

El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación

The relational thought as foundation for a new communication research

La ciencia de la comunicación es hija del siglo XX, por lo que ha nacido lastrada por las modas intelectuales del positivismo, el funcionalismo y la historiografía marxista. Incluso los estudios humanistas, han abordado la investigación desde la perspectiva de los “sujetos” o las “sustancias”, considerando la relación -la comunicación- un mero accidente. Este artículo propone que el pensamiento personalista, dialógico o relacional proporciona las herramientas adecuadas para comprender y estudiar la comunicación y su papel esencial en el desarrollo integral de la persona.

The science of the communication is a daughter of the XXth century. It has born ballasted by the intellectual modes of the positivism, the funcionalism and the Marxist historiography. Even the humanist studies, they have approached the investigation from the perspective of the “subjects” or the “substances”. This article proposes that the personalism, relational or interactive thought provides the tools adapted to understand and to study the communication and its essential role in the integral development of the person.

Palabras clave: comunicación, relacional, personalismo, dialógico, ámbital

Key Words: communication, relational, personalism, interactive

1. Contexto de las primeras teorías de la comunicación

La ciencia de la comunicación es hija de un recién nacido siglo XX, por lo que las teorías que la alumbraron están inspiradas en las modas intelectuales de la época: positivismo, estructuralismo y funcionalismo (Cfr. la síntesis presentada por RODRIGO ALSINA, 2001) y los primeros estudios históricos sobre comunicación beben de la historiografía materialista (marxista). Así, los primeros modelos de comunicación son elaborados por matemáticos o ingenieros e inspirados en la termodinámica (Cfr. SHANNON y WEAVER, 1949); mientras que las primeras reflexiones sobre la comunicación en la historia centran su atención en las innovaciones tecnológicas y descuidan las inquietudes e inspiraciones de sus descubridores y -salvo de forma limitada en el análisis estructuralista- la cosmovisión y valores en que surgen dichas tecnologías.

Por otro lado, el convulso siglo XX pretendió estudiar la comunicación para influir en la sociedad -fuera democrática o hija de regímenes totalitarios-. De ahí que los primeros estudios estuvieran preocupados por el cómo funciona la comunicación de masas, y no por el qué es la comunicación,

Los primeros estudios preocupados por cómo funciona la comunicación de masas

lo que ha lastrado a esta joven disciplina con un pragmatismo y un funcionalismo del que aún no se ha desprendido. Célebre es la fórmula de Laswell, cuyas preguntas describen el proceso comunicativo con una clara y definitiva orientación formulada en la última de ellas: quién, dice qué, por qué canal, a quién, con qué efecto (LASWELL, 1948). De ahí que muchos autores contemporáneos sostengan que: "La teoría de la comunicación [...] necesita liberarse de dos lastres que dificultan su desarrollo: por una parte, del lastre de la indefinición de su objeto (todo es comunicación) y, por otra, del de su identificación con la comunicación de masas, por muy relevante que ésta sea" (MARTÍN ALGARRA, 2003: 15).

Las primeras preocupaciones humanistas por elaborar una teoría de la comunicación liberada del positivismo y del pragmatismo llegarían con la segunda mitad del siglo XX, aunque el análisis casi exclusivo del ente o de la sustancia -el subjetualismo que denuncia Zubiri (ZUBIRI: 1985: 92-93)-, hace difícil encontrar las herramientas de precisión necesarias para una reflexión sobre la comunicación, esa relación o ese entre que resulta vital para el desarrollo pleno de los hombres. Así, son muchos los autores que denuncian las carencias de los actuales modelos de comunicación (MARTÍN ALGARRA, 2003: 36) e incluso de los paradigmas sociológicos utilizados hasta el momento (Cfr. DONATI, 2006).

En este cuadro sucintamente dibujado,

aparecen la filosofía personalista, el pensamiento dialógico, el análisis existencial y la perspectiva relacional (a partir de ahora, todos englobados bajo la expresión de "pensamiento relacional") como ámbitos que inauguran múltiples y fecundas posibilidades de reflexión. Este nuevo pensar se presenta especialmente capacitado para reflexionar sobre qué sea la comunicación por tres razones fundamentales. La primera es que este modo de pensar sitúa a la persona como el centro de su reflexión; la segunda es que este pensar es un filosofar sobre las causas últimas, y esa es la única forma de iluminar cuál sea el sentido profundo de la comunicación; la tercera y última razón y la propiamente original es que consideran como co-esencial en la persona, además de su individualidad, su ser-en-relación, lo que las obliga a desarrollar una metodología de pensamiento capaz de analizar las relaciones y no sólo las cosas. Las dos primeras características las comparte con el pensamiento humanista clásico, pero no así la tercera. Y es esta tercera cualidad la que permite profundizar sobre las dos cuestiones anteriores (qué sea la persona y cuál su sentido último) de un modo completamente nuevo y muy fecundo.

