



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

APUNTES INTRODUCTORIOS A UNA FENOMENOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

PRESENTA
EDUARDO RIVAS JUÁREZ

ASESOR: MTRO. RAFAEL ÁVILA GONZÁLEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA. NOVIEMBRE DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y hermano,
mi vida es testimonio de su existencia.

INDICE

Introducción	3
Capítulo I. Tesis generales acerca de la comunicación	8
Mediología	10
Terapéutica	20
Capítulo II. Apuntes filosóficos fenomenológicos	35
Ciencias del espíritu	36
Consideraciones previas	39
Fenomenología	41
Hermenéutica	50
Capítulo III. Tesis generales fenomenológicas	60
Mundo de la vida	61
Ontología y facticidad del ser	65
Realidad intencionada	70
Historicidad del ser	81
Discurso como exégesis del ser	85
Capítulo IV. Reinterpretación fenomenológica de la comunicación	89
La comunicación desde la epojé	89
La pregunta por el sentido. Punto de partida	95
El «ser discursivo»	103
El mundo del ser	108
La estructura de sentido	114
La comunicación. Estructura de la existencia	119
Conclusiones	124
Bibliografía	127

INTRODUCCIÓN

Toda ciencia es el resultado de una negociación de intereses, ocupaciones, conflictos y deseos entre un grupo de académicos¹; personas influenciadas de manera directa por su propio contexto... sobre todo por la actitud que toman ante su propia facticidad.

Con esto queremos decir que la ciencia 1) está constituida por gente mundana, académicos sí, pero humanos con motivaciones, problemas y circunstancias similares a una época; y por ende 2) que la ciencia es un quehacer dentro de las múltiples actividades del hombre.

De lo que derivamos que a) la ciencia es ante todo un *proceso humano* que trata de dar una explicación de *la vida misma* desde un lenguaje en específico y una actitud en particular; y b) que la misma ciencia no puede escapar a la temporalidad desde donde se construyen los acuerdos –conceptos e ideas- para el estudio en concreto de ciertos fenómenos.

Temporalidad latente en Kuhn, quien afirma que las ciencias están organizadas en paradigmas. Cada ciencia defiende y se expresa desde uno en particular, el cual se va modificando conforme nuevas generaciones de científicos –dentro de un contexto social diferente- comienzan a hacer aportaciones al campo cognoscitivo o más específicamente empiezan a *falsear el paradigma* rector dentro de su rama científica, al construir *anomalías*².

Kuhn nombró a los paradigmas “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, *durante cierto tiempo*, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”³. Así, el paradigma define: 1) qué entidades pueblan el mundo y cómo se relacionan entre sí; 2) qué aspectos de mundo son relevantes; 3) qué clase de respuestas son aceptables; 4) cuáles son los valores privilegiados; 5) qué clases de técnicas son consideradas adecuadas; y 6) qué lenguaje simbólico será admitido como válido.

En otras palabras, el paradigma engloba los métodos, los *presupuestos*, los estilos de investigaciones de una disciplina; pero sobretodo estructura al grupo de científicos que ejerce en dicho campo. Unifica la experiencia de todos los participantes educando las miradas para que se observe de una misma manera un fenómeno.

Para Kuhn “los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el

¹ Para Bourdier “la definición de lo que está en juego en la lucha científica forma parte de lo que está en juego en la lucha científica, y los dominantes son aquellos que llegan a imponer la definición de la ciencia según la cual la realización más acabada de la ciencia consiste en tener, ser y hacer, lo que ellos tienen, son o hacen”. BOURDIEU (2000),82.

² “Una anomalía no puede resolverse, es una falla persistente que pone en cuestión el paradigma”. NAJMANOVICH (2008), 156.

³ KUHN (2004), 12. Las cursivas son nuestras.

consentimiento aparente que provoca son requisitos previos para la ciencia normal, es decir, para la génesis y la continuación de una tradición particular de la investigación científica”⁴.

Así la ciencia tiene una temporalidad inherente a la misma vida del hombre. Y lo que en otrora fue una verdad construida por la ciencia hoy se observa tan sólo como una *creencia* que dio pauta a la construcción de las “verdades” arrojadas por la ciencia actual.

Como ya lo mencionamos, la ciencia es ante todo un *proceso social*; y por ende, los campos cognoscitivos y la aparición de nuevas ciencias tienen que ver con los cambios históricos que se van viviendo bajo la misma inercia social; donde de acuerdo a las necesidades y expectativas de los grupos detentores de autoridad los campos epistemológicos se van estructurando de diferente manera.

Las necesidades y expectativas corresponden a la ideología predominante en un lapso histórico. Por lo que las ciencias carecen de neutralidad ante la elección de los fenómenos a estudiar⁵.

Nos apresuramos en decir que no estamos hablando en forma peyorativa de la ciencia; lo que sí queremos es *situarla* en un lugar mundano y hacer evidente que, como *proceso social cognoscitivo*, la ciencia se ve influenciada y constituida por la voluntad de su creador; voluntad que se ve modificada conforme se va ganando tiempo en existencia.

Hacer evidente esto nos lleva, desde una postura fenomenológica-hermenéutica, a ser honestos con nuestras intensiones, las cuales no se pueden anular en aras de un saber científico, que equivale a decir: no por hacer ciencia uno censura su existencia, ni que el saber científico es el único saber desde el cual dar lectura a la vida.

En dado caso el discurso científico se vuelve tan sólo una forma de encausar las dudas, conflictos, motivaciones, ideas... posturas ante la vida misma, con todo el bagaje histórico que ello conlleva.

“Cuando el emperador Napoleón le preguntó a Laplace, el matemático y astrónomo francés, cómo encajaba Dios en su sistema, Laplace respondió, «no necesito esa hipótesis»”⁶. Con esta breve charla entre un político y un hombre de ciencia hacemos latente *la proyección de voluntades mediante el discurso científico*; las cuales se ven agotadas y traídas a la luz al estudiar los *supuestos* que estructuran cualquier saber: las máximas desde donde el hombre interpreta su realidad... su mundo.

Nosotros nos inclinamos más por la –humilde- idea de hacer evidente los puntos desde donde comenzamos -y apoyamos- nuestra investigación para hacer visibles sus límites y alcances;

⁴ Pág. 33.

⁵ Bourdier hablará de un *monopolio de la competencia científica* para hacer evidente la *autoridad* de aquellos académicos que liderean los campos del saber y por ende el giro metodológico del mayor número de investigaciones. Para mayor referencia *La lucha por el monopolio de la competencia* en BOURDIER (2000) p.76-80.

⁶ SEGAL (1994), 37.

por lo que tratamos a la ciencia desde su *mundanidad* y desde la misma es que nos aventuramos a identificar:

1) los lineamientos temporales con los que se ha construido las Ciencias de la Comunicación;

2) para, *desde otro comienzo y con otra mirada*, tornar nuestro interés a la cotidianidad humana, y enriquecer así el campo comunicativo *al imaginar a la comunicación como la estructura misma que dota de sentido la existencia (de la vida)*.

Puntualizamos *imaginar* porque todo discurso humano, incluido el científico, siempre parte de motivos y supuestos no discutidos. Nuestra intención es bajo unos lentes fenomenológicos dar lectura a la estructuración académica del concepto generalizado de comunicación, para precisamente *visualizarla en otro campo*; porque *creemos que el estudio mediático no agota la magnificencia del fenómeno comunicativo*.

Así en el primer capítulo *Tesis generales acerca de la comunicación* hacemos una lectura de la comunicación a título de monografía para identificar cuáles son *las estructuras temporales* que delimitan a la misma. Nos apoyamos en la definición hecha por Galindo para situar a la comunicación en dos momentos y bajo estructuras diferentes.

La primera es nombrada «mediología», que a *suerte de historicidad* unifica la experiencia académica que tenemos del fenómeno. El estudio de la comunicación gira en torno a los medios de información y a la construcción de discursos especializados mediante la utilización de elementos tecnológicos.

El segundo momento Galindo lo nombra «terapéutica» para insertar a la comunicación en *la construcción de la vida en sociedad*. En Watzlawick⁷ encontramos los conceptos que nos permiten estructurar esta propuesta y nos ayuda a desviar la mirada a *la cotidianidad de la vida misma*, la cual ha sido estudiada con anterioridad por la fenomenología.

Por lo que en *Apuntes generales fenomenológicos*, segundo capítulo, hacemos un resumen de los postulados que dan vida a lo que denominamos *filosofía reflexiva*, que nos arroja un binomio identificado como la postura fenomenológica-hermenéutica.

Estudiando a los máximos expositores de esta corriente es que traemos a discusión los *actos de conciencia* desde donde se constituye la realidad humana del hombre. Estos *actos* lo que nos permiten es comprender que la fenomenología nos invita a dar una lectura de la vida desde aquello que Dilthey nombra «actitud interior» del ser.

Nuestro punto de anclaje es el hombre y el desdoblamiento de su conciencia, desde donde el mundo se nos revela como la conceptualización de dichos ejercicios mentales concretizados en –y desde el- lenguaje.

Si bien la fenomenología tiene como finalidad el conocer la esencia misma de los entes desde una postura trascendental (última etapa de Husserl) nosotros tomamos de ésta su

⁷ Ferviente seguidor a las ideas de su maestro Bateson.

propuesta moral⁸ y nos situamos en aquello que Heidegger muestra como la constante de la vida mundana: la temporalidad del existir.

Teniendo ya una aproximación a la fenomenología es que en el capítulo tercero *Tesis generales fenomenológicas* estudiamos desde el lenguaje la cotidianidad de la vida misma. Bajo los conceptos de Husserl, Heidegger, Schütz, Gadamer, Ricoeur estructuramos la vida; la cual se comprende como una vida discursiva: construida y *constituida siempre desde la ocupación del hombre en y por el lenguaje*.

Inspirados por los conceptos fenomenológicos es que nos atrevemos a hablar de un acontecimiento previo a la tecnificación de la comunicación, al cual denominamos el primer acto comunicativo: *la creación discursiva de la vida*.

Y hacemos visible dicho fenómeno en la medida que problematizamos el sentido y significado de la misma- de la vida-, mostrando que existe una estructura temporal de sentido desde donde vivenciamos y delimitamos nuestra facticidad.

Es decir, la forma epistemológica que encontramos para dar una lectura no mediática de la comunicación es situándola en la cotidianidad de la vida. La mundanidad del existir es el punto de partida; y los instrumentos fenomenológicos nos permiten comprender que este mundo está definido delimitado y constituido *temporalmente* por conceptos humanos; es decir el mundo tal cual lo conocemos y nuestra vida en él es *una proyección discursiva* (un constructo): una representación humana resultado de los actos de conciencia.

Desde ese lugar es que podemos preguntarnos ¿qué papel tiene la comunicación en la construcción del mundo y nosotros en él? En el último capítulo *Reinterpretación fenomenológica de la comunicación* proponemos que nosotros antes que cualquier otra cosa somos «seres discursivos»; seres que fuimos arrojados a este mundo con una capacidad discursiva.

La constante en toda vida humana presente en cualquier lapso temporal ha sido, sigue siendo y será *el lenguaje*: una vida convertida en textos propensos a ser leídos y reinterpretados. Todo lo que hacemos y la forma en que nos movemos en el mundo es siempre desde y por lenguaje.

Al definirnos como «seres discursivos» es que hacemos visible *la ocupación ontológica* del ser y su mayor don –y por ende nuestra mayor limitante-: la ocupación en el lenguaje y la capacidad de significar.

La vida humana no es otra cosa que *lenguaje en movimiento*. Textos y huella discursivas que nos ayudan a descifrar e interpretar *nuestro aquí y nuestro ahora* desde la construcción de *situaciones* que nos mantienen *temporalmente* ocupados en esta finitud llamada mortalidad.

Finalizamos diciendo que la forma fenomenológica de comprender la comunicación dentro de *la creación discursiva de la vida* es si la situamos como *el sentido mismo de la existencia*, en la

⁸ Nacida de poner entre paréntesis el mundo después de la desolación generada por las dos Guerras Mundiales.

medida que 1) representa la única manera de ser del hombre, pues como «seres discursivos» somos seres comunicativos y 2) la comunicación ordena por un tiempo finito la existencia del ser.

En otras palabras, la única forma de respuesta que tiene el ser de experimentar y dar un sentido a la finitud con la que fue arrojado a este mundo –el tiempo que se nos confirió en vida– es desde la comunicación, la cual sólo puede ser asequible mediante su manifestación mundana: el discurso.

Capítulo I. Tesis generales acerca de la comunicación

“Existen comunicólogos más no una comunicología”. Con esta frase Galindo Cáceres y un amplio grupo de colaboradores muestran su gran interés en la necesidad de construir un campo cognoscitivo que supere la unilateralidad con que *las Ciencias de la comunicación* estudian el fenómeno comunicativo.

Si bien la necesidad “de desarrollar un grupo de profesionales y técnicos capaces de dar a los diferentes medios electrónicos para la reproducción especializada del discurso y su difusión a gran escala un uso para fines clara y específicamente dirigidos, i. e.: publicitarios, de propaganda, de disposiciones sociales lo más controlables y previsibles”⁹ unificó la experiencia de los primeros comunicólogos y la forma de estudiar la comunicación, hoy podemos dar una lectura diferente a este fenómeno.

En *Comunicología en Construcción* un grupo de investigadores encabezados por Galindo muestran que el predominio de la comunicación mediática corresponde a una suerte de historicidad materialista, donde la comunicación puede hacerse tangible mediante mensajes y la estructura de los mismos.

Mattelart y Veneroni son dos estudiosos de la comunicación que abrieron tiempo atrás el campo cognoscitivo para sustentar proyectos como el de Galindo y un grupo de académicos pertenecientes a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Galindo y su equipo, al igual que Mattelart y Veneroni, opinan que la emisión, producción y reproducción de mensajes no agota el campo ni el estudio de la comunicación.

Comunicología es el término con el que Galindo busca estructurar el campo cognoscitivo de la comunicación; y nosotros encontramos en su labor la justificación apropiada para girar la mirada del lector hacia un fenómeno previo a toda producción y reproducción de mensajes tecnológicos: *la creación discursiva de la vida*. Primer acto simbólico que nos permite comprender que el hombre es ante todo un «ser discursivo»: un ser dotado con la capacidad de construirse a sí mismo y su mundo mediante el lenguaje.

Nuestra propuesta junto con la de Galindo tienen su punto de encuentro en la medida que ambos depositamos en la fenomenología un papel preponderante para la institucionalización de una forma diferente de concebir la comunicación.

Siguiendo esta lógica es que Galindo estructura los estudios de lo comunicativo en dos grandes discursos: la «mediología» y «la terapéutica», desde donde se forma teórica y metodológicamente ese campo del saber que nombra Comunicología.

En el segundo campo encontramos un puerto seguro desde el cual ofrecer una lectura fenomenológica de la comunicación. En «la terapéutica» observamos una veta que nos permite acercarnos al fenómeno que delimita la existencia del hombre y la sociedad misma: *los actos de conciencia*. Desde la cual cobra sentido y significado la vida.

⁹ VENERONI (2003), 15.

Antes de profundizar en el tema es necesario delimitar los dos paradigmas, propuestos por Galindo, desde donde emanan los estudios del fenómeno comunicativo. Los *mass communication research* son el punto de partida para la comprensión del primer campo, mientras que para el segundo lo son los principios construidos por la Escuela de Palo Alto.

Si bien el punto primero «la mediología» se estructura en un lapso temporal mayor y con el convivir de propuestas de diversos autores, es porque ha sido hasta la fecha de interés preponderante por parte de los académicos en este campo.

No pasa lo mismo con el segundo punto, «la terapéutica», el cual encuentra su motor en un grupo de investigadores menor a los primeros. Nos referimos al grupo unificado por las enseñanzas de Bateson: la escuela de Palo Alto. Y no lo tiene porque a suerte de historicidad su propuesta teórica no ofrece datos capaces de ser tecnificados para usos mercantiles dentro de nuestra actual sociedad.

Sin embargo creemos que tornar la mirada a dicho campo es sumamente enriquecedor para la comprensión de nuestra propia especie y de nuestra propia vida interior, desde la cual emana el sentido y significado de la vida. Pues los actos de conciencia y la vida moral del ser delimita nuestra experiencia y la manera en que concebimos este mundo y a nosotros en él.

También es importante mencionar que este capítulo está escrito a título de monografía para mostrar sólo los puntos fundamentales que originan la lectura de la comunicación desde las dos vetas propuestas por Galindo; por lo que quienes sienten gran interés y fascinación por la estructuración de la comunicación desde los medios de difusión masiva y la creación de discursos a gran escala, podrán sentir que no se les hace justicia en nuestra breve exposición.

Nuestra intención es tan sólo contextualizar nuestro trabajo para, a título de *ejercicio científico*, desviar la mirada hacia el campo terapéutico de la comunicación. Un campo descuidado y menospreciado por la propia historicidad de nuestro campo cognoscitivo; por lo que podemos darnos ahora nosotros el lujo de descuidar la postura masiva de la comunicación.

1.1 LA MEDILOGIA

Galindo nombra «mediología» al campo cognoscitivo desde donde se estudia a los medios de comunicación masiva, pensando que en ellos se encuentra el fenómeno comunicativo y, por ende, lo más importante es conocer dichos medios y sus usos¹⁰.

En la segunda mitad del siglo XX en *los círculos académicos norteamericanos* surgió el estudio de la *comunicación* impulsado por las inquietudes propuestas por una nueva ciencia: la cibernética. La *comunicación* se ubicó en la ecología de los medios electrónicos de difusión de información, para ese entonces la prensa ya formaba parte de la cotidianidad social, mientras que la radio y la televisión comenzaban a entrar a los hogares de la ciudadanía.

En 1920 la teoría conductista era aceptada por las escuelas psicológicas norteamericanas; el descubrimiento del funcionamiento del cerebro –por parte del conductismo- impulsó todo un proceso de imitación de éste mediante máquinas autómatas.

El telégrafo, como herramienta de comunicación a larga distancia, demostró ser un medio eficaz dentro del primer conflicto bélico mundial; la 1era Guerra Mundial había terminado y el surgimiento de los aparatos tecnológicos de información se presentaban como: los medios propicios para controlar «situaciones de riesgo» dentro y fuera de los campos de guerra y como los medios propicios para unificar al mundo en una «gran familia».

Con la publicación de *Propaganda, techniques in the world war* en 1927, comienza un estudio extensivo sobre los alcances de la construcción de mensajes mediante diversos aparatos tecnológicos.

En su obra Lasswell afirma que la propaganda tuvo un lugar decisivo en el conflicto bélico, y en él se dedica a estudiar cómo la estructura del discurso propagandístico (orden de las palabras, repetición de las mismas. La mejor forma de jerarquizar frases dentro de un discurso) influyó en la moral de los ejércitos y en las poblaciones involucradas.

Lasswell con la publicación de este libro origina lo que en nuestro campo conocemos como la *mass communication research*. Posteriormente, Lasswell, Lazarsfeld, Lewin y Hovland serán identificados como los fundadores de este campo debido a su gran inquietud por conocer la influencia de los medios de comunicación sobre los individuos y la sociedad.

Pero será hasta 1948 donde el modelo matemático –o cibernético- de la comunicación se institucionaliza gracias a la publicación de *Mathematical theory of communication* a cargo de Claude Elwood Shannon. Ese mismo año Wiener también publica un libro pionero en el campo de la cibernética: *Cibernética o control y comunicación en animales y máquinas*.

1.1.1. El modelo matemático

La formalización de una teoría general sobre los sistemas tecnológicos de control, es el punto de partida de la «ciencia del pilotaje» o cibernética. La cual propone mediante un tipo de «máquina

¹⁰ Nos referimos a su obra *Comunicología en construcción* (2009).

universal»: el ordenador, la capacidad de “«resolver cualquier problema formulado de forma suficientemente precisa, es decir, que puede ser sistematizado, matematizado, modelizado, reducido a un algoritmo»”¹¹.

La idea de generar un sistema de Defensa Nacional Aéreo sin costes humanos fue el motor que impulsó en los EU a la cibernética. Mediante algoritmos, ecuaciones simplificadas en bytes, se intentaba crear nuevas máquinas que pudieran tomar decisiones en un circuito cerrado de tal forma que el ejército norteamericano no sufriera bajas en sus filas aéreas, ya que en ese entonces se pensaba el futuro de un conflicto bélico se decidía por la capacidad aérea de una Nación.

Es así que dicha idea de “simplificación de procesos de elección” influiría en lo que conocemos como la teoría matemática de la comunicación, a cargo de Claude Elwood Shannon.

El gobierno de los Estados Unidos bajo el programa del US National Defense Research Committee, coordinó a distintas universidades e instituciones privadas a raíz de la Primera Guerra Mundial y durante la Segunda. Esto con la finalidad de, entre otras tareas, “descifrar la correspondencia estratégica del enemigo”¹².

Bell System -en ese entonces, filial de la AT&T (American Telegraph & Telephone)- fue una de esas instituciones que colaboró para el gobierno de los EU. Shannon trabajaba para dicha institución y su labor e interés correspondía *al mejoramiento de transmisión de la información y la criptografía*¹³.

La inquietud de los patrocinadores de dicha investigación consistía en encontrar un modelo que permitiera cuantificar los costos de un mensaje telefónico para lograr la eficacia del mismo; “el desafío es encontrar la manera de comunicar la mayor cantidad de mensajes con la menor interferencia y al menor costo posible”¹⁴.

Shannon propone el modelo matemático de la comunicación como:

Una fuente de información que produce y emite un mensaje, el cual llega a un receptor finalizando el proceso de transmisión de un mensaje, donde el problema de la comunicación consiste en “reproducir en un punto dado, de forma exacta o aproximada, un mensaje seleccionado en otro punto.”¹⁵

Es en el lapso en que se transmite el mensaje donde se puede producir la pérdida de información -lo cual precisamente querían evitar los inversores para generar un sistema telefónico fidedigno. La interferencia en el proceso de traslado de información Shannon la nombra *ruido*. Y lo opuesto a éste: *información*.

Los elementos que constituyen el modelo matemático de Shannon entonces son:

¹¹ MATTELART (2002), 58.

¹² Pág. 57.

Para el científico francés «la problemática de la ciencia de los lenguajes secretos será un dato recurrente de la historia que conduce hasta las máquinas inteligentes del siglo XX» MATTELART (2002), 17.

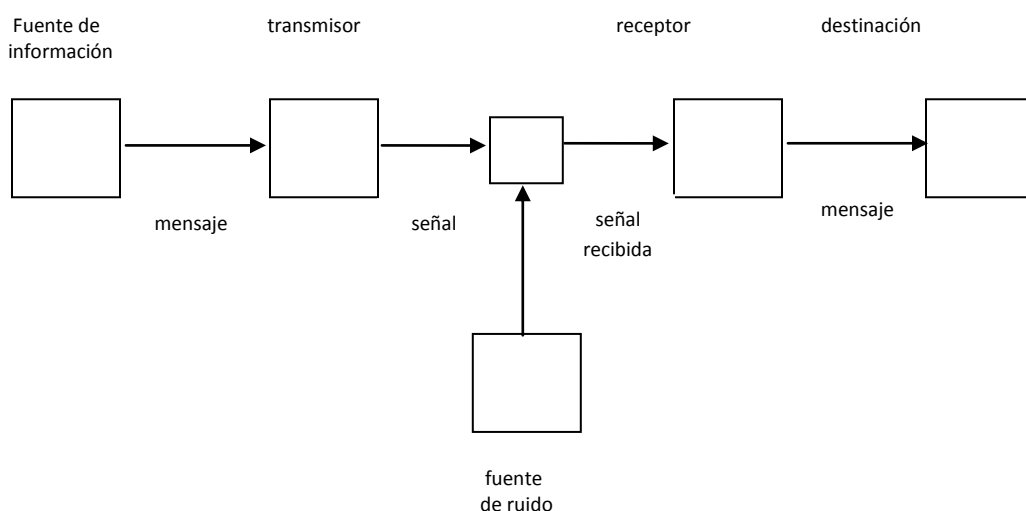
¹³ Shannon se une a los laboratorios de la Bell System en 1941. MATTELART (1997), 42.

¹⁴ SCHNAIDER (2007), 10.

¹⁵ MATTELART (1997), 42.

- La *fente de información*: produce un mensaje (la palabra por teléfono)
- El *transmisor* o emisor: transforma el *mensaje* en signos. (el teléfono transforma la voz en oscilaciones eléctricas)
- El *canal*: medio utilizado para transportar la señal. (cable telefónico)
- El *decodificador* o receptor: reconstruye el mensaje a partir de signos.
- El *destinación*: la persona o la cosa a la que se le transmite el mensaje.
- Donde *información se entiende como la ausencia de ruido*.

Gráficamente el modelo propuesto por Shannon se visualiza:¹⁶



La concepción de información en Shannon que es “estrictamente física, cuantitativa, estadística”¹⁷ propone un tipo de «relación comunicacional» que será adoptada por los científicos interesados en el proceso de comunicación; que a “suerte de historicidad” empata en sus pilares con la teoría conductista, lo cual hace más aceptable y digerible el modelo propuesto por Shannon en los círculos académicos preponderantes.

1.1.2. Un tipo de relación comunicacional: la mediática

«¿Quién dice qué, por qué canal a quién y con qué efecto?» es la estela del modelo matemático que impregna los estudios funcionalistas de los medios de comunicación. Dicho esquema es propuesto por Lasswell en 1948. Y seguido por los demás investigadores de la comunicación masiva... o mediática.

Para el politólogo norteamericano “los medios de difusión han aparecido como instrumentos inseparables para «la gestión gubernamental de las opiniones»”¹⁸: Es decir, su

¹⁶ O’SULLIVAN (1995), 35.

¹⁷ MATTELART (2002), 64.

¹⁸ MATTELART (1997), 28.

función consiste en apoyar el control social ante las diversas amenazas que puede enfrentar una Nación¹⁹ y su poder -o influencia- ante la audiencia es total.

De ahí que se le nombre «aguja hipodérmica» a su propuesta mediática. La cual “consigna una visión instrumental de la comunicación y una confianza ciega en la omnipotencia de los medios.”²⁰

Bajo la idea de «control social» la *comunicación* cumple con tres funciones²¹:

- a) *La vigilancia del entorno*: revelando todo lo que podría amenazar o afectar al sistema de valores de una comunidad o de las partes que la componen. Llevada a cabo por los agentes de seguridad.
- b) *La puesta en relación de los componentes de la sociedad*: con la intención de producir una respuesta al entorno. Llevada a cabo por el periodismo y los líderes de opinión.
- c) *La transmisión de la herencia social* de una generación a otra. A cargo de las escuelas y la familia.

Posteriormente Merton y Lazarsfeld agregarán una cuarta:

- d) *La de entretenimiento*.

En ese mismo contexto, los primeros estudios cuantitativos de la audiencia corren a cargo de Lazarsfeld y Hovland. El primero a nivel comercial el segundo a nivel militar²². Es de Lazarsfeld quien la historia mediática de la comunicación obtendrá una veta más extensa para justificar el papel preponderante de los medios en la dinámica social.

De qué manera los medios influye en la audiencia, es el tema a tratar por Lazarsfeld, quien estuvo a cargo desde 1938 del Prince Radio Project, proyecto financiado por su colega y amigo Frank Stanton; juntos implementan el *program-analyzer* o *profile machine*, conocido con el nombre de Lazarsfeld-Stanton-Analyzer:

Se trata de un aparato encargado de registrar las reacciones del oyente en términos de gusto, disgusto, o de indiferencia. El oyente expresa su satisfacción pulsando el botón verde que tiene en la mano derecha, y su rechazo accionando el botón rojo que tiene en la otra mano, mientras dura la secuencia que le gusta o que no le gusta. El hecho de no pulsar los botones significa indiferencia²³.

Para el sociólogo vienés el objetivo de la comunicación masiva es satisfacer las exigencias de quienes demandan y financian las investigaciones. Ya que la actitud de un administrador, de acuerdo a Lazarsfeld, se muestra como neutral ante la circunstancia de una Nación que atraviesa un conflicto bélico. EU, para ese entonces, estaba a punto de entrar a la Segunda Guerra Mundial.

¹⁹ En ese entonces, por amenazas Lasswell se refiere al *fascismo, comunismo, insurrección o protesta social*.

²⁰ SCHNAIDER (2007), 35.

²¹ MATTELART (*op cit.*), 31.

²² Hovland fue llamado al programa de investigación del Ejército en 1942. Se interesó profundamente en la comunicación y cambios de actitud. PAOLI (2002), 65.

²³ MATTELART (2007), 367.

Si bien en 1948 Lazarsfeld en *La campaña electoral ha terminado* pone en tela de juicio la omnipotencia de los mass media²⁴; en *Efectos de la comunicación de masas* (ese mismo año) muestra a los *medios* como intermediarios de la organización social. En la medida que:

- Los medios le dicen a la gente sobre qué temas pensar. Es decir, establece el repertorio de los asuntos, los argumentos, los problemas sobre los que habla la opinión pública.
- Los medios establecen la jerarquía de importancia en que son dispuestos los temas²⁵.

A esta teoría de organización de «la forma en que se percibe el mundo» se le ha dado el nombre de *Agenda setting*. La cual es complementaria al *Modelo de flujo en dos pasos* (Two-step Communication).

Kurt Lewin, es reconocido por sus investigaciones sobre el funcionamiento de los grupos humanos. En 1945 funda el Centro de Investigaciones de la Dinámica de Grupo en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). “Lo que interesaba primordialmente a Lewin era la comunicación en grupos y el efecto de las presiones de grupo, normas de grupo y papeles de grupo sobre el comportamiento y actitudes de sus miembros.”²⁶

De ahí que Lewin identifica que cada individuo pertenece a un «grupo primario». Cada grupo tiene una máxima autoridad representada en un individuo, la palabra de esta persona pesa más que la de cualquier otro miembro, y ésta influye sobre el pensar y actuar de los miembros de un grupo.

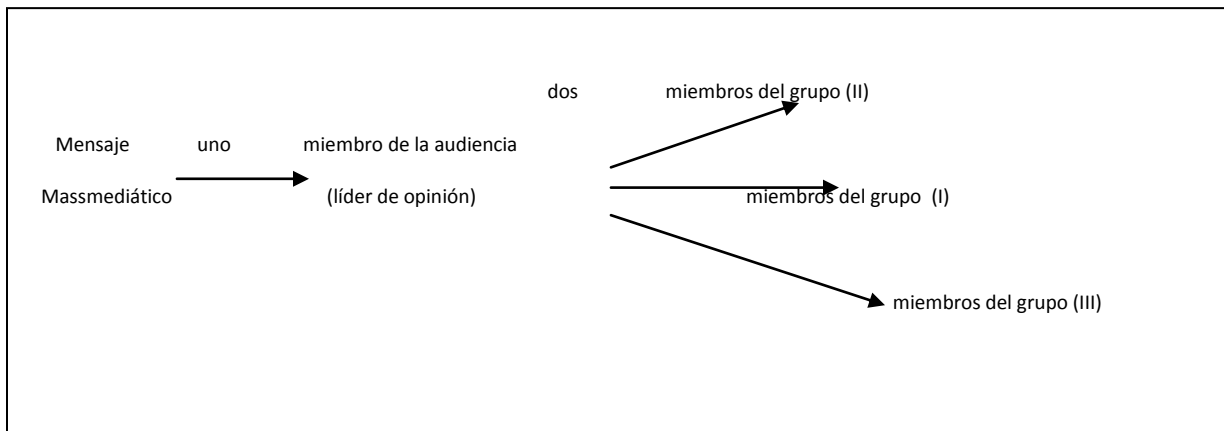
Lazarsfeld retoma la idea de «los grupo primarios» para decir que los medios de comunicación no pueden tener mayor injerencia sobre un grupo de manera omnipotente- como lo proponía la teoría de Lasswell-; sólo en la medida que «el líder de opinión» asimila los mensajes mediáticos, el grupo podrá ser influenciado por los mass media. A eso es lo que se refiere el *Modelo de flujo de dos pasos*. Y el sobre qué hablaran dichos grupos sociales se refiere a la *Agenda Setting*.

²⁴ “Las comunicaciones de masas no son causa única y suficiente para determinar la influencia, sino que cooperan y refuerzan tendencias ya existentes”. SCHNAIDER (2007), 44.

²⁵ Ídem.

²⁶ PAOLI (2002), 65.

Modelo de Flujo de dos pasos²⁷



Son estas investigaciones las pioneras en el campo mediático de la comunicación y las que estructuran nuestro campo cognoscente en Ciencia. De donde se desprenden «dos tipos de seres comunicacionales».

1.1.3. Dos tipos de seres comunicacionales

La herencia que nos lega la comunicación mediática es la incapacidad de pensar todo proceso comunicativo sin la «orientación-transmisión, recepción y retransmisión de mensajes *entre dos polos*, a través de un medio».

Podemos hablar de:²⁸

- *Codificador/Decodificador*, para desde la tradición lingüística hacer énfasis en el mensaje (entendido como texto)
- *Remitente/Destinataria*, que desde Jakobson implica reconocer las dos partes de un *modo de destinación*
- *Transmisor/Receptor*, desde la tradición tecnológica (pues se refiere a piezas mecánicas)
- *Autor/Lector* desde una perspectiva literaria.

Emisor y Receptor «son las más generales y las que pueden ser aceptadas por cualquier persona lega»... pero, no importa cómo los nombremos, la relación entre dos polos mediada por un mensaje se nos muestra como insuperable. A eso nos referimos cuando hablamos de dos seres comunicacionales: uno que emite, otro que recibe.

Todo proceso comunicativo comienza con:

la voluntad, el deseo o la necesidad de un emisor de contactar o acceder a un receptor. Para ello debe elaborar un mensaje en términos tales que a) pueda ser entendido (decodificado) por el destinatario, b) se adecue al medio (canal) más idóneo -según las condiciones técnicas, la intencionalidad del mensaje y las características y circunstancias de uno(s) y otro(s)-, de tal suerte que

²⁷ En O'SULLIVAN, pág. 226.

²⁸ O' SULLIVAN, pág. 121-122.

logre evitarse que cualquier agente –sea éste técnico (externo a mensaje) o producto de una codificación inadecuada- interfiera (haga ruido) durante el transcurso del proceso²⁹.

Como lo vimos en el modelo matemático, se entiende que un mensaje ha sido recibido cuando éste llega *íntegro* hasta su destinatario. Si el mensaje es recibido “correctamente” se notará en la modificación de acción en el receptor. Si no se logra dicha modificación simple y sencillamente se dice que «no hay comunicación». Ahora bien, no se trata de generar cualquier cambio, sino el que el *emisor desea*.

He ahí la “magia de la comunicación”, la veta que los grupos detentores de autoridad en EU vislumbran en este nuevo fenómeno con el que se han topado: los medios y su capacidad reguladora de conducta a gran escala.

La inquietud de crear un grupo de profesionistas capaces de manejar la información de tal modo que logren transformar, regular, o nulificar la voluntad de una audiencia masificada. “Espectadoras de las acción y no participantes, las masas (...) deben ser controladas, por su propio bien, por una minoría inteligente, una clase de especialistas.”³⁰

Los comunicadores³¹ forman parte del grupo de profesionistas que pertenecen a dicha “clase de especialistas”, en la medida que articulan la voluntad de “la minoría inteligente” creando mensajes que tienen como destinatarios al resto de la sociedad... “de la mayoría no tan inteligente”.

No es casualidad que la matriz profesional del comunicólogo se remita al periodismo; que en ese entonces se le consideraba como la única profesión encargada de la información,³² los periodistas y posteriormente los comunicadores, se autonombraron como seres capaces de decir que es lo importante y que no para esta sociedad. Actitud muy *had oc* a la premisa con que los grupos detentores de autoridad comienzan a utilizar los medios.

Por obviedad, los comunicadores corresponden al polo de emisión: al de la transmisión de información. Su peculiaridad radica en la especialización del mensaje de acuerdo al medio tecnológico de emisión, y a la voluntad de quienes los emplean. En el otro polo se encuentra la audiencia. Conceptualizada como la parte receptora.

Históricamente se puede rastrear hasta los «espectadores» de teatro, juegos y a los espectáculos que han adoptado distintas civilizaciones, como tal, la audiencia³³:

- Estaba planificada y organizada
- Estaba localizada en el espacio y el tiempo
- Pertenecía al modo *alocutivo* (interacción inmediata)
- Los escenarios de la audiencia se diseñaban con indicaciones jerárquicas y status de los espectadores
- Era una reunión pública

²⁹ LOPEZ (2003), 29.

³⁰ MATTELART (2002), 47.

³¹ Que no *comunicólogos*.

³² Incluso en México antes de hablar de comunicación desde una perspectiva científica, se habla de periodismo. Las primeras escuelas corresponden a esta noción. *Los cinco momentos del desarrollo del campo académico de la comunicación en México*. GALINDO (2009), 154-160.

³³ MCQUAIL (1997), 277.

Bajo esta perspectiva se entendía a la audiencia como un fenómeno social presente en conglomeraciones que conllevan algún acto de representación. Sin embargo, con la incursión de los medios de comunicación en la sociedad