pueda adquirir dentro de un proceso. Así, entender lo interpersonal es el punto de partida gnoseológico de la investigación en comunicación.

Estudiar la comunicación desde la persona implica comprender la vivencia existencial del vínculo comunicativo entre seres humanos. Sin embargo, afirma Oviedo (2002 p. 57), la vertiginosidad del mundo

³⁴ Como se ve, en la comunicación el mensaje físico es secundario. El encuentro comunicativo interpersonal puede obviarlo y manifestar una unión de ser a ser entre dos humanos, tal y como lo plantea la filosofía personalista.

moderno hace que el hombre viva a espaldas de las cuestiones fundamentales que se aprenden en la vida ordinaria:

“Tenemos poco tiempo para aprender de la experiencia de la familia y cuando aún no se consolidan nuestros valores para actuar en la capa exterior, el mundo nos invade con los medios artificiales, obligándonos a actuar en consonancia: vivimos en competencia, luchando por la adaptación a cambios drásticos en plazos cortos y sometidos a percepciones que son casi universales. Lo social se antepone al individuo so pretexto de que nuestra individualidad puede alcanzar el éxito bajo los cánones de una realización personal etiquetada a nuestra medida”.

Esto ultimo también ha ocurrido en la investigación científica pues se han privilegiado los procesos y no a las personas. Sin embargo, la investigación en comunicación no puede ser ajena a la naturaleza misma del hecho comunicativo; por tanto, debe tomar en cuenta un enfoque comunicacional que encaje en el conjunto de las ciencias del hombre. (Moragas, 1991).

La consideración ontológica, como enseñan las humanidades, debe prevalecer sobre la funcional siempre que se estudien actividades propiamente humanas. Es así, que en el hecho comunicativo interpersonal, el simple proceso de decodificación no basta. Hay que tomar en cuenta –por ejemplo– la historia personal de cada ser humano, y toda la complejidad que ello lleva, para comprender lo que dicen, hacen y con qué intención los que participan en un diálogo real.

Martín Algarra (2006) sostiene, finalmente, que para construir una adecuada Teoría de la Comunicación ésta debe librarse de dos lastres que

dificultan su desarrollo: por una parte, el lastre de creer que todo comunica³⁵, y por otra, del de su identificación con la comunicación de masas, por muy relevante que esta sea. Si bien es cierto, la comunicación masas es estudiada por la teoría, esta no es su objeto específico. Por el contrario, asegura el autor, sí lo debe ser la comunicación de personas.

3. Más a fondo en la transmisión de información

Los estudios de comunicación, al coincidir con el desarrollo industrial, dedican especial importancia a la comprensión de los *mass media* y a elementos –como los símbolos– que puedan generar cohesión social con un afán unificador y de consumo.³⁶ En este contexto, las investigaciones presentan una visión puramente instrumental que se inicia en las primeras concepciones sociológicas de la Escuela de Chicago y desembocan en el modelo cibernético de la Teoría Matemática de la información. (Muñoz, 1989).

Según Rizo (2004b), la comunicación puede entenderse como interacción mediante la que los seres vivos acoplan sus respectivas conductas frente al entorno, a partir de la transmisión de mensajes, signos convenidos por el aprendizaje de códigos comunes. De este modo, se concibe la comunicación como un sistema de transmisión de mensajes o informaciones, entre personas físicas o sociales, o de una de éstas a una población, a través de medios personalizados o de masas, mediante un código de signos también convenido o fijado de forma arbitraria.

³⁵ La propuesta de que *todo es comunicación* es iniciada por los estudios de la Escuela de Palo Alto, revisados en el primer capítulo de este trabajo.

³⁶ La revolución industrial del siglo XIX rompe con la vieja relación entre hombre y naturaleza y se estructura sobre la base de una mediación hombre-técnica-naturaleza. El medio técnico abre unas posibilidades sin precedentes en la transformación del medio ambiental, con el consiguiente beneficio para amplias capas de población.

Aquí la persona adquiere una función específica ya sea de receptor o emisor, sin embargo, a comprensión mutua de las personas no puede reducirse a ello. Al respecto, Donati (2006, p. 45) señala que “la capacidad humana de dar sentido a las relaciones sociales va más allá de los criterios funcionales. Ciertamente, la lógica funcional –de eficacia, la utilidad, el logro– parece dominar los mercados, las elecciones, las carreras académicas o científicas, la educación, la atención sanitaria, etc. Pero atenerse exclusivamente a la lógica funcional es precisamente la causa de los principales problemas que hoy (...)”.

En el mundo académico prevalece un especial interés por comprender las transmisión de información entre una estación receptora y otra emisora y, en el mejor de los casos, procurar una optimización de este proceso.³⁷ La experimentación, en ese sentido, se centra en analizar los efectos de los medios sobre las audiencias masa. Esta tendencia se encuentra presente en la tradición americana de los estudios de comunicación. Muñoz (1989, p.2) lo plantea del siguiente modo:

“La tradición americana de los estudios de comunicación se delimita con una definición que considera la transmisión de información como la base del acto comunicativo. En ese sentido, puede existir información sin comunicación, más es muy difícil una comunicación en la que no se encuentren algunos elementos informativos. Por tanto, la comunicación resulta ser un proceso global con unos componentes caracterizados y específicos”.

³⁷ *El Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*, dirigido por Ángel Benito (1991 p. 260), define a la comunicación interpersonal como el intercambio de información entre un emisor y un receptor. Agrega también que la comunicación interpersonal abarca la comunicación de grupos y la comunicación en las organizaciones, entendida la organización como compuesta de grupos.

Identificar comunicación e información ha sido lo propio de los planteamientos interaccionistas y de los estudios que se han preocupado por los efectos de los *mass media* en las audiencias. Es cierto que en el estudio de la comunicación son importantes los medios de masivos, pero no son esenciales para comprender la realidad comunicativa eminentemente humana.

El estudio del “fenómeno” comunicativo ha tenido, desde sus comienzos, un marcado enfoque cibernético que ha dificultado un correcto tratamiento de los aspectos más humanos de ésta. Entender la comunicación como el proceso a través del que un conjunto de significados que han tomado cuerpo en un mensaje es trasladado a una o varias personas, reduce al emisor, que es una persona, a una mera fuente de información tan igual a un pizarrón o un cartel, dejándose de lado su dimensión personal. Por ello, aunque exista transmisión de información, esto no garantiza la comunicación entre las personas, es decir, la comunicación interpersonal. (Masías, 2005).

Comunicación, entre personas, implica que ambas puedan influirse mutuamente por medio de una donación personal generosa. En la verdad de lo interpersonal no bastan datos necesarios para esperar respuestas programadas. Por el contrario, es requisito la disposición de aceptación a los demás, un acercamiento antropológico, a la persona sin adjetivos. (Marcel, 1971).

Del mismo modo, Juan Pablo II (1985b), aclara que “la comunicación es algo más que el proceso de transmitir información o suscitar emociones. En su nivel más profundo, es un acto personal de amor, una generosa donación de sí, de mente y corazón”. El peligro de la actual sociedad de la información, asegura Aspíllaga (1994), radica en que no se entienda de este modo la comunicación entre las personas. Si el simple transmitir supera la finalidad de la comunicación humana –el

crecimiento por medio de la comunión personal– se ha caído en una falsa comunicación.

Rodrigo Alsina (2001) denuncia que los investigadores no se han preocupado por entender la naturaleza de la comunicación humana y se han centrado en la transmisión (teoría de la información), en la interpretación (hermenéutica) o en los procesos y estructuras a través de los cuáles los significados son asimilados (ciencia cognitiva).

En el Interaccionismo Simbólico y la escuela de Palo Alto, por ejemplo, predominan la transmisión de información y la interpretación, respectivamente. En ambos casos se estudia la interacción, aunque con distinta justificación, llegando a lo mismo: la comunicación interpersonal es una herramienta para la configuración de la sociedad mediante el intercambio –o interpretación– de símbolos. Así, el conocimiento de la realidad y la comunicación (interacción como transmitir) dependerán de lo convencionalmente aprendido.

De este modo, no le falta razón a María Berganza (2000) cuando asegura que estas propuestas sociológicas reducen la comunicación interpersonal a interacción, describiendo a la sociedad –y las personas– en términos mecánicos. Así, una persona es miembro de una sociedad en tanto que responde a las fuerzas sociales; cuando finaliza la interacción, está aislada y separada; cesa de ser persona y se convierte en alma perdida.

Es cierto que los sistemas simbólicos de comunicación permiten un contexto adecuado para la transmisión de datos; sin embargo, como señala Anthony Giddens (1999), no debemos referirnos a ellos como sistemas expertos pues descansan sobre una correcta actuación de las personas y no a su funcionamiento como tal. Lo mismo postula Alejandro

Llano (2000) al asegurar que hay que vivir de convicciones y no de convenciones, o sea, con lo políticamente correcto.

Los teóricos Lozano y Piñuel en su obra *Ensayo general sobre comunicación* (2006) sostienen, en ese sentido, que la teoría de comunicación debe ser distinta a la teoría del conocimiento y la interacción social. Señalan que debe existir distinción entre las dimensiones que le son propias a la interacción comunicativa y aquellas que le pertenecen a la interacción social.³⁸

Sostienen Medina y Rodríguez (1988), en el ensayo *Fundamentación antropológica de la comunicación interpersonal*, que no se puede hablar de comunicación en términos mecánicos, pues sería hablar de lo inexistente, de lo socialmente percibido. Defienden la importancia de la comunicación interpersonal, pero critican que no haya una mirada profunda de esta realidad humana; y que si desapareciera, se esfumaría con ella la educación de personas. No sólo está en juego la comunicación sino la posibilidad misma de la vida humana.

En la educación, por mencionar un ejemplo emblemático de comunicación, no sólo se transmite conocimiento sino que, principalmente, se busca el desarrollo de las personas. Y es justamente en el trato interpersonal donde se los seres humanos adquieren el perfeccionamiento de su naturaleza: la práctica de virtudes. El aprendizaje de los *hábitos operativos buenos*, que manifiestan la dimensión social humana porque no se puede ser virtuoso sino hay un *otro*, requieren vínculos reales de comunicación, no sólo instrucción técnica a un

³⁸ Según Turner y West (2005), la comunicación aún no está completamente definida, y hacerlo se presenta como un gran reto académico. Aseguran que la comunicación se ha convertido en un término baúl porque está repleto de ideas de todo tipo y de significados extraños. El hecho de que algunos de ellos encajen, resultando una maleta conceptual demasiado pesada de llevar, a menudo se pasa por alto.

individuo mediante la transmisión de conocimiento. No es transmisión de información, es comunicación en el sentido más hondo del término.

4. Comunicación sin apariencia

Comunicar diciendo la verdad ha sido una de las grandes aspiraciones de la honradez y la integridad humana, pero reclamarle la verdad a la comunicación no es sólo un requisito ético, es sobre todo una necesidad biológica y cultural: si de la comunicación depende la construcción del capital cognitivo por el que sobrevivimos como especie y es este capital cognitivo el que constituye nuestro dominio de existencia, el discernimiento del valor de verdad para la comunicación es connatural a una especie cuya evolución se encuentra ligada a la virtualidad de la comunicación. (Lozano y Piñuel, 2006).

Esto queda claro cuando se comprueba que sólo los hombres pueden engañar, atribuir errores en los procedimientos cognitivos y comunicativos, y desechar como falsedades construcciones de su pensamiento. Es inimaginable que ninguna otra especie animal con la capacidad de comunicarse pueda plantearse si la comunicación puede ser verdadera. Si sólo nosotros nos engañamos es porque necesitamos distinguir entre lo aparente y la verdadera comunicación.

De este modo, “la comunicación no puede depender ni de intenciones particulares, ni de puras convenciones sociales, ya que una *convención convenida* o acordada no puede remitirse a un acuerdo y así sucesivamente, pues sería como pretender salvarse de morir ahogado tirándose a sí mismo de los cabellos”. (Lozano y Piñuel, 2006 p.196).

Una comunicación que presenta como fundamento lo aprendido convencionalmente en las interacciones personales, deja poco espacio, pues, a cuestiones fundamentales como la intencionalidad del sujeto emisor y la verdad de su mensaje.³⁹ Aquí, las relaciones comunicativas a nivel interpersonal se tornan formales y artificiales en función de lo socialmente establecido. La apariencia prevalece sobre la apertura personal sincera, cerrando espacio a las preocupaciones personales de sujeto a sujeto que se mantienen, naturalmente, al margen del *qué dirán*.

Según Ricardo Yepes (1996), la persona humana cuenta con la capacidad de sacar de sí lo que hay en su intimidad. Es un ser que se manifiesta por su natural capacidad de dar y esto supone la necesidad de que alguien acepte esa donación de *sí* pues de lo contrario el don se frustra. Así, pues, a la capacidad de dar de la persona le corresponde la capacidad de aceptar, y aceptar es acoger en nuestra propia intimidad.⁴⁰

La donación de intimidad supera el valor del mero dato o la simple transmisión. Al respecto, Yepes (1996) sostiene, por ejemplo, que la relación del maestro y el discípulo no radica en intercambiar conocimientos teóricos prácticos, sino también una experiencia de vida. En la universidad el maestro congrega porque tiene que dar no sólo cuestiones científicas, sino también realidades vividas de *él (de sí)*.

³⁹ La comunicación entre personas, sostiene Aspíllaga (1994), supone ir con la verdad. Comunicar es decir la verdad e implica conocer las necesidades que tienen las personas, ser consciente de sus luchas y presentar todas las formas de comunicación ateniéndose a las exigencias de la dignidad humana, tanto de emisores como receptores.

⁴⁰ El aislamiento personal en un mundo tan interactivo como el que vivimos, dice Oviedo (2002), puede avasallar nuestra capacidad de adaptación, si no sabemos enriquecer nuestro mundo interior; si cedemos a la terrible consumación de ser simples ladrillos en el mismo muro totalizante y globalizador que nos hará ciudadanos en el mundo, pero ineptos para comunicarnos con los seres más próximos.

Es así que hay que ver más allá de los símbolos, el contexto y las palabras para alcanzar una verdadera comunicación interpersonal. Si nos quedamos en lo aparente puede que nos movamos en los terrenos de la mentira y no alcancemos lo esencial en la comunicación. La verdad, como afirma Desantes-Guanter (1999), es aquello que corresponde con la realidad y que supera el hacer técnico y cualquier tipo de convencionalidad. En ese sentido, cualquier comunicación debe cumplir el octavo mandamiento.

Si analizamos bien, la mentira no es incapacidad para interpretar (eso haría imposible la mentira), sino de interpretar lo que el emisor hace al receptor, es decir, la intención. Así, pues, mentir no es un tema de palabras o contextos incorrectos, sino de mala intención. La intención de mentir cierra camino a la relación comunicativa:

“Para llegar a una verdadera comprensión de lo que se dice es, pues, necesario comprender a quien se le dice. Obviamente, esto se presenta como algo más factible cuando existe una situación cara a cara. Sin embargo, el mecanismo básico de conocimiento de *alter ego* está en el proceso de transformación de lo anónimo en familiar. Conforme más alejado de mi aquí y ahora actual esté ese otro a quien pretendo comprender, más típico será el conocimiento que alcance de él. Por el contrario, conforme más cercano se encuentre de mi aquí y ahora actual, ese conocimiento típico del otro será más específico, reunirá más características concretas del individuo a quien se refiere y, por consiguiente, será menos típico, menos anónimo, más íntimo o familiar”. (1993, p. 203).

Según Rodrigo (2001), la información –que tiene origen en la informática y que se ubica en un nivel sub-humano– es impersonal y no necesariamente conciente; mientras que la comunicación necesita realizarse entre seres humanos concientes y reflexivos con la intención de entrar en común. Así, pues, para que haya comunicación debe existir un intento comunicativo. Un signo sin intención comunicativa puede –como cualquier objeto del mundo– ser interpretado por otro sin que por ello se establezca comunicación. El ser humano participa activamente y no es un simple receptor (pasivo o activo) de mensajes.

“No siempre que hay expresión ni siempre que hay interpretación hay comunicación. A veces ni siquiera se alcanza una situación de comunicación, una relación de sintonía, aunque dos personas expresen e interpreten sobre un mismo objeto. Esto es así porque la expresión comunicativa tiene que reunir unas condiciones peculiares para que resulte de ella comunicación” (Martín Algarra. 2006, p. 68)

La expresión comunicativa no se agota en la producción de un objeto con significado. La finalidad de la expresión de la comunicación trasciende el producto simbólico y hace de él un instrumento para el conocimiento del otro. Además, si se reduce comunicación a información, no se está mirando que la información es el contenido del mensaje y no el proceso global.

Se sabe que la comunicación es para la integración social y por ello no se puede hablar de comunicación cuando nos acercamos al engaño de las apariencias y nos alejamos de la verdad. La comunicación interpersonal requiere tomar en cuenta a la persona como unidad

ontológica que es capaz –por su dimensión social– de donarse a los demás sin apariencias y sin prejuicios.

En la comunicación interpersonal se comparten realidades intelectuales o espirituales desde *un tiempo interior*, es decir, desde la propia intimidad. Es así que entre los copartícipes de un acto comunicativo se establece una relación que tiene como fin la comprensión mutua:

“El tiempo de la comunicación es el presente interior, porque la expresión y la interpretación de los copartícipes coinciden sólo en la simultaneidad de las conciencias de quiénes actúan, independientemente del tiempo estándar en el que esas acciones fueran llevadas a cabo: aunque expresión e interpretación no coincidan en el mismo presente físico (cronológico) siempre se da en simultaneidad del presente interior”. (Martín Algarra, 2006, p. 136)

Queda claro que hablar de comunicación supone tratar dimensiones humanas no físicas que abarcan la unidad ontológica de la persona. Por ello, la comunicación es un peculiar modo de compartir, porque al ser espiritual, es un compartir sin pérdida. No les falta razón a Turner y West (2005) cuando aseguran que la comunicación tiene como principal objetivo que nos entendamos como personas más allá de la materialidad del mensaje que se comunica (Esto último será desarrollado con más amplitud en el capítulo siguiente).

De este modo, la comunicación interpersonal no es alcanzada en la cercanía *face to face*, sino que implica un vínculo de cercanía personal en todo sentido. En el mundo contemporáneo la conversación con el otro –

aunque físicamente cerca— puede ser anónima. Esta realidad puede cambiar cuando entre personas se produce un intercambio cada vez más familiar e íntimo.

5. La comunicación interpersonal: manifestación genuina de lo humano

La comunicación interpersonal es indispensable en la vida humana y, sin embargo, aún hay mucho por explorar.⁴¹ Las escuelas de comunicación han tratado el asunto tangencialmente sin mirar más allá de los símbolos, convenciones o interpretaciones. Si miramos a la persona, y el por qué necesita comunicarse, encontraremos más de una respuesta que dice que esto es posible porque el ser humano no sólo existe, sino que coexiste. (Yepes, 1996).

Los estudios de comunicación, sostiene Desantes (1998), deben tener en cuenta, además del papel que el sujeto desempeña en la sociedad, la dignidad, libertad y responsabilidad que se encuentra en cada persona. Si no se toma en cuenta esto, sigue el autor, los esfuerzos por masificar al hombre llevan siempre a la negación de las ciencias valorativas y a la validación indiscutible de los resultados matemáticos en las encuestas.⁴²

⁴¹ Nunca como ahora, afirma Alfonso Nieto (2003), las personas tienen tantos medios técnicos y culturales para comunicarse; más la palabra soledad sigue metida en la vida del hombre contemporáneo.

⁴² La universalidad de la verdad de toda comunicación es, como asegura Desantes (1998, p. 63), de los sujetos en particular, las personas, y no la masa. “Las masas se consideran como conjuntos humanos en los que solamente se ve acumulación de elementos anónimos y despersonalizados. La masa está compuesta por cuerpos interres”. Por eso Desantes es categórico en afirmar que “no puede ser una expresión correcta *mass communication* para quienes profesan una ciencia valorativa de los actos humanos (...)”. La masificación “no es producida por el aumento demográfico, ni por el proceso de concentración de la población en las grandes ciudades (...); sino por la forma con que se

Los estudios tradicionales de comunicación se han preocupado por la masa, sin embargo, sostiene Desantes (1999), la masa no existe. Es una figura empleada por las ciencias proyectivas, como las ciencias matemáticas emplean el infinito como ficción científica que da buenos resultados. Lo que si existe realmente es el hombre inconfundible con los demás. El hombre fundido en una masa, asegura Desantes, sería incapaz de ser titular de relaciones.

La preponderancia del ser humano posibilita que al hablar de comunicación interpersonal, según Mariano Ure (2001 p.10), se sostenga que esta no implica un contenido concreto sino una actitud de mirar al otro para que se sienta como otro, es decir, respetado y querido en lo más profundo de su ser. Lo que se busca es comprender al otro, saber quien es, por qué dice lo que dice y por qué piensa como piensa, verlo en su interior:

“Todo esto se vive naturalmente en las amistades sinceras, donde los amigos son maestros mutuos, donde cada uno es el descanso del otro, donde nuestros defectos son recibidos no en la indiferencia, sino en la espera del otro que nos ama. No, no es fácil, pero no es tan alejado de nuestra vida cotidiana como si lo son, tal vez, otras cosas”.

Ver al otro como alguien, dice el autor, no requiere recursos materiales ni depende de ellos, sino que depende de la orientación espiritual. Independientemente de las funciones que realicen las personas, se les puede ofrecer una actitud de amistad porque su exigencia

trata a un público, que no es masa, sino por la suma de personas individuales, todas con la misma dignidad originaria y los mismos derechos humanos (...) La alteridad de la información no significa la relación anónima del informador con una masa uniforme, sino con un prójimo y otro, y otro... cada uno con su personalidad”.

ontológica obliga a vérselos no como una cosa. Así, pues, la biografía personal es importante para saber cuándo estamos frente a relaciones comunicativas sinceras. Y es que no es lo mismo hablar con un extraño que con un amigo. En ambos casos usamos símbolos y contextos, pero con el extraño estamos frente a un acto de transmisión de información.

La comunicación entre personas no es un sistema semántico sino compartir un flujo de experiencias en el tiempo interior de cada ser humano (consecuentemente también en el exterior). Este vivir, a partir de un presente común, es lo que constituye el fundamento de toda comunicación posible. Sólo dentro de esta experiencia se convierte la conducta del otro en significativa para el compañero. Comunicarse con el otro presupone, por tanto, compartir simultáneamente con él varias dimensiones del tiempo interior y exterior: en resumen, envejecer juntos. (Martín Algarra, 2006)

Para Medina y Rodríguez (1988 p. 28), “la comunicación no se realiza sin que mi propia subjetividad la comunique a otra subjetividad, pues sólo el otro en cuanto persona puede corresponder y permitir que exista algo en común, algo en lo cual ambos participamos, que ambas subjetividades sean diferentes, estén a diferente nivel, es lo que permite hablar de comunicación; pero a la vez en la comunicación ambas personas llegan a unificarse de algún modo. La puesta en contacto de esas subjetividades que entran en una relación de entrega o donación no material, en una acción de participación o de puesta de algo en común con *el otro*, es la comunicación propiamente dicha”.

El intercambio intersubjetivo no supone únicamente compartir un contexto, sino comprender el mundo de modo similar a cómo el interlocutor lo comprende y, más aún, comprender su propio mundo interior. Sólo entre mundos interiores habrá cabida para la comunicación interpersonal. Así, para que puede llevarse a cabo el proceso

comunicativo, es imprescindible que los co-participantes en la comunicación se encuentren en una relación mutua (con los cinco sentidos). (Martín Algarra, 1993). De este modo, a diferencia de lo que decía Mead, el proceso comunicativo no es el fundamento de las relaciones sociales, sino la orientación al otro de la naturaleza humana.

Esto quiere decir, como lo intuye Berlo (2004), que en la comunicación de personas debe existir interdependencia de actores, es decir, dependencia recíproca y mutua. Esto da cuenta que el ser humano es por naturaleza dialógico o relacional. Esta condición dialógica, como dicen Rodríguez *et al* (2003 p.131) “se basa en el convencimiento de que la acción social es algo más que mera interacción. Las personas al relacionarse manifiestan su dependencia, son básicamente un ser con otros. La advertencia de esta mutua dependencia confiere al estudio de los fenómenos sociales una manera diferente de desarrollarse, más realista y dinámica”.

Uno de los caracteres constitutivos de la esencia de la persona humana en la tradición filosófica, sostienen Medina y Rodríguez (1988), es la de su relacionalidad. Si por el acto de ser subsiste como unidad y totalidad ontológica, por ese mismo acto de ser las persona es capaz de relacionarse o abrirse al universo del ser. La persona es, por su misma naturaleza, principio-agente, actor y creador de sus propios actos, pero lo es no de un modo absoluto, sino abierto, comunicativo.

La comunicación, en último término, tiene como finalidad la comprensión del hombre como persona. Es la realidad del hombre que sólo existe en el mundo y con los otros, y que crece, desarrolla su propia condición humana en esas relaciones. La comunicación es para el desarrollo personal, esto es, para la relación con los otros y con el mundo en que se da esa relación. El fin de la comunicación es el desarrollo de cada persona y el consecuente desarrollo de la humanidad: superar las

diferencias individuales, alcanzar la comunión y la integración social. (Martín Algarra, 2006).

Si entendemos la trascendencia de la comunicación humana es fundamental mirar enfoques filosóficos que se ocupen del fin último de la realidad humana. Después de ver lo que se ha dicho de comunicación interpersonal, proponemos mirar –para el siguiente capítulo– la Filosofía Personalista. Esta ha estudiado la comunicación desde un punto de vista humano privilegiando el encuentro interpersonal como medio para el desarrollo de la persona.

La comunicación desde una postura personalista, sostiene Burgos (2000), parte de la noción de persona y de su encuentro con otras como punto de partida para el pensamiento filosófico. Este camino, asegura, no se ha recorrido y puede brindar respuestas interesantes a los problemas de nuestro tiempo. En este caso, el personalismo presenta una vertiente antropológica de la comunicación.

Sostiene Buber (1998), un destacado pensador personalista, que en la comunicación interpersonal debe existir reciprocidad de don. Es más, asegura que en muchas ocasiones, cuando no hay donación personal sino sólo transmisión de datos, la relación entre dos personas puede ser similar a la que se puede tener con las cosas. Es decir, las personas pueden ser vistas como instrumentos para esperar respuestas sin cultivar un vínculo común con ellas.

Marcel (1987), también personalista, establece que la reflexión de la intersubjetividad es el camino para la comunión de los seres a nivel ontológico. Se trata, en el ser, de la verdadera comunicación interpersonal que no se limita a la transmisión de información sin un compromiso; y donde la distinción *en mi* y *en frente de mi* ya no tiene sentido por la plenitud de comunión alcanzada. Así, la experiencia de ser con otro

(coexistencia) sólo se logra en la vida concreta participando de la comunión personal.

El “ser con” no es una disposición que la persona adquiera en el transcurso de su desarrollo existencial, sino que es un rasgo connatural y necesario que posibilita, desde la misma esencia de la persona, el que ésta llegue a ser lo que es. Es así que el ser humano no se puede realizar sólo sino existe una orientación al otro y un corazón que responda a una llamada.

En ese sentido, Lorda (1996) sostiene que la relación con los demás se logra en la medida en que se comunican, es decir, en la medida en que crean vínculos de comunión, tal como lo explica el pensamiento personalista. El desarrollo de la comunión requiere la superación del egoísmo, sustituir el afán de tener por el afán de dar, llegar a la donación recíproca del amor. De este modo, el pensamiento personalista aparece como respuesta a los temas esenciales de la persona que no habían sido planteados por los académicos modernos, encerrados en la exactitud y precisión matemática de la ciencia.

CAPÍTULO III:

EI PENSAMIENTO PERSONALISTA Y LA COMUNICACIÓN

En nuestros días asistimos asombrados a un sinnúmero de cambios tecnológicos que fundamentalmente han eliminado las distancias entre emisores y receptores de mensajes. El desarrollo de velocidades inconcebibles de transmisión facilitan no solamente la simultaneidad, sino la interactividad, es decir, la capacidad de poder ‘comunicarse’ de ida y vuelta con las fuentes de información.

Una persona está interconectada al mundo de múltiples maneras (celular, Internet, cable, etc.), no obstante, ha perdido capacidades relacionales con su entorno. Se puede saber lo que pasa alrededor del mundo y, al mismo tiempo, no comprender el drama humano que puede estar viviendo algún familiar cercano. El mundo está más cerca pero a la vez puede generar, en muchos casos, situaciones en donde prima lo impersonal.

En este contexto, la comunicación se encuentra enmarcada dentro de un esquema causal donde la idea antropológica de persona es ausente. Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo asiste la vivencia de una lógica determinista de sus relaciones de comunicación y escasean los verdaderos encuentros de comunicación interpersonal. No es raro, en ese sentido, encontrar definiciones de comunicación que la expliquen como

interdependencia de acción-reacción, donde –por ejemplo– el vínculo entre un termostato y una caldera es un vínculo de comunicación. (Berlo, 2004). Incluso, afirma Oviedo (2002), hemos perdido el compromiso frente a lo que comunicamos pues la palabra empeñada ya no es lo mismo. Aunque existe mayor interrelación social, a nivel personal son frecuentes las sensaciones de vacío existencial, psicopatías, profundas preocupaciones por la infelicidad, mayores índices de divorcios y suicidios.

Ante la situación de la razón técnica, en este tercer capítulo, planteamos apoyarnos en la Filosofía Personalista, sensible al drama existencial del hombre contemporáneo, agotado por las ideologías del siglo XIX, las guerras mundiales y la utilización de la persona como un objeto. El rescate antropológico personalista, en este afán, centra todos sus estudios en la experiencia de ser persona humana (no únicamente concepto) y su natural desarrollo en la intersubjetividad, en la comunicación interpersonal.

Ya se han visto las propuestas de comunicación interpersonal que exponen las escuelas tradicionales de comunicación. El cambio de siglo y las nuevas realidades del tercer milenio apuestan a una mayor hondura de lo humano. Es el momento, dice Martín Algarra (2006), de que la comunicación –para alcanzar solidez como fenómeno eminentemente humano– empiece a dialogar con los filósofos. En este capítulo, intentaremos que dialogue con el pensamiento personalista.

Quien sostenga que es incompatible mirar la comunicación desde la filosofía hay que recordarle que, siguiendo a Rodrigo (2001), compartir el objeto de estudio es el reto más importante de la ciencia del futuro. Hay que perder la propiedad de los objetos de estudio y apostar por la interdisciplinariedad. Actualmente, continua el autor, el objeto de estudio que cobra mayor fuerza es *la vida cotidiana* con todo lo que tiene de

compleja y contradictoria, en la que se mezclan ciencia y mitología, razón y pasión. Es imprescindible, pues, compartir el objeto de estudio junto con los métodos y las teorías para aproximarnos a la verdad.

El personalismo, en sus varias manifestaciones, nace desde una mirada atenta de respeto a la dignidad personal del ser humano y su eminentemente orientación comunicativa. Ahora abordaremos su rasgo general y nos centraremos en el estudio de tres destacados representantes: Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel y Martín Buber. En todos ellos recorre la idea de que el hombre (espiritual y corporal) requiere existencialmente de los demás para vivir y desarrollarse, es decir, alcanzar su teleología. El hombre, a diferencia de los animales, requiere la ayuda de otro que lo proteja y a la vez lo ame. El personalismo defiende la idea de que el sujeto no existe, sino que coexiste y, por tanto, —como sostiene Dell (1973)— cualquier teoría de la comunicación debe presentar una vertiente moral para el fundamento de una teoría de la comunidad.

1. ¿Qué es el personalismo?

El personalismo es sobre todo una filosofía que se caracteriza fundamentalmente por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual, es decir, tematiza y eleva a la universalidad la experiencia primera del sujeto humano que se ve a sí mismo (frente a los demás) como único existente en el mundo.⁴³ Según Burgos (1997), puede caracterizarse como una corriente filosófica que nació en Francia con

⁴³ La idea de ser persona surge en el hombre, no deducida de una teoría, sino de la experiencia radical de verse a sí mismo como un ser al que se le puede clasificar de personal. En efecto, desde que el ser humano piensa por primera vez en sí mismo, tiene conciencia de ser-yo-mismo, es decir, desde que tiene memoria de la primera vez en su existencia en que se capta como ser único existente. (Cañas, 2001).

Emmanuel Mounier alrededor de los años 30 y que ha logrado algunos éxitos intelectuales importantes: remarcar la centralidad de la persona; servir de freno tanto a las tendencias totalizadoras del marxismo y nazismo como al individualismo exacerbado; haber puesto en circulación una serie de conceptos anteriormente desatendidos en algunos ámbitos de reflexión filosófica: amor, donación, diálogo, relaciones interpersonales, etc.⁴⁴

El personalismo nace en un contexto intelectual materialista, a fines del siglo XIX, donde prevalecía el positivismo y cientificismo. La causa próxima de esta mentalidad se encuentra en el éxito alcanzado por la ciencia experimental. Los numerosos logros de la ciencia en campos como la física, la medicina, la biología, etc., llevaron a una enorme valoración del método experimental, del conocimiento científico y de las realidades físicas. De este modo, prevaleció un complejo de inferioridad frente al método hipotético deductivo donde se cree que la ciencia descubre, la industria aplica y el hombre se somete. En este contexto, se

⁴⁴ Hay que aclarar que el personalismo no puede identificarse únicamente con el personalismo francés de Mounier o Marcel, ni con la propuesta alemana-judía de Martín Buber. Corresponde ciertamente a Mounier el mérito de haberlo popularizado y haberlo elevado al rango de corriente de pensamiento a través del movimiento cultural que tuvo como centro de gravedad la revista “Esprit”. Pero, precisamente por el éxito que logró esta iniciativa, el personalismo no se detuvo con la desaparición de Mounier. Si miramos Europa podremos detectar hoy en día numerosas escuelas y pensadores que se remiten de un modo más o menos explícito al personalismo: la escuela polaca con representantes de la talla de Karol Wojtyła; el área italiana con autores como Stefanini, Pareyson, Carlini; Guardini y Ebner en el ámbito de la lengua alemana; López Quintás, Julian Marías y otros en el ámbito de la lengua española. (Burgos, 1997). Cabe destacar que el término *personalismo* suele usarse preferentemente en el área de la cultura francesa. En el área germana se utiliza la expresión *pensamiento dialógico*. Sin embargo, actualmente quienes estudian esta filosofía utilizan la palabra *personalismo* de modo indistinto.

niegan la validez de los conocimientos humanísticos y filosóficos, dejando de lado el estudio de realidades espirituales.⁴⁵ (Lorda, 1996).

La ciencia experimental aparecía como un modo de saber seguro, preciso, acumulativo y con unas repercusiones prácticas increíbles e inesperadas (teléfono, luz eléctrica, automóvil, aviación, etc.). Todo lo que quedara fuera de lo verificable era visto como ficticio, inventado por el hombre. (Burgos, 2000). Aquí la persona, según Lorda (1996), era vista sólo como un cuerpo sin trascendencia y sin espíritu eterno.

El olvido de lo espiritual trajo consigo el olvido de la dignidad humana. Junto a ello, a inicios del siglo XX, se extendió un inmenso movimiento materialista que reclamaba con fuerza la revolución social. Sus miembros se sacrificaban por las causas que defendían desde una postura abiertamente atea, violenta y destructiva. Esta mirada (ideas marxistas) era indiferente a la suerte del individuo concreto: el único sujeto que importaba era la humanidad total, para la que se buscaba conseguir el resultado final, el paraíso comunista, a lo que debía subordinarse todo.⁴⁶ Una vez más, la dignidad de la persona, se encontraba ausente.

⁴⁵ En este contexto, según Cañas (2001), hay que resaltar a Husserl con el desarrollo del método fenomenológico. Este método, a diferencia del positivismo e idealismo del siglo XX, consiste en eliminar todos los prejuicios y visiones preconcebidas de lo real para intentar lo que la realidad presenta sin más, y eliminando todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presenta en la conciencia hasta llegar a su esencia, esto es, la intuición de las esencias. Así, Husserl abre con su método un camino para que la filosofía se vuelva de nuevo hacia la realidad y reflexione sobre lo existente. Los personalistas se vieron influidos por el método fenomenológico pues requerían partir de la experiencia de persona y no del puro pensamiento.

⁴⁶ Junto al marxismo, explica Burgos (2000, p. 20), “aparecieron en la primera mitad del siglo xx y, especialmente, a partir de los años 20, otros dos movimientos totalitarios: el nazismo y el fascismo. A diferencia del marxismo, que era un movimiento universal, éstos eran locales. El nazismo, en particular, propugnaba la supremacía de la raza aria sobre todas las demás y de ahí deducía su derecho a dominar sobre todos los pueblos.

Junto a los movimientos de tensión social y la crisis intelectual antes mencionada, se unía una dramática crisis internacional: dos guerras mundiales. Se comprende, por tanto, que, ante esta angustiosa y dramática situación, diversos pensadores sintieran la necesidad de elaborar una respuesta intelectual que pudiera contribuir a resolver las cuestiones tan graves que estaban en juego. Esta respuesta fue, según Burgos (2000), personalista.

La propuesta personalista destaca que el ser humano es espiritual⁴⁷, es decir, “dotado de una vocación de eternidad, pues todos queremos perseverar, que no nos olviden como queda olvidada al borde del camino una flor marchita. Esta espiritualidad es subsistente e independiente, rasgos del ser humano autodomínio ejercido libremente. Si no pudiésemos adherirnos en libertad, no seríamos lo que somos (realidades espirituales): somos quienes somos porque vivimos desarrollando una escala de valores libremente adoptada”. (Díaz, 2005, p. 58)

A diferencia de otras propuestas antropológicas, el personalismo parte de la persona, no llega a ella. Esto quiere decir que la reflexión filosófica se inicia desde la vivencia de la persona, de la existencia concreta. No hay en él una serie de conceptos especulativos que se pregunten por el ser sino que, al contrario, a partir de la vida se tratará de entenderlo. En ese sentido, la innegabilidad de la existencia personal será el punto de partida. (Díaz, 2002).

Además contenía un totalitarismo hacia dentro. No sólo los Estados extranjeros debían someterse al Imperio alemán, también tenía que hacerlo el individuo ario porque el valor supremo era la nación, la raza. El individuo era una mera pieza de esa nación y encontraba su sentido y su grandeza en servirla, en formar parte de ella y entregarse por ella si era necesario”.

⁴⁷ El personalismo no desvirtúa el cuerpo –como lo pudo hacer el espiritualismo planteado por Platón– pero sí lo ubica en su lugar, es decir, como parte de la totalidad de la persona que se manifiesta a los demás. El ser humano es totalmente cuerpo y también totalmente espíritu, nunca se separan.

La particularidad de este pensamiento no radica únicamente en centrarse en la persona, como se acaba de mencionar, sino que el punto de partida es la experiencia de ser persona al encontrarse con otras personas. La novedad de la intersubjetividad, como asegura Burgos (2000), era un camino nuevo para dar fondo antropológico a las relaciones entre los hombres, y el más adecuado para entender la dignidad de la raza humana y brindar respuestas a un mundo carente de sentido ontológico.

Frente al nihilismo y soledad, producto de las guerras, el personalismo rescata la cosmovisión trascendente que el cristianismo introduce en la Historia,⁴⁸ siempre latente en los sistemas que han colocado a la persona en el centro de sus reflexiones. En ese sentido, no es una novedad ya que el universo de la persona es propio del hombre. Este personalismo, segura López Quintás (2006), debe entenderse como una contribución notable a configurar una nueva forma de humanismo.

Para Cañas (2001), el punto de partida seguro de toda filosofía en general, y de todo fundamento antropológico en particular, es la experiencia de la persona. No siempre se ha entendido expresamente así,

⁴⁸ Desde el personalismo, “la persona no es el cruzamiento de varias participaciones en realidades generales (materia, ideas, etc.), sino un todo indisociable cuya unidad supera a la multiplicidad, porque arraiga en lo absoluto. Por encima de las personas no reina la tiranía abstracta de un destino, de un cielo de ideas o de un Pensamiento Impersonal, indiferentes a los destinos individuales, sino un Dios, Él mismo personal, aunque de una manera eminente, un Dios que dio su persona para asumir y transfigurar la condición humana, y que propone a cada persona una relación singular de intimidad, una participación en su divinidad” (Cañas, 2001) Desde el Cristianismo se afirma que si cada persona es creada a imagen de Dios, sobre todo lo es en la persona de Cristo, y, por tanto, cada persona es llamada a formar un inmenso Cuerpo Místico y carnal en la caridad de Cristo. La historia colectiva de la humanidad, de la que los griegos no tenían idea, adquiere con el cristianismo un sentido personal (e inclusive cósmico). La concepción misma de la Trinidad aporta la Idea sorprendente de un Ser Supremo en el que dialogan íntimamente tres personas, y que es ya, por sí mismo, la negación de la soledad. (Cañas, 2001).

pero desde las corrientes actuales del pensamiento, en especial después de la metodología fenomenológica, la experiencia de saberse persona (yo) y la experiencia de conocer a la persona (tú, el otro, los demás) como naturaleza existencial y esencial, acreedora de Derechos Humanos, es una verdad inicial.

El personalismo no entiende la filosofía como una mera tarea académica, sino como un medio de interacción (intelectual) con la realidad. Se hace filosofía, según Burgos (2000, p. 11) “para resolver, desde la perspectiva propia del pensamiento, los problemas que afectan a la sociedad (...) El personalismo surge ante todo para dar respuesta a la compleja situación cultural y social en la que se encontraba la Europa de la primera mitad del siglo XX”. Ese surgir como respuesta e insistir en la persona como fundamento de todo humanismo, es lo que le confiere su carácter práctico. (Cañas, 2001).

1.1 La existencia como punto de partida: la experiencia de ser persona

El acceso al conocimiento de la persona, desde el personalismo, presenta una radical diferencia metodológica con respecto a la tradición filosófica tanto del realismo metafísico como el idealismo cartesiano. El personalismo sostiene que a la persona no se le puede conocer de modo objetivo, puesto que este conocimiento sólo puede darse en la vivencia interpersonal de dos sujetos por encima de la relación *sujeto cognoscente* y *objeto conocido*. Contemplar la realidad como mero objeto supone una actitud *objetivista* que ahoga a lo observado en su dimensión material e instrumental, aislándola de cualquier consideración que relacione a ese objeto con otras realidades. El acercamiento objetivo calza bien para las realidades impersonales, pero no para el ser humano. (Abellán, 2004).

Estar en frente se dice en latín *ob-jacere*, verbo del que se deriva *obicere*, cuyo participio es *objetum*. A todas las realidades que están frente al hombre y pueden ser analizadas por éste sin comprometer su propio ser las llamamos objetos. Son realidades objetivas. Estas realidades pueden ser medidas, pensadas, agarradas con la mano, situadas en el espacio, dominadas, manejadas. (López Quintás, 2002). ¿Puede ser el conocimiento del ser humano de este modo? El personalismo es categórico en responder negativamente.⁴⁹

Entonces, ¿cómo acceder a la persona dentro de un marco gnoseológico objetivo? El personalismo, en ese sentido, supera la distinción entre conocimiento objetivo y subjetivo. El conocimiento del ser humano es siempre algo personal, no una inteligencia abstracta e inexistente, que busca llegar a la verdad. Sólo la persona concreta, no en abstracto, es capaz de comprometerse en la búsqueda de la verdad. Conocer y poseer la verdad no es capaz sin comprometerse, sin tomar partido, sin exponerse personalmente. Rehusar al compromiso es rehusar a la condición humana. Y es que el conocimiento no puede darse siendo un mero espectador. (Burgos, 2000).

Para ello, el personalismo parte de la vivencia de la existencia en contacto con otra mediante el compromiso interpersonal. No se puede conceptualizar a la persona porque su ser desborda todo tipo de conceptualización. Saber algo sobre la persona no es conocerla. Por ello, aunque se podría pensar que el personalismo definiría a la persona, no lo hace porque sólo se definen a los objetos exteriores al hombre que pueden

⁴⁹ Suele decirse que para conocer un objeto de conocimiento se le debe objetivar, es decir, ponerlo en frente del sujeto cognoscente, y vérselo desde fuera, como algo exterior. Pero si es externo, “¿cómo me uno a él de modo que pueda hacerme cargo de lo que es? (...) ¿Qué es lo mío? Desde el personalismo “es aquello que en la intimidad y en mi realidad me permite ser yo mismo”. (López, 2006, p. 6)

colocarse bajo su mirada. La persona, al no ser sólo materia, no puede ser tratada como objeto.⁵⁰

Dentro de esta propuesta, la persona no puede ser conceptualizada en una definición pero sí se puede decir de ella sus notas esenciales. Así, Carlos Díaz (2005 p. 55), en el libro *Filosofía de la razón cálida*, sostiene que “del ser humano se pueden predicar muchos atributos: es un misterio, fin en sí, moral, histórico, comunitario, social, abierto, a la trascendencia, se mueve, habla, pregunta y responde, simboliza, elige, vive en la realidad, se ensimisma, crea, ríe, imagina, se autopercibe, tiene vocación, se pone en la piel del otro... pero siempre faltará algo que añadir, pues es inclasificable”.

En la vivencia con los otros, aceptando indudablemente que en el hombre hay una raíz ontológica, se puede acceder a un tipo de conocimiento que no es ni objetivo ni subjetivo, sino superobjetivo. El acceso al ser personal, desde la vivencia de la existencia, da pie a un tipo de conocimiento no objetivable. Este acceso gnoseológico, es explicado por López Quintás (2006, p. 2) del siguiente modo :

“Las realidades *inobjetivas* no son delimitables, asibles, situables en el espacio y tiempo, manejables, como son los objetos, pero son reales, más reales que las entidades objetivas, ya que pertenecen a un plano de realidad superior. Para evitar el riesgo de considerar estas realidades como "no objetivas" –en sentido de *no reales*– y destacar el modo de objetividad superior que ostentan, hay que denominarlas *superobjetivas*”.

⁵⁰ Hay que tener en cuenta que después de las atrocidades de la guerra hay una vuelta a la existencia de la persona y, desde allí, se trata de entenderla existencialmente. Así, la vivencia de la persona no puede quedarse en un concepto abstracto sino en la manifestación personal –completa– con otros.

Julia Urabayen (2001 *a*) sostiene, en ese sentido, que es necesario superar la alternativa entre conocimiento objetivo y subjetivo y reconocer que hay modos de conocer diferentes y superiores al conceptual, pues están dotados de una inmediatez y concreción de las que carece el concepto: son inteligibles sin ser conceptualizables.⁵¹

Juan Pablo II, en su obra filosófica más importante, *Persona y Acción* (1982), abordó el tema del excesivo objetivismo que planteaba la antropología clásica a la hora de entender a la persona. Para superar estos límites planteó su reflexión de un modo diferente al de la filosofía clásica, que estudiaba primero a la persona considerándola como una sustancia ya constituida con unas determinadas cualidades y sólo entonces pasa a estudiar la actividad de esa sustancia. El objetivo de Juan Pablo II es invertir esa relación: la acción revela a la persona y, por tanto, hay que mirar a través de su acción. Hay que experimentar, diría Juan Pablo II, a la persona en cuanto es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones.

El hombre, dentro de estas propuestas, es una unidad y no pura inteligencia ni pura voluntad por separado. A diferencia de la filosofía tomista, el personalismo no realiza una distinción analítica de las facultades espirituales del hombre; sin embargo, esto no quiere decir que las niegue, al contrario, es consciente de la importancia de éstas dentro de una concepción trascendente de la persona. Lo que sí hace es afirmar que

⁵¹ El conocimiento personal, sostiene López Quintás (2006), no puede ser objetivo porque los seres humanos no están delimitados como objetos. Por ser corpórea, una persona tiene unas dimensiones determinadas, pero, al estar dotada de espíritu —y por tanto de inteligencia, voluntad, memoria, sentimiento, capacidad creativa...— supera la delimitación espacio temporal y abarca cierto campo: tiene iniciativa para crear relaciones, asumir las responsabilidades que le ofrece el pasado, proyectar el futuro. Por ello, desde el personalismo, una de las preocupaciones nucleares es superar de raíz la tendencia humana a “objetivar” las realidad *inobjetivas* o *metaproblemáticas* (términos empleado por Gabriel Marcel).

en los actos la persona se manifiesta completa y no por partes (Díaz, 2005, p. 56):

“Realidad profunda y permanente, la persona a la vez como sujeto de la acción y como objeto de la misma, pues registra en sí el efecto del acto que ella misma realiza. Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres facultades, aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo. Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues la persona no es estas tres facultades (...) Sumando las tres facultades no obtenemos un yo. Es al revés: sólo porque tenemos un yo, podemos ejercer armoniosamente esas tres facultades. La persona no es una sumatoria de actos aislados, sino que, si hacemos actos diversos (aislados) y podemos sumarlos, es porque existe una realidad personal que los funda y unifica”.

Esta visión de la persona, novedosa a quienes han sido formados dentro de un esquema de pensamiento realista, es entendido si se acepta que el ser no puede reducirse a la simple enunciación *el ser es*. El filósofo tiene que cuestionarse si preguntar por el *esse* a secas tiene algún sentido. En realidad, desde el personalismo, habrá que proceder mediante aproximaciones concretas con respecto a cuestiones como: *¿Qué es actuar?* *¿Qué es padecer?* Esto llevará a que en seguida se advierta que las cuestiones referidas comportan evidentemente una referencia a un cierto sujeto, al ser, que actúa y padece. (Marcel, 1971).

Así, se establece la idea que detrás de cada acción hay una exigencia ontológica (ser personal), pero que sólo se accede a él partiendo de su accionar y mediante el acercamiento intresubjetivo. Por ello, dentro del personalismo se entiende que la persona no es un principio abstracto

ni metafísico; al contrario, es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprende y se conoce en su acto como movimiento de personalización. Quien se niega a escuchar la llamada y a comprometerse en la experiencia de la vida personal, pierde el sentido de ella, como se pierde la sensibilidad por un órgano que no funciona. (Mounier, 2002).

Detrás de cada función que un individuo realiza en el mundo, hay que rescatar –por exigencia ontológica– que existe un ser personal. Conocer a la persona es, como dice Marcel (1987), participar de su misterio, no porque sea incognoscible sino porque el acceso sólo tiene cabida en la vivencia.⁵²

Aunque la reflexión de la persona se inicie en la experiencia existencial, no por ello, el pensamiento personalista deja de ser realista. El personalismo posee una visión del mundo de tipo ontológico (metafísico). El mundo es una realidad cuyo autor no es el hombre, ni su construcción una obra de la mente humana, ni tampoco una serie de fenómenos inconexos a los que el hombre daría forma en su interior. Tiene una consistencia propia, existe en cuanto tal, está estructurado por leyes internas y objetivas, que son independientes del sujeto que las piensa. (Burgos, 2000).

En el personalismo existe una naturaleza humana esencialmente igual para todos los hombres de todos los tiempos. La persona tiene una

⁵² Sin embargo, aunque el personalismo se aleje de la sistematización conceptual, no quiere decir que desprecien tajantemente todo esfuerzo de sistematización. La sistematización es el orden indispensable en los pensamientos. Conceptos, lógica, esquemas de unificación no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en instituciones opacas y solitarias; sirven para sondear esas instituciones en sus profundidades: son instrumentos de descubrimiento y de exposición. (Mounier, 2002).

capacidad de conocer una verdad que, al mismo tiempo, le trasciende. Este planteamiento, según Cañas (2001), se opone a dos extremos opuestos: por un lado el objetivismo radical, y por otro el subjetivismo absoluto. Esta visión del mundo está ligada al hecho de que el personalismo es una filosofía que no pretende quedarse en la superficie fugaz de los fenómenos, sino que busca la raíz profunda y última de las cosas.⁵³

1.2 Persona y comunicación en el personalismo

Se accede a la persona a través de la relación con otra persona, esto es, en la intersubjetividad. De allí, la centralidad de esta noción para los pensadores personalistas. Por ello, asegura Abellán (2004, p. 1), la Filosofía Personalista “es un pensar centrado en la persona y su apertura radical a la realidad y al encuentro con el tú; preocupado por la relación del hombre con el mundo; capacitado, por fin, para fundamentar una teoría de la comunicación que haga justicia a la realidad”.

El conocimiento concreto de la persona se alcanza cuando dos intimidades se juntan manifestando cada una su interioridad (su yo). El ser humano, en ese sentido, puede enfrentarse a otra realidad humana mediante la donación personal. Este *regalarse* es sin pérdida pues, al contrario, trae consigo el desarrollo personal que sólo se alcanza con otros. (Yepes, 1996)

En la apertura a los otros el hombre se convierte en persona. En la intersubjetividad el hombre se gana o se pierde a sí mismo en toda su

⁵³ En este sentido el personalismo cumple con el requisito fundamental que Juan Pablo II, en *Fides et Ratio* (1998), reclamaba a la filosofía de nuestro tiempo: alcanzar la metafísica, trascender el análisis de los datos empíricos para llegar –en el afán de búsqueda de la verdad– a algo absoluto y fundamental.

plenitud, ya que no hay más que un sufrimiento: estar sólo. Uno de los personajes del teatro de Marcel decía al respecto: *Nada está perdido para un hombre que vive un gran amor o una verdadera amistad, pero todo está perdido para el que está solo.* (Urabayen, 2001).

Lo intersubjetivo, según Yarce (1971 p. 44), es un hecho de importancia nuclear dentro del personalismo. Sin él, afirma el autor, la persona se desvanece en formulaciones teóricas abstractizantes. “Tiendo a afirmarme como persona en la medida en que, asumiendo la responsabilidad de mis actos, me comporto como un ser real, participante en una sociedad real. Me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros y en que esta creencia tiende a informar mi conducta”.

Gabriel Marcel (1987) comprendía que hemos de comprometernos con el ser personal y de algún modo participar de otra persona dentro de una relación de comunicación. Al respecto cabría hacer algunas preguntas para ejemplificar lo que se ha dicho hasta ahora: ¿Cómo se enseña a alguien a ser virtuoso? ¿No es acaso mediante un compromiso personal entre un padre y un hijo, donde lo que interesa es el bien del otro? El hijo no sólo aprende de lo enseñado, sino principalmente de la persona (padre) que le ha hecho brotar algo de sí (crecimiento interior). En este caso, la virtud es una manifestación interior de un sujeto que se ha dado gracias a la intervención de otro sujeto, pero no como un añadido externo, sino como un despertar.⁵⁴ Por ello, no le falta razón a Díaz (2002) cuando

⁵⁴ Esta relación de comunicación (como despertar) la podemos encontrar en la idea de *Coaching* que se maneja en el mundo de la empresa, específicamente en el tema de gobierno de personas.

asegura que el personalismo es una pedagogía de la vida ligada al despertar de la persona.⁵⁵

En la vida cotidiana, por ejemplo, se puede participar de la tristeza ajena y no hay una realidad objetiva –a nivel antropológico– que lo explique. Sólo la relación íntima interpersonal, dice López Quintás (2006), es relación no objetivante que podría aclararlo.⁵⁶ Para reforzar la argumentación debemos referirnos a una situación existencial. Cuando un amigo muere, parte de nosotros muere con él. Exactamente esa parte que sólo el sacaba de nosotros. Es más, si de tres amigos (A, B y C) A muriera, B no sólo perdería la parte de A que hay en él, sino la parte de A que hay en C. (Abellán, 2004) ¿Dónde empieza y acaba la persona? ¿Es una realidad puramente física? Evidentemente no, pues hay dimensiones espirituales que sólo se entienden en el ámbito intersubjetivo que crea la comunicación interpersonal de ser a ser.

Esto, que no es explicable dentro de una lógica objetivante, evidencia que el ser humano no existe sino que coexiste. Ahora bien, esta experiencia, que se alcanza en la comunión interpersonal, lleva a entender –según Marcel (1959)– que el ser humano es radicalmente un co-esse. Esto quiere decir que alguien conoce su estatuto ontológico en la medida en que se vincula intersubjetivamente con otros por encima de valores objetivos. Desde este planteamiento, la persona toma conciencia de sí misma teniendo presente la existencia de otras conciencias: se encuentra desde el inicio en relación con los otros. Esta característica esencial,

⁵⁵ En el personalismo educar no consiste en hacer mejores personas, sino en despertar a la persona. Por definición, una persona se suscita por una llamada, no se fabrica por domesticación. (Mounier, 2002).

⁵⁶ Si consideramos como algo "objetivo" –en el sentido técnico en que lo entienden el pensamiento personalista y el dialógico– realidades como la verdad o la belleza o incluso realidades elaboradas por el hombre con frutos de la tierra, como el pan y el vino, no podremos explicar la relación del hombre con el entorno y dejaremos en penumbra vertientes amplísimas de la vida humana. (López, 2006).

como se verá con Mounier más adelante, es el fundamento de la orientación comunitaria de todo ser humano.

La posibilidad que tiene el hombre de crear relaciones lo predispone para la comunicación y el encuentro con los otros. Allí se funda una realidad que sólo se entiende de a dos y en la experiencia personal. La perfección del hombre, de la persona, no tan sólo depende del uso de las cosas sino del trato con otras personas, porque no es tan sólo un sujeto correlativo a un objeto, sino un yo correlativo a un tú.⁵⁷ En el hombre no solamente hay una tendencia natural a conocer, sino también a ser conocido y amado. La reciprocidad en el conocimiento y en el amor se puede dar en la comunicación interpersonal.

Por ello, el personalismo es una filosofía cuyo punto de partida es el mismo que el de llegada: el amor. Al alcanzar el ser del otro dentro de la comunicación interpersonal, afirma Yarce (1971 p. 82) siguiendo a Marcel, “la revelación tanto del tú como del yo y la mutua presencia adquieren el carácter de participación amorosa”. El amor se encuentra al inicio de los estudios antropológicos. Al ser relacionales, lo primero que se descubre no es el “yo pienso, luego existo”, como quería Descartes. El yo no comienza con el solitario *ego*, sino con el vocativo vocacional, con el “por favor”. (Díaz, 2005).

Desde que nace, no hay más carente y precisado de auxilio que un niño. El llanto es su manera de decir “por favor”, es una llamada. ¿Qué sería del bebe si nadie lo cuidase? Existimos porque somos capaces de pedir. Los niños aprender deprisa porque piden y preguntan mucho. Pero, a diferencia de ellos, la edad nos va haciendo más refractarios a la

⁵⁷ La tradición cristiana hace especial referencia, cuando habla de la teleología del hombre, que el fin del hombre es un fin personal, no sólo porque él mismo es persona, sino porque se ha de constituir en trato mismo con una Persona. La relación con Dios debe ser necesariamente su destino.

petición. Sin embargo, quien no sabe pedir no sabrá dar. ¿Por qué no pedimos más los adultos? Por miedo al rechazo, por malas experiencias anteriores o cobardía. Recordemos que a la prometida en matrimonio se le pide, para dar y alcanzar un *nosotros* con ella. (Díaz, 2005).

1.3 Persona VS individuo

La reacción personalista, entre otras cosas, cuestionó que en el contexto ideológico pragmático-positivista, y de guerras mundiales, se viera a la persona humana como un objeto útil y funcional sin comprender su dignidad espiritual. Al ver sólo la parte material, se dejaba de lado la naturaleza relacional que da sentido al crecimiento de la persona con otros. El individuo era visto como un solitario, aislado del mundo y de los demás, y cosificado; a diferencia de la persona, quien se abre a los demás, es fin en sí, y sólo se entiende en relación intersubjetiva con otras personas. Aquí se plantea una diferencia básica: la persona como persona y la persona como cosa (individuo).

Esta elemental distinción es de suma importancia en el tema de comunicación interpersonal que se abordará, más adelante, con el estudio de Mounier, Marcel y Buber. La persona no puede ser, radicalmente, un objeto aislado. El hombre existe como tal en la medida en que su persona se abre a los demás, dejando de lado la soledad.⁵⁸ En ese sentido, existir no es sólo un modo de estar en el mundo sino que ello implica alteridad. El prefijo *ex* en *existir* quiere decir que hay una fuerza centrífuga por la que la persona tiene que hacerse conocer o reconocer por los otros. De este modo, la existencia sin vínculos es impensable pues no existe aquel

⁵⁸ No se trata, aquí, de una soledad material o social, sino existencial. Esto quiere decir que es indispensable para la vida que la conciencia pueda desarrollarse en tanto es al mismo tiempo conciencia de *sí* y del *otro*.

hombre que no dependa de nada y que no crea en algo. Ese hombre es imposible. (Marcel, 2001).

Así, pues, la coexistencia humana, que defiende el personalismo, supera la idea de individuo tan presente en el mundo. Sólo en la medida en que alguien se afirma no siendo el otro puede reconocerse como alguien en particular y, además, reconocer que existen otros como él.⁵⁹ Una mirada individual no permitiría ni el reconocimiento propio ni el de los demás.

La distinción entre persona y persona cosa (individuo)⁶⁰, es la base del edificio personalista. Tratar a una persona como objeto es posible si no se comprende su exigencia ontológica que hace que valga más allá de sus manifestaciones externas. La sociedad contemporánea, en ese sentido asegura Marcel (1971a), no ha aprendido a ver a la persona humana más allá de la función que realiza dentro de la sociedad. El hombre de la caverna se pierde en lo que hace y no ve lo que realmente es. Esto también lo vio Emmanuel Mounier (2002, p. 676):

“He aquí mi vecino. El tiene de su cuerpo un sentimiento singular que yo no puedo experimentar; pero yo puedo mirar ese cuerpo desde el exterior, examinar los humores, las herencias, la forma, las enfermedades, en suma tratarlo como una materia de saber filosófico. Él es funcionario y hay un estatuto del funcionario, una psicología del funcionario, que yo puedo estudiar sobre su caso, aunque

⁵⁹ Desde el personalismo *la persona debe llegar a ser lo que es*, por ello la frase *conócete a ti mismo* de Sócrates es considerada la primera revolución personalista de la historia del pensamiento filosófico.

⁶⁰ Según DRAE, individuo no significa únicamente que no se pueda dividir, sino también persona cuyo nombre y condición se ignoran o no se quieren decir.

todo eso no sea él, él todo entero y en su realidad comprehensiva”.

El individuo es, según Mounier (2002), quien no encuentra sentido en la vida, sin horizonte existencial, y sin vínculos personales. Su actitud básica en la vida es poner su seguridad en las cosas. Cuando existe deshumanización la persona se degrada en individuo. El individuo se cierra y repliega sobre sí mismo, un actitud que proviene de la soledad que él mismo crea. Este estado conduce al vacío existencial, la desesperación y la angustia.

Contrariamente a la modernidad la persona se opone al individuo. La persona jamás puede ser como un objeto utilizable, un instrumento, un cosa. La dignidad personal es indestructible; se basa en la unicidad y en la irrepetibilidad de cada sujeto. En consecuencia, la persona nunca puede verse reducida por el anonimato de la colectividad, de las instituciones, del sistema. No es un número, ni un eslabón, ni un engranaje (ideas, por cierto, de fuerte calado en las ideologías del siglo XIX).

El hombre es persona en la medida en que no se esconde en la masa, ni se deja negar por la tecnología, ni cae en abstracciones conceptuales individualistas. El personalismo se constituye, según Alcoberro (2008), como lo contrario al colectivismo, donde el sujeto se convierte en número, y como lo contrario al individualismo, que nos vuelve incapaces de comunicarnos.

Al superar la individualidad de la persona, el personalismo destaca, también, la eminente condición dialógica del ser humano, es decir, su orientación hacia un diálogo comunitario y la vida en comunidad. Una sociedad personalista sería consecuencia de una actitud comunitaria que se sitúa en los cimientos de la comunicación de personas.

Obviamente, no como un imperativo, sino como fraternidad en el sentido de virtud cristiana. El hombre es un ser que dialoga porque no puede desarrollarse a solas. El diálogo es, pues, entendido desde lo más profundo de la vida humana.

2. Martín Buber: entre persona y persona

2.1 Buber y la persona humana

Martin Buber nació en Viena en 1878. Influido por la importancia que la religión hebrea concede a la alianza personal, a la palabra dicha con voluntad de compromiso y amor, analizó con profundidad la relación de los hombres entre sí y consideró la auténtica relación de diálogo como constitutiva de la vida personal. En colaboración con Franz Rosenzweig, realizó una versión alemana de la Biblia que se ha hecho famosa por su belleza y fidelidad al original. Martín Buber, cuya obra ha sido traducida a veinte idiomas, desde el finlandés hasta el japonés, es hoy uno de los personalistas más conocidos. Murió en 1965.

El mundo contemporáneo, como lo ve Buber, es un mundo lleno de desprecio por el otro, donde la mayoría de sus habitantes viven de un modo fonológico: interesándose por su propio bienestar y despreocupándose de la situación del prójimo. Como respuesta a este mundo deshumanizado es necesario retomar el diálogo que lleva a la paz y a la construcción de un mundo mejor.

El pensamiento de Buber, respecto al conocimiento de la persona humana, se desprende del tipo de relación que esta pueda adquirir con el mundo y los hombres. Frente al mundo, que es un objeto, un “ello”, el hombre se afirma como sujeto que conoce y que quiere (es una dimensión

importante, pero no la única, ni la más relevante). Frente a otros hombres, en cambio, no encontramos con un sujeto, con un “tú”. Aquí no se da una relación de oposición o de dominio, como sucedía en el caso anterior, sino que tiene lugar un “encuentro”. La persona se transforma en un “yo” al encontrar delante de él un “tú”, alguien con quien establecer un diálogo y una comunicación.⁶¹ (Lorda, 1996).

Para Buber, el género humano empieza con cada persona; cada niño al nacer, inaugura la historia de la humanidad. Para él todo es nuevo, nada se repite, todo comienza, su mirada es inaugural y autoral. Le falta el saber de la experiencia, siendo la experiencia la condición de posibilidad de saber: el saber del saber. El aprendizaje de un niño, de su propio yo, no se da desde la soledad sino desde el rostro de un tú. Por eso, la experiencia de “decir tú” no es el impulso de ser autores de las propias acciones, sino sobre todo el impulso de estar vinculados. (Díaz, 2002).

De este modo, Buber (1998) asegura que el hombre es un ser que vive como persona, se desarrolla y perfecciona fundando encuentros con otras personas. No es que primero exista plenamente y luego se relacione. Si no se relaciona, no acaba de constituir plenamente su ser personal. La relación es constitutiva del ser humano. El ser humano procede de una relación amorosa y está llamado, por su mismo ser, a fundar nuevas relaciones.

Por ello, el hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas,

⁶¹ Pero el *tú* humano es siempre limitado y finito. Por eso, en la misma medida en la que llena al “yo”, le deja un sentimiento de vacío y de frustración porque no lo colma de modo completo. Sólo en el Tú infinito, cuyo nombre es Dios, lo hace. Desde Buber, en toda relación auténtica con los demás hombres hay siempre una nostalgia de Dios, o, en otras palabras, que en cada tú nos dirigimos al Tú eterno y que el sentido del tú no puede saciarse hasta que encuentra al Tú infinito. (Buber, 1998).

consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo y el colectivismo no ve más que la sociedad. También el gorila es un individuo, también una termita es una colectividad. En un caso el rostro humano se encuentra desfigurado y en el otro oculto. (Buber, 1960) En ambos casos es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva, podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar del hombre. (Lorda, 1996).

Al respecto, Buber (1932) sostiene que un grupo de personas, donde está presente la jerarquía, no se debe ver como una estructura de centros de fuerzas mecánicas y orgánicas. Al contrario, insiste en que debe existir una mirada por encima de lo funcional y entender a las personas como seres con rostro, nombre y biografía que se vinculan a una obra que se expone en las realizaciones de un complicado mecanismo, pero que no consiste en él. Por eso, a la persona hay que comprenderla en su totalidad como persona, y entender que en todas sus acciones y actitudes imprime un signo de exclusividad.⁶² El desarrollo de la función se produce sobre todo por disminución de la capacidad relacional del ser humano. (Buber, 1932).

En esta propuesta de conocer a la persona, la verdad no es solamente la adecuación de las cosas al intelecto, sino que es también la

⁶² Según Mariano Ure (2001), Buber fue un hombre coherente que vivió su pensamiento. Su vocación era el diálogo, siempre con una actitud de tolerancia, respeto y escucha. Lucho con todas sus fuerzas por difundir una actitud dialógica en su entorno. Muestra de esto último es que propuso, entre otras cosas, la convivencia comunitaria entre palestinos y judíos, los que, nacidos de un tronco común, tienen derecho a vivir juntos en la misma tierra en igualdad de condiciones. Un pensamiento muy adelantado para su época y que recién se comienza a intentar.

verdad que tiene que ser confirmada en la existencia vivida. La realidad no es algo para ser contemplado simplemente como una proposición lógica, sino algo que debe ser esencialmente vivido. Es para Buber insostenible no propugnar una búsqueda y una adhesión a la verdad en la que la razón sea considerada sólo una parte. En última instancia resulta imposible encontrar toda la verdad solamente a través de la inteligencia. Toda la persona debe estar implicada; la propia personalidad del pensador no debe quedar fuera si de lo que se trata es de dilucidar la relación entre él y la realidad. (Meca, 1984).

Es así que Buber (1960, p. 18) se sitúa contra la pura abstracción a la hora de abordar lo humano; por ello, sostiene que “una antropología legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano, sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida (...) Sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, se podrá tener ante los ojos la totalidad del hombre”.

En la antropología moderna, sostiene Buber (1960), se presenta al hombre como objeto. Aquí el investigador no puede darse satisfecho por ello. No se puede estudiar al hombre como cualquier trozo de la naturaleza, pues el investigador también es hombre y experimenta en la experiencia interna su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna cosa de la naturaleza. Así, por esencia, asegura Buber, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona en vinculación con los demás.

Como el *yo* no está aislado sino en permanente relación con el entorno, Buber introduce la teoría de las palabras básicas que, en realidad, son pares de palabras, puesto que se corresponden con el aspecto o tipo de

mundo con el cual el *yo* se topa. El *yo* en cuanto es, está orientado hacia el mundo, cualquiera sea su aspecto de tal manera que no existe *yo* en sí sino que, cuando el hombre dice *yo*, necesariamente se refiere a la relación *yo-ello* o *yo-tú*. No existe ningún *yo* en sí, sino sólo el *yo* de la palabra básica *yo-tú* y el *yo* de la palabra básica *yo-ello*. Así, cuando el ser humano dice *yo*, se refiere a uno de los dos. (Ure, 2001).

2.2. *Yo-tú y yo-ello*

En su obra dialógica más importante, *Yo y tú*⁶³, Buber expone las propuestas centrales de su pensamiento. Aquí plantea que los seres humanos logran en la comunicación, en el compromiso *yo-tú*, una interacción dialogante, tocándose, interviniendo uno sobre otro. El hombre es palabra fundamental *yo-tú*. El *tú* es un sujeto como el *yo*, no es una cosa ni un objeto.

Otra relación fundamental es el *yo-ello*. Una parte del ser humano se comunica con el mundo como cosa, objeto, pero no penetra en ella, no se fusiona. La experiencia externa es esto y aquello, conocimiento parcial, información: el *ello* nos aleja del *tú*. En la vida diaria la vinculación con el entorno muestra la relación *yo-ello*. Son los datos que la persona clasifica, valora, cambia o reemplaza.⁶⁴ (Buber, 1998).

⁶³ En 1923 publica el libro «Yo y Tú», obra central de su pensamiento sobre la comunicación humana con el mundo y con Dios, como una experiencia íntima, única y trascendente. Su pensamiento se enmarca además con un tipo de existencialismo humanista que subraya el compromiso, la elección y la acción, viviéndolo más en la comunidad que en la soledad contemplativa.

⁶⁴ El *yo-tú* y el *yo-ello* son dos maneras de conocer, de vivir el mundo, es la dualidad de los seres humanos, su polaridad primaria.

Desde Buber, las palabras básicas no expresan algo fuera de ellas sino que fundan la existencia. La palabra básica yo-tú es dicha con todo el ser. A diferencia de la palabra yo-ello que no es manifestada con el ser. Los hombres no son *ello* “porque no son cosas sino existencias como uno mismo, es decir, un ser que se halla en relación consigo mismo. Son para él no objeto de preocupación, sino de solicitud”. (Buber, 1960, p. 95). Por lo tanto, el otro, en la comunicación interpersonal, no puede ser tratado como un objeto, sino como un compañero en un acontecimiento vital. Eso es lo decisivo.

Del ser humano que es un *tú* no se tiene un conocimiento experimental de tipo pragmático. Pero “estoy en relación con él en la sagrada palabra básica. Sólo cuando me salgo de dicha palabra vuelvo a tener de la persona un conocimiento experiencial” y, consecuentemente, una lejanía. (Buber, 1998, p. 16). Del *tú* se sabe todo o nada pues no se puede saber algo de él de modo parcial. Se participa o no de la comunicación interpersonal, no hay medias tintas en esta antropología.⁶⁵

Cuando a una persona se le trata como ello puede surgir un conflicto. Tratar como ello a alguien que es un *tú*, es el primer paso para

⁶⁵ Según Buber (1998), el único *Tú* que nunca puede ser un *Ello* es el *Tú* eterno, aunque pueda ser estudiado como un *Ello* por la filosofía y a veces por la teología. Los hombres han hablado de Dios como de una palabra santa, pero después hablaron de Dios como un *Ello*. Invocamos a Dios en el *Tú* de nuestra vida, también en el miedo, la desesperanza y la ignorancia. Dios es el ser más cercano, más inmediato y más presente para nosotros. En la relación con el *Tú* y con Dios se superan los opuestos, se logran unir sin sentir las diferencias, termina la polaridad y la tensión interna, hay quietud, silencio, plenitud. Si nosotros necesitamos a Dios, El también nos necesita. Como parte del camino para contactarse con Dios están la plegaria y el sacrificio. En la plegaria hacemos manifiesta toda nuestra pequeñez y dependencia, reconocemos nuestra limitación. En el sacrificio damos algo nuestro, externo o interno, con gran humildad, para que Su voluntad sea hecha. Podemos vivir a Dios en una unificación de nuestro *Yo*, con todo lo instintivo, sensible, emocional, racional, sin barreras, como un ser real.

reducirlo al estatus de cosa manipulable. Aquí no se comprende su parte espiritual, ni mucho menos su dignidad. López Quintás (2006) sostiene al respecto que cuando en una relación de personas prevalece la estructura yo-ello, ésta es de carácter lineal desde un sujeto a un objeto. En este caso, la comunicación se convierte en impersonal y no se ve a la persona como un tú que merece respeto y no debe ser dominado o manipulado.

En la relación yo-ello se conoce el mundo existente de modo objetivo. El entorno se presenta en frente, distanciado, e independiente. Sólo el hombre como hombre distancia cosas a las que encuentra su ámbito y las transfiere, en su independencia, como algo que ahora continúa dispuesto. Una apropiada pieza de metal, utilizada como broca, no deja de ser broca: perdura ella misma, en su propiedad conocida; ese determinado y eficaz ello se mantiene disponible. (Buber, 1932)

En el contexto del ello, el yo es un portador de impresiones y el entorno su objeto. La relación yo-ello se puede dar en una supuesta conversación donde no existe compromiso, sólo palabras sonoras físicamente pero carentes de intención y de sentido. (Buber, 1932). Este diálogo de sordos no es diálogo interpersonal, sino sólo emisión y recepción de mensajes.

El mundo del ello es el mundo de las cosas y el ámbito donde el hombre hace uso de ellas por medio de la ciencia y sus métodos. Cuando a un ser humano se le trata como ello, se convierte “en una suma de propiedades, en una cantidad con forma. Se le puede extraer el color de sus cabellos, su forma de hablar, su bondad; pero, mientras puedo hacer eso, ya no es mi tú”. (Buber, 1998, p.23).

En el reino del tú, a la persona no se le considera como un objeto, ni siquiera como objeto de representación (concepto). Cuando se rompen los límites del ser individual, asegura Buber (1960), surge un nuevo

fenómeno: un franqueamiento de ser a ser, que no permanece siempre al mismo nivel sino que alcanza su realidad máxima en una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óntica. Pero esto se experimenta, según Buber, por una especie de gracia.⁶⁶

La relación técnica con las cosas, dice Buber (1960, p. 107), “no puede ser esencial porque en ese caso no entra en la relación todo el ser y toda la realidad de las cosas con las que tenemos tal relación sino, únicamente, su aplicabilidad para un fin determinado, su aplicación técnica. Una relación esencial con las cosas no puede ser otra sino aquella que contempla y se inclina hacia las cosas en su esencialidad”.

En el yo-ello estamos en la dualidad cartesiana del objeto y el sujeto, del espacio y el tiempo, del observado y el que observa. Se pierde la participación. Sin embargo, Buber es consciente de que sin el *ello* no puede vivir el hombre, pues necesita certeza objetiva del entorno; no obstante, quien solamente vive en el *ello* no es ser humano. Cuando crece el mundo del ello, crece también el mundo experimentable y utilizable. El mundo del ello no es malo por sí, al contrario, es indispensable para una parte de la vida del hombre. Lo malo es su penetración en todos los

⁶⁶ “¿De dónde han aprendido esto los filósofos de diálogo?, se preguntaba Juan Pablo II. Lo han aprendido, en primer lugar, de la experiencia de la Biblia. La vida entera humana es un ‘coexistir’ en la dimensión cotidiana (‘tú’ y ‘yo’) y también en la dimensión absoluta y definitiva: ‘yo’ y ‘Tú’. La tradición bíblica gira en torno a este Tú, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los padres, y después el Dios de Jesucristo y de los Apóstoles, el Dios de nuestra fe. Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios, y en la comunión con ese eterno Tú. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana, y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es –como enseña San Pablo– ‘la eterna elección del hombre en el Verbo que es el Hijo’.” (Burgos, 2000, p.127-128)

aspectos humanos, ahogando las relaciones de personas y privilegiando las apariencias.

2.3 Presencia y encuentro

La propuesta intersubjetiva de Buber supera la cercanía física, el acercamiento *face to face*. Puede que exista presencia física y sin embargo, personalmente, no ser presente esencialmente a una persona. Por eso Buber entiende que aunque se diga *aquí estoy*, puede que no se esté realmente, con toda la verdad del ser personal y simplemente haya un quedarse uno-en-sí.⁶⁷

Por ello, en la verdadera relación interpersonal, la persona debe ser entendida como un *encontrase dos en recíproca presencia* esencial. La presencia o actualidad, que es lo mismo que la relación yo-tú, se da justamente en el presente, en ese instante de plenitud existencial y encuentro entre ambos seres, los cuáles componen la relación. Buber no plantea un análisis filosófico del tiempo sino que trata de explicar que la actualidad de lo interhumano se da cuando hay presencia. Sólo cuando el *tú* se torna presente surge la actualidad. Aquí no hay que confundir la actualidad con la teoría aristotélica de la potencia y el acto pues Buber con este término se refiere a la presencia en tanto que relación, al instante en que el *tú* se presenta frente al *yo*.⁶⁸ (Ure, 2001).

⁶⁷ “Si una figura y manifestación del ser presente pasa por delante de mí y yo no estaba de verdad ahí, entonces, desde la lejanía donde se esfuma me llega un segundo llamamiento, tan callado y recóndito que parece provenir de mi mismo: ¿*Dónde estabas?* Esta es la voz de la conciencia. No es la existencia la que me llama, sino el ser.” (Buber, 1960, p. 91).

⁶⁸ Una prueba de que Dios está siempre presente, a nivel ontológico, se encuentra, según Buber (1998), en la revelación del Éxodo “yo soy el que soy”. Lo que revela es lo que revela. El ser es, nada más. La eterna fuente de la fuerza, el eterno roce persiste, la eterna voz suena, nada más. (Buber, 1998).

Se podría decir que la mutua presencia da origen a un *encuentro* interpersonal, aunque sólo por cuestiones didácticas, pues para Buber la presencia y el encuentro se dan en la instantaneidad porque son características intersubjetivas paralelas. Cuando un ser personal reconoce a otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marcha desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado la soledad en un encuentro riguroso y transformador. (Buber, 1960)

El *encuentro* se da en el instante presente, el *yo* y el *tú* se enfrentan el uno a otro en un ámbito persistente y duradero. A diferencia de la relación con los objetos (*yo-ello*) donde lo que ocurre es el detenimiento y la ausencia de presencia. En el *yo-ello* más que contacto hay alejamiento. (Ure, 2001).

En este *encuentro* la relación con el *tú* es directa, sin mediadores, sin filtros ni cálculos. No hay ideas, ni imágenes, no hay esquemas. Entre el *tú* y el *yo* no hay fines, ni placer, ni anticipación. Todo medio como condición es un obstáculo. Cuando todo medio es abolido se produce el encuentro. Para encontrarse con alguien –afirma Buber (1998)– se le debe tratar como un *tú*, no como un *ello*. Se le debe respetar su condición personal, verle como una realidad autónoma, un centro de iniciativa. Quien trata a otro como un *tú* no tiene nada, no posee nada, porque está en relación.

El *yo* y el *tú* no preexisten al encuentro, sino que se constituyen en él; preexisten los individuos, pero se constituyen en el encuentro de las personas. Por este motivo, Buber (1932) sostiene que la vida del hombre o es encuentro o no es nada. El hombre vive una vida de persona cuando teje una trama de relaciones fecundas, que constituyen su mundo, su

entorno vital. Si se mantiene aislado, se asfixia espiritualmente y parece como persona, aunque subsista biológicamente.⁶⁹

La formación del hombre sólo es posible si se comprende a fondo la idea de encuentro y se tiene fuerza de voluntad para generar encuentros auténticos. Como afirmó Juan Pablo II (1980), el hombre debe “ser más” no sólo con los demás, sino también “para los demás”. Del mismo modo, López Quintas (1999) asegura que el desarrollo del hombre como ser personal se lleva a cabo mediante el incremento del campo que abarca. Este es un campo de relación que se logra mediante los encuentros. El encuentro es perfecto cuando el hombre tiene libertad interior suficiente para no buscar en él su interés particular, sino la creación de formas elevadas de unidad con otro.

Para el encuentro interpersonal no es necesario la pronunciación física de la palabra básica yo-tú. Producir el sonido tú con los órganos bucales no quiere decir pronunciar la palabra misteriosa básica; más aún, susurrar un amoroso tú con el alma es algo sin peligro mientras no se tiene en serio otra intención que la de experimentar y utilizar. (Buber, 1998).

Por ello, para Buber una conversación real, interpersonal, deja algo nuevo en quienes se involucran en ella. Para que una conversación sea tal no es el hecho de haber aprendido o enseñado algo, sino haber encontrado en el otro algo que no se había encontrado en la propia experiencia del mundo. “La comunicación que nos transforma, la que nos deja algo y nos ayuda a orientarnos al mundo, es aquella donde se da la comprensión. (Ure, 2001).

⁶⁹ La comunión con otros brinda no sólo crecimiento, sino sentido de vida. Víctor Frank, fundador de la logoterapia, sostuvo en su libro *El hombre en busca de sentido*, que la búsqueda de éste es la tarea más apremiante del hombre actual. Y esta tarea puede realizarse si el hombre funda relaciones de encuentro.

Todo hombre es capaz de encontrarse con un *tú* pues sólo hace falta que posea la disposición de la escucha y que esté dispuesto a involucrarse. (Buber, 1998). De este modo, Buber destaca la disposición a la escucha y la apertura como condición de la posibilidad de diálogo real. Así, una de las características del verdadero diálogo (yo-tú) es la reciprocidad. Toda comunicación implica intercambio, uno modifica al otro y viceversa. El verdadero diálogo también implica de alguna manera conocer (sin objetivar, ya que en sentido estricto adquirir conocimientos pertenece al mundo de la experiencia, al mundo del ello) aquello que el otro revela de sí mismo. Pero no se trata de un conocer conceptual sino, más bien, de un conocimiento que modifica existencialmente al *yo*. (Ure, 2001).

En el encuentro se da la fusión yo-tú que no debe entenderse como la eliminación de la individualidad y personalidad. La unión de interlocutores del diálogo es una comunión única que les pertenece sólo a ellos. Sin embargo, para que se establezca un verdadero diálogo es necesario que los que participan de él sigan siendo ellos mismos, siendo fieles a su ser. Sólo así podría entenderse la reciprocidad. (Ure, 2001). Si una actitud inicial de orientación hacia el otro es rechazada, el diálogo interhumano se frustra. Pero si la reciprocidad resulta, entonces florece lo interhumano en el sentido auténtico.

La vivencia de la presencia y encuentro interpersonal no es argumentable, del mismo modo, como no se puede argumentar exactamente la intercomunicación entre Dios y el hombre. En quien, según este planteamiento personalista, se encuentra una presencia total, el Tú absoluto.⁷⁰

⁷⁰ El hombre israelita reconoce a su Dios en todos los poderes y misterios pero, no como un objeto entre objetos, sino como al Tú exclusivo de la oración y la devoción. En la escritura se llama esto “ser todo con Dios”. Esta realidad de la fe y de la vida es la que sale al encuentro del cristiano –no de modo confesante pero sí tácticamente– en la

2.4 *Nosotros y entre*

En el encuentro intersubjetivo el tú y el yo se compenetran de tal modo que no hay espacio para la distinción entre lo propio y lo ajeno, sino que se da pie a vivir en términos de nosotros. ¿Qué es el nosotros? Según Buber (1960), el nosotros es una unión de personas que ha alcanzado una relación esencial, es decir, que en el nosotros rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. Así, sólo los hombres capaces de hablar realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí *nosotros*.⁷¹ (Díaz, 2005).

El hombre se comunica con otro ser (hombre) mediante una presencia mutua que crea un nosotros. Ahora bien, la vivencia del nosotros no es una experiencia puramente subjetiva sentida simultáneamente por los agentes de la comunicación. Es, desde Buber (1960), una esfera común a dos personas que sobrepasa el campo propio de cada uno y que es denominada por este filósofo como la esfera del *entre*.

Un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación muestran que lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que los abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, “entre”

medida en que su propia realidad de fe y de vida no presta a Dios un rostro determinado, aquel rostro humano, pero se lo concede como el rostro del gran Dios salvador, del Dios otro. (Buber, 1996).

⁷¹ La relación yo-tú da cabida, desde Buber, a la creación de un *nosotros* interpersonal. Vale la pena mirar el siguiente ejemplo de Carlos Díaz (2005 p. 65) respecto a este asunto. “El amante llama a la puerta de su amada: ‘Soy yo’. Ella le responde: ‘Pues entonces márchate. En esta casa no cabemos tú y yo’. El rechazo del amante se va al desierto, donde medita durante meses las palabras de su amada. Por fin regresa y vuelve a llamar: ‘¿Quién es?’ ‘¡Soy tú!’ Y la puerta se abre al instante”.

los dos, como en una dimensión que sólo los dos tienen acceso. (Buber, 1960).

Según Medina y Rodríguez (1988, p. 37), “el *entre* es el lugar y el soporte real de lo que entre un hombre y otro acontece; es la esfera común a los dos, al tú y al yo, pero que rebasa el campo propio de cada uno(...); más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo en el delgado filo en el que el yo y el tú se encuentran se halla el dominio del nosotros”.

El hombre llega a ser hombre cuando se instala en el *entre* y allí se comunica con el *tú*. Este ámbito es la realidad misma que precede y fundamenta la existencia de las relaciones interhumanas. Esta esfera ontológica no es para Buber, según Meca (1984), un bloque del ser, sino acontecimiento. Este intervalo entre el *yo* y el *tú* es la categoría ontológica fundamental:

“El entre no se trata de una construcción auxiliar *ad hoc* sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no se ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos”. (Buber, 1960, p. 147)

Este nosotros, desde la antropología de Buber, es la esfera de lo interhumano, de uno-frente-a-otro y que supera el uso de las palabras. Si, por ejemplo, dos hombres entablan un diálogo, a ellos corresponde lo que ocurre en las almas de uno y de otro, lo que sucede si uno escucha o decide hablar. Sin embargo, como afirma Buber (1932), ello es sólo el secreto del acompañamiento del diálogo mismo, un acontecimiento fonético cuyo sentido no se encuentra ni en uno sólo de los interlocutores

ni en los dos juntos, sino únicamente en su cooperación en persona, en su *entre* ambos.

Mientras que la tradición metafísica realista considera al ser como acto de la esencia, Buber lo desvela en el conocimiento como *entre* o ámbito donde es posible el diálogo.⁷² Aquí el ser no puede ser captado como objeto, por tanto, es vano todo esfuerzo por definirlo o captarlo conceptualmente. Sólo se pueden establecer aproximaciones que indican tan sólo ciertos aspectos. Por ello Buber lo ubica más allá de lo subjetivo y más acá de lo objetivo, es decir, en el *entre*.⁷³ La categoría del entre, como las demás que emplea Buber, no se pueden presentar en conceptos pero sí en ejemplos vivos. Así, solo se conoce de verdad a otra persona cuando se ha entablado un verdadero diálogo.

2.5 Comunicación comprometida en la verdad personal

La verdad de la comunicación entre personas, como se ha visto hasta ahora, requiere la superación de esquemas comunicativos preestablecidos (poses, convenciones, modas gestuales) para llegar a descubrir en el otro un tú personal en su intimidad. Cuando se impone la mentira lo interhumano es amenazado en su existencia. “A veces por

⁷² En la metafísica aristotélica, fundada sobre la base de una concepción de sustancia con importantes resonancias físicas, se define al ente como “lo que es”, y la relación es considerada como la categoría a situar en el nivel del perfeccionamiento accidental de la sustancia. En realidad, Aristóteles no utiliza un sustantivo para nombrar la relación, sino la locución *pros it*, lo que significa su carácter de la referencia a algo otro. La relación presupone, en definitiva, la sustancia que es quien designa lo que la cosa es. (Meca, 1984).

⁷³ Entre el Yo y el Tú se crea un «entre», un espacio que pertenece a los dos y sólo puede ser creado por ellos, en ese espacio está el amor y es el amor. El espíritu es este espacio, no es como la sangre que corre por nuestro cuerpo sino como el aire que respiramos, dice Buber (1998).

satisfacer una insípida vanidad puede uno perder la gran ocasión del auténtico acontecimiento entre el yo y el tú". (Buber, 1932, p. 77).

En este último modo de interacción, tan presente en el entorno cotidiano y que refiere a la cercanía *face to face* sin compromiso, no se declara el propio pensamiento como se le tiene en la cabeza, sino uno preparado para obtener un tipo de respuestas. Aquí la relación comunicativa no es la de personas (no es interpersonal) sino la de estaciones receptoras, un individuo emite, otro acepta. Se transmite información, pero no hay encuentro de comunicación. (Buber, 1932).

El hombre no es un aislamiento, sino una integridad de la relación entre un hombre y otro, antropológicamente existentes ambos; sólo la acción recíproca hace posible comprender suficientemente la humanidad. Así, "el estado de lo interhumano requiere que no se entremezcle la apariencia en la relación interpersonal; se requiere, además, que cada uno considere y presentifique a los otros en el ser personal de los mismos". (Buber, 1932, p. 85-86) Aquí, lo normal es que ningún compañero de un grupo quiera imponerse al otro, sino aceptarse.⁷⁴

Desde Buber, lo que podría ser en otros ámbitos el sentido de la palabra *verdad*, en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende que uno diga a los otros todo lo que ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda

⁷⁴ El hombre arbitrario no cree, y no *encuentra*. No conoce la compenetración, solo conoce el mundo febril del afuera y su deseo de usarlo. Cuando él dice tú, piensa: "Tú, mi posible uso". Lo que llama su vocación es solamente adorno y sanción de su poder usar. En realidad no tiene ninguna vocación, sólo un ser determinado por cosas e instintos, que él consume con el sentimiento de la soberanía, es decir, precisamente con arbitrariedad. (Buber, 1998).

participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da no puede lo humano ser auténtico. (Buber, 1932).

¿Cómo ejemplificar el conocimiento de la verdad y toda la participación del ser en ella? Buber emplea el ejemplo del sufrimiento del dolor. No se le conoce alejándose de él para contemplarlo como espectáculo. Se podrá tener así muchas ideas de él pero no conarlo en su verdad ni captar su esencia. El dolor es conocido en la medida en que es descubierto de hecho. Quiere decirse que el espíritu no se queda fuera sino que se lanza a fondo en el dolor real, se aposenta en él, lo llena de espíritu y entonces es cuando el dolor se le franquea en la intimidad. (Meca, 1984). Del mismo modo, a la persona no se le conoce sino *encontrándose* con ella.

El verdadero diálogo, pues, significa aceptación de la otredad, incluso si hay posturas distintas, y aunque se busque un resultado concreto. Cuando dos hombres comunican entre sí sus opiniones, básicamente diferentes y con la intención de convencer a su compañero, todo depende de si cada uno considera al otro como el que es y, a pesar de toda voluntad de influir en él, sin embargo, le acepta y confirma francamente en su este-ser-humano, en su ser-de-este-modo. (Buber, 1932).

Buber, al igual que Mounier, considera que la comunicación interpersonal logra que los hombres puedan sacar de sí el crecimiento personal y que allí reside el verdadero sentido, entre otras cosas, de la educación. Por ello, “el educador que alumbra cree en el poder original que se ha diseminado y se disemina en todos los seres humanos para crecer en cada uno hacia una forma propia; confía en que este crecimiento necesita la ayuda dada en los encuentros, una ayuda que también él está llamado a prestar”. (Buber, 1932, p. 85). En este momento, no es audaz

afirmar que quien se comunica a nivel interpersonal educa. Dicho de otro modo, un comunicador además de informar, educa.

En la comunicación de personas hay que diferenciar claramente entre imponer a alguien y alumbrar a alguien y no confundirlos con los conceptos de soberbia y humildad. Se puede ser perfectamente soberbio sin desear imponerse a los otros y no basta con ser humilde para alumbrar a otro. Soberbia y humildad son disposiciones de alma, hechos individuales, psicológicos con acento ético, mientras que imposición y alumbramiento son acontecimientos interhumanos, situaciones antropológicas que se indican sobre una ontología de la interhumano. (Buber, 1932).

La relación con el *tú* debe ser inmediata y sin ningún tipo de mediación. Aquí, la antropología buberiana no contempla ningún modelo de comunicación para explicar lo interpersonal. Es al revés, las palabras expresadas (mensajes por medio de un canal) podrán ser el resultado de un vínculo intersubjetivo, pero no lo esencial en la comunicación de personas. Las palabras adecuadas, en los momentos adecuados, con la persona indicada requieren compromiso personal y no simplemente fórmulas. De lo contrario, se estará más en el mundo del ello que del interpersonal. Así, según Buber (1998, p.18), en la comunicación intersubjetiva no debe existir ningún obstáculo:

“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 (...). Toda mediación es un obstáculo”.

De este modo, cuando hay una comunicación con el ser, no se le trata de asimilar ni tampoco se entabla una conversación temática sobre él. Simplemente, como sostiene Meca (1984), se *deja ser al ser*, establecer una relación de inmediatez que no es discurso sobre el *ser*, sino respuesta a una llamada, responsabilidad en el sentido literal del término. Aquí cabe hacer una interesante distinción, dentro del pensamiento de Buber (1998, p. 21), sobre el sentimentalismo y la comunión (amor, que no sólo es de pareja) para comprender, aún más, lo interpersonal:

“A los sentimientos se les *tiene*, el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en el amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al yo como si tuviese al tú sólo como un contenido, como objeto, sino que está entre yo y tú. Quien no sepa esto, quien no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que vive, que experimenta, que goza y exterioriza(...) A quien habita en el amor, a quien contempla en el amor, a ése los seres humanos se le aparecen fuera de su enmarañamiento en el engranaje; bueno y malos, sabios y necios, bellos y feos, uno tras otro, se le aparecen realmente como un tú”.

El pensamiento de Buber constituye un aporte al amanecer de un nuevo humanismo. En contra de un mundo que se ha vuelto inhabitable para el hombre, Buber vio necesario resaltar los valores fundamentales de la vida humana y contribuyó a marcar claramente el origen y el destino de toda la existencia humana. La solidaridad, el respeto por el otro, la tolerancia, la no discriminación y el amor por el prójimo son aquellos valores indispensables que los seres humanos deben recuperar para alcanzar su destino: la comunión con Dios. Sólo el camino del amor y de

la tolerancia, vivida en todos los ámbitos de la vida humana (en la familia y en las instituciones civiles) permitirá que el hombre se plenifique. (Ure, 2001).

Esta visión de comunicación lleva implícita la noción de verdad. Esto quiere decir que, a partir del verdadero encuentro intersubjetivo, los seres vinculados en comunicación no deben mentirse con las palabras. En lo interpersonal hay verdad de encuentro y por ello debe haber manifestación –en los mensajes– de sinceridad.⁷⁵

Buber indica una realidad que no ha sido suficientemente abordada por la filosofía clásica. Muestra un camino al iniciar un diálogo con el ser que fundamenta la comunicación interhumana. Estas experiencias de comunicación yo-tú son muy significativas para el que las vive; resultan difíciles de transmitir en palabras, sobre todo en su significado más profundo; marcan un sentido, una dirección en la vida, dan una claridad en el camino de cada uno y una vitalidad para seguirlo. (Meca, 1984).

Las ideas de Buber ayudan a mirar de otro modo la enseñanza de los valores. ¿cómo pensar en impartir cualquier escala axiológica, sino fuera dialógicamente? El logos, sacramento de muy delicada administración, sólo se enseña en diálogo. Para el desarrollo de una axiología dialogada es necesaria la plena confianza en el maestro. (Díaz, 2002). Sólo puede enseñar y formar quien inspira confianza. No obstante, los conflictos entre maestro y discípulo no son evitables, ni deben ser evitados por principio, pero en el momento en que se presentan han de servir para que el alumno vencido asimile la derrota y encuentre en el maestro la palabra de cariño necesaria. Si el vencido es el profesor, la

⁷⁵ ¿Qué papel juegan las palabras en el planteamiento de Buber? Si para él, el hecho fundamental de la existencia es el encuentro del hombre con el hombre, el lenguaje no es más que su signo y su medio.

humildad se impone, sin caer en el masoquismo que destruya la necesaria confianza del alumno. Siempre es necesario compromiso en la verdad de la persona.

3. Gabriel Marcel: de la relación funcional a la relación personal

3.1. Gabriel Marcel y la filosofía concreta

Gabriel Marcel, pensador, dramaturgo y compositor francés, nació en París el 7 de diciembre de 1889. Estudió filosofía en la Sorbona. Durante La Primera Guerra Mundial se dedicó a proporcionar información a las familias de los combatientes y a la búsqueda de los desaparecidos. Esta dramática experiencia le convence de la insuficiencia de la abstracta filosofía idealista para comprender la concreta y auténtica existencia humana. Muere en París el 8 de octubre de 1973.

La filosofía de Gabriel Marcel es un esfuerzo por comprender la existencia humana misma, alejándose de nociones abstractas que desvinculan el pensamiento de la vida. De este modo, se remonta de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida, tratando de iluminarla, encontrando su verdadero sentido por encima de lo que indique una definición. ¿Cómo es que Marcel empieza por tomar esta actitud ante la vida y el pensamiento? Hay que tener claro que su filosofía se encuentra marcada por el contexto de guerras que le hacen entender que el idealismo del siglo XX no es suficiente para comprender a los hombres reales que sufren.⁷⁶ Las ideas en abstracto, sin tomar en

⁷⁶ Considera que las guerras son uno de los peores ejemplos de inhumanidad pues son el resultado de un desconocimiento radical de las condiciones que implica un ser humano auténtico.

cuenta la contemplación de lo real, no alcanzan la riqueza antropológica de un ser humano. (Marcel, 1955).

Su cercanía a la miseria humana, producto de la guerra, le permite comprender que una persona no se reduce a un número o una indicación simbólica, sino que realmente constituye un ser íntimo por encima de lo aparente. Esta experiencia personal lo llevó a alejarse del conocimiento objetivo por considerarlo insuficiente para las cuestiones humanas.⁷⁷ Hablar de una definición de hombre o de otra realidad, no necesariamente corresponde a la vivencia personal, real y verdadera.

La riqueza de la vida no puede estar encasillada en una definición abstracta pues el conocimiento de lo humano supera cualquier objetivación conceptual. Para Marcel la persona y su dignidad –fin en sí misma– no puede ser objetivada, pues lo objetivo es susceptible, en último término de ser usado. Esto lleva a que el punto de partida de su andadura filosófica sea la existencia concreta –el existente– y no una definición.

El método que corresponde al análisis de la vida misma es el fenomenológico. La filosofía marceliana es, pues, un estudio de la existencia temporal mediante acercamientos descriptivos realistas que llevan a comprender la verdad del hombre. De este modo, Marcel se aleja de la insuficiencia idealista y abstracta de la modernidad industrial⁷⁸,

⁷⁷ Sostiene, en ese sentido, que cuando se habla de la verdad o de Dios se corre el riesgo de hablar de algo que no es la verdad sino su simulacro. Más allá del tema de conocer la verdad Marcel resalta la expresión *hacer frente a la verdad*.

⁷⁸ “Por una parte, es evidente que la dominación de las fuerzas de la naturaleza por medio de técnicas cada vez más elaboradas, constituye una auténtica liberación y debe ser saludada como tal. Pero, por otra parte, no es menos cierto que por razones de las que debemos tener conciencia exacta, dicha liberación corre el riesgo de asumir un carácter esclavizador. Es en esta contradicción donde reside el drama de la civilización industrial y, refiriéndome a la ambigüedad antes señalada, diré que, por esas mismas razones que

donde el individuo es reducido a un índice de acuerdo a su nivel de producción.

Contra esta distorsión del hombre moderno, aparece la filosofía concreta: un pensamiento “*hic et nunc*”, oponiéndose a una determinada filosofía oficial. (MARCEL, 1959). Este *aquí y ahora* implica un análisis fenomenológico de la realidad para acercarse a una comprensión correcta de ésta sin entrar en abstracciones de lo que realmente sucede en la existencia. El análisis fenomenológico en la filosofía concreta no supone una simple descripción de lo vivido, sino una aproximación en lo existente que mantiene siempre vinculación con la realidad, con el *ser*. El acercarse a la intensidad de vivir llevará a que entendamos que hay una exigencia de peso ontológico detrás de lo aparente. Sin dicha aproximación, la filosofía quedaría petrificada en un ambiente idealista. Por este motivo, Marcel afirmó que sin la fenomenología su investigación no podría proseguir (MARCEL, 1955).

La filosofía concreta parte de la advertencia marceliana de encontrar hombres sin sentido ontológico, cuyas existencias se muestran a la deriva por una reducción de su dignidad enclaustrada en el plano funcional. Marcel entiende que la humanidad necesita comprender la intrínseca exigencia ontológica de cada hombre por encima del tener material, puesto en un lugar privilegiado por las mentes modernas. Para ello, parte de la comprensión de la existencia como algo indubitable ya que constituye la primera certeza para la andadura filosófica.

debemos ahora dilucidar, esta civilización singular amenaza constituirse contra ciertos valores universales que se nos presentan como ligados a la civilización en general”. (Marcel, 1955, p. 23).

3.1.1. El hombre contemporáneo sin sentido ontológico

En la sociedad contemporánea la preponderancia de la técnica lleva a que la abstracción triunfe en el hombre y las relaciones humanas. El individuo deja de ser visto como una creación personal para ser considerado “como una cierta unidad sobre la cual se puede y debe proceder como sobre todas las demás unidades de la misma categoría” (MARCEL, 1955, p. 40). Prevalece una mirada superficial de lo humano sin tomar en cuenta su dignidad espiritual por encima de cualquier categorización. Las etiquetas obtenidas por una apresurada y mala generalización no agotan la riqueza trascendente de la vida humana.

Marcel considera, en ese sentido, que el hombre contemporáneo está sumido en una actitud degradante, pues aparece a la luz de sus ojos y a la de los demás no en su real dimensión sino como un haz de funciones. Tal situación no hace otra cosa que deshumanizar la vida. Esta denuncia parte de las vivencias concretas que observa a su alrededor; y afirma que, en este contexto, es necesario despertar la conciencia del hombre y hacer notar el sentido ontológico que ha perdido al ser reemplazado por una función (MARCEL, 1955).

El hombre sin sentido ontológico se ha quedado en su función y no comprende la verdadera dimensión que da sentido a la vida. El progreso puramente científico y técnico no puede contribuir por sí mismo a instaurar entre los hombres la concordia entre la particular existencia y la llamada natural a trascender. No obstante, Marcel (1971 b, p. 239) no es alguien que desprecie de lleno el aspecto técnico. Sostiene que estas ideas “no implican que tengamos que desconfiar de la ciencia y las técnicas. Lo que aseguramos más bien es que es preciso denunciar la ilusión de los que esperan de ellas lo que no pueden dar en ningún caso, es decir conferir un sentido a nuestra vida”

3.1.2. Lo *indubitable existencial* como punto de partida

Al inicio de toda investigación filosófica, sostiene Marcel (1959 p. 26), habrá que colocar una realidad de la cual no se pueda dudar, un indubitable que no es ni lógico ni racional, sino existencial, pues “si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte”. Entiende que de lo que no se puede dudar es de la vivencia existencial misma del hombre. La primacía de la existencia en el pensamiento marceliano lo aleja claramente del giro copernicano de la filosofía que se inició con el *cogito ergo sum cartesiano*, donde una de las principales preocupaciones era, justamente, demostrar la existencia. Es así, que en la filosofía de Marcel, la duda metódica es sustituida por la seguridad existencial como punto de partida.⁷⁹

La filosofía concreta es aquella que da prioridad metafísica a la existencia y no puede prescindir de ella tal como lo había hecho Hegel. Debe ser entendida como algo primario y no objetivable pues no se trata de una realidad cosa. Su conocimiento no es el de un ente estático, sino que para comprenderla es necesario un acceso concreto. Al respecto, Marcel (1971 a, p. 83) sostiene lo siguiente que “no pueden separarse en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir: la disociación desnaturaliza los términos del problema. Separada de esta conciencia exclamativa, la existencia tiende a convertirse en su propio cadáver, que ninguna filosofía podrá resucitar. Advirtamos la solidez de esta existencia, de este indubitable”.

⁷⁹ Los manuales de filosofía sitúan a Marcel dentro del existencialismo. Hay que aclarar que nunca aceptó tal etiqueta; tampoco aceptó la denominación de existencialismo cristiano que le dio Sartre. Lo que sí llegó a afirmar es que su pensamiento es existencial por abocarse al estudio concreto de los seres a partir de su particular existencia.

Marcel no se pregunta si en el orden del *ser* hay un existente absoluto –que no podrá ser otro que Dios– que confiere la existencia –una existencia derivada– a todo lo que de Él procede. Al contrario, Marcel (1971 a, p. 80) sostiene: “parto de mi yo en cuanto pronuncio juicios de existencia, y me pregunto si hay un sentido con referencia al cual esos juicios pueden disponerse y organizarse. Ahora bien, esta existencia indudable no puede ser otro que yo en cuanto estoy seguro de existir”.

Esta prioridad de la existencia implica una nueva manera de entender la filosofía, pues el amor a la sabiduría “no puede ser un saber que prescindiera de la existencia para dedicarse a los conocimientos esenciales o a los noemas o contenidos eidéticos depurados de todo elemento histórico, contingente, individual y existencial (...)” (URABAYEN, 2001 b, p. 31). La filosofía debe estar unida a la existencia concreta para reconocerla sin hacer abstracción de ella. Este acercamiento a la realidad trae consigo el problema, aparentemente, de su incognoscibilidad, pues al no ser demostrada sólo se le puede reconocer (URABAYEN, 2001 b).

Sin embargo, este modo de hacer filosofía no decepciona las pretensiones de Marcel, ni mucho menos lo lleva a caer en el agnosticismo. Para él, reconocer que la existencia no es objetivable no es afirmar que sea incognoscible; es, más bien, un intento de encontrar nuevas formas de conocimiento, nuevos accesos a esos ámbitos inteligibles dejados de lado por el idealismo y, más concretamente, es un intento de aprender a mirar de nuevo la realidad en su profundidad y vivacidad.

La certeza de la existencia indubitable hace referencia a un ser que se encuentra en una situación determinada. En ese sentido, entender el planteamiento filosófico de Marcel implica recordar que sólo se tendrá

una visión real del hombre en la medida en que se comprenda como un *ser en situación* y que no le es dado pensar sino a partir de una situación concreta que es la suya (MARCEL, 1955). Esto ha sido olvidado por la sociedad tecnócrata al partir de alguna idea preconcebida y presentar al hombre como miembro de una categoría homogénea. De este modo, sostiene Marcel (1971 b), el hombre no conoce la verdad realmente hasta que no se encuentra viviéndola; así, pues, se establece la diferencia entre saber la verdad y estar en la verdad.

3.1.3. De la existencia al ser: la exigencia ontológica

La reflexión existencial lleva a un acceso no objetivo de la existencia y, a partir de ella, un reconocimiento de la profundidad ontológica del hombre. Detrás de la existencia tiene que haber *ser*. Esta exigencia de *ser*, carente en la vida del hombre funcionalizado, no puede ser conocida de modo objetivo, pues ello supondría entrar en la despersonalización donde sólo se habla de ideas y no de la persona en sí.

¿Qué es el ser? Marcel sostiene que es aventurado encontrar una respuesta completa a esta interrogante fundamental pues no se puede reducir a la simple enunciación *el ser es*. El filósofo tiene que preguntarse si es que realmente esa pregunta tiene significación. En realidad, Marcel (1971 b) sostiene que es necesario proceder mediante aproximaciones reales. La fidelidad a una promesa, el padecimiento anímico, el enamoramiento, son ejemplos de vivencias de individuos concretos cuya seguridad no puede ser puesta en duda. Marcel denomina a estas experiencias *seguridades existenciales* y suponen el *esse* de quien existe para la fidelidad, el padecimiento o el amor. La existencia concreta de hombres de carne y hueso exige que detrás de lo vivido haya un basamento ontológico que dé sentido a la vida.

El *ser* es una base que se reconoce de modo concreto en las seguridades existenciales, pero que no se muestra evidente al conocimiento objetivo y racionalista. Se accede a él desde la vida misma. Por tal motivo, respecto a la pregunta por el *ser* Marcel (1971 b, 82) sostiene:

“Hay que tener en cuenta que toda pregunta se enuncia a partir de una base subyacente que no puede ser otra sino precisamente el *ser*. Por tanto, será necesario llegar hasta decir que, en rigor, no se puede preguntar por el *ser*, puesto que no se puede preguntar más que a partir del *ser*. Más hay que añadir en seguida que quizá sea imposible discernir cuál es la naturaleza de esta base, o de este basamento”.

Cuando se comprende que detrás de lo aparente hay una fuerza ontológica que da sustento a la existencia y que permite ver a la persona como una unidad en *sí*, un individuo debe dejar de ser considerado de acuerdo al beneficio tangible que procure. La persona está llamada a trascender este aspecto reducido y funcional de su existencia pues detrás de ello hay algo que asegura su dignidad.

El reconocimiento del *ser* implica que haya un reconocedor. El acceso al *ser* es, pues, una aproximación concreta vivida en la experiencia personal de los existentes (MARCEL, 1987). Este acceso es real en el ámbito de la intersubjetividad y no en un concepto metafísico alejado de lo concreto. Dentro de la filosofía concreta, Marcel quiere dar peso ontológico a las realidades humanas y cotidianas que están al alcance de la mano de todos los hombres. Cuando se quiere a alguien, por ejemplo, se realiza un movimiento con la plenitud del *ser*.

3.2. Dos modos de enfrentar la realidad: Problema y misterio

Gabriel Marcel no discute los aportes de sus predecesores, pues encarna, al igual que ellos, el espíritu de búsqueda que todo filósofo que se reconoce como tal posee. Entiende, desde su particular punto de vista, que no todo conocimiento se encuentra dentro de las líneas de la objetividad del ser. Sin embargo, él no está contra el realismo metafísico; muy por el contrario, reconoce su gran aporte, pero abre la posibilidad de complementar sus alcances ya que el conocimiento objetivo no colma la vivencia existencial.⁸⁰

En la vivencia de la realidad la “contemplación no se reduce a la actitud del espectador” (MARCEL, 1971 a, p. 105), pues el hombre supera el conocer inteligente de la realidad para vincularse con ella, para acogerla activamente. Para Marcel no todo es objetivable, pues sólo lo será aquello que puede ser usado como instrumento. La verdadera profundidad humana no puede entenderse vivencialmente a ese nivel.

Marcel no es, aunque se podría pensar, un pensador que niega completamente la abstracción. Lo que no hace es asignarle un valor absoluto: los procesos de abstracción “no son más que operaciones

⁸⁰ La gnoseología, sostiene Alejandro Llano, es el conjunto de cuestiones relativas a la posesión del ser por el conocimiento humano, es decir, una metafísica de la verdad. Esta noción defiende, en principio, la capacidad humana de alcanzar la verdad fundamentada en el ser, alejándose del escepticismo. Este planteamiento realista “no comienza por una inviable discusión radical del valor del conocimiento, sino que se parte de su pacífica posesión, con el empeño de investigar la verdad de las cosas. La primacía del enfoque ontológico sobre el gnoseológico vuelve a ser reconocida y justificada con rigurosos argumentos del pensamiento contemporáneo (...) Si la mente no está actualizada por el conocimiento de la realidad no puede conocer que conoce” (LLANO, 1991, p. 21-22). En este sentido, la gnoseología tomista presenta rasgos de realismo metafísico, en el que el ser mide el conocimiento, y un realismo antropológico, según el cual el intelecto humano alcanza la verdad de las cosas reales (LLANO, 1991).

relativas a ciertos fines determinados que no se les debe conferir valor absoluto. (...) No hay ni puede haber abstracción global, por la profunda razón de que nuestra condición es en última instancia la de un ser itinerante que no es posible inmovilizar por completo, salvo por medio de una ficción que la reflexión filosófica debe rechazar decididamente” (MARCEL, 1971 a, p. 111).

La actitud de Marcel frente a una postura objetivadora no es muestra de una rebeldía intelectual, sino que representa la manifestación de búsqueda por la verdad humana que todo filósofo se plantea. Marcel (1971 a) es un cazador de la verdad pues entiende que la sabiduría es una búsqueda constante. Y ¿cómo podemos acceder entonces a la realidad ontológica humana? Esta interrogante, según Marcel (1987), no puede tener una respuesta objetiva, tampoco subjetiva, sino superobjetiva.

Para Urabayen (2001 a), siguiendo las líneas del pensamiento de Gabriel Marcel, es necesario superar la alternativa entre conocimiento objetivo y sentimiento subjetivo y reconocer que hay modos de conocer diferentes y superiores al conceptual, pues están dotados de una inmediatez y concreción de las que carece el concepto: son inteligibles sin ser conceptualizables. Respecto a este punto, Gabriel Marcel (1987) afirma que las mentes contemporáneas están ciegas a un tipo de conocimiento que supera el dato positivo.⁸¹

⁸¹ La filosofía concreta de Gabriel Marcel es una indagación por el ser partiendo de su incognoscibilidad conceptual y abstracta. Llegar al conocimiento del *esse hominis* es un ejercicio de reconocimiento más no de comprobación que presenta su máxima expresión en el amor; el mismo que supone una vinculación unitaria donde desaparece la visión clásica de sujeto cognoscente y objeto conocido para decantar en un conocer superior indefinible. La novedad existencial de Marcel, que lleva a un acceso del ser distinto al de la objetividad tomista, no deja de lado el conocimiento conceptual y objetivo. Si bien Marcel defiende su teoría de acceso al ser por medio del reconocimiento no conceptual; acepta, por otro lado, que el conocimiento objetivo ocupa un lugar importante en la vida

Esta superación de lo objetivo da pie a la distinción más importante del pensamiento de Marcel: *el problema y el misterio*. Ante la realidad el hombre puede tener estas dos formas de conocer. El problema requiere una solución práctica e intelectual; mientras que el misterio, un reconocimiento que se logra en el compromiso de un sujeto que se vincula con otro ser superando una visión cosista. (Marcel 1971 b)

El problema tiene una solución práctica sin el involucramiento personal del *reparador*. Ese presentarse *delante* implica el no compromiso del sujeto y por tanto el alejamiento impersonal en pos de la manipulación periférica que ayude a una solución objetiva (MARCEL, 2001). El *problema* se presenta cuando se trabaja con datos que son exteriores al sujeto. Cuando estos obtienen orden por un esfuerzo del pensamiento, el problema se ha solucionado. En esta solución el ejecutante no se ha involucrado, no ha dado de *sí* en el nivel más profundo del término. En ese sentido, se encuentra personalmente fuera de los datos que trabaja (COLIN, 2005).

Al contrario, el misterio implica compromiso y una participación no objetiva por medio de la reflexión segunda. El involucrarse lleva a la superación de la objetividad porque supone el compromiso personal de un ser con otro. Una madre, por ejemplo, no mira a su hijo como a un objeto, sino que participa de él y por ello no puede tener una mirada objetiva. Ella se encuentra en su hijo, y viceversa. Es común escuchar, y además una experiencia irrecusable, que no hay como los ojos de una madre para mirar.

El misterio hace referencia, pues, a entidades que por su plenitud no pueden ser entendidas a un nivel conceptual. Por ese motivo, Marcel

del hombre. Pues, efectivamente, un ser humano necesita de seguridades objetivas para conducirse en la vida práctica.

(1971 a, p. 164) afirma que “el misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido por entero, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible”

Marcel entiende que el verdadero conocimiento ontológico del hombre debe ser entendido como misterio y por tanto no susceptible de un conocimiento objetivo y meramente conceptual. Se llega al *esse hominis* mediante las aproximaciones concretas que pide la exigencia ontológica. Detrás de un trabajador, más allá de su función, se encuentra una necesidad de *ser* que explica su existencia y guarda su fin en sí mismo dotado de entidad ontológica. En lo concreto se ve la plenitud del misterio, no en la definición. Lo propio de los problemas es poderse detallar; el misterio, en cambio, no se detalla pues implica una experiencia sublime del conocer.

Este planteamiento supera la oposición entre objeto-sujeto y se aboca un conocer diferente llamado participación. En ese sentido, sostiene Marcel (1959, p.70-71), “habrá que declarar, por escandalosa que pueda parecer al principio esta afirmación, que cuanto más participo efectivamente en el ser menos capacidad tengo de saber o de decir en qué participo o, más exactamente, menos esta cuestión ofrece sentido para mí”. Ocurre cuando el sujeto no es un ente externo a lo que conoce sino que se es con él.

El reconocimiento del *ser*, por encima de la comprobación, es una de las grandes particularidades del pensamiento marceliano. De este modo, el acceso a lo propiamente humano implica más un acto de compromiso personal que un ejercicio mental. Se podía decir, incluso, que las virtudes son tales en tanto que son reconocidas en un ser concreto.

Allí se las conoce, en el reconocimiento de su práctica por encima de su definición didáctica. Verdaderamente se les conocerá cuando un individuo las posea.⁸²

Los accesos al misterio rompen con la supuesta ambigüedad del pensamiento marceliano y son un nuevo intento por alcanzar la realidad superando el endurecimiento interior causado por la razón. Al respecto, sostiene Marcel, hay que recordar que tales paradojas no objetivas no son nuevas en la vida y se encuentran, por ejemplo, en los misterios de la fe, que no son completamente racionales, pero sí razonables (MARCEL, 1959). Con la distinción entre problema y misterio, pretendió dar carta de ciudadanía a las realidades espirituales en el mundo de la filosofía y hacerlo de tal modo que no quedarán desvirtuadas ni desfiguradas por una mirada objetivista que sólo busca resolver problemas concretos.

3.3. La intersubjetividad como realidad metaproblemática

La filosofía de Marcel es una constante pregunta por el ser del hombre en las aproximaciones vivenciales que experimenta cualquier ser humano. El carácter concreto de su pensamiento lleva a que no se plantee una definición de lo que éste es, sino que abre paso a su conocimiento mediante la participación del misterio en otro ser, es decir, en la relación intersubjetiva. Preguntarse por el misterio del ser supone la propia participación del sujeto que se plantea la interrogante, superando una

⁸² Al respecto cabe destacar que estos aportes son coherentes con la ética cristiana. Es conocida la afirmación de que la ética no se enseña sino se aprende, justamente por no reducirse a unos enunciados racionales, sino que se alcanza en la persona que la vive. Del mismo modo, cuando se define la virtud, se hace referencia al hábito operativo bueno que es realizado como el hombre prudente. Una vez más no situamos en un acceso concreto que se resiste a una completa formalización conceptual.

visión objetivadora del conocimiento bajo el esquema sujeto cognoscente – objeto conocido.

La intersubjetividad es, en consecuencia, una realidad metaproblemática donde se accede a la profundidad ontológica del hombre. De este modo, el ser no está puesto en frente, y de modo exterior, al sujeto que conoce, sino que es, en cierta medida, él mismo por el misterio de la intersubjetividad. Es allí donde la persona cobra sentido en sí más allá de su función.

La participación de un ser con otro en el reconocimiento del misterio da pie, en la intersubjetividad, a que Marcel introduzca las experiencias existenciales de *presencia* y *encuentro* personal. En ambos casos se trata de accesos concretos no objetivos a la exigencia ontológica y es muestra de la íntima necesidad misteriosa de la *coexistencia*. (Marcel, 1955). De este modo, la intersubjetividad es intrínseca al ser humano para vivir plenamente la exigencia ontológica y superar las distorsiones deshumanizadoras de un mal conocimiento de la realidad más profunda de la persona humana.

La intersubjetividad es el camino que Marcel establece para la comunión de los seres en un nivel ontológico. Esto implica una comunicación personal que da origen a un *nosotros* puesto que las individualidades se unen plenamente en el misterio superando la oposición de dos yo. Se trata, en el ser, de la verdadera comunicación interpersonal que no se limita a la transmisión de información sino a un compromiso donde la distinción *en mí* y *en frente de mí* ya no tiene sentido por la plenitud inmediata alcanzada.

3.3.1. Presencia y encuentro como requisitos metaproblemáticos para la relación intersubjetiva

La relación intersubjetiva es comprendida, al igual que toda la filosofía de Marcel, mediante aproximaciones existenciales concretas sin llegar a la definición de un concepto que formalice el pensamiento. Estas aproximaciones en la experiencia intersubjetiva son la *presencia* y el *encuentro*. Ambas se enmarcan dentro de lo metaproblemático, por tal motivo, no son ni un mostrarse cercano ni un encontrarse corpóreo.

La noción de presencia en Marcel no implica simplemente la cercanía física de una persona. Al respecto, podemos sentir que quien está a nuestro lado –al cual vemos, oímos y podemos tocar– no es presente, pues “está infinitamente más cerca de nosotros un ser amado a millares de leguas⁸³ o inclusive alguien que no pertenece más a este mundo” (MARCEL, 1971 a, p. 159-160).

La presencia no es una simple idea subjetiva cuya característica es ser ella en sí misma. Lo propio de la presencia en cuanto presencia es “ser incircunscrita; y aquí, una vez más, encontramos lo metaproblemático. La presencia es misterio en la medida misma en que es presencia” (MARCEL, 1987, p. 66). El compromiso ontológico con quien es *presente* lleva a superar la simple subjetividad para dar paso a lo superobjetivo, al compromiso personal.

⁸³ Al respecto Marcel sostiene que incluso “cuando no pueda ni verte ni tocarte, yo siento que tú estas conmigo; sería negarte el no estar seguro de ello”. La palabra *Conmigo* posee un valor metafísico en el prefijo *Con*, que no es reconocido por los filósofos y que no corresponde ni a una relación de inmanencia o de inherencia, ni a una relación de exterioridad. Esto es, según Marcel, la experiencia de un *coesse* auténtico. (Marcel, 1987).

Al respecto, es necesario distinguir entre presencia y objetividad, pues la presencia es esencialmente misterio (MOELLER, 1964). La realidad de la presencia es la del ser. Cuando se afirma que un ser es dado como presencia, en realidad se hace alusión a su realidad ontológica más íntima. De este modo Marcel (1987 a, p. 69) afirma, respecto a una persona que se hace presente, lo siguiente:

“No puedo tratarlo [al presente] como si estuviera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal saber no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden sentido”.

Un padre no se plantea analizar objetivamente y desde fuera de él a su hija. Entre ambos existe una compenetración de aceptación mutua porque él es presente para ella y viceversa. No sucede lo mismo si el padre se encuentra a un desconocido en la calle. Sólo podrá captar su presencia material, pero no a la persona en sí. Como se ve, la presencia no se reduce a un contenido específicamente corpóreo y objetivo, sino que “significa algo más y algo diferente al simple hecho de estar ahí; en rigor, no se puede decir de un objeto que esté presente. Digamos que la presencia se insinúa siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo” (MARCEL, 2005, p. 27).

Cuando se valora la presencia de alguien o más propiamente cuando esa presencia es reveladora, no es que se realice una comprobación empírica sobre el hecho físico de su existir; por el contrario –teniendo en cuenta que el existir no es un mero dato físico– es la vivencia de un ser de modo pleno que no se limita a una comprobación

numérica. Cuando el otro es presente, por un fenómeno singular, me hace ser yo mismo como persona.

Cuando dos seres se reconocen de modo íntimo –como personas– se muestran mutuamente *presentes* y dan lugar al *encuentro*. En él forman una unidad donde el *ego* individual es superado por la relación ontológica. Se presentan como seres dotados de interioridad cuando dan de sí. Y es que sólo existe encuentro verdadero en seres dotados de interioridad.

Desde el punto de vista de las cosas, el encuentro es sólo entendido como un entrecruzamiento de seres como lo pueden ser dos bolas de villar o los desconocidos que ocupan un lugar en el espacio en el cual alguien se abre paso. Sin embargo, no se reduce a un simple codearse con los demás sino que implica disponibilidad interior de los seres encontrados. Encontrarse a alguien no es estar con él sino en él. De este modo, el encuentro es, en palabras de Marcel (1959), una co-presencia. Esto no es un hecho manifiesto exteriormente, sino “el menos objetivamente definible pues se trata de vivir interiormente que él está *conmigo*” (MARCEL, 1959, 174).

Cuando dos humanos dan mutuamente de *sí*, en el encuentro, están co-existiendo y en el fondo no hacen otra cosa que vivir la fundamental realidad de *co-esse* por la intrínseca exigencia ontológica que poseen. Para Marcel (1959), existir no es sólo un modo de estar en el mundo sino que implica alteridad. El prefijo *ex* en existir quiere decir que hay una fuerza centrífuga por la que la persona tiene que hacerse conocer o reconocer por otro. La existencia sin vínculos es impensable: no existe aquel hombre que no dependa de nada y que no crea en algo. Este hombre es imposible (MARCEL, 2001).

3.3.2. La falsa intersubjetividad o comunicación funcional

La comunicación personal no se reduce, desde esta antropología, a la transmisión de información cara a cara entre dos personas. Para Marcel, cualquier manifestación del cuerpo, entre lo que podemos encontrar los gestos e incluso las palabras, no garantizará pasar más allá del envío y recepción de datos (MARCEL, 1959). De este modo, la comunicación sin comunión del misterio ontológico no puede ser considerada como comunicación interpersonal.

La intersubjetividad ficticia es una conversación en la que no se entrega al otro más que lo imprescindible para provocar respuestas deseadas. Esto es tanto como decir “que mi interlocutor de ninguna manera es tratado aquí como ser; incluso, hablando en verdad, no es ni siquiera otro, ya que yo mismo, en esta relación ficticia y no viviente, no intervengo como ser, como alguien real” (MARCEL, 1959, p. 87).

Del mismo modo, el empleado de banco que sólo es visto como un individuo que recibe órdenes no cumplirá más que una función específica y en ese sentido será catalogado de eficiente o inadecuado para el puesto. Se limitará a procesar datos; porque esa es su función, pero no entrará en una relación intersubjetiva que le permita ser él mismo libremente. Es el hombre funcional despersonalizado sin comunión. Marcel es categórico en afirmar que el diálogo que sea digno de ese nombre “se desarrolla en una atmósfera de verdadera intimidad que no puede asimilarse a un cambio de signos entre dos emisoras” (MARCEL, 1971 a, p. 143).

3.3.3. La intersubjetividad como comunicación personal

Lo propio del hombre, como sostiene Juan Pablo II (1985), es que conozca su mundo interior en el terreno del ser *para y con* los demás. El hecho de recibir a alguien, fundamentalmente, no es un acto de pasividad, sino hacerlo participar de una determinada plenitud: de lo que es propio, es decir, de uno mismo. La persona humana cuenta con la capacidad de sacar de sí lo que hay en su intimidad. Es un ser que se manifiesta por su natural capacidad de dar y esto supone la necesidad de que alguien acepte esa donación de *sí* pues de lo contrario el don se frustra. Así, pues, a la capacidad de dar de la persona le corresponde la capacidad de aceptar, y aceptar es acoger en nuestra propia intimidad.⁸⁴ (YEPES, 1996).

La apertura a los demás es esencial para la vida pues el hombre siente la necesidad de articularse interiormente con una realidad que le dé sentido y justificación (MARCEL, 1971 a). El misterio de la intersubjetividad lleva a que la participación posibilite una unión donde la barrera del tu y yo desaparecen. Este involucrarse lleva a entender, por ejemplo, el sacrificio personal que puede tener un padre por su hijo pues, sin saberlo, no desaparecerá sino que vivirá, en cierto modo, en su descendiente (MARCEL, 1971 a). La donación mutua de *sí* no es sólo un postulado práctico o un simple deseo, sino una seguridad existencial que lleva a la comprobación de la real apertura individual hacia los demás. Para Marcel (1971 b), esta es una certeza esencial captada fácilmente pero que cuando se trata de reducirla a una proposición general se corre el riesgo de desnaturalizarla.

⁸⁴ Por ejemplo, la relación del maestro y el discípulo no radica en intercambiar conocimientos teóricos prácticos, sino también en una experiencia de la vida. En la universidad el maestro congrega porque tiene que dar no sólo cuestiones científicas, sino también realidades vividas de él (de *sí*).

La comunicación interpersonal, por eso, no es un conjunto de técnicas enseñables –y por tanto transmitibles– en un lenguaje discursivo por encima del acceso concreto existencial. Para Marcel (1971 a, p. 160), “sería quimérico tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente (dar de sí). En este dominio no se puede enseñar más que a fingir. Sería como si se tratara de enseñar a una mujer el modo de poseer encanto”.

La comunicación interpersonal no puede ser comprobada pues sólo cabe en ella el reconocimiento misterioso y existencial. Para Marcel (1971 a, p. 179), solamente se puede comprobar un hecho que se presenta al sujeto de modo externo: “por definición es evidente que lo que llamaré nexo intersubjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él”. La comunicación a este nivel posibilita el crecimiento personal, puesto que para ello el hombre debe abrirse a otros seres diferentes a él y llegar a ser capaz de acogerles sin que ello suponga el ser barrido o neutralizado personalmente por estos.

Esta vinculación de personas implica un ejercicio verdadero de libertad: “Dicha intersubjetividad no puede considerarse como un simple dato factual. O, más exactamente, solo adquiere un valor cuando es algo más que un simple dato factual, cuando se muestra como una progresiva conquista sobre todo lo que puede llevar a cabo uno de nosotros a centrarse o a encerrarse en sí mismo. En suma la intersubjetividad no es ni puede darse más que por la libertad, y quizá no exista otro ámbito donde la libertad aparezca como potencia positiva, en vez de bajo el aspecto negativo” (MARCEL, 1971 b, p. 68).

Para Marcel la intersubjetividad es un requisito para la libertad. Esto implica que cuando una persona se encuentra ante una presencia reveladora se muestra sin ningún tipo de coacción y como realmente *es*. Si en la falsa comunión el otro me era extraño y me hacía extraño a mí

mismo, por un fenómeno inverso, el otro –cuando está presente– “en cierto modo me renueva interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella” (MARCEL, 1971 a, p. 160).

3.3.4. Tú, él y nosotros

En los estudios que realiza Marcel acerca de la intersubjetividad establece que existen dos modos de dirigirse al otro. Cuando la donación de *sí* se produce en el ámbito metaproblemático, el otro pierde su carácter de receptor y es presente con un *tú*. Aquí, la distinción entre *yo* y *tú* se pierde en el *nosotros* donde ni uno ni otro serían lo que son si no existiese la realidad de comunión. Por el contrario, cuando el otro no es visto de modo pleno, en su exigencia ontológica, simplemente cumple una función que puede ser la de receptor. En este último caso se presenta como un *él* en la categoría de objeto.

Marcel asegura que con el objeto no puede existir comunicación en el sentido de comunión. El objeto es lo que no cuenta conmigo y no me puede responder. Por el contrario, “sólo me dirijo en segunda persona a quien está considerado como susceptible de responderme de alguna manera, y esta respuesta puede no traducirse en palabras” (MARCEL, 1959, p. 44).

Aunque el *tú* es alguien que responde, también puede ser tratado como objeto, como *él*, y anular la aproximación ontológica. Cuando el otro no se encuentra presente, y hay que tomar el término dentro del planteamiento marceliano, se le mira como *él*. Esto implica entender al otro como esencialmente ausente: “es su ausencia lo que me permite objetivarlo, razonar sobre él como una naturaleza o una esencia dada”

(MARCEL, 1959, p. 15). Podríamos decir que físicamente está presente, pero esto no implica la comunión personal.

La comunicación es el paso al *tú* como ser personal y no una relación causal o material entre dos mónadas. Marcel (1959, p. 43) sostiene que “el problema de la comunicación encuentra su solución en el paso al *tú*”. El yo se aclara por medio del *tú*; gracias a él cobra sentido. El paso del *él* al *tú* supone superar el egoísmo para la donación de sí. Así, pues, es indispensable en un verdadero acto de comunión de personas la disponibilidad:

“El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo estoy abierto a él (o que él es un *tú*), pero yo no estoy abierto a él sino en la medida en que dejo de formar conmigo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría en cierto modo al otro o más bien su idea; ya que por relación a este círculo el otro deviene idea del otro –y la medida del otro ya no es el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto que relacionado conmigo, desmontado, desarticulado o en vías de desarticulación”. (MARCEL, 1996, p. 107-108).

De este modo, el ser disponible se opone a aquel que está ocupado o saturado en sí mismo: es alguien que tiende hacia fuera de *sí*, dispuesto a consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo la hace suya (MARCEL, 2005). Es la manifestación de la intimidad que implica la llamada al *tú* que puede enriquecer la propia vida interior (MARCEL, 1967). Así, el *nosotros* es transparente pues es como si las personas de la relación por la donación íntima mutua obtuvieran un espíritu de infancia; y, por ello, este *nosotros* se opone a toda prudencia calculadora. No se puede tratar de enseñar de modo técnico como llegar

al *nosotros*, ni tampoco intentar una elucubración racional inmanente (MOELLER, 1964). Una vez más nos situamos en las aproximaciones concretas donde no preocupa el *cómo* por tratarse de una realidad atécnica.

La relación intersubjetiva supera el vínculo funcional y se afirma en la unión de un lazo que transforma al otro y yo en *nosotros*. Esto equivale a decir que “el otro cesa por tanto de ser *él* para llegar a ser *tú* (...) Literalmente comunicamos” (MARCEL, 1959, 45). Dentro de esta perspectiva, la verdadera comunicación se realizará con quien se ama, pues “el ser que amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo; mis defensas exteriores caen al mismo tiempo que los tabiques que me separan del prójimo” (MARCEL, 1959, p. 46).

Entendemos que en la comunicación interpersonal se encuentra lo que Alejandro Llano denomina conocimiento por connaturalidad: Es lo que sucede cuando frente a un amigo puedo comprender la actitud por la muerte de su padre. No hacen falta las palabras, pues la empatía es una forma de intencionalidad *transobjetiva* que establece en directo la conexión entre las personas mismas. Es un contacto inapelable y absoluto que trasciende todo tipo de convención. No se trata de un sentimentalismo. Aquí cobra fuerza la afirmación existencial “yo sólo puedo estar donde tú estas” (LLANO, 2001, p. 43). Dicho de otro modo, “no soy el mismo si no estas conmigo”.

La comunicación de la persona, desde la filosofía de Marcel, es el verdadero escenario de la existencia humana. Habría que preguntarse ¿qué sería si no hubiera otro alguien que nos reconociera, nos escuchara, y aceptara el diálogo y el don que ofrecemos? La vida sería un fracaso, una tragedia, una soledad completa.

4. Emmanuel Mounier: persona y comunidad

4.1. La persona en el centro de la reflexión

Emmanuel Mounier nació en *Grenoble* (Francia) el 1 de Abril de 1905. Su salud fue frágil pues a los trece años perdió la visión en un ojo tras un golpe, además de ser sordo de un oído desde su nacimiento. A pesar de sus limitaciones físicas, cursó sus estudios de filosofía en su ciudad natal, donde se licenció (1927). Dentro de sus contribuciones al mundo de la reflexión filosófica destaca, entre otros aportes, la fundación de la conocida revista *Esprit*.⁸⁵ Murió en 1950 a causa de un paro cardíaco.

La propuesta personalista de Mounier es una respuesta al materialismo de inicios del siglo XX. En esta sociedad el tener prevalece sobre cualquier aspecto moral. El excesivo poseer, según Mounier (1936), lleva a que el hombre pierda su finalidad y sea éste quien termine como un objeto bajo un dueño. (Mounier, 1936). Esclavo de las cosas ya que el poseedor se convierte en poseído.⁸⁶ ¿Esto quiere decir Mounier todo el

⁸⁵ En esta revista Mounier realiza una inmensa labor de revolución personalista y comunitaria, creando alrededor de ella una comunidad de vida y pensamiento. Esta publicación aseguraba, desde sus artículos, las exigencias de lo espiritual (esto queda claro desde su nombre, por ello, Mounier sostuvo que una revista comunista debería tener el coraje de llamarse materia). *Esprit*, siendo la obra de una persona, es también la de gran número de amigos, a su vez grandes profesionales especializados en disciplinas que supieron orientarse al servicio de una cultura personalista y comunitaria. Todo ello sobre la sencilla doctrina del respeto a la vida humana y su dignidad. Esta revista, previo al estallido de la Segunda Guerra Mundial, presenta un espíritu de resistencia frente al fascismo. Durante los doce meses que preceden al desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, *Esprit* —en cuanto que revista de altura y ya de peso— puso sobre la mesa las condiciones sociales y morales de una resistencia al nazismo. Fue, en suma, una técnica de los medios espirituales. (Díaz, 2005).

⁸⁶ El hombre que se centra en el tener, dice Mounier, ha desviado el sentido divino del secreto de los corazones, de las soledades inadmisibles, hacia un secreto de cajas fuertes,

tener? En realidad no. Es conciente de su importancia en la vida encarnada del hombre pero critica su desviación.

Los estudios de Mounier coincidieron con la creciente desilusión y fermentación que alimentó la filosofía existencial francesa luego de la Primera Guerra Mundial.⁸⁷ No estuvo de acuerdo con Sastre (existencialismo ateo), en cambio, postuló la existencia como un empuje de energía, una búsqueda por esperanza y amor, una invocación a aquello que está más allá de la existencia del hombre. (Mounier, 1936)

Consideraba que el hombre moderno es aquel que ha perdido el sentido del ser, que no se mueve más que entre las cosas, unas cosas desprovistas de su misterio. Es el hombre que ha perdido el amor: cristiano sin inquietud e incrédulo sin pasión. Su vida se queda en el confort y en el placer de vivir. También, asegura Mounier (1936), que es propio de este hombre guiar su conducta moral mediante una postura positivista de la justicia, es decir, hace del derecho, que es una organización de la justicia, la fortaleza de sus injusticias.⁸⁸

de presupuestos, de domicilios, de escándalos, de alegrías y penas, hacia un general “se ruega no tocar”, que no es otra cosa que una manifestación contra el amor.

⁸⁷ Mounier pretendió pensar una filosofía cristiana conscientemente contemporánea en un momento en que cristianismo y modernidad se habían dado la espalda. Por eso mismo su obra no pudo entenderse sin advertir que se trata de la respuesta creyente a la filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud). Responde a un desorden moral donde, en la modernidad, un pensamiento mecanicista conduce a la degradación del hombre, a la insignificancia de lo humano ante la máquina y el dinero. (Alcoberro, 2008).

⁸⁸ Emmanuel Mounier considera que las posturas no conformistas ante la situación de individualismo contemporáneo no es otra cosa que una variación de conformismo. Es así porque para este autor no existen valores negativos. Es decir, si las personas no hacen algo –prácticas de virtudes en positivo– no dejan de pertenecer al primer grupo. (Díaz, 2002)

Rechaza la mirada objetiva de los problemas del hombre, sin comprometerse existencialmente en ellos. (Díaz, 2003). Para Mounier (2002), al igual que Marcel, no hay seres en abstracto sino personas miembros de una comunidad, de una cultura espiritual en cuyo seno se realizan. En ese mismo sentido, decía que los principios de la acción moral no se manifiestan a nuestra inteligencia más que si los practicamos con los demás.

Mounier (2002 p. 693) entiende a la persona como un ser espiritual encarnado y, por tanto, no puede ser puramente objetivo⁸⁹: “Yo soy persona desde mi existencia más elemental y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos. ¿Cómo podría unirse en ese caso mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia”.

Para este autor, lo que realmente posee el hombre es aquello que puede entregar desde su intimidad personal. Sólo se posee aquello a lo que uno se entrega y, en ciertos casos, no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da. (Mounier, 1936). Es así, que frente al materialismo de su época propone una visión de la persona humana que sólo encuentra sentido en el testimonio, en el compromiso personal (generoso), con otro ser.

Como sostiene que sólo en una relación interpersonal de donación se puede entender a la persona, critica la masificación y despersonalización de las sociedades modernas. Piensa que son

⁸⁹ Mounier utiliza la expresión de “existencia encarnada” para connotar la unidad entre cuerpo y alma. Es el espíritu el que nutre el pensamiento, y el cuerpo quien lleva el pensamiento a la expresión. Así, para Mounier (1936), la existencia objetiva del cuerpo, combinada con las experiencias subjetivas del espíritu, actualizan a la persona.

sociedades impersonales, fundada en equilibrios jurídicos para regular el provecho de los particulares, sin intercambio personal y sin intimidad.

Esta filosofía no es un estudio sobre el hombre, sino un *combate por el hombre*. Es así, según Burgos (2000), que este filósofo respondió frente a las tendencias intelectuales y sociopolíticas que trataban al hombre simplemente como objeto de estudio científico o lo reducían a su dimensión económica. Por eso, para Mounier el personalismo más que ser una filosofía es una práctica, una actitud ante la vida. (Díaz, 2003).

Mounier, como todos los personalistas, no define a la persona porque considera que encerrar en cuatro palabras lo que supone la vida humana es imposible ya que ésta supera toda conceptualización.⁹⁰ Sin embargo, esta postura no le impidió, según Burgos (2000), dar algo parecido a una definición. No se trata de una contradicción, sino que Mounier no quiere caer en la vaguedad. Por eso reúne, cuando lo necesita, aquellos elementos que le parecen más esenciales, pero sin ligarse a ellos como un esquema que deba necesariamente repertirse sin quitar o añadir nada. Así, para Mounier (2002), la persona es un ser espiritual constituido como tal por su forma de subsistencia y de independencia de su ser.

Dentro de este planteamiento, cada persona es una realidad eterna que debe conocerse por encima de las manifestaciones objetivas que manifieste. No basta sólo lo físico, la función que desempeña o la utilidad que aporta. Hay que mirar a la persona en el acercamiento intersubjetivo, interpersonal.⁹¹ Sólo allí se comprenderá que el hombre es básicamente un ser para la comunicación.

⁹⁰ Una definición en cuatro palabras fue dada por Boecio (480-525): *Sustancia individual de naturaleza racional*.

⁹¹ Por ello, dentro de las ideas de Mounier, en la vida de los amigos no habrá más que una regla: cada uno, siendo como es, tiene que serlo, sin más.

4.2 La capacidad comunicativa del hombre

Mounier sitúa como eje de su pensamiento a la persona e intenta buscar cuál es la experiencia fundamental que le haga ejercer su condición. En esa búsqueda asegura que “contrariamente a una difundida opinión, ésta no es la originalidad, la actitud reservada, la afirmación solitaria; no consiste en la separación, sino en la comunicación”. (Mounier, 2002 p. 697)

Frente a la ausencia de comunicación, asegura Mounier (2002), la cultura desarrolla juegos de mascarar incrustadas gradualmente hasta no distinguirse ya el rostro del individuo. Son para este un medio para engañar a los otros y de engañarse a sí mismo, de instalarse en los refugios de la postura para evitar esa zona de verdad que nace con el encuentro de la mirada del prójimo y de la mirada interior que supera el individualismo.⁹²

⁹² Para Emmanuel Mounier (2002 p. 698), “el individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre actitudes de aislamiento y defensa. Fue la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental entre los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la no usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al provecho: Tal es el régimen de la civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia. Es la antítesis misma del personalismo y su adversario más próximo”.

A diferencia de Sartre⁹³, Mounier (2002 p. 699) sostiene que la persona no se limita por otras pues son éstas quienes la hacen ser y desarrollarse. “Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona . El *tú*, y el *nosotros*, preceden al *yo*, o por lo menos lo acompañan. Es en la naturaleza material donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces. Pero la persona, por el movimiento que la hace ser, se *expone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, inclusive la única que puede serlo”.

Para ello hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad. La persona, dice Mounier (2002 p. 716), es un “adentro que tiene necesidad del afuera. La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. Esta tendencia muy primitiva es la que en su forma activa nos impulsa a exteriorizar nuestros sentimientos en la mímica o la palabra, a dejar la impronta de nuestra acción en obras visibles, a intervenir en los asuntos del mundo y de los otros. La presión que se ejerce sobre la naturaleza y el trabajo, no solo son factores de producción, son también una fuerza de ruptura del egocentrismo y, por lo mismo, factores de cultura y de espiritualidad, tanto y más, sin duda, que de poder y de riqueza. No hay que despreciar la vida exterior: Sin ella, la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera, por su parte, desvaría”.

La persona crece purificándose del individuo que hay en ella. Es decir, cuando una persona se muestra disponible a otros deja de estar

⁹³ Jean Paul Sartre pensaba que la comunicación queda bloqueada por la necesidad de poseer o someter. De este modo, cada miembro de una pareja sería necesariamente tirano o esclavo. En este planteamiento, la mirada del prójimo congela la libertad y el amor se convierte en una infección mutua, en un infierno. Todos miran su bien egoísta y no buscan la armonía entre los sujetos.

ocupada en ella misma y así es capaz de acoger en comunicación. Si el individualismo busca centrarse en el individuo, el personalismo quiere descentrarlo en busca de abrirse a los demás. El centralismo egoísta y la apertura a los demás, asegura Mounier (2002), se revelan en las etapas biológicas de la persona: el niño de seis a doce meses, que sale de la vida vegetativa, se descubre en los otros; sólo más tarde, hacia el tercer año, llegará la primera ola de egocentrismo.

Así como el filósofo que se encierra en el pensamiento no podrá alcanzar el ser, aquel que se encierra en el yo, jamás encontrará el camino hacia los otros. Sólo se puede existir plenamente en la medida que se existe para los demás y, en este contexto de ideas, en última instancia ser es amar (Mounier, 2002). No le falta razón al cristianismo al afirmar que la teleología del hombre debe conducirlo hacia el diálogo con Dios. Hacia el Amor en sí mismo.

Mounier sostiene, al igual que Marcel, que cuando una persona trata a otra como un repertorio de informaciones para el uso, la reduce al estatuto de objeto. Por el contrario, tratar a un ser como *presente*⁹⁴, supone el reconocimiento de que no se le puede definir, ni clasificarlos porque su naturaleza es ser inagotable. Por ello, la comunicación interpersonal se presenta frágil en un contexto donde impera la masa y los vínculos impersonales que no permiten encuentro de personas.

Esta propuesta antropológica, basada en el sentido cristiano de amor al prójimo, argumenta que el desarrollo de hombre sólo se logra en una comunidad de personas, es decir, donde las relaciones interpersonales

⁹⁴ El tema de la presencia es recurrente en los personalistas, pero es abordado con detalle en las ideas de Marcel Y buber. Estar presente no quiere decir una presencia física, sino una apertura personal desde la interioridad humana que da pie a un vínculo *nosotros* (en donde ya no hay distinción entre tu y yo). Dos presencias mutuas, hablando en sencillo, es un *nosotros*.

posibilitan en mutuo entendimiento mediante una real comunicación. Aquí, Mounier se aleja claramente de la idea de comunidad marxista, donde impera la utilidad económica y el hombre es visto como un medio.

Comunicar a los demás es posible porque el ser humano es un movimiento hacia el otro. El hombre comunica su propia subjetividad (intimidad) por ello, cuando dos personas se muestran mutuamente presentes, se vinculan de modo intersubjetivo. Y es allí donde tiene lugar la comunicación interpersonal pues “una subjetividad pura es impensable para el hombre”. (Mounier, 2002 p. 713). Por ello, el silencio en este mundo se presenta como intolerante y deja poco espacio para el crecimiento personal.

Los pasos para poder alcanzar la comunicación de personas, según Mounier (2002), son los siguientes:

4.2.1. Salir de sí mismo:

La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros. Para el personalismo, la ascesis de la desposesión es la ascesis central de la vida personal; sólo libera a los otros o al mundo aquel que primero se ha liberado a sí mismo. Los antiguos hablaban de luchar contra el amor propio. Desde la postura de Mounier, hay que luchar contra el egocentrismo, narcisismo, individualismo.

4.2.2. Comprender:

Hay que dejar el propio punto de vista para situarse en el punto de vista del otro. No se trata de buscar en el otro a uno mismo, ni verlo como algo genérico, sino acoger al otro en su diferencia. No hay que conocer a los otros seres con un saber general (el gusto por la psicología no es

interés por el otro), sino abrazar su singularidad con la propia singularidad, en un acto de acogimiento y esfuerzo de concentración.

4.2.3. Asumir:

No se trata sólo de compadecer, sino de sufrir con el dolor, el destino, la pena, la alegría y la labor de los otros.

4.2.4. Dar:

A diferencia del individualismo, una sociedad personalista se basa en la generosidad o gratuidad, es decir, en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución. La economía de la persona es una economía de don y no compensación o cálculo.

La generosidad disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, incluso cuando no reciba respuesta. Desarma el rechazo ofreciendo al otro un valor eminente ante sus propios ojos, en el momento en que podría esperar ser rechazado como un objeto indócil, y lo arrastra en su contagio; de ahí el valor liberador del perdón.

4.2.5. Ser fiel:

La aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así, pues, la consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. Es así que la fidelidad personal no puede ser un repetir matemático de actos prefijados sino creadora.

La práctica de estas actitudes humanas acrecientan y confirman el ser personal de quienes participan en ellas. *Salir de sí* requiere *comprender* al otro en su *situación*, dando algo de sí de modo sincero, no pensando anticipadamente en el término de la relación pues en la continuidad se presenta la *fidelidad* a la otra persona.

La máxima comunicación interpersonal, en Mounier, como en el resto de personalistas, se produce en el encuentro intersubjetivo del amor. En ese sentido, el amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el cogito existencial irrefutable: Amo, luego el ser es y la vida vale (vale la pena ser vivida). De este modo, la relación interpersonal positiva es una provocación recíproca, una fecundación mutua.⁹⁵ El amor busca la realización de la persona superando lo aparentemente objetivo (como en cualquier comunicación interpersonal que merezca ser llamada así). Se supera, pues, lo que ven los ojos: el amor es ciego, pero es un ciego extralúcido. (Mounier, 2002).

⁹⁵ Hay que señalar que Mounier (2002 p. 702) se da cuenta que la comunicación interpersonal no puede darse de la noche a la mañana, por lo cual, puede tropezar con varios fracasos: “1. Siempre escapa algo del otro a nuestro más completo esfuerzo de comunicación. En el más íntimo de los diálogos, la coincidencia perfecta no me está dada: Nada me asegura jamás que no encierre algún mal entendido, nada salvo en raros momentos de milagro en que la certeza de la comunión es más fuerte que todo análisis, y que son un viático para toda la vida. Tal es la profunda soledad del amor; cuanto más perfecto es, más la siente. 2. Algo, en el fondo de nosotros, resiste al esfuerzo de reciprocidad, una suerte de mala voluntad fundamental. 3. Nuestra existencia misma no transcurre sin una opacidad irreducible, una indiscreción que intercepte constantemente el intercambio. 4. Cuando hemos instituido una alianza de reciprocidad, familia, patria, cuerpo religioso, etc., ésta no tarda en alimentar un nuevo egocentrismo y levantar una nueva pantalla entre hombre y hombre”.

4.3 Comunidad en Mounier

El primer acto de la persona, asegura Mounier (2002), es –por su natural orientación a la comunicación con los demás– suscitar con otros una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos y, finalmente, instituciones, estén marcadas por su naturaleza de personas: sociedad cuyas costumbres solamente comenzamos a entrever y esbozar.⁹⁶ Es así que lo propio del hombre es vivir en comunidad, es decir, en un clima de comunicación interpersonal al margen de lo socialmente convenido. Desde la propuesta de Mounier se puede ver que un ser humano no es un individuo, sino un proyecto de comunicación y una íntima participación en la vida.⁹⁷

Para que se pueda hablar de comunidad es necesario que se tome a la persona totalmente en serio, con todas sus dimensiones. Es necesario ver en el otro a un “tú”, a un prójimo, y relacionarse de tal manera que se cree un “nosotros”. Ese “nosotros” surge de vivir un proyecto común, de valorar al que tenemos enfrente, de abrírnos a él para acogerle y

⁹⁶ La existencia de la historia (el destino común de la humanidad), asegura Mounier, constituye un valor para el mundo de las personas porque es una muestra de que no les corresponde ser en esencia solitarias. Si la persona fuera rigurosamente solitaria no habría razón para hablar de historia, sólo de historias separadas e incommunicables. De este modo, la historia no puede ser sino una creación común de hombres libres y orientados a un espíritu de comunidad.

⁹⁷ Precisamente el principal error del existencialismo ateo (Sartre) es el de definir al hombre como proyecto pero sin prestar atención a las condiciones por medio de las cuales dicho proyecto tiene sentido (el amor, la familia, la comunidad). Son precisamente esas instancias comunitarias las que evitan caer en la desesperación, en el desarraigo, y permiten abrirse al sentido de vida en un mundo cada vez más cosificado. “Sentido” y “trascendencia” se descubren como remedios contra la “angustia” y la “desesperación” existencial. La “revolución del siglo 20” no sería, pues, el socialismo que considera a los individuos como números y miembros de una masa, sino el redescubrimiento de una comunidad donde el hombre logre ser “persona” y no simple número. (Alberro, 2008).

envolverle en nuestros ideales, aunque sin abandonar totalmente nuestro “yo”. Es entonces cuando aparece la comunión, que es mirar al otro como *prójimo* y no como un mero *semejante* en la especie. (Burgos, 2000). Aquí Mounier resalta la gran enseñanza cristiana: “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Sin embargo, en el actual entorno social prevalece una sociedad donde sus miembros se pierden en las funciones que realizan. Los individuos permanecen ligados a determinadas tareas, pero las funciones, si bien coordinan, no unen profundamente ni dan pie –por sí– al encuentro interpersonal. Si una familia sólo se reconoce como tal por un lazo de sangre se puede convertir en un grupo despersonalizado y nada familiar. Nótese que cuando se habla de “lo familiar” siempre se hace referencia a aquello que es conocido en la propia interioridad humana.

En la sociedad contemporánea la relación interpersonal ha descendido al plano social de la cooperación de las actividades y de la organización de las estructuras. La estructura social, piensa el personalista, empobrece la relación social, puesto que sólo puede asegurar la continuidad mediante la repetición. “El personalismo se niega, pues, a lastrar con un coeficiente peyorativo de la existencia social o las estructuras colectivas. Distinguirá solamente una jerarquía de colectividades, según su mayor o menor potencial comunitario, es decir, según su más o menos intensa personalización”. (Mounier, 2002 p. 704)

La sociedad opuesta a una comunidad será aquella donde sus miembros cuenten con una conciencia soñolienta, se adhieran a una opinión vaga, se pierdan en la charla cotidiana, en el conformismo político, en la mediocridad de la masa anónima. La no comunidad es un mundo desvitalizado y desolado, donde cada persona ha renunciado provisionalmente a sí mismo como persona para volverse uno cualquiera (no importa quien) intercambiable. El primer acto de la vida personal es

la toma de conciencia de esta vida anónima y la rebelión contra la degradación que representa. (Munier, 2002).

Es propio de las sociedades despersonalizadas la verticalidad pues la jerarquía interna de las funciones se petrifica en una relación amo-esclavo (castas, clases, etc.) En esta sociedad se tiende a formar un *todo* que corroe el *nosotros*. La estructura social, lo convenido o la pura ley positiva no alcanza para hablar de sociedad en el sentido de comunidad de personas. La experiencia demuestra que el puro saber no transforma los corazones. Se pueden conocer los contextos sociales y perfectamente estar alejados de la vivencia de una comunidad.⁹⁸ De este modo, no se puede construir una comunidad sobre el olvido de la persona.

No existen comunidades profundas y duraderas si no son de personas. No son las instituciones las que hacen al hombre nuevo, sino el trabajo personal del hombre sobre sí mismo en el que nadie puede reemplazar a nadie. En ese sentido, la idea de comunidad de Mounier es compatible con la propuesta cristiana de ciudadanía. Para el cristianismo no hay ni ciudadanos ni bárbaros, ni amos ni esclavos, ni judíos ni gentiles, ni blancos ni negros ni amarillos, sino hombres, creados todos a imagen de Dios y llamados todos a la salvación por Cristo. Es la idea de un género humano con una historia y un destino universal.

⁹⁸ Mounier afirma (2002 p.705) que “el siglo XVIII pensó que la única vía para escapar a las pasiones de las sociedades irracionales era una sociedad racional, fundada sobre el acuerdo de los espíritus de un pensamiento impersonal y sobre el acuerdo de las conductas en un orden jurídico formal. Es así como se creyó marchar hacia la paz universal mediante la instrucción obligatoria, la organización industrial o el reino del derecho. La experiencia debía mostrar que el saber no transforma los corazones, que el derecho formal puede encubrir desórdenes rebeldes, que la organización y la ideología, aunque desdeñan el absolutismo personal, llevan, como la pasión, a la crueldad y a la guerra (...) Una conciencia rabiosa por sus ilusiones burladas y la desolación afectiva en que ellas han dejado al hombre contemporáneo, ha arrojado a las masas en estos últimos años a un furor de irracionalismo: fascistas, absurdismo, psicoanálisis, esoterismo, etc.”.

Podría parecer que la propuesta de Mounier cae en la utopía, sin embargo, se puede lograr una comunidad siempre y cuando esté presente un enfoque de personas por encima de la función. “La organización no es posible más que por las personas, y en el campo estructural de un universo de personas. Si no, en lugar de liberar al hombre da origen a un nuevo estado de naturaleza, reino de masas, reino del aparato y de sus directores, de los cuales es juguete la persona. El totalitarismo ha elegido bien su nombre: Un mundo de personas no se totaliza”. (Mounier, 2002 p. 708).

Así, en la vida comunitaria deben primar las técnicas de educación y persuasión sobre las técnicas de presión, de astucia o de engaño: Pues el hombre sólo se haya bien allí donde se vuelca por entero. Dentro del contexto de comunidad, la finalidad de la educación no será hacer mejores personas, sino despertar mejores personas. Por definición, asegura Mounier (2002 p. 768), una persona se suscita por un llamada, no se fabrica por domesticación:

“La educación no puede, pues, tener por fin amoldar al niño al conformismo de un medio familiar, social o estatal, ni se restringe a adaptarlo a la función que jugará como adulto. La trascendencia de la persona implica que ésta no pertenece más que a sí misma. Sin embargo, no es sujeto puro ni sujeto aislado; inserto en colectividades, se forma en ellas y por ellas. La familia y la nación, ambas abiertas a la humanidad, a las cuales el cristiano agrega la iglesia, si no son frente a él todopoderosas, son los medios formadores naturales”.

Es aquí donde no se “hacen” amigos sino donde se vive la amistad. El hacer propiamente dicho tiene por fin principal dominar y organizar la materia exterior. Pero el hombre no se satisface con fabricar y ordenar, si no encuentra en estas operaciones su dignidad, la fraternidad de los compañeros y cierta elevación por encima de la utilidad. Para ello será necesario reconocer que el otro no es un límite para la libertad de la persona, pues la libertad sólo se realiza en la relación amorosa entre el yo y el tú. El otro no es mi enemigo, sino mi compañero de viaje, aquel con quien estoy llamado a vivir en armonía.

La afirmación de la centralidad de la persona como *sujeto social* permite al personalismo crear un punto de anclaje y de referencia entre los extremos del individualismo liberal y los colectivismos. Así, Burgos (2000 p. 188) explica el personalismo comunitario del siguiente modo:

“Lo radicalmente importante no es ni la sociedad en cuanto tal ni el individuo egoísta, sino la persona en relación con los demás. La sociedad es, fundamentalmente, un entramado de relaciones comerciales, educativas, de bienestar y salud, etc., que debe estar al servicio de las personas concretas, no de anónimas fuerzas colectivas. Pero la persona, por su parte, no debe ser un mero receptor egoísta de los beneficios que le reportan esas relaciones, sino que debe poner su esfuerzo al servicio de los demás. Éste es el núcleo central sobre el que se funda la doctrina personalista de la relación del hombre con la sociedad”.

Desde Mounier, “en una organización personalista hay responsabilidad por todas partes, creación en todas partes, colaboración en todo: no hay gentes pagadas para pensar y otras para ejecutar, y las más favorecidas para no hacer nada. Pero esta organización no excluye la

verdadera autoridad, es decir, el orden a la vez jerárquico y viviente, en que el mando nace del mérito personal, sino que es sobre todo una vocación de suscitar personalidades, y aporta a su titular, no un suplemento de honores o riqueza, o de aislamiento, sino un cúmulo de responsabilidades” (Díaz, 2002 p. 29).

CAPÍTULO IV:

ENFOQUE ANTROPOLÓGICO-PERSONALISTA DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

Teorizar sobre comunicación no es únicamente realizar una descripción de los hechos pues explicar un fenómeno no es algo que provenga del fenómeno en sí mismo considerado, sino que es una necesidad intelectual del ser humano.⁹⁹ Por eso, la formulación teórica de la comunicación, además de ser descriptiva, ha de tomar en cuenta una aproximación a la persona desde una dimensión fundamental, antropológica.

Los estudios de comunicación que se preocuparon por el aspecto interpersonal, estudiados en el primer capítulo, son importantes pero no acaban de comprender lo fundamental: mostrar al ser personal en el centro de la investigación. En la propuesta de Park, la comunicación interpersonal se presenta como una herramienta para superar el egoísmo natural de los individuos dentro de una mirada ecológica y materialista. Esto se alcanza mediante un pacto logrado en la interacción que lleva a un equilibrio inseguro de las relaciones sociales ya que el egoísmo no desaparece de escena. La comunicación es un pacto para no molestarnos, inestable; jamás verdadera, siempre convenida y relativa.

⁹⁹ Esta es una de las principales críticas a la perspectiva interpretativa. Rodrigo (2001) sostiene que se queda en las manifestaciones superficiales de lo social y no profundiza en las causas políticas, económicas e ideológicas del comportamiento humano.

En el Interaccionismo Simbólico se establece que la comunicación interpersonal es posible sólo gracias a los símbolos aprendidos en la interacción *face to face* con los demás. Aquí, los significados de las cosas y las conductas personales se encuentran determinadas por el entorno sin posibilidad de escape. Palo Alto, por su parte, sostiene que la comunicación interpersonal es aquella que le permite al hombre aparentar un conocimiento en la interpretación del entorno –porque *todo comunica*– puesto que jamás podrá alcanzar la verdad. Al no existir un referente seguro, lo interpersonal es interpretación de conceptos contruidos a partir de las interacciones de los individuos.

En las tres posturas, la comunicación interpersonal es entendida como interacción física entre los que integran un diálogo; y donde aparece un conocimiento convencional gracias a la capacidad de pacto de los individuos para crear símbolos y normas de conducta social. No es requisito indispensable el entendimiento mutuo ni la verdad, sino el acuerdo convenido y la interpretación. Es decir, conclusiones a las que se llega si sólo se mira al ser humano desde su acciones operativas, olvidando otras manifestaciones personales igualmente relevantes.

En todos los casos lo interpersonal esta limitado por la información, es decir, por la transmisión de datos físicamente comprobables. Sin embargo, como dice Martín Algarra (2006), la comunicación no puede ser puro contacto o interpretación pues si se toma esa ambigüedad como punto de partida para la construcción de un saber, todo constituiría parte de ese saber, puesto que nada hay en el universo que sea solitario. Sería un saber sobre todo, que es lo más parecido a un saber sobre nada.

Los estudios de comunicación han ido por esta línea: una visión de comunicación interpersonal como transmisión que no toma en cuenta la intencionalidad de los sujetos, su orientación comunitaria hacia los

demás y el perfeccionamiento personal. Con esta postura, cercana al relativismo, es lógico que se ignore el comportamiento veritativo en la comunicación de personas.

Es cierto que los estudios en comunicación ya superaron el modelo de comunicación lineal (esquema estímulo-respuesta de Shannon¹⁰⁰ y Weaver) y se ha intentado explicar la comunicación de personas enmarcada dentro de una visión de conocimiento social. Sin embargo, hay que dar un paso más adelante: no sólo mirar procesos y estructuras sociales, sino centrarnos en el quien de la comunicación, en la persona. El hombre no es sólo un aparato del conocer que crea símbolos, sino que posee voluntad y sentimientos, dimensiones espirituales que permiten explicar la donación generosa no sólo de cuestiones materiales, sino de sí, de su más íntima realidad.

El pensamiento personalista nos sitúa frente a un panorama alentador sobre la comunicación pues presenta una mirada distinta a cómo la entendieron Park, el Interaccionismo Simbólico y la escuela de Palo Alto. Parte de una postura científica elemental: no se puede hablar de comunicación de personas, interpersonal, si no existe un fondo antropológico previo sobre el cual caminar. Desde el personalismo, la comunicación interpersonal no es teoría del conocimiento (interpretación), ni tampoco una convención producto del acuerdo social, ni mucho menos una herramienta para superar egoísmos. Es, en sentido estricto, participar del misterio personal de otro ser humano y comprenderlo en toda la complejidad de persona. No se trata de un

¹⁰⁰ Este autor era ingeniero, no comunicólogo, y ni siquiera científico social. De ahí que la terminología que se aportaba para tratar sobre comunicación hacía referencia a “ruidos”, “redundancias”, “canales”, “transmisiones”, “emisor” y “receptor”, conceptos propios de la tecnología y que, paradójicamente, son los que han quedado como terminología propia del campo de estudio de la comunicación.

acercamiento funcional, ni de una adaptación al entorno, sino de encontrarse con la verdad de otro.

En la antropología personalista la comunicación es encuentro y comunión que irriga lo social y lo íntimo de las personas. La perspectiva antropológica es un aporte particular que se suma a los estudios en la comunicación para el enriquecimiento de la ciencia. En ese sentido, lo intersubjetivo, el *entre* entre persona y persona, es un tema importante ya no sólo para la sociología contemporánea (relacional) y la filosofía, sino también para la comunicación. Uno de los primeros rescates es evidenciar que si existe un interés por el otro como un tú, la comunicación es voluntaria e intencionada y no pura casuística biológica.

Cabe recordar, antes de mirar las consecuencias prácticas de una comunicación con elementos personalistas, que la propia etimología de la palabra comunicación muestra, al igual que el personalismo, interesantes luces antropológicas:

“El término *comunicación* tiene su raíz etimológica en la palabra latina *comunicativo*, cuya traducción es la de comunicar, participar. Más el sustantivo *communicatio* y el verbo *communico* tienen a su vez su origen en el término *communis*, común, comunión; lo que nos habla de la estrecha relación que existe, en su raíz etimológica, entre el significado, de las palabras comunicación y comunión, por cuanto ambas tienen como referencia común la idea de comunidad o de posesión de algo en común; la comunicación supone, pues, unidad o comunidad entre las personas que entran en la comunicación”. (Medina y Rodríguez, 1988, p. 28).

En la comunicación interpersonal, el otro debe ser visto como un ser personal digno y no como una cosa de la cual se puede sacar provecho. Sólo con el otro o los otros como un *tú* se puede llegar a una realidad *nosotros*, a una real *común unión*. En este último capítulo ya no se explicarán autores personalistas, ni elaboraciones metafísicas, sino que se intentará mostrar los aportes que el personalismo estudiado puede hacer a la comunicación de personas. Un enfoque, con cimiento antropológico, que brinda líneas orientativas de actuación para humanizar un contexto individualista y que lleva a la búsqueda del rostro perdido de la persona.

1. Un nuevo proceso de comunicación interpersonal

La comunicación interpersonal, por ser esencialmente humana, necesita científicamente una mirada esencial por encima de los elementos que se pueden vislumbrar en un proceso. A simple vista lo que define una comunicación es el mensaje, sin embargo, lo que realmente se comparte no es lo que parece compartirse –el elemento físico– sino lo que representa ese elemento físico que se utiliza en el compartir. (Martín Algarra, 2006).

En principio, el ser humano puede compartir lo que posee y, el modo más humano de poseer es el espiritual. En la comunicación interpersonal lo que se comparte son realidades inmateriales que se manifiestan externamente en un proceso material. Si se mira con hondura, lo material no garantiza lo espiritual –donde entra la intención de la persona y lo que quiere manifestar desde su intimidad– pues puede que hayan palabras sin corazón, sin ningún tipo de compromiso ni responsabilidad con el otro, y que sólo se busque una respuesta pero no comunicación con la persona.¹⁰¹

¹⁰¹ Cada hombre crece en el ser –es más hombre– cuando aumenta sus relaciones humanas, cuando se comunica, cuando se entrega, cuando ama. Es un aumento de intensidad y de calidad de ser. El crecimiento en el ser del hombre es un crecimiento en

No le falta razón a Martín Algarra (2006, p. 59) cuando sostiene que “la comunicación es un *peculiar modo de compartir*. La peculiaridad consiste en que se trata de un compartir sin pérdida: lo que se comparte en la comunicación se sigue poseyendo, no se pierde. La comunicación no es un *reparto* de realidades materiales. Lo que se comparte son contenidos de conciencia: conocimientos, sentimientos, etc.”

El encuentro físico con una persona, como asegura Giddens (1999), no necesariamente implica comunicación interpersonal.¹⁰² Esto se evidencia, según el autor, en una apariencia de comunicación que es conocida como desatención cortés. El fenómeno exige un complejo manejo y habilidad por parte de quienes lo exhiben, incluso aun cuando parezca que solo implica pequeños guiños y señales.

Cuando dos personas se saludan en una vereda no se están comunicando de persona a persona, no descubren mutuamente su misterio de ser, usando palabras de Gabriel Marcel, ni tampoco entablan vínculos que superan la realidad espacio temporal de ese instante. Se ha producido una desatención cortés, rasgo propio de la modernidad, que implica una cortesía distante que no lleva a buscar al otro porque no interesa. Aunque se emplee el rostro y postura corporal.

las relaciones humanas y, a la vez, en la conciencia y en la coherencia de la vida. En su relación con los demás hombres y con Dios, el hombre se sitúa en el mundo como persona. El hombre es un ser en un mundo de relaciones espirituales; la más importante de las cuales es el amor. (Lorca, 1996).

¹⁰² La cualidad personal de la comunicación intersubjetiva lleva implícita, como dicen Medina y Rodríguez (1988), el signo de lo inobjetivable, de lo imprevisible, de lo mudable y de la libertad; mientras la comunicación objetiva es con frecuencia una comunicación informativa, abstracta, parcial y epidérmica del yo personal, inaccesible al reducto de la subjetividad, el nivel de penetración de la comunicación intersubjetiva es vital, existencial, experiencial, plena, capaz de establecer y fomentar una auténtica relación personal.

El tacto y los rituales de cortesía son mecanismos protectores, cuyo uso conocen extraños y conocidos, como una especie de implícito contacto social. Sin embargo, el mero contacto no garantiza la comunicación interpersonal. Cuando la persona se muestra comunicándose con otra (de yo a tú) no requiere únicamente de caretas sociales, sino que se desvela sinceramente con el amigo tal y como es. La experiencia de la vida cotidiana no deja mentir cuando comprobamos que debe pasar un tiempo para conocer a alguien como realmente es y en quien podemos confiar. Alguien con quien nos podemos comunicar.

Entender la comunicación en este sentido es un paso adelante en una concepción humana de esta. Si miramos, por ejemplo, una definición tradicional nos encontramos con que “puede darse el caso de que dos individuos comuniquen interpersonalmente, sin que por ello exista una relación interpersonal”. (Benito, 1991, p. 261).

El personalismo mira la parte sustancial de la comunicación y no sólo lo adjetivo; por ello, no se preocupa tanto por los procesos; pone su atención más bien en los verdaderos encuentros de comunicación entre las personas. Desde Buber, por ejemplo, cualquier medio es un obstáculo para comunicar, con lo cual sale de su propuesta la idea clásica de modelo de comunicación. En lo interhumano no existe, como requisito indispensable, un modelo de comunicación donde poder ubicar al emisor o receptor.

Sin embargo, esto no quiere decir que no intervengan las palabras (mensajes) expresadas por un medio (canal). Esta afirmación no es tan contradictoria como parece. Los mensajes pueden aparecer, lo mismo que el canal y los receptores, pero son consecuencia de la real comunicación, más no su requisito esencial. Se ubican en segundo lugar, y por ello habrá ocasiones en que se les puede omitir. La comunicación no está en el mensaje, sino en las personas y su vínculo intersubjetivo que los hace

participes de una realidad de a dos. Y es que, como se ha visto en el personalismo, hay aspectos de la vida que sólo se quieren de a dos para encontrarles un verdadero sentido.

Así, la comunicación interpersonal no se alcanza con la optimización de los procesos de información sino con el acercamiento cada vez más familiar de las personas. Un padre no busca optimizar canales de información como requisito para comunicarse con su hijo; busca, por el contrario, acercarse a él y tratar de entenderlo en su real dimensión. Ello no quita, obviamente, que puedan existir medios adecuados (palabras adecuadas) pero dependerán, en última instancia, del tipo de relación que quiera el padre con el hijo. Lo físico es el producto visible, lo real es el compromiso intersubjetivo asumido. La comunicación es, en este sentido, inmediatez con el otro que se entiende desde la vivencia comunicativa.

La centralidad de la persona es fundamental, pero ello no quiere decir que se deje de lado la funcionalidad de la comunicación que se da en los procesos. Hay momentos (también humanos) donde se requiere principalmente de la funcionalidad de una persona. Piénsese en la actividad de los que desempeñan un trabajo específico. Lo funcional y no funcional hay que tenerlo en cuenta, pero debe privilegiarse a lo segundo sobre lo primero pues si no hay persona, no habrá jamás función.

En principio no debe predominar la función que un sujeto adquiere en un diálogo sino su persona. Por ello, no podemos, desde esta propuesta, dibujar un modelo de comunicación puesto que sería un intento abstraccionista y, consecuentemente, una reducción de lo humano.¹⁰³ Lo

¹⁰³ En el ámbito de la comunicación interpersonal dentro de la empresa no se puede hablar sólo de resultados medibles pues ellos atentan contra la sostenibilidad del clima laboral. Un resultado no ofrece ningún criterio para saber si se han establecido relaciones sostenibles.

que si se puede hacer es plantear unas líneas de orientación sobre una forma de entender la comunicación más allá de un proceso, y así llegar a desvelar a la persona en común unión.

Uno de los requisitos fundamentales de la comunicación entre personas, dentro de este *no proceso*, es la honestidad. En los otros hay que buscar su rostro humano y no sólo las facciones de la cara. Es de experiencia ordinaria que no caen bien personas poseras porque a nadie le gusta, por naturaleza, ser engañado. En la comunicación no se espera recibir respuestas, sino descubrir a una persona con sus múltiples riquezas y debilidades. Por ello, más que hablar de conocimiento se habla de aceptación y compromiso. Los esposos jamás terminan de conocerse y eso no es una tragedia. Mal asunto sería no comprender y reconocer en el otro a un ser humano con muchas limitaciones y seguro con algunas virtudes. Lo interpersonal, el reconocimiento del misterio del otro, ayuda a encontrar al rostro humano que hay detrás de lo aparente.¹⁰⁴

Para ello hay que procurar que las personas empiecen a conocerse más allá de lo superficial, más allá de su individualidad, más allá de la función que realizan y alcancen un cierto grado de familiaridad. Frente a las sonrisas falsas y la mentira, desde la postura de Buber, los hombres deben acercarse a escenarios compartidos de vida donde no impere “lo mio” sino “lo nuestro” pasar –por ejemplo– de “mi universidad” a “nuestra universidad”. En ese sentido, la identidad de personas hacía algo que los una es un camino hacia la idea de comunidad que planteaba Mounier.

La familiaridad posibilita un acercamiento intersubjetivo, comunicativo. Los mejores amigos no se tratan como individuos aislados,

¹⁰⁴ Perdonar es mirar por encima de lo objetivo y dar cabida al enigma de la aceptación a pesar de. La verdad de su ser está justamente en esa vivencia de aceptación de la otredad.

sino que se entienden en y con los demás. Es de experiencia diaria el vacío personal que puede causar la ausencia de un ser humano y donde es común la frase: *sin fulanito de tal no es lo mismo*. Esta comunicación transforma, va a lo medular de la persona (encuentro vivo en el ser) y ayuda al descubrimiento de puntos de vista de la realidad que sólo se comprenden estando en relación comunicativa. Los ojos de una madre, por ejemplo, sólo se entienden cuando tiene presente a su hijo.

En el camino de lo interpersonal hay que ser fieles, es decir, mantener continuidad en la comunicación por encima de la función. Aquí, sólo la práctica del hábito posibilitará que una persona adquiera disposición hacia los otros a favor de una vida comunitaria. En ese sentido, no existe la comunidad por las estructuras o las leyes sociales, sino por las personas. No es una utopía siempre y cuando se considere a las personas por encima de su actuación social. Esto lleva a que en la comunidad no prevalezca el engaño y la manipulación, sino la verdad por delante.

En este trabajo se ha dicho categóricamente que la comunicación no puede ser equiparada a la información. Sin embargo, esto no quiere decir que una información no pueda ser comunicación. Una información empieza a ser comunicativa (educativa e intersubjetiva) cuando se convierte en aquel lugar en el que se “coexiste”, en el que se “participa” y habita conjuntamente, en él se coincide o se discrepa, y desde donde el mundo, las cosas, se hacen más comprensibles para la mente de los hombres. (Medina y Rodríguez, 1988).

Desde un enfoque antropológico se puede sostener que la persona *no es sujeto de comunicación, sino sujeto en la comunicación*. Participa de ella más allá de ser un simple receptor pasivo de mensajes. Esto es así por su dignidad personal y su orientación natural a los otros.¹⁰⁵ No es

¹⁰⁵ Por ejemplo, un martillo que es útil para clavar un clavo, pierde su utilidad cuando se rompe, y entonces su precio baja o cae totalmente. Sin embargo una persona humana es

aprender de las personas sino con las personas. El diálogo dentro de un enfoque personalista, como sostiene Urabayen (2001), es una comunión en la verdad y no sólo una comunicación de la verdad.

Desde esta propuesta, no hay esencialmente un proceso de comunicación sino una donación de intimidad desde el yo. Por este motivo, se puede argumentar que una reflexión personalista da luces para formular una propuesta teórica de comunicación interpersonal que tome en cuenta elementos antropológicos.

2. Dinámica de la comunicación interpersonal

Lo interpersonal no presenta una única dinámica, ni tampoco un camino prefijado para alcanzar la común unión de los individuos. Sin embargo, es necesario dar un alcance para aclararnos en la propuesta e ir postulando conceptos que orienten el modo de llegar a la comunicación. Esta dinámica es un punto de inicio abierto que depende, en última instancia, de la fecundidad de las relaciones interpersonales que viven los sujetos inmersos en un diálogo.

valiosa en sí misma, tiene valor siempre aunque ya esté vieja, o aunque todavía no haya nacido, vale desde el primer instante y para siempre, es valiosa en sí misma y por eso no tiene precio sino dignidad, no es objeto, sino sujeto. Como tal sujeto –nunca objeto– nadie está legitimado para causarle ningún daño ni físico ni moral ni de ninguna naturaleza.

2.1. Orientación al otro

Es la actitud de estar dispuesto a superar cualquier tipo de egoísmo y mirar al otro –poniéndome en su lugar– por encima de las apariencias. Estar *orientado* es una tendencia, una dirección, una predisposición de respeto al otro; ver no sólo lo que alguien hace, sino lo que es. Estar orientado es vivir la apertura hacia realidades personales.

La orientación ha sido descubierta intuitivamente por la empresa, por ello, no es raro hablar de orientación al cliente: tratar de solucionar sus verdaderos problemas y no verlo sólo como una posibilidad de ganar dinero. En el ámbito comercial, la orientación se explica cuando las relaciones entre empresa y cliente se convierte en una interacción donde ambos ganan.

Según Gonzáles y Sánchez del Toro (2002), una empresa no debería ponerse en contacto con su cliente si no es por algo de su pleno interés. Así, la satisfacción de un cliente no se logra por lo adaptado que está un producto a sus necesidades, sino por toda una serie de momentos que se dan a lo largo de la relación, que pueden o no llevar implícita una transacción. Es una tendencia donde se privilegia la transparencia en las relaciones sociales. Es decir, se debe mostrar la relación de beneficio mutuo donde prevalezca el largo plazo para que el vínculo gane en profundidad personal.

El otro es un ser con dignidad y, por lo tanto, no puede ser tratado como un instrumento y reducido únicamente a su función. Como el *tú* no puede ser tratado como un *ello*, empleando palabras de Buber, hay que ponerse en su lugar. De este modo, se puede eliminar cualquier tipo de subjetivismo (como los prejuicios y tendencias sociales) para abrir el ser a la comprensión del que se pone en frente. (Bobadilla, 2004). El otro no es sólo un proveedor, un cliente o un alumno sino que se descubre en la

relación funcional el valor perenne de la dignidad. No se trata de buscar comunicar algo (transmitir) para llegar a obtener una respuesta o influir sobre alguien sino simplemente el uno hacia el otro abrazando la integridad de la persona.

Aunque esta comunicación es transparente, y se manifiesta desde el ser, no quiere decir que la apertura sea del mismo modo con todos. La orientación a los otros es un punto de inicio que se entiende ubicándolo en los distintos escenarios de la vida. Desde luego, hay que reconocer en el otro una dignidad y una apertura hacia él, pero existen matices en la vivencia de la comunicación. Hay cosas que sólo se viven entre amigos, otras con los padres y otras en el matrimonio. En los tres casos puede existir comunicación interpersonal pues, aunque no se manifieste todo, siempre está presente el prójimo en su integridad. La función gana así en profundidad sin dejar de estar cada uno en el rol que le compete: lo interpersonal no elimina lo funcional, lo plenifica, lo hace más hondo.

Desde el movimiento fundamental de la orientación, según Bobadilla (2004), se entra en relación con un tú que sale al encuentro. La relación dialógica interpersonal así iniciada da pie a una comunicación abierta y sincera. El yo y el tú se presentan recíprocamente transparentes comunicándose aquello que es debido entre ambos. Franquearse es mostrarse con los defectos, y que las virtudes aparezcan en el camino. No es una estrategia sino a lo que se debe apuntar para el crecimiento humano.

2.2. Comprensión

Según DRAE (2001), comprender es abrazar, rodear por todas partes una realidad. Este acercamiento nominal nos da idea sobre lo que puede significar la comprensión humana en un contexto de comunicación

interpersonal. Cuando se comprende, la mirada sobre el comprendido no es únicamente la fotografía de un instante sino, por el contrario, ver más allá y entender su contexto personal. Si se quiere comprender, no es bueno quedarse con las primeras impresiones porque no abarcan toda la realidad.

Cuando alguien comprende se hace cargo no sólo de la situación de una persona, sino que intenta mirar su biografía. La comprensión quita el carácter absoluto al momento, que nunca es definitivo, para llegar al otro en su verdad. Para ello, hay que *salir de sí* (término que empleó Mounier) y dar pie a la acogida, disposición y aprendizaje. Acoger es comprender al otro en toda su complejidad superando los prejuicios. No es mirar más lejos, sino más adentro, más a fondo.

En la comprensión del otro se miran sus motivos. Aquí es fundamental poder adoptar el punto de vista del otro y aceptarlo en su diferencia, pues los datos generales no dicen todo del misterio de la persona. Con el compromiso de aceptación se crea una relación basada en el mutuo reconocimiento y donde hay espacio para la reciprocidad. Aquí se vive una atmósfera intimidad que no puede asimilarse a un cambio de signos entre estaciones receptoras y emisoras. Es un acogimiento.

Acoger significa amar en lo que se es, abrazar una realidad, valorarla en su dignidad. Acoger incondicionalmente, según Rosa (2006 p. 5), “es llevar esta acogida al nivel máximo de profundidad, superando las dificultades que a esta acogida pone toda imperfección humana. La acogida incondicional es una respuesta plenamente opuesta al juicio, y además representa la respuesta adecuada y demandada del esfuerzo humano por ser”. Desde Marcel, el hombre participa de la comunicación a partir del reconocimiento del otro como un tú. Lo interpersonal es la común unión entre sujetos que parte de un reconocimiento de la persona y de su comprensión.

Acoger al otro no supone un manejo de técnicas sino una orientación personal propia de la formación humana de cada sujeto. Martínez (2004, p. 4) lo dice del siguiente modo: “Quien ha tenido experiencia del amor de sus padres y ha guardado en su memoria las palabras que lo han educado, comprenderá mejor que nadie el significado de educación. Éste, ante la presencia de sí mismo, podrá salir después en búsqueda de la mirada del otro, y compartir su vida en un diálogo amistoso mediante palabras pronunciadas primero en el corazón”. Por ello, la comunicación interpersonal es la clave para la configuración de un hogar más humano.

La comprensión de otro no se presenta de un único modo pues depende del grado de cercanía de las personas. La comprensión entre marido y mujer no es la misma que la de los amigos, o la de un simple conocido. Sin embargo, esta cualidad debe estar presente en las relaciones de comunicación de personas. Se puede comprender al cliente, al amigo, al hermano... siempre y cuando la actitud sea mirar con “ojos limpios”, es decir, libres de contextos específicos para dar espacio a la persona. Por ello, la comprensión es compatible con el tiempo y no con la prisa.

2.3. Autenticidad

Hay que mirar a fondo, más allá de las palabras, para encontrar a la persona en comunicación. Cuando existe comunicación hay que rescatar el ser de la apariencia.¹⁰⁶ Por ello, para que exista comunicación debe existir autenticidad de quien se comunica. Las caretas, las poses

¹⁰⁶ Es cierto, asegura Martín Algarra (2003), que los gestos son importantes en la comunicación pero no son ella misma. Los gestos exteriores no son, estrictamente, la comunicación, sino sólo su vehículo. Sin embargo, la estrechísima vinculación existente entre comunicación y acción externa hace que en el mundo de la vida cotidiana se confundan con facilidad, justamente porque toda acción externa representa el significado subjetivo con que es dotado por quien la realiza.

socialmente aprendidas, no ayudan a la apertura sincera pues impiden que alguien se muestre como es, con la verdad.

La imagen, que es una construcción socialmente reconocida, debe gestionarse desde lo auténtico pues, de lo contrario, lo que aparece es la manipulación. Se debe dar a conocer lo real porque faltar a ello es cerrar paso a la verdadera comunicación. Cuando una organización es descubierta en la gestación de una imagen de marca falsa, la pérdida de prestigio no sólo se traduce en percepciones negativas sino, también, en los balances de fin de mes. La mentira, a todo nivel, siempre termina pasando factura.

Para conocer a la persona auténtica, que hay detrás de toda imagen o apariencia, se deben superar las leyes sociales. Juzgar a las personas por algún tipo de ley, según Luis Rosa (2006), es colocarse en un punto de referencia impersonal-ideal que niega la posibilidad de acceder a la persona. Se puede juzgar sobre los demás diciendo: “Eres un irresponsable”, “no estás pendiente de nada”, etc. Lo que se realiza con ello es un juicio del tipo “tienes que ser”. En esta actitud, continua el autor, se juzga sobre la persona y no sobre sus acciones, por lo tanto, se transmite la negación de su dignidad y valor. Se le está diciendo al otro que es incapaz de realizarse como persona. Se le recuerda lo malo, pero no se ve lo bueno.

Cuando se vive teniendo como guía las circunstancias externas (ley social) puede que la actuación no sea genuina y nuestro comportamiento esté centrado en agradar a los otros, sin ser como somos. Quien se comunica no oculta nada, porque así todos salen con lo que tenían y más. Por encima de lo aparente hay que mostrar consideración y respeto por el otro, focalizando los mensajes no en lo que dice sino en la persona que lo expresa. Así, la comunicación no puede ser una prudencia calculadora, sino actuación con una pizca de ingenuidad.

La apariencia casi siempre parte de un subjetivismo puro, por este motivo, en un vínculo comunicativo no hay que etiquetar a las personas con abstracciones que siempre resultan deshumanizadoras.¹⁰⁷ Decir *fulanito de tal es así*, sin conocerlo realmente, quita terreno a la comunicación interpersonal. Cuando se camina al conocimiento de la persona, se gana en familiaridad. Y es aquí donde el mundo de lo aparente va perdiendo terreno para dar cabida a la manifestación sincera de la persona. (Martín Algarra, 1993).

La relación decae cuando gana la apariencia y las personas ya no se comunican desde el ser. Apariencia que puede llegar a la mentira mutua evidente: nos mentimos pero no nos engañamos. Es la aparición del mundo del *ello*. Cuando no hay apertura a los demás, y se les trata como cosas u objetos reemplazables, puede surgir el conflicto de comunicación interpersonal. Por este motivo, no es correcto decir que la persona es destinataria de comunicación sino que participa de esta. El ser humano es destinatario de mensajes, pero no de comunicación. Sin embargo, ambas condiciones no son excluyentes.

2.4. Diálogo

Cuando se adquiere la conciencia de que la comunicación se da entre seres que poseen dignidad y están llamados a la trascendencia, hay que procurar el diálogo en esa dirección. Cuando se conversa hay que escuchar sin estar pensando, primordialmente, en lo que se va a replicar. No hay que tomar posturas altaneras ni gritos pues los altavoces refuerzan la voz pero no los argumentos. No hay que comparar, chantajear

¹⁰⁷ Es asunto del pensamiento moderno tratar de etiquetar toda la realidad y tratarla de explicar dentro de unos moldes gnoseológicos que no siempre corresponden a los fundamentos *in re*.

sentimentalmente o interrogar inquisidoramente. No hay que interrumpir sino escuchar. Hay aceptar, en suma, al *tú*.

El dialogo interpersonal no puede ser una imposición sino un encuentro para el crecimiento personal en virtudes. En el verdadero diálogo se practican los hábitos operativos buenos que no se imponen teóricamente. Bien se dice que las virtudes no se enseñan sino que se aprenden; y agregamos aquí que se viven dialógicamente. Lo podemos decir de otro modo: las virtudes no se informan como datos a la inteligencia, sino que se comunican, se viven, en la comunicación intersubjetiva.

En la comunicación interpersonal entre padre e hijo, afirma Urabayen (2001 p. 201), éste último debe ser un *coach*. “El padre no puede exigir del hijo que realice sus deseos, que logre las metas que el no pudo alcanzar, que consiga todo lo que a él le fue negado. El hijo no es el efecto de la voluntad del padre, es un ser nuevo. El padre debe decir al hijo: en realidad no es cuestión de hacerte, sino solamente de permitirte devenir lo que tú eres y que precisamente es independiente de lo que yo soy, lo que reconoceré cada vez más profundamente cuanto mejor haya calibrado mi insuficiencia”. De este modo, el diálogo en la filiación es un acto creativo que implica aceptación, respeto y amor.

Del mismo modo en la educación, afirma Cardona (1990 p. 30), el profesor debe desarrollar ética como persona que se escucha a personas. “La primera aplicación práctica es tratar al alumno de modo personalizado. No tratarlo como una fracción de multitud, sino como una persona única e irrepetible. Hay que interpelar directamente su responsabilidad personal. Es claro que eso requiere un trato directo,

dedicándole tiempo. Hay que conocer a los alumnos por sus nombres, tener de ellos una visión personal y propia”.¹⁰⁸

Así, la naturaleza del diálogo es contraria a la unilateralidad que destruye la convivencia social. El “yo hablo, tu escuchas” es la introducción al “yo mando, tú obedeces”. Como se sabe, el sometimiento y la verticalidad se encuentran lejos de la puesta de algo en común.¹⁰⁹ Por ello, la atención a los otros, el diálogo, dará origen a la vivencia de la comunidad. Esto sucede porque la comunicación interpersonal posibilitará que las personas puedan ser fieles a la idea de un proyecto común. (Guajardo, 1994).

Para comunicarnos con los otros hay que evitar los mensajes *tú*. Son mensajes *tu* aquellos en los que se manifiesta a la otra persona lo que ella tiene que hacer, produciendo situaciones conflictivas. ‘Deja de molestarte’, ‘eso no se hace’, ‘así no vas a llegar a ninguna parte’, ‘no tienes ni idea’, ‘contigo no se puede hablar’. El resultado es que la agresividad no deja mostrar los verdaderos sentimientos de la persona. (Díaz, 2005)

Por el contrario, hay que emplear los mensajes *yo*. Este tipo de mensaje son los que usan formas positivas para poner manifiesto situaciones negativas, los que, sin agresividad, dejan al descubierto el

¹⁰⁸ Eso puede hacerse, según Cardona (1990) incluso cuando el auditorio es numeroso: en el modo de dirigirse a todos los alumnos a la vez se puede lograr una cierta interpelación interpersonal, al menos implícita, si el profesor mismo no pierde de vista que cada alumno es alguien por sí mismo. Se puede así lograr que cada alumno salga del anonimato de la masa, que se sienta directa y personalmente interpelado por lo que se dice, por lo que se enseña.

¹⁰⁹ La pasividad comunicativa no es ningún tributo humano y se asemeja a la esclavitud. Hay que escuchar, como dice Pozo (2002) no sólo los mensajes sino también las actitudes. En ese sentido, la intención personal es fundamental para alcanzar la comunión de personas.

motivo del problema, dando de forma no autoritaria la oportunidad para que el otro ayude, al comunicarle las razones por las cuáles se está causando el problema (Díaz, 2005, p. 70):

“De este modo, en lugar de usar el ‘hubieras’ u otros reclamos inútiles, el mensaje *yo* dice: ‘Me siento frustrado y aturdido por este griterío’, ‘hay mucho ruido y no puedo hablar si tengo que estar siempre empezando’, ‘me encuentro mal a causa de las peleas entre ustedes’, ‘no te he entendido bien’, ‘no me he explicado bien’. De este modo, evito descargar mis nervios sobre ti. Señalo el efecto que tiene en mí tu actuación, los sentimientos que ella me produce (...) Estimulo la comunicación, ayudando a tener confianza entre nosotros”.

El surgimiento del diálogo interpersonal generará confianza en la comunicación. El sentimiento de confianza ayuda a superar los estados de vacío existencial pues genera estabilidad en los otros. Así, el desarrollo de la fiabilidad no descansa en una garantía ontológica del entorno, sino en la confianza que se gesta en las relaciones personales. Confiar es fiarse mutuamente. La confianza en las personas se construye sobre la reciprocidad de la acogida y el ambiente: fe en la integridad del otro es la fuente primera del sentimiento de integridad y autenticidad del yo. Giddens (1999 p. 111) lo explica del siguiente modo:

“La fiabilidad en los sistemas abstractos proporciona la seguridad de la confianza cotidiana pero, por su misma naturaleza, jamás puede ofrecer la reciprocidad ni la intimidad que ofrecen las relaciones personales de confianza. En los sistemas abstractos, la fiabilidad ha de presuponer fe en unos principios impersonales, que solo

“replican” en sentido estadístico cuando no se producen los resultados buscados por la persona. Esta es una de las principales razones del por qué las personas en los puntos de acceso normalmente se desviven por presentarse como gente digna de confianza; porque esto es lo que proporciona el vínculo entre fiabilidad personal y la del sistema”.

El diálogo pleno tiene espacio allí donde las personas se fían unas de otras, con la certeza de que no existirá engaño ni engañados. En el mundo actual, según Gonzáles y Sánchez de Toro (2004), nos hemos olvidado de ello a la hora de las relaciones comerciales porque los datos priman sobre las personas. Ahora los clientes quieren cercanía y sinceridad mediante la construcción de vínculos que sobre pasen lo meramente comercial. No hay que olvidar que la confianza, como virtud, se encuentra en el fondo de toda relación comercial y en el inicio de la amistad. Al cliente de una organización hay tratarlo como amigo pues cuando media la amistad, asegura Nieto (2003), la colaboración es juego de generosidad donde todos ganan.¹¹⁰ Francis Fukuyama, profesor de la Universidad de George Mason (EE.UU), proclama, también, que la confianza es la base de las sociedades económicas exitosas, y su ausencia es el origen de las complejidades de la disputa social. (Oviedo, 2002)

Sin embargo, es necesario aclarar que el dialogo interpersonal tiene un espacio específico en el contexto de cada persona, pues la

¹¹⁰ En el ámbito de la comunicación corporativa interna, la confianza, sostiene Pozo (2002), es generada por una adecuada comunicación que abarca las estructuras formales y, mucho más, las informales dentro de una empresa. Así, un estilo de dirección participativo basado en la confianza y en la comunicación favorece la comunicación interna en el ámbito empresarial; ya que dirigir, en definitiva es integrar, representar, escuchar, crear equipo.

confidencia no puede convertirse en infidencia. Es cierto que el diálogo debe ser sincero y sin ningún tipo de coacción, pero debe entenderse en los distintos espacios humanos. Hay temas que deben dialogarse con la pareja y otras con los amigos. En ambos casos debe existir comunicación, pero conjugada con el respeto al lugar que cada uno ocupa en la sociedad.

Esta dinámica es un modo de entender lo interpersonal, tratar de mostrar una fotografía a una realidad que por naturaleza es dinámica. Lo que se muestra es el modo cómo lo interpersonal se realiza en la vida de la persona. Se intenta superar cualquier tipo de reduccionismo en la comunicación de personas, partiendo de unas ideas que dan espacio a fecundas relaciones humanas.

3. Principios de la comunicación interpersonal

3.1. Principio de personalización

Se parte de la elemental concepción de que el ser humano es un fin y nunca un medio. Cada persona posee una dignidad que lo eleva por encima de las cosas, es un tú y no un ello. Quien está frente a un diálogo no es un elemento útil sino, por el contrario, un prójimo –es cierto que con unas habilidades técnicas– pero prójimo al fin de cuentas.

Este principio, según Bobadilla (2004), se apoya en una actitud elemental: estar orientado hacia el otro, tratando de comprenderlo en sus reales necesidades. La persona se convierte en servidor del prójimo y nunca en manipulador de los demás. Se aprecia al ser humano que está detrás de una operación específica. Esto no es, como se podría pensar, anular la parte funcional de la persona. La utilidad ocupa su sitio en la

vida, y es compatible con el afán de servir y aportar al desarrollo personal.

En este principio, el otro no puede ser visto como alguien al que le podemos vender nuestras propias ideas y las adopte como suyas. “Si te tomas el trabajo de dialogar, no creas tener toda la verdad, ni que tu interlocutor es un sujeto al que únicamente tienes que convencer. Un diálogo es bilateral, no unilateral. Quien dialoga en serio está dispuesto a mantener su posición sino le convencen los argumentos del interlocutor, o a modificarla si le convencen. Reconocer y respetar la persona del otro no significa estar de acuerdo con sus opiniones, debiendo manifestar nuestra discrepancia cuando sea el caso, precisamente por respeto al otro”. (Díaz, 2005 p. 68).

Cuando no se reconoce este principio, la comunicación pierde de vista la dimensión del otro. No sólo se elimina de raíz la posibilidad de formar parte una auténtica comunidad de personas (educadores, educandos), sino que limita esencialmente la capacidad de autorrealización personal y abre la vía a la alienación y a la utilización del hombre por los demás. Preocuparse por el otro es el inicio de una relación interpersonal que lleve a una comunicación de crecimiento mutuo entre los seres humanos. La comunicación requiere un relacionarse con otro visto como persona (relación intersubjetiva) más no ser tratado como objeto (relación objetiva). El otro es, ante todo, un ser humano con el cual se puede entablar un compromiso comunicacional.¹¹¹

¹¹¹ La verdad fundamental del hombre, hasta donde hemos visto, es que no sólo existe sino que co-existe (junto con otros). Por esta dimensión, la persona no sólo es capaz de ser y “actuar junto con otros” en la obtención del bien común, sino que tiene la posibilidad de participar en la humanidad de cada hombre concreto en su significado personal, al mismo tiempo que se convierte en actor y protagonista de su propio desarrollo perfecto.

La personalización es un tema en boga en la actual comunicación comercial, sin embargo, Gonzáles y Sánchez de Toro (2002), vivimos en un entorno donde predominan los hombres anónimos. La oferta de productos y servicios es abrumadora y las relaciones personales se han convertido, en el mejor de los casos, en relaciones de comodidad, sin ningún tipo de intimidad involucrada. Vivimos en un hormiguero, somos potenciales objetivos anónimos de las empresas multinacionales y nos enfrentamos a una renovación constante de la oferta, que tiene en cuenta nuestra opinión mediante estudios de mercado. En la comunicación comercial se ha intuido el tema, pero aún hay que buscar fondo para lograr fidelidad a largo plazo.

3.2.Principio de cercanía

Actualmente se estima que unos 500 millones de llamados avisos personalizados –no solicitados– llegan diariamente a los usuarios de Internet. En este caso, ¿podemos hablar de una real comunicación de sujetos ayudada por los medios electrónicos? Aunque la comunicación sea directa y “personalizada” (relacional enseña el marketing) no hay un vínculo de cercanía personal y casi siempre no dejan de ser mensajes anónimos y despersonalizados, aunque el texto elaborado sea amigable.

Así, pues, la cercanía no es estar físicamente cerca del otro (ni electrónicamente) sino el acompañamiento con una predisposición para la ayuda. Lo que prevalece es una actitud hospitalaria, mostrando siempre la posibilidad de recepción y huyendo del anonimato. Las puertas cerradas, controles abundantes, chequeos interminables, colas para hablar con el jefe, podrán ordenar las actividades y optimizar los tiempos, pero poco ayudan a crear el ámbito de lo interhumano. Esta arquitectura del cerco y el control no acercan, hacen más bien distancia entre unos y otros y, por tanto, dificultan el nacimiento de la comunicación interpersonal. Para ello

hay que ver primero a la persona que tenemos cerca y luego lo que hace. (Bobadilla, 2004).

Bien sostiene López Quintás (1999, p. 147), quien sigue las ideas de Buber, que la comunicación interpersonal “no se da automáticamente, como fruto de la mera vecindad. Debe ser creada esforzadamente mediante el cumplimiento de ciertas exigencias ineludibles: generosidad y apertura de espíritu, respeto, equilibrio entre la fusión y el alejamiento, veracidad y confianza, agradecimiento, paciencia, capacidad de asombro, sobrecojimiento, comprensión y simpatía, amabilidad, cordialidad, fidelidad”.

Si alguien va en un bus y saluda por cortesía a los pasajeros, se encuentra físicamente presente frente a unos interlocutores, pero no ha alcanzado un encuentro interpersonal que permita decir que se ha comunicado. Ante los pasajeros, se puede estar físicamente cerca pero no hay una presencia mutua, pues a nadie le interesa adentrarse en la vida de los demás. Pero si esa misma persona divisa por la ventana a un amigo, le saluda con una sonrisa, indicándole que quiere estar con él, ya se han encontrado a pesar de la distancia. Los amigos están distanciados, pero no alejados.

En esa sonrisa quien sale al encuentro es toda la persona del amigo. Quien sonríe es la persona y no la cara sola. Pensar que la sonrisa es manifestación de algo que ocurre dentro de la persona es hacer una inferencia analítica insuficiente para la persona. En la misma sonrisa se revela toda la persona con su actitud de agrado. En la persona sonriente se vislumbra a la persona benevolente. (López, 1999). De este modo, comunicar interpersonalmente es acercarse al descubrimiento de la persona. Por eso, invertir en comunicación, es invertir en capital humano. Al ser un ámbito estrictamente humano, los beneficios que se obtienen no

son absolutamente económicos, cuantificables ni medibles. Es algo intangible y de largo plazo¹¹².

3.3.Principio de incidencia

En una real comunicación con el otro no sólo se le acompaña sino que se incide en él. Las manifestaciones de comunicación se originan desde la interioridad de la persona para alcanzar un involucramiento mutuo; sin embargo, hay que dejar claro que no es una actitud maliciosa de buscar en la intimidad del otro, sino respetar su mundo, su persona. Cuando dos sujetos se inciden mutuamente, se mira más a fondo y se puede pasar del simple conocido al amigo. (Bobadilla, 2004).

Cuando se incide, ninguna de los involucrados en un diálogo se anulan sino que mutuamente se perfeccionan. Se logra el cumplimiento de una exigencia de la propia realidad humana: entrar en colaboración a partir de una interioridad que afecta a otra desde el corazón humano. Incidir es repercutir en el tú para compartir sus sufrimientos, atender sus necesidades y colaborar en la realización de su vocación.

Esta actitud para la comunicación interpersonal, que ha sido concluida desde el personalismo, permite superar el egocentrismo siguiendo el sendero del mandato de Jesús: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos” (Mt 7, 12). Aquí está la clave para realizar la comunicación interpersonal e invertir el ritmo del

¹¹² Marisa Del Pozo (2002) asegura que muchas empresas europeas han comenzado a “preocuparse por el otro” como persona, por mejorar la calidad de vida de los trabajadores, por hacer sentir parte de la familia a los miembros de una organización por medio de un plan de comunicación interpersonal. Y aquí justamente encuentran hoy su ventaja competitiva. Lo más importante es el factor humano.

mundo.¹¹³ Sólo involucrándonos con los demás se puede escapar de la soledad.

3.4.Principio de comunión

Ver al otro como un prójimo es verlo en todas sus dimensiones y reconocer que la otra persona reclama el mismo trato que uno mismo quisiera recibir. En este principio, el ser humano es un proyecto de comunicación que tiende a irradiar apertura al entorno, lo que se conoce en el mundo de la empresa como crear agradable clima laboral. De hecho, una empresa no es un entramado de relaciones funcional sino que, ateniéndonos a su definición más básica, es un grupo de personas que se orientan a un objetivo común.

La comunión no es un asunto de colectividad anónima donde destaca la interacción o relación superficial. La generación de un ambiente

¹¹³ “Que el hijo se comporte tal y como él quisiera que, siendo él padre, su hijo lo hiciera; y que el padre haga lo mismo. Que el maestro trate de ser el mejor maestro, aquel que él siempre deseó tener cuando fue alumno; y que cada alumno intente ser el alumno que él mismo desearía tener si fuera profesor. Que los que ostentan algún tipo de poder tratasen a quienes se encuentran bajo la fuerza de su acción (económica, política, científica, educativa, militar, familiar, etc.) como a ellos les gustaría ser tratados si ocupasen la posición de estos. Eso es intentar actuar desde una escala de valores universal, y eso es transformar el mundo. Siempre podemos confundirnos al intentar tomar la posición del otro, pero lo importante es dar el paso, pues la confusión siempre puede ser resuelta a través del diálogo. A lo mejor un profesor no ha sabido imaginar bien el tipo de profesor que a sus alumnos les hace falta, el que sus alumnos necesitan para crecer como personas. Pero lo que cuenta es que ese profesor no ama el ideal de profesor que ha imaginado, sino que ama a sus alumnos, y este amor le hará modificar el ideal de profesor que persigue y el profesor concreto que es hasta aproximarle lo máximo posible a lo que sus alumnos necesitan. Lo que importan no son mis intereses particulares, ni mis posesiones, ni mis ansias de poder; importa el otro, y por eso cuando tomamos esta perspectiva hemos escapado de la soledad”. (Rosa, 2006, p. 5).

comunitario supera la repetición matemática de actos de cortesía –que pueden ser aprendidos en un manual– para dar espacio a la creatividad de las buenas intenciones. No hay una única virtud que engloba la comunión, sino todo un plexo de ellas que tienen que ver con el respeto completo del interlocutor en un diálogo.

Quien se orienta hacia la comunidad desde el inicio entiende que la persona con quien se comunica no es parte de una masa –por tanto una pieza intercambiable– de un conglomerado anónimo. El otro es alguien único que presenta una única posibilidad comunicativa que no se repetirá en otra persona.

En la vivencia de la comunidad se entiende la educación que tiene por objetivo no sólo brindar saber, sino despertar personas. El alumno no es un número de carné sino una persona que requiere ayuda. Entender ello es darse cuenta que la persona se encuentra en relación hacia los demás y que lo propio es la gestación de relaciones comunitarias: aquellas que unen en lugar de separar, miran por encima de las funciones, y buscan despertar lo mejor de un ser humano. Aquí, la obligación se convierte en responsabilidad.

Los que viven un diálogo humano, en sentido estricto, son el germen de la integración social. La humanización de la sociedad exige la recuperación de la comunidad o unión de personas en busca de un fin común, ya que son estas comunidades las que permitirán recuperar los valores perdidos. Frente a la totalización y globalización es necesario recuperar el carácter concreto de las relaciones personales, el verdadero sentido de la comunidad humana, que es fraternidad de los hombres con Dios.¹¹⁴ Si el hombre pierde el sentido de la intersubjetividad, pierde su

¹¹⁴ La oración, afirmó Juan Pablo II (1985^a), es una comunicación personal con Dios porque hay un trato de *yo a tú* entre un padre y un hijo. Una persona, al entrar dentro de sí y a la vez iniciar el coloquio con Cristo en la oración, desea casi leer aquel

propio carácter personal, ya que ser persona es ser con otras personas, estar abierto y vivir *con*. (Urabayen, 2001).

Lo comunitario es aquello cuya titularidad es de naturaleza relacional. Cuando se entiende que las personas son posibilidades de encuentros se da inicio al involucramiento familiar en el misterio del ser de los otros. En la medida en que seamos más conscientes de cuál es la estructura motivacional-para y especialmente la estructura motivacional-porque de quien participa con nosotros en la comunicación, más familiar nos resultará o más íntima será la relación social establecida con él.

La relación con los demás se forja en la medida en que se comunican, en la medida en que crean vínculos de comunión. La comunicación provoca una pertenencia mutua que enriquece a dos.¹¹⁵ El desarrollo de la comunión requiere la superación del egoísmo, sustituir el afán de tener

pensamiento eterno que Dios creador y Padre tiene con ella. Entonces se convence de que la tarea que Dios le asigna es dejada completamente a su libertad y, al mismo tiempo, está determinada por diversas circunstancias de índole interior y exterior. De este modo, reconoce la vocación a la que Dios llama. Horacio Guajardo (1994) asegura, al igual que Juan Pablo II, que Dios se ha comunicado. Dios ha hablado, ha pronunciado su palabra, su Verbo desde toda la eternidad. Esa palabra, que fue privada y directa entre el Padre y el Hijo para que naciera el Espíritu Santo, se hizo un día pública. Ese Verbo se abrió y se manifestó primero en la creación. Dios pronunció su palabra para hacer las cosas.

¹¹⁵ Una comunidad de personas está fundada en el amor y respeto de sus miembros, que comparten un objetivo o fin. Dedicarse a promover el bien de la otra persona, asegura Martínez (2004), es lo propio del amor de benevolencia. Se puede decir, por tanto, que todo hombre está ordenado por naturaleza a ser amado por sí mismo, en su individualidad personal. Sin este amor quedará perdido en su vida personal; será el hombre a quien nadie miró. De este modo, comunicar es un enriquecimiento mutuo y una progresión en todos los ámbitos humanos. Los sujetos se contemplan y autoequilibran mediante la comunicación, mediante la unión comunicativa. Ninguno pierde. Ambos aumentan su propia realidad como seres. (Medina y Rodríguez, 1988).

por el afán de dar, llegar a la donación recíproca. Hay distintos niveles de comunión entre personas; y el amor está en el nivel más alto. La simple yuxtaposición o indiferencia tiende a destruir la reciprocidad y a eliminarla, eliminando todo el orden personal. (Lorda, 1996).

En la vivencia de la comunidad se crean vínculo fecundos que superan las acciones que reportan únicamente ganancias inmediatas, fáciles y pasajeras. Cuando el hombre se desprende de su apego a lo gratificante para elegir lo que permite lograr modos muy valiosos de unidad con las realidades circundantes, adquiere *libertad interior*:

“Si elijo lo que debo elegir para cumplir mi vocación más profunda de hombre, empiezo a ser libre. Si lo hago forzado por la conciencia de que es un deber, soy libre en grado incipiente. Pero supongamos que me hago una idea muy clara de que mi ideal en vida debe ser fundar modos relevantes de unidad, me empapo de este ideal, me enamoro de él, y asumo con amor el deber de tender a él. Entonces mi libertad es muy superior porque interiorizo el deber”. (López, 1999, p. 181)

De este modo, como se ha visto a lo largo de estas páginas, una correcta teoría de la comunicación humana debe alumbrarnos una teoría de la sociedad pues el hombre no es un ser solitario, sino un ser intersubjetivo que origina comunidades humanas.

4. Aproximación a una definición de comunicación interpersonal

El acierto de entender la comunicación interpersonal como compartir sin pérdida desde la interioridad nos sitúa ya en un contexto bien delimitado: la comunicación no es influir sobre alguien, no es tratar de convencer, no es situarse enfrente de alguien. Es, por el contrario, mirar a fondo con la noble actitud de comprender que las personas son posibilidad de encuentro y crecimiento personal, anulando cualquier forma de egocentrismo sin apertura.

La comunicación interpersonal, desde una mirada antropológica-personalista, es la manifestación sincera de cómo se es –mediante las palabras, los gestos o el silencio– con la actitud de búsqueda de una persona por encima de variables objetivas como la función o el cargo. Más allá del rol asumido en las estructuras sociales, por encima de la transmisión de datos, está una persona que necesita ser reconocida en un diálogo. En una verdadera conversación hay que descubrir a ser que se comunica en su dignidad.

La optimización de la comunicación, según estas ideas, no es producto de técnicas externas que procuren mayor flujo de información entre un grupo humano, sino, por el contrario, crecimiento virtuoso de los que intervienen en un diálogo para que mutuamente lleguen a una actitud de comprensión del otro, aceptación (*a pesar de*) sin prejuicio y reconocimiento por encima de la operación manifestada. Vista así, la comunicación interpersonal es el soporte espiritual (aunque suene contradictorio) de los mensajes físicamente comprobables en un proceso de comunicación. La parte procesal de la comunicación es la manifestación visible de la relación que viven los que se comunican interpersonalmente, pero no la relación en sí. El sólo proceso no es garantía de comunicación; de hecho puede que hayan sujetos que sólo

están juntos y no se han encontrado ni un solo momento de persona a persona.

La comunicación interpersonal es el encuentro intersubjetivo que permite huir de la soledad. Aunque una mirada idealista nos ubique en una perfecta donación inmaterial desde la propia interioridad, lo que se debe procurar es descubrir, en cada encuentro donde la persona aparezca de modo funcional, mirar al un ser humano que requiere ser tratado por encima de cualquier categorización abstracta.

Dentro de este enfoque hay que señalar que no todos los encuentros de comunicación interpersonal son idénticos. Lo interhumano no posee un sentido unívoco sino análogo. No es lo mismo la comunicación entablada en la relaciones de pareja, la de los amigos o los padres. En estos casos se vivencia modos distintos de acercarse a la persona, pero con el mismo sustrato: mirar más allá de lo evidente, acoger al otro, buscarlo y aceptarlo de modo íntegro.

Sólo las relaciones de comunicación interpersonal podrán ser el punto de partida para la vida en comunidad. La comunicación, en sentido pleno, es la vivencia de una comunidad que se hace explícita en la experiencia de sentirse instado por una persona. Más allá del desprecio o la admiración, hay que reconocer que en un encuentro profundo, familiar, con una persona, no sólo está la vivencia individual, sino la convivencia.

CONCLUSIONES

Primera. Las propuestas teóricas que han abordado el tema de la comunicación interpersonal parten de enfoques sociológicos que resultan insuficientes. Tanto la propuesta de Robert Park, el Interaccionismo Simbólico, y la escuela de Palo Alto, propias de la Teoría de la Comunicación, no acaban de mirar a la persona como sujeto que necesita, por naturaleza, comunicarse con los demás. Lo que sí hacen es mirar el proceso de interacción física que consiste en un intercambio exterior de datos para crear símbolos convencionales, con el principal objetivo de pactar un modo de actuación social.

Lo interpersonal es visto como el inicio de los pactos de conducta que casi siempre están sujetos a modificaciones del entorno. En Park, la comunicación interpersonal es una herramienta para paliar egoísmos naturales; para el Interaccionismo Simbólico se presenta como aquello que configura el desarrollo convencional de los símbolos; y en Palo Alto, no es más que la interpretación subjetivista del entorno (porque todo comunica). En estas posturas recorre un sesgo relativista pues la verdad de la comunicación cambia con el tiempo.

Segunda. Frente a cómo se ha estudiado el tema de la comunicación interpersonal, las humanidades brindan un soporte antropológico que ayuda a sumar esfuerzos en la plena comprensión de esta realidad. Las Humanidades aportan a la demostración empírica una noción de persona que permite llegar a conclusiones que no desvirtúen la esencia de las manifestaciones humanas. Respecto a la comunicación, consideran que una correcta teoría debe abarcar su finalidad: la común unión, por encima de la información, de quiénes intervienen en un diálogo.

Para que una comunicación sea considerada como tal, es necesario entender que el proceso físico es el producto de la comunicación. Puede existir físicamente proceso de comunicación, pero si no se basa en la comprensión mutua de los interlocutores, sólo ha existido una apariencia interpersonal. La comunicación verdadera es más que un proceso pues, en un nivel profundo, es un acto personal de donación generosa.

Tercera. El pensamiento personalista se presenta como una postura humanística que reflexiona, entre otras cosas, sobre la intersubjetividad; por ello, una de sus preocupaciones principales es entender la comunicación de personas desde un punto de vista fundamental. Pensadores como Martín Buber, Gabriel Marcel, y Emmanuel Mounier, miran hondo la comunicación, refiriéndose a ella como una manifestación desde la intimidad que hace posible la mutua comprensión del ser personal y el desarrollo integral de toda la persona.

Es cierto que un ser humano necesita de los demás para compartir datos pero esta función requiere ser regada de humanidad comunicativa; es decir, destacar la intención que parte desde la intimidad personal. Lo que se comparte es una realidad espiritual que no genera pérdida. Cuando dos personas se comunican, bajo este aspecto, ganan mutuamente porque entre ellos se crea un ámbito intersubjetivo que posibilita la manifestación sincera, sin prejuicios ni presiones. Aparece en escena la verdad de las intenciones y una preocupación real por el otro.

Cuarta. Un enfoque antropológico-personalista amplía la perspectiva sociológica; a la descripción del fenómeno agrega otras manifestaciones esenciales del ser humano como la orientación al otro con el respeto a su dignidad. Aquí, para que exista comunicación interpersonal no es necesario sólo mirar con la inteligencia al otro, sino acogerlo en la complejidad de persona. Hay que orientare al otro y aceptar que detrás de la careta, de la función, existe un ser personal que reclama un trato digno porque no es una cosa.

Se debe tomar en cuenta que todas las manifestaciones exteriores de un sujeto son una posibilidad para buscar el rostro personal del interlocutor. Aunque en la expresión sensible no se muestra toda la persona, se debe procurar ir a su encuentro en cualquier situación para llegar a entablar comunicación. Lo interpersonal enriquece lo funcional porque lo humaniza y le da sentido: la pura función aislada no se entiende sin la persona que hay detrás. La ampliación antropológica-personalista sostiene que sin una

presencia recíproca entre un *yo* y un *tú*, es decir, el otro descubierto en su misterio de ser personal, no podrá existir verdadera común unión.

Quinta. Un enfoque antropológico, como el que se ha trabajado en esta tesis, postula claramente que el hombre no es sujeto de comunicación, sino sujeto en la comunicación. Gracias a la vivencia del encuentro interpersonal podrá efectivamente reconocerse como persona y desarrollarse. La comunicación interpersonal hace posible la práctica de virtudes –la comunicación de ellas– que no tendrían sentido sino hubiera una orientación hacia otro sujeto, respetado y querido por lo que vale realmente.

Sexta. La dinámica de comunicación interpersonal, y los principios, no se plantean como fórmulas matemáticas a seguir sino como puntos de partida para acercarse a mirar al otro como persona. Dependen siempre de la fecundidad alcanzada en las relaciones interpersonales que viven unos dialogantes específicos. Así, un enfoque antropológico-personalista es una postura abierta que brinda líneas orientativas de actuación para humanizar un contexto individualista; y donde lo que prevalece es la confianza de unos hacia otros, con la certeza de no ser engañados mutuamente con una aparente comunicación. De este modo, la comunicación interpersonal sólo se conoce viviéndola: el otro no es un objeto situado delante de mí, sino alguien que brinda la posibilidad de compartir.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS CONSULTADAS

- ABELLÁN, A. (2004). *Hacia la fundamentación de un personalismo que alumbre una nueva teoría de la comunicación*. Comunicación presentada en las primeras Jornadas de la Asociación Española de Personalismo: itinerarios del personalismo, Universidad Complutense de Madrid, 26-27 de noviembre. Obtenido el 12 de septiembre de 2007: http://www.personalismo.org/_private/bibliografia/bibliografiacm.htm
- ALCOBEDO, R. (2008). “Mounier y el personalismo”. En *Filosofía i pensament*. Obtenida el 22 de enero de 2008: <http://www.alcoberro.info/V1/mounier.htm>
- ANUARIO FILOSÓFICO XXXVIII. AAVV. (2005). *Gabriel Marcel*. Pamplona: EUNSA.
- ASPILLAGA, C. (1994) *La información en el pensamiento de Juan Pablo II*. Piura: Publicaciones Universidad de Piura.
- BALL-ROKEACH, S; DEFLEUR, M. (1982) *Teorías de la comunicación de masas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- BENEDICTO XVI (2007). *Discurso del Papa Benedicto XVI a los participantes en el encuentro Europeo de profesores*

universitarios. Obtenido el 12 de febrero de 2008, en www.vatican.va

- BENITO, A. (Ed.). (1991). *Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- BERGANZA, R (2000). *Comunicación, opinión pública y prensa en la sociología de Robert Park*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BERLO, D. (2004). *El proceso de comunicación. Introducción a la teoría y práctica*. (14 ed) Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- BOBADILLA, F. (2004). La comunicación interpersonal: encuentro y diálogo. Obtenido el 15 de noviembre de 2007, en www.personalismo.net
- BOBADILLA, F. (2007). *La Doctrina Social de la Iglesia y la subjetividad social*. Ponencia en las Jornadas de Economía “Progreso y Desarrollo Humano”.
- BUBER, M. (1960). *¿Qué es el hombre?* DF México: Fondo de Cultura Económica.

- BUBER, M. (1932). *Diálogo y otros escritos*. Barcelona: Riopiedra Ediciones.
- BUBER, M. (1996). *Dos modos de fe*. (3ed), Madrid: Caparrós Editores.
- BUBER, M. (1998). *Yo y Tú*. (3ed.), Madrid: Caparrós Ediciones.
- BURGOS, J. (1997). *¿Es posible definir el personalismo?* En Sarmiento, A.; Molina, E.; Quirós, A.; Peñacoba, J.; Enériz, J. (Eds). *El primado de la persona en la moral contemporánea* (pp. 143-152). Pamplona: Universidad de Navarra.
- BURGOS, J. (2000). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid, Ediciones Palabra.
- CAÑAS, J. (1998). *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Ediciones Palabra.
- CAÑAS, J. (2001). *¿Renacimiento del personalismo?* En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. nº 18 (pp. 151-176) Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.

- CARDONA, C. (1990). *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- CASSIER, E (1972). *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*. DF México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLA, B. (1994). *Las coordenadas de la estructura del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel. Cuaderno de Anuario Filosófico*. Pamplona: Servicio de publicación de la Universidad de Navarra S.A.
- CASTILLO, G (1984). “Comunicación y relaciones interpersonales”. En *Revista de comunicación y medios* # 4. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación.
- COLIN, P. (2005). “Experiencia e inteligibilidad religiosas en Gabriel Marcel”. En MARCEL, G. *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, (pp. 313- 330). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- CORTÉS, M; DÍAZ, M (2001). *Comunicación*. Madrid: McGraw-Hill.
- CRUZ, A. (1991). *Historia de la filosofía contemporánea*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- DEWEY, J. (1926). *Democracia y Educación. Una introducción a la Filosofía de la Educación*. (6ed). Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- DESANTES, J.M. (1998). *Ética y Derechos, promotores de la técnica informativa*. Piura: Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Piura.
- DESANTES, J.M. (1999). *Ética, el derecho y el deber de informar*. Lima: Universidad Femenina del Sagrado Corazón.
- DÍAZ, C. (2002). *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- DÍAZ, C. (2003). *Emmanuel Mounier*. (5 ed). Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- DÍAZ, C. (2005). *Filosofía de la razón calida*. Córdoba: Editorial Mounier.
- Diccionario de la Real Academia Española (2001). Madrid: Espasa – Calpe.

- DONATI, P. (2006). *Repensar la sociedad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S.A.
- GIDDENS, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GONZÁLES, E (2003). *Lengua Castellana*. Piura: Universidad de Piura.
- GONZÁLES, J.; SÁNCHEZ DE TORO, J. (2004). *Personalización: más allá del CRM y el marketing relacional*. Madrid: Pearson Educación.
- GOÑI, C. (2003). *Recuerda que eres hombre*. Madrid: Ediciones RIALP. S.A..
- GUAJARDO, H. (1994). *Teoría de la comunicación social*. DF México: Ediciones Gernica S.A.
- HYMES, D. (1973) “La antropología de la comunicación”. En Dance, F. *Teoría de la comunicación humana*. (pp. 20-53). Buenos Aires: Ediciones Troquel.

- INFOAMERICA. *Perfil Biográfico de George Herbert Mead*. Obtenido el 15 de septiembre de 2007: <http://www.infoamerica.org/teoría/mead1.htm>
- JUAN PABLO II. (1982). *Persona y Acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- JUAN PABLO II. (1985a). *Carta apostólica a los jóvenes*. Barcelona: Servicio de documentación Montalegre.
- JUAN PABLO II. (1985b). *Discurso a los participantes en el XXI Simposio administrativo de la Unión Europea (3-X-85)*.
- JUAN PABLO II. (2003). *Amor y responsabilidad*. Barcelona: Ediciones Plaza y Jarrés.
- LLACUMA, J. (2006) *Comunicación interpersonal: el efecto Palo Alto*. Consultado el 14 de mayo de 2007, NTP 312 de Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales España: http://www.mtas.es/insht/ntp/ntp_312.htm
- LLANO, A. (1991). *Gnoseología*. (3 ed.), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.

- LLANO, A. (2000). *Ideas para la formación humanística de los alumnos*. VI reunión de directivos de Facultades de Comunicación. Pamplona: Universidad de Navarra.
- LLANO, A. (2005). *La vida lograda*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- LLANO, C. ; ZAGAL, H. (2001). *El rescate ético de la empresa y el mercado*. México: Trillas.
- LÓPEZ, A. (1999). *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- LÓPEZ, A. (2006). “La intimidad personal. Qué significa y cómo es posible”. En *Revista Iberoamericana de personalismo comunitario*. (nº3, año I). Obtenido el 12 de julio de 2007: www.personalismo.net/intimidadalq.htm
- LORDA, J. (1996). *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. (2ed.). Madrid: Ediciones Palabra.
- LOZANO, C.; PIÑUEL, J. (2006) *Ensayo general sobre comunicación*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

- MARCEL, G. (1987). *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Ediciones Encuentro S.A.
- MARCEL, G. (1955). *Decadencia de la sabiduría*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- MARCEL, G. (1959). *Filosofía concreta*. Madrid: Talleres Gráficos de Ediciones Castilla S.A.
- MARCEL, G. (1960). *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Madrid: ATENEO.
- MARCEL, G. (1967). *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona, Editorial Herder S.A.
- MARCEL, G. (1971 a). *El misterio del ser*. Barcelona: Editorial Sudamericana.
- MARCEL, G. (1971 b). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid, Ediciones Guadarrama S.A.
- MARCEL, G. (1996). *Diario Metafísico (1927-1933)*. En *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós Editores S.L.

- MARCEL, G. (2001). *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparrós Editores S.L.
- MARTÍN ALGARRA, M. (1993). *La comunicación en la vida cotidiana: La fenomenología de Alfred Schutz*. Pamplona: EUNSA.
- MARTÍN ALGARRA, M. (2006). *Teoría de la comunicación: una propuesta*. Madrid: Editorial Tecnos.
- MARTÍNEZ, E. (2000). *Estudio introductorio. Migraciones, cambios sociales e híbridos culturales*. Consultado el 26 de febrero de 2007, Universidad de Barcelona, Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales N°75: <http://www.ub.es/geocrit/sn-75.htm>
- MARTÍNEZ, E. (2004). *La vida personal como fundamento de la comunicación interpersonal*. Comunicación presentada en las primeras jornadas de la Asociación Española de Personalismo: Itinerarios del Personalismo. Universidad Complutense de Madrid. Obtenida el 12 de diciembre de 2007: http://www.personalismo.org/_private/recursos/articulos/martinez_e_vidapersonal_comunicacion.htm
- MARTÍNEZ, M. (2002). *La etnometodología y el interaccionismo simbólico*. Consultado el 12 de noviembre de 2007, Universidad

Simón

<http://prof.usb.ve/miguelm/laetnometodologia.html>

Bolívar:

- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. *La dimensión política de la economía. Cuadernos de Empresa y Humanismo*. Madrid: Instituto de Empresa y Humanismo.
- MASÍAS, C. (2005). *Comunicación de valores en la empresa*. Piura: Universidad de Piura.
- MATELLART, M; MATELLART, A. (1997) *Historia de las Teorías de la Comunicación*. Barcelona: Ediciones Paidós Comunicación.
- MEAD, G. H. (1999). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- MEDINA, R.; RODRÍGUEZ, T. (1988). “Fundamentación antropológica de la comunicación interpersonal”. En SARRAMONA, J. (Ed.). *Comunicación y Educación*. Barcelona: Ediciones CEAC.
- MOELLER, Ch. (1964) “Gabriel Marcel y el misterio de la esperanza”. En MOELLER, Ch. *Literatura del siglo XX y*

Cristianismo. La esperanza en Dios nuestro padre. (5ed), (pp.179-341). Madrid: Editorial Gredos.

- MORAGAS, M (1991). *Teorías de la comunicación. Investigaciones sobre medios en América y Europa.* Madrid: Ediciones G. Gili, S.A.
- MOUNIER, E. (1936). “Manifiesto al personalismo”. En *Manual al servicio del personalismo*. Obtenido el 15 de enero de 2008: <http://geocites.com/paginatransversal/mounier/index.html>
- MOUNIER, E. (2002). *El personalismo. Antología esencial.* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MUÑOZ, B. (1989). *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas.* Barcelona: BARCANOVA / Temas Universitarios.
- NIETO, A. (2003). “Comunicación hoy”. Discurso pronunciado por el Dr. Nieto en la investidura del Doctorado honoris causa en la Universidad Austral de Buenos Aires. En *Capellanía Informa* (2007) (nº 270). Piura: Universidad de Piura.
- OVIEDO, C. (2002). *Las esferas de la comunicación. Nuevos enfoques sobre la comunicación de personas y las organizaciones.* Lima: Ediciones Jaime Campodónico.

- PARAIN-VIAL, J. (1969) *Gabriel Marcel. Testigos del siglo XX*. (nº 24). Barcelona: Editorial Fontanella.
- PARK, R. E. (1928). *Las migraciones humanas y el hombre marginal*. Consultado el 26 de febrero de 2007, Universidad de Barcelona, Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales Nº75: <http://www.ub.es/geocrit/sn-75.htm>
- PIERCE, J. R. (1962). *Símbolos, señales y ruidos*. Madrid: Ediciones Castilla S.A.
- POZO, M. (2002). *Gestión de la comunicación interna en las organizaciones. Casos de empresa*. Pamplona: EUNSA.
- RIZO, M. (2004a). “El camino hacia la nueva comunicación. Breve apunte sobre las aportaciones de la escuela de Palo Alto”. Obtenida de *Razón y Palabra*, primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación. Nº 40. Consultado el 22 de julio de 2007: <http://razonypalabra.org.mx/anteriores/n40/mrizo.html>
- RIZO, M. (2004b). “El interaccionismo simbólico y la escuela de Palo Alto. Hacia un concepto de comunicación”. Obtenida de *Lecciones del Portal: El portal de los estudios de comunicación*

de la Universidad Autónoma de Barcelona. Consultado el 17 de agosto de 2007: <http://portalcomunicacion.com>

- RIZO, M. (2006). “La interacción y comunicación desde los enfoques de la psicología social y la sociología fenomenológica. Breve exploración teórica”. Obtenida de *Lecciones del Portal: El portal de los estudios de comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona*. Consultado el 15 de agosto de 2007: <http://portalcomunicacion.com>
- RODRIGO, M (2001) *Teorías de la comunicación. Ámbitos, métodos y perspectivas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- RODRÍGUEZ, A; PARRA, C; ALTAREJO, F (2003). *Pensar la sociedad. Una iniciación a la Sociología*. (2 ed). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- ROSA, L. (2006). “Acoger al otro”. Obtenida En *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Consultado el 12 de junio de 2007: <http://www.personalismo.net/otrolri.htm>
- SAMPEDRO, V. (2000). *Opinión Pública y Democracia Deliberativa. Medios, sondeos y urnas*. Madrid: Ediciones Istmo, S.A.

- SOTO, H (1986). *El otro sendero: la revolución informal*. En *Los 50 libros que todo peruano culto debe leer*. Lima: PUCP.
- TURNER, L.; WEST, R. (2005). *Teoría de la comunicación. Análisis y aplicación*. Madrid: Mc GRAW-HILL, Interamericana de España.
- URABAYEN, J. (2001 a). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Colección Filosófica n° 164, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- URABAYEN, J. (2001 b) *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel. Cuadernos de anuario filosófico, serie universitaria número 137*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra S.A.
- URE, M. (2001). *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*. Buenos Aires: Eudeba.
- VALBUENA, F. (1997). “El lugar de la Teoría General de la Información en el plan de estudios”. En *Cuadernos de información y comunicación* (n° 3) (pp. 25-35). Servicio de Publicaciones UCM.

- WATZLAWICK, P.; BEAVIN, J.; JACKSON, D. (1971). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Madrid: Editorial tiempo contemporáneo.
- WATZLAWICK, P. (1994). *Pensamiento sistémico y abordaje de los sistemas humanos*. Obtenido el 15 de noviembre de 2007: <http://www.redsistemica.com.ar/watzlawick.htm>
- WOLF, M. (1987). *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- YARCE, J. (1971). *La comunicación personal: Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad*. Pamplona: EUNSA.
- YEPES, R. (1996) *Fundamentos de Antropología. Un ideal de excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.

ANEXOS:

Algunos mails de consulta con el Dr. Manuel Martín-Algarra

----- Original Message -----

From: "Manuel Martín Algarra" <mmalgarra@unav.es>

To: "Fernando Huamán Flores"
<fhuaman@udep.edu.pe>

Sent: Monday, June 11, 2007 5:50 AM

Subject: Re: Respecto al libro "Teoría de la
Comunicación: una propuesta"

Querido Fernando:

Perdona el retraso en la respuesta, pero he
pasado unos días enfermo y en cama
Afortunadamente, me voy recuperando y ya estoy
bajando a la Universidad de nuevo.

Me alegro de que el libro te haya llegado y te
haya interesado. Pareces sorprenderte (y
alegrarte) de que alguien de comunicación haga
una propuesta filosófica y humanística. Concedo
que no es lo habitual, pero te diré algo más:
pienso que es más difícil aún encontrar fuera de
nuestro campo (incluso de filosofía) a alguien
capaz de hacer una aproximación de fondo al
concepto de comunicación como el que a ti y a mí
nos interesa. Hace falta valorar profundamente y
por sí misma la importancia de la comunicación,
sea cual sea el apellido que de le ponga
(interpersonal, organizacional, de masas, etc.) y

es evidente que para eso hace falta valorar en profundidad el fenómeno de la comunicación de masas . Me encantaría argumentarte esto, pero no estoy en mi mejor momento de forma y además tengo una semana de trabajo acumulada, pero es un tema del que me encanta hablar: ¡qué pena que no podamos quedar para tomar un café y hablar! En la investigación en comunicación (tan denostada) hay muchísimas cosas interesantes en ese sentido (concedo que, probablemente, hay más que no lo son), pero la más interesante de todas, en mi opinión, es la sensibilidad por la realidad de la comunicación en sí misma considerada: ni los enfoques sociológicos, ni aún los filosóficos han sido capaces de "aislar" adecuadamente la realidad de la comunicación (teniendo instrumentos conceptuales y evidencias de la importancia del tema). La teoría de la comunicación sí ha advertido la relevancia del tema aunque sus instrumentos intelectuales no siempre son los mejores. Esta es, en mi opinión, una aportación que desde los estudios de comunicación hemos de hacer a las humanidades y a las ciencias sociales: la centralidad de la realidad de la comunicación, que no es un simple "fenómeno" social, ni un problema epistemológico, sino que abarcándolos, trasciende esos ámbitos para llegar a la metafísica (de ahí la importancia de la teoría). Hay quien sostiene que el problema de la intersubjetividad es es

"escándalo" de la filosofía moderna. Yo estoy de acuerdo y pienso que la comunicación es la categoría o el concepto básico para poner solución al problema. El camino que tú has escogido (el personalismo) me parece muy interesante (yo, en su momento, lo hice desde la fenomenología) y te animo vivamente a recorrerlo en y desde la comunicación.

Será más interesante, desde mi punto de vista, la aportación que puedas hacer a aportar solidez a nuestro campo de estudio que reiterar el diagnóstico de la debilidad teórica de la comunicación como campo de estudio (debilidad que en mi opinión no es menor que el de otras ciencias sociales). Sin embargo, es muy conveniente para lo primero (tu aportación) que conozcas lo segundo (el diagnóstico). Yo he dado en los últimos años algunos seminarios sobre el tema aquí y en otros sitios. Me han servido los artículos que te adjunto: tal vez te resulten de interés.

Mucho ánimo. Me encantaría que pudiéramos hablar con más calma de estos temas y espero que pueda ser pronto: ¿no has pensado venir por aquí? Sería estupendo.

Un saludo muy cordial desde Pamplona, Manuel

- Fecha perdida:

La cuestión de Palo Alto es también interesante. Me encantaría que habláramos largo sobre el tema, que ahora ha recuperado cierta actualidad por el reciente fallecimiento de Watzlawick. Pero pienso que Palo Alto se mueve en otra esfera: la de la interpretación (al fin y al cabo son psicoterapeutas: tienen que interpretar síntomas y no estoy seguro de que eso pueda llamarse comunicacikón en el mismo senbtido en el que hablamos del diálogo, por ejemplo, o de la difusión.

Pienso que te va a interesar mucho un libro de John D. Peters publicado por The University of Chicago Press en 1999: "Speaking into the air: a history of the idea of communication" (lo encuentras fácilmente en Amazon). Precisamente JDP está ahora en Pamplona: ha venido a un congreso y esta tarde tenemos un seminario de profesores de la Facultad con él. Es un tipo listo, culto y majo: seguro que te resultara inspirador.

De: Manuel Martín Algarra <mmalgarra@unav.es>
Fecha: miér. 23 ener, 2008 13:11:43 America/Lima
Para: Fernando Huamán Flores <fhuaman@udep.edu.pe>
Asunto: Re: Saludos desde la Universidad de Piura, Perú
Responder a: mmalgarra@unav.es

Apreciado Fernando:

Me alegro de que tu trabajo vaya bien. Lo que me suena interesante y tengo interés por saber cómo haces para articular autores tan diversos y tan interesantes como Park, Watzlawick, Donati, Buber y Juan Pablo II.

Me dará mucho gusto conversar contigo. Mientras tanto, ánimo con tu trabajo.

Recibe un cordial saludo desde Pamplona.