Los planteamientos teóricos acerca de la comunicación en el siglo XX han tomado a la persona como mero emisor o receptor, entendiendo éste último como masivo y estudiado sólo en cuanto que influenciable por el emisor. Este tipo de estudios se muestra incapaz de dar razón acerca cuál es el papel que juega el hombre, en cuanto que hombre, en este proceso. Es cierto que la filosofía perenne orienta su reflexión en torno al hombre y su plenitud, pero toda cosmovisión clásica, desde Aristóteles

Los planteamientos teóricos de la comunicación del siglo XX toman a la persona como mero emisor o receptor.

hasta Tomás de Aquino, sitúan al hombre como un elemento más -central, pero uno más- del cosmos. El pensamiento personalista, sin embargo, no trata de explicar el cosmos y al hombre dentro de él; sino que elabora toda su reflexión a partir de la experiencia del hombre como sujeto personal (Cfr. BURGOS, 2000; MOUNIER, 2002).

La comunicación ejerce una función que permite al hombre ejercer sus funciones como ciudadano

Los esquemas funcionalistas importados de la sociología que se estudian en comunicación, no dan razón del sentido último de ésta. En el mejor de los casos, la comunicación ejerce un papel o función dentro del sistema que le permite al hombre ejercer sus funciones como ciudadano o interlocutor. Pero si el hombre es más que una función, la comunicación también debe serlo. El pensamiento clásico ha mostrado sobradamente cómo es imposible encajar al hombre en sus funciones: no somos simple y llanamente homo faber (Cfr. ARENDT, 1993: 157-191), sino sujetos libres. Sin embargo, en qué medida ese "ser libre" lo es no autónomamente, sino precisamente por el vínculo con los otros, es algo desarrollado especialmente a partir del pensamiento personalista. La pura afirmación "yo sólo no soy nada; sólo soy en compañía del otro" (JASPERS, 1989: 29), en el sentido de que "mi ser" es "ser con" y no sólo o primeramente "en sí", no es propia del pensamiento clásico. Incluso en el ámbito escolástico, donde el hombre no es nada si no es por su participación en Dios, el hombre es "sustancia individual" a "imagen y semejanza" de Dios; mientras que un teólogo relacional definirá al hombre como "el tú de Dios" (Cfr. GUARDINI, 1995: 143-186). En un pensamiento donde la razón última está en "ser-con" o el "ser-hacia" y no sólo en el "ser", la comunicación y su sentido último cobran un papel muy especial.

Por último, es verdad que las primeras teorías de la comunicación abordan las "causas" que el emisor pone en juego para conseguir determinados "efectos" en el receptor. Pero esto no es una auténtica preocupación por las relaciones, sino sólo por cómo actúan o padecen los agentes que se relacionan. El análisis funcionalista jamás aborda qué sea la relación en sí ni cómo la relación misma influye en los "elementos" del sistema. Esto tampoco lo hace el pensamiento social clásico o de corte humanístico. De hecho, será la sociología relacional (Cfr. DONATI, 2006) la primera que aborde críticamente esta cuestión. En clave antropológica, el pensamiento dialógico deja de entender al hombre como un "Yo" para concebirlo como un "Yo-Tú" o un "Yo-Ello" (BUBER, 1998). Eso lleva a desarrollar toda una metodología de pensamiento "en suspensión" capaz de explicar, como ninguna otra, la realidad de las relaciones interhumanas y, especialmente, la realidad de la comunicación. "El pensamiento humano [...] no debe tener otro afán que el de acercarse lo más posible a la misteriosa flexibilidad de lo real" (LÓPEZ QUINTÁS, 1963: 11) y, para ello, "debe moverse a un ritmo en espiral, que vincule internamente a cada una de sus partes merced a una fuerza de gravitación que se llamará 'analéctica'" (LÓPEZ QUINTÁS, 1963: 9). Este modo de pensamiento que articula con mucha finura López Quintás en su Metodología de lo suprasensible I (1963) no es sino el empleado por todos estos pensadores existenciales, dialógicos o personalistas ya mencionados.

El pensamiento humano no debe tener otro afán que acercarse a la misteriosa flexibilidad de lo real

Por todas estas razones, consideramos que este nuevo pensar se presenta como especialmente capacitado para reflexionar sobre qué sea la comunicación. Un pen-

sar que atiende al “entre” de las relaciones personales se nos muestra como una herramienta a la vez sólida y flexible, ajustada a la realidad de la comunicación y, por lo tanto, especialmente capaz de responder a las preguntas últimas que sobre el sentido de la comunicación debemos hacernos todos los hombres. “La investigación de la comunicación va adquiriendo cierta solidez que se basa en la reflexión sistemática sobre la realidad humana de la comunicación. Como afirma Fischer, ‘El campo de la comunicación está maduro para dialogar con los filósofos’” (MARTÍN ALGARRA, 2003: 52). El fruto de este diálogo será, sin duda, una ciencia de la comunicación madura, con una identidad mejor definida en su objeto formal y su método y con una clara orientación investigadora hacia la plenitud del hombre.

2. Aportaciones de las ciencias actuales al pensamiento relacional

Muchas son ya las disciplinas científicas que han cambiado su paradigma con la intención de ajustarse más fielmente a su objeto de estudio. Este cambio viene de la mano de abandonar un análisis especialmente centrado en “la cosa”, en su estructura y en su dinamismo, y más preocupado por entender las “relaciones” que conforman esa realidad y que la vinculan a otras. Así, el objeto de estudio no es ya tanto un objeto –o sustancia, en el sentido clásico–, sino una “relación”. Como exponer este planteamiento en todas las disciplinas resultaría imposible, lo haremos desde la raíz y luego nos limitaremos a poner diversos ejemplos. La raíz, como siempre, está en la filosofía. Empezaremos por la filosofía de la naturaleza, que abre las puertas de la metafísica.

Uno de los sentidos que Aristóteles da al concepto de naturaleza es el principio individual del movimiento dentro de cada ser (OCAMPO PONCE, 1998: 28). La naturaleza de cada ser no es por lo tanto una migana o una idea que nos formamos de ese ser, sino que se descubre al atender a las operaciones propias de cada ente: “La naturaleza de las cosas es aquella que tienen la mayoría y durante el mayor tiempo (ARISTÓTELES, Acerca del cielo III, 2, 300b 16–301a 12).

Precisamente porque la capacidad del hombre para observar la naturaleza se ha ampliado con los descubrimientos técnicos de los últimos siglos es por lo que Mariano Artigas sostiene que “en la actualidad, por primera vez en la historia, disponemos de una cosmovisión unitaria y rigurosa de la realidad que se extiende a todos los niveles de la naturaleza” (ARTIGAS: 1995: 16). La cosmovisión profusamente explicada por Artigas en La inteligibilidad de la naturaleza puede sintetizarse con algunas de sus palabras:

“La cosmovisión actual subraya que en la naturaleza existe un dinamismo propio cuyo despliegue se centra en torno a patrones o pautas. El dinamismo básico se extiende a todos los niveles, pero en cada nivel se despliega formando sistemas que poseen una progresiva complejidad estructural y un dinamismo unitario. El dinamismo natural contiene una información que se almacena en estructuras espaciales que son fuente de nuevos tipos de dinamismo. Las interacciones de los dinamosos particulares dan lugar a equilibrios estáticos y dinámicos de los cuales resultan entidades que poseen una organización cada vez mayor. Existe una continuidad gradual entre los diferentes niveles de la

En la naturaleza existe un dinamismo propio que se centra entorno a patrones o pautas

naturaleza, y tanto en cada nivel como en el sistema total se da una cooperatividad que manifiesta la profunda unidad de la naturaleza” (ARTIGAS, 1995: 16)

Mostrar esto con evidencias suficientes tal vez requiera transcribir completamente la obra de Artigas y analizar cada nivel de la naturaleza desde cada disciplina científica. Como eso nos alejaría de nuestro propósito, bastará que más adelante y con ejemplos ilustremos esta tesis. Toca ahora desplegar algunos de los conceptos que, vinculados orgánicamente entre sí, arrojarán luz sobre el párrafo arriba citado.

La exposición del dinamismo natural que despliega Artigas se corresponde con la afirmación clásica sobre “naturaleza” ya definida. Destaca Artigas que lo natural responde siempre a un principio interior y espontáneo, al dinamismo, fuerza o poder propios de cada ente. Para explicar este dinamismo, acude Artigas a la experiencia ordinaria. El hombre descubre naturalmente que la naturaleza tiene sus reglas propias, que el hombre puede intervenir en ellas, pero que debe “obedecer” a la naturaleza para poder “vencerla” (ARTIGAS, 1925: 25). A la experiencia ordinaria, suma la experiencia de las ciencias actuales: el microfísico y el macrofísico, el físico-químico y el biológico, etc., son niveles estrechamente interconectados (Cfr. 1995: 26-29).

La espontaneidad y el dinamismo se da en todos los órdenes de lo natural. De ahí que Artigas considere necesario atender a otra realidad del mundo físico para poder clasificar los diversos órdenes y, por ejemplo, separar convenientemente a los vivientes y a los seres inanimados. Por estructura de la naturaleza entenderemos entonces, “una distribución de partes mutuamente relacionadas que forman un

todo unitario” (ARTIGAS, 1995: 36). Las estructuras de los entes naturales poseen a un tiempo un carácter espacial y otro temporal.

En nuestra experiencia ordinaria, el caso más claro es el de los vivientes, “que se caracterizan precisamente por poseer una estructura unitaria en la cual las diferentes partes desempeñan funciones específicas. Los componentes experimentan profundos cambios, pero la estructura permanece” (ARTIGAS, 1995: 37). Es más, esta estructuración no sólo responde al orden espacial e intencional, también en el temporal, con la generación, el desarrollo y la nutrición. Los clásicos asumieron desde Aristóteles que no sólo la naturaleza tiene un dinamismo que se descubre en sus operaciones propias, sino que ese dinamismo respondía a un modo de ser de cada ente, es decir, a su forma. Es el estudio de la forma lo que Aristóteles consideró fundamental para la filosofía de la naturaleza (ARTIGAS, 1995: 38).

Del mismo modo que el dinamismo atraviesa todo el orden natural, ocurre también con la estructuración, si bien en este caso debemos recordar que el orden de nuestras construcciones científicas no es un calco del orden real de la naturaleza, aunque responda a aspectos de él:

“La estructuración se encuentra en todos los niveles conocidos, desde el biológico hasta el físico-químico y el microfísico. En la investigación científica se supone que existe una estructuración en todos los fenómenos naturales. Se trata de un supuesto muy fecundo que se encuentra en la base de toda actividad científica y que viene corroborado por el progreso de la ciencia” (ARTIGAS, 1995: 47)

Finalmente, nuestro autor sostiene que “existe un entrelazamiento del dinamismo y la estructuración” (ARTIGAS, 1995: 48)

La estructuración se encuentra tanto a nivel biológico como físico-químico y microfísico

que permite vincular estas dos realidades y superar así una clásica oposición entre las concepciones que contemplan la realidad como una serie de objetos más o menos yuxtapuestos y aquellas que interpretan la realidad como un constante y eterno dinamismo.

3. La integración en el pensamiento de López Quintás

Alfonso López Quintas, que ha estudiado atentamente el devenir del pensamiento contemporáneo, ha llegado a conclusiones similares a las de Artigas, pero dado que su preocupación es antropológica (y ética) desarrolla su exposición a partir de explicaciones tremendamente flexibles. Escogemos su planteamiento como base, frente a otros también muy fecundos, a causa de su especial labor integradora. En la estela de Aristóteles o Tomás de Aquino, López Quintás trata de rescatar lo mejor de quienes le precedieron para integrarlo en una síntesis conciliadora, que exponemos sucintamente a continuación.

Podemos sintetizar en tres los modos de realidad que distingue López Quintás: el de los objetos, el de los ámbitos y el de los sujetos. Sistematiza así, en cierto modo, la gran intuición de Buber en su fundamental Yo y tú (BUBER, 1998). "Estar enfrente se dice en latín ob-jacere, verbo del que se deriva objicere, cuyo participio es objectum. 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, pesadas, agarradas con la mano, situadas en el espacio, dominadas, manejadas" (LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 36).

Para arrojar luz sobre estas apreciaciones, usaremos una imagen del filósofo dialógico Martin Buber. Antes, recordamos que, según el filósofo judío, "para el ser humano el mundo es doble, según su doble actitud ante él". Así, la palabra Yo-Ello funda un modo de existencia del hombre en el mundo (BUBER, 1998: 11), en la que el hombre ve al mundo -tanto al natural

como al espiritual (BUBER, 1998: 14)- como ello, como objeto: "El que dice Yo-Ello se sitúa ante las cosas [...] incursado sobre las cosas con la lupa objetivante de su mirada de miope, u ordenándolas para lo escénico con los prismáticos objetivantes de su mirada de prósbito, aislándolas en su consideración sin sentimiento de universalidad" (BUBER, 1998: 32).

Vemos, pues, que contemplar una 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 y, menos aún, con el propio hombre. Este modo de mirar ha sido el propio de las investigaciones sobre comunicación a lo largo de buena parte del siglo XX.

C. S. Lewis nos invita a descubrir otro modo de mirar. Sostiene el profesor británico que cuando un amigo muere, parte de nosotros muere con él. Exactamente esa parte que sólo él sacaba de nosotros (Cfr. LEWIS, 2000: 73). Es más, dice que 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. ¿Dónde empieza y acaba la persona? ¿En su realidad física? Es evidente que no.

Los ámbitos se sustentan en realidades objetivas -atravesadas los objetos-, pero los trascienden.

Los ámbitos, cuando son descubiertos por el hombre, le interpelan personalmente; no se pueden medir, ni pesar, ni ocupan un espacio. Un ámbito es un campo de juego, un espacio de posibilidades creativas que interpela al hombre: jamás se impone, sino que es respetuoso, discreto, aunque nos exige, para encontrarnos con él, las actitudes de respeto, estima y colaboración. Los ámbitos "sólo se

Los ámbitos que descubre el hombre le interpelan personalmente

revelan al que entra en relación activa con ellos" (LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 40)

La realidad tiene por lo tanto otra dimensión, fundada desde la otra palabra básica, Yo-Tú: "La palabra básica Yo-Tú no tiene algo por objeto" (BUBER, 1998: 12), "la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación (BUBER, 1998: 13). Atender a la realidad no como objeto -asible, manipulable- funda un modo de ser del hombre con el mundo distinto al del Yo-Ello; un modo de ser que se sustenta en la relación.

Veamos la aproximación de López Quintás a la realidad de los ámbitos: "Un ámbito surge cuando hay varios elementos integrados de tal forma que entre ellos se funda un campo de libertad expresiva. Toda realidad constituida de modo relacional, mediante la confluencia general de notas o la interacción de diversas vertientes de lo real, forma un ámbito, un campo de encuentro. En general, podemos entender por ámbito un espacio lúdico, un campo de juego formado por la interacción estructural de elementos que se integran en un sistema, de forma más o menos estricta" (LÓPEZ QUINTÁS, 1998: 189).

Si hacemos dialogar al pensador judío con el español, veremos que el hombre que pronuncia Yo-Tú funda el mundo de los ámbitos y se instala en él. "Quien dice una palabra básica entra en esa palabra y se instala en ella" (BUBER, 1998: 12). Pongamos como ejemplo el que es quizá el favorito de López Quintás: una partitura. Una partitura es un puñado de hojas. Podemos tocarlas, escribir encima e, incluso, hacer fuego con ellas, para combatir el frío. Pero también podemos colocarla junto a un piano e interpretar la obra que late en ella. Entonces la obra cobra pleno sentido, se muestra en toda su expresivi-

dad, envuelve al intérprete y a quienes la escuchan. ¿Está la obra en la partitura? ¿En el sonido? ¿En el piano? ¿En quienes la escuchan? ¿O, tal vez, en la relación envolvente que los vincula a todos ellos? En el primer caso, la partitura nos aparece como un mero objeto y mi relación con ella es desde la actitud del Yo-Ello. En el segundo, actuamos desde la vinculación Yo-Tú. La interacción de López Quintás con su piano fructifica en un encuentro: piano e intérprete se promocionan mutuamente al elevarse a la altura de la obra interpretada, que es a la vez fruto y cumbre de quienes interactúan. ¿No es análogo este planteamiento al que vimos en las ciencias naturales a través de Artigas?

La relación propiamente humana supone conocer la realidad y asumirla, para poder trabajar juntos en la comprensión y vinculación mutua: "Yo no puedo hacer con el piano lo que quiero; debo atenerme a su condición peculiar y a las características de la obra que toco en él. [...] Las realidades que no son meros objetos nos ofrecen posibilidades de juego [...] y en cuanto lo hacen, muestran tener cierta capacidad de iniciativa y merecen un trato respetuoso. Si no las respetamos, las rebajamos de condición, las tomamos como meros objetos y con ello nos cerramos a las posibilidades que nos ofrecen y anulamos toda posibilidad de conocerlas en todo su alcance" (LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 38).

El sujeto es un ámbito de especial rango: "Entre los ámbitos de realidad destacan algunos por su gran poder de iniciativa, que les permite tomar decisiones lúcidas y libres, hacer proyectos, producir obras literarias y artísticas... Por esta razón reciben el nombre de sujetos" (LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 40). Estos sujetos son las personas humanas. Las

Entre los ámbitos de realidad destacan algunos por su gran poder de iniciativa

facultades intelectual y volitiva le permiten al hombre crear los grados más altos de relación. Ahora bien, estas capacidades humanas responden a la necesidad del hombre de relacionarse con el mundo y con otras personas para su propia felicidad y perfección: “el hombre se ve abocado a la necesidad de 1) hacerse cargo de lo que son las realidades del entorno y la situación que las enmarca [...]; 2) tomar opción ante tal entorno y las exigencias que impone; 3) crear proyectos de acción personal en colaboración con las instancias que plantea el entorno y los recursos que ofrece; 4) fundar ámbitos de interrelación con las otras realidades, sobre todo las humanas; 5) autorrevelar su condición personal y promocionar su personalidad al hilo de la creación de ámbitos (LÓPEZ QUINTÁS, 1998: 190).

Sólo en este “proceso creador” de vinculación puede el hombre llegar a su plenitud o perfección, a su felicidad. De ahí que López Quintás sostenga que el ideal más alto del hombre es el de la unidad (Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 195-197), y la unidad más plena -en el conocimiento y el amor- sólo puede darse entre personas¹.

Sin entrar en más consideraciones, creo que las propuestas de las ciencias naturales agrupadas por Artigas y las de la antropología presentada por López Quintás -y Buber- se muestran interrelacionadas en clave analógica. Artigas nos invita con una mirada ampliada a mirar a la naturaleza; López Quintás nos introduce de lleno en la importancia de las relaciones entre el hombre -ser de encuentro- y el resto de los seres. Creemos que apenas es necesario hacer dialogar ambas perspectivas para mostrar cómo se complementan y enriquecen mutuamente.

4. El hombre que se une con el hombre: la comunicación

La relación del hombre con el mundo, fundada, entre otros elementos, mediante el lenguaje, no basta al hombre, no le otorga plenitud de sentido. El hombre necesita del trato con otras personas. “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 solo un sujeto correlativo a un objeto, sino un yo correlativo a un tú. De ahí la especial insistencia de J. Bofill en este hecho fundamental de la teoría de la perfección consistente en que ‘el fin del hombre es un fin personal, y ello no tan sólo porque él mismo es persona, sino porque se ha de constituir en trato mismo con una Persona’ (BOFILL, 1950: 31)” (TOMAR, 1993: 214).

Parece evidente que la relación del hombre con las cosas nunca puede ser plena, pues la naturaleza de las cosas y la del hombre no sólo difieren en esencia, sino en grado de perfección. “El fundamento del ser-hombre-con-el-hombre es esta dualidad y unidad: el deseo de cada hombre de ser confirmado por otros hombres como lo que es y puede llegar a ser, y la capacidad innata del hombre para confirmar a sus prójimos justamente de ese modo” (BUBER, 1997: 103). De ahí que

la comunicación entre hombres es algo radicalmente necesario: “A los hombres les es necesario, y se les concede, confirmarse entre sí en su ser individual en verdaderos encuentros” (BUBER, 1997: 105). Tan es así, que Buber lo plantea como algo específico y único del ser humano en cuanto que humano: “El hombre quiere devenir a través de los hombres y encontrar una

“La comunicación entre hombre es algo necesario”

presencia en el ser del otro. La persona humana tiene necesidad de confirmación [...] El animal no necesita ser confirmado, pues es lo que es, incuestionablemente” (BUBER, 1997: 107).

“El hombre necesita ser confirmado por otros”

Esta percepción antropológica de Buber de que el hombre necesita ser confirmado por otros es rescatada por la mejor tradición tomista en pleno siglo XXI: “En el hombre no solamente hay una tendencia natural a conocer y amar, sino también a ser conocido y amado [...] La reciprocidad en el conocimiento y en el amor se puede dar en la comunicación personal” (FORMENT, 2003: 142).

Las apreciaciones antropológicas de los metafísicos Forment y Buber son apoyadas desde la antropología cultural de Huizinga, quien presenta al juego como una actividad omnipresente en todas las culturas encaminada al reconocimiento público de los jugadores (HUIZINGA, 2002: 73). Así, una de las razones ancestrales de la existencia de los juegos públicos no responde sino a la necesidad de presenciar al hombre en sociedad.

También es clave en la justificación de la polis griega, basada en la acción y el discurso como modo del hombre libre de hacerse notar, de ser reconocido: “El discurso y la acción revelan esta única cualidad del ser distinto [...] son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino como hombres. [...] una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo” (ARENDRT, 1993: 201). El hombre se presenta públicamente como hombre, y no como mero objeto, en la medida en que tiene algo que comunicar, sea con su acción o con su palabra (que no es sino otra forma de acción).

Sólo “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, reve-

lan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (ARENDRT, 1993: 203). Pero esta cualidad no puede ser fruto del enfrentamiento de ideas, de la instrumentalización del discurso, sino de la búsqueda de encuentro: “Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana” (ARENDRT, 1993: 203-204).

Es destacable cómo esta confirmación del hombre se le aparece como necesaria a pensadores de diversas índoles y cómo es la comunicación o el encuentro entre los hombres -en clave ambital: bajo la actitud de respeto, estima y colaboración- el único modo de satisfacerla. “Esta angustia por la falta de comunicación, y esa satisfacción única cuando ésta se produce, filosóficamente no nos afectarían en la medida en que lo hacen si yo, en la absoluta soledad de la verdad, confiara en mí mismo. Pero yo sólo soy en compañía de los demás. Sólo, no soy nada. [...] Sólo en esa comunicación, en la libertad que se enfrenta a la libertad en plena solidaridad, cabe la certeza de ser propiamente” (JASPERS, 1989: 29).

En todas estas disquisiciones sobre “lo que le falta” al hombre para ser pleno, intuimos una de las grandes paradojas humanas: el hombre se descubre a un tiempo limitado y llamado -para realizarse- a trascender sus propios límites. ¿Cómo trascender los propios límites?: mediante la comunicación.

La comunicación, por lo tanto, se nos revela no ya como una necesidad existencial, sino como la condición de posibilidad de nuestra realización. Una condición de posibilidad que sólo se reali-

El hombre se descubre a tiempo limitado y llamado mediante la comunicación

zará bajo determinadas premisas: una comunicación no frente o contra el otro, sino en solidaridad con el otro. Una comunicación donde la intencionalidad no puede ser oculta ni el contenido conscientemente falso, sino una comunicación ansiosa por la confirmación de una verdad y explícitamente encaminada al entendimiento y la colaboración.

"La forma modélica del encuentro se da entre las personas." Nuestro filósofo del encuentro, López Quintás, coincide con todas estas apreciaciones al sostener que, si en el encuentro está la realización del hombre, "la forma modélica del encuentro se da entre las personas (LÓPEZ QUINTÁS, 2002: 156). Ahora bien, vimos que el medio por excelencia en el que el hombre se relaciona con el mundo es el lenguaje. Cuando el lenguaje es usado para relacionarse con otras personas, ya no hablamos de simple expresión, sino de auténtica y recíproca comunicación.

Asumiendo la perspectiva simbólica que considera que la comunicación es "una relación en la que se comparte un contenido cognoscitivo", Martín Algarra concreta al decir que: "La comunicación tiene que ser una interacción que tenga como finalidad que lo expresado sea comprendido por el otro, y que éste efectivamente comprenda lo que significan tanto la acción como su contenido expresivo" (MARTÍN ALGARRA, 2003: 56). Ahora bien, este compartir, matiza nuestro autor, es distinto del compartir una realidad física. "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" (MARTÍN ALGARRA, 2003: 59). Es más, y tal como hemos visto en las reflexiones de Buber, Jaspers o Arrendt, la comunicación es un compartir donde lo compartido "se gana" incluso para quien

ya lo poseía. Pues sólo en ese compartir quedan, tanto los que se comunican como lo comunicado, confirmados.

Así lo entiende y defiende Martin Heidegger, el recuperador de la metafísica en el siglo XX y gran propulsor del pensamiento relacional: "La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias [...] del interior de un sujeto al interior de otro". Sino, más bien, la comunicación es un "con-encontrarse" y un "co-comprender" (HEIDEGGER, 2001: 181).

El acierto de entender la comunicación como un compartir nos sitúa ya en un contexto muy bien delimitado: la comunicación no es, primero, influir sobre alguien. La comunicación no es tratar de convencer, ni situarse frente a alguien. Es, por el contrario, compartir, colaborar juntos en la comprensión de un significado -del propio significado de uno mismo-, es ponerse uno junto a otro, es buscar la comprensión y el encuentro mutuo en lo expresado. Toda comunicación es, en este sentido, donación: "La comunicación tiene que ser donación. Si es donación de verdad, la verdad no puede ser una pura pertenencia o una mera tendencia, sino que tiene que estar abierta en donalidad e íntimamente vinculada al amor" (POLO, 1986: 74)

El hecho de recordar que es un compartir sin pérdida debería invitarnos a anular toda forma de egoísmo o de reserva. Quien se comunica auténticamente no oculta nada, porque necesita ver confirmado quién es y qué cree verdad. La consencuencia será, por lo tanto, que todos los que se comunican salen con lo que tenían y más: "Si ha de ser un auténtico diálogo, cada uno de los que participan tiene que introducirse a sí mismo en él [...] ha de tener la intención de decir [...] sin merma

"La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias"

o desviación" (BUBER, 1997: 87).

Estas vitales referencias al compartir sin pérdida se ponen especialmente de manifiesto cuando la definición no habla sólo de compartir el significado, sino también la intención. Esta visión es de gran fecundidad, porque se entronca en lo que hemos denominado encuentro: entreverar la propia vida con una realidad con la que se da un actuar y un padecer mutuo y enriquecedor. Ahonda, además, en la diferenciación esencial entre significado -orden de los objetos- y sentido -orden ambital- que resalta López Quintás y entronca también de lleno en la necesidad de vincular el lenguaje a la verdad y a la intención comunicativa -que no puede ser oculta- de quienes se comunican. En definitiva, a la exigencia, para una auténtica comunicación, del afecto y la búsqueda de unión entre las partes.

Es el momento de retomar lo expuesto sobre el dinamismo de la naturaleza y el orden natural explicado por Artigas. Ninguna intención hay de reducir la hermosa y arriesgada dimensión humana de la comunicación a los órdenes determinados de la física. No obstante, sí podemos descubrir que el modo de comunicación humana es análogo a las relaciones entre los órdenes inferiores de la naturaleza (o, más bien, al revés) y responde a una estructuración similar: la interrelación dinámica entre dos estructuras (en este caso, los hombres) que funda una estructura nueva y perfeccionadora de las anteriores (el encuentro, la familia, la sociedad...). Si no lo hace, si el resultado no resulta enriquecedor para las partes, la comunicación no habrá sido plena o auténtica, se habrá truncado, y habrá que buscar las causas en la a veces ciega libertad del hombre, en sus limitaciones naturales y en su tendencia a caer en el error y la falsedad, a causa de su

El modo de comunicación humana es análogo

desamor. Sea como sea, es esa falta de comunicación, esa frustración por la ausencia de la comunicación y comprensión soñada, la causante de buena parte de la violencia contemporánea (ARREGUI, 1986: 213-222).

5. Conclusiones

Visto el contexto en el que nacen las primeras teorías de la comunicación que, en cierto modo, han inspirado toda reflexión posterior, la primera conclusión parece evidente. Conviene revisar las "grandes verdades" de la investigación sobre comunicación para descubrir cuáles son sus raíces, sus planteamientos de fondo y la visión acerca del hombre y del mundo que nos ofrecen. Sólo así podremos edificar una teoría de la comunicación sólida, liberada de las modas intelectuales del materialismo y del positivismo y centrada en un auténtico humanismo que incluya en sus planteamientos la libertad del hombre y toda su dimensión espiritual.

En esa misma línea, conviene repensar qué sea esencialmente la comunicación y cuál su sentido, para no alimentar el inabarcable índice de las "definiciones" de comunicación que se limitan a describir un proceso determinado en un proceso social delimitado con la mera intención de aislar y estudiar los efectos. Será el único modo de aproximarnos a una definición de comunicación universal y necesaria, o a una explicación del hecho comunicativo y de su sentido que podamos aplicar siempre.

En los esfuerzos por explicar qué sea esencialmente la comunicación humana, este artículo puede ya ofrecer algunas conclusiones. Por un lado, que el hombre, que se descubre a un tiempo


El hombre necesita de la comunicación para realizarse como persona

limitado y llamado a trascenderse o salir de sí, necesita de la comunicación para lograrlo, es decir, para realizarse como persona. Esa realización pasa por ser “confirmado” y “completado” por y en las otras personas, por conocer y ser conocido, por amar y ser amado, por “autorrevelarse” al mundo y a los otros, por su acción y su discurso encaminados a la búsqueda del encuentro con los demás.

Estos esfuerzos del hombre para realizarse en la comunicación con otras personas nos revelan además la dimensión ética de la comunicación como algo íntimo al propio fenómeno comunicativo. La ética es la ciencia que estudia la acción humana en cuanto que conduce al hombre a plenitud y, como hemos visto, una auténtica comunicación es condición necesaria para llevar la propia vida a plenitud. Una auténtica comunicación, como hemos visto, pasa por la donación, por un compartir sin pérdida, por un mostrarse a uno mismo, por una búsqueda de comprensión mutua... intenciones entre las que no cabe el engaño, la mentira o la manipulación. En sentido estricto y visto el sentido de la comunicación, el engaño, la mentira o la manipulación serían, más bien,

una forma de “anticomunicación”.

Si queremos vivir una comunicación auténtica como la ya propuesta, eso nos exige asumir una serie de valores como virtudes. Para ese “compartir sin pérdida”, ese “donarse”, ese “exponerse” a los otros, ese “encontrarse” con otros ámbitos, etc. nos parecen como necesarias la apertura, la sinceridad, la generosidad y otros valores. Ahondar en este aspecto bien merecería otro artículo.

Por último, también hemos expuesto en el artículo cuáles serían algunos de los frutos de una comunicación auténtica: descubrirse a uno mismo y presentarse a los demás, confirmarse a uno mismo en el mundo, adquirir la certeza de ser propiamente quienes somos, adquirir nuestra propia identidad, realizar nuestra humanidad, etc. Porque la comunicación, libre e interiormente asumida, sólo tiene sentido como el ámbito en el que se funda el perfeccionamiento del hombre, su felicidad y su unidad con lo real. No sabemos decirlo mejor que Jaspers: sólo en la comunicación se alcanza “el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo” (JASPERS, 1989: 30). 

El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación

Álvaro Abellán

Bibliografía

- ARENDET, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, Gredos, 1996.
- ARREGUI, José Vicente (1986): “Violencia y comunicación” en YARCE, Jorge (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, Eunsa, pp. 213-230.
- ARTIGAS, Mariano (1995): *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona, Eunsa.
- BUBER, Martin (1998): *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós Editores, colección Esprit. (1997): *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Riopiedras.
- BURGOS, Juan Manuel (2000) *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra.
- DONATI, Pierpaolo (2006): *Repensar la sociedad / el enfoque relacional*, Madrid, EIU.
- FORMENT, Eudaldo (2003) *Santo Tomás de Aquino, el orden del ser (Antología filosófica)*, Madrid, Tecnos. (2002): *Personalismo medieval*, Valencia, EDICEP.
- GUARDINI, Romano (1995): *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios, conoce al hombre*, Madrid, PPC.
- HEIDEGGER, Martin (1949): *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LASWELL, Harold D. (1948): “The Structure and Function of Communication in Society”, en BRYSON, Lyman (ed.), *The Communication of Ideas*, Nueva York, Harper and Brothers, pp. 37-51.
- LEWIS, C.S. (2000): *Los cuatro amores*, Madrid, Rialp.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (2002): *Inteligencia creativa*, Madrid, BAC. (1998): *Estética de la creatividad*, Madrid, Rialp. (1963): *Metodología de los suprasensible I: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Madrid, Editora Nacional.
- MARTÍN ALGARRA, Manuel (2003): *Teoría de la comunicación: una propuesta*, Madrid, Tecnos.
- MOUNIER, Emmanuel (2002): *El personalismo, antología esencial*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- OCAMPO PONCE, Manuel (1998): *El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino*, *Olivar de los Padres (Mexico)*, U. Anáhuac del sur.
- POLO, Leonardo (1986): “Ser y comunicación”, en YARCE, Jorge (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, Eunsa.
- RODRIGO ALSINA, Miguel (2001): *Teorías de la comunicación. Ámbitos, métodos, perspectivas*, Valencia, Aldea Global.
- SHANNON, C. y WEAVER, W. (1949): *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois Press.
- TOMAR ROMERO, Francisca (1993): *Persona y amor, el personalismo de Jaime Bofill*, Barcelona, PPU.
- ZUBIRI, Xavier (1985): *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

Notas al pie

¹ Cabría continuar aquí el camino hacia una teología natural de la persona, o hacia una teología de la comunicación -natural y/o revelada-, empresa que trasciende las posibilidades de esta exposición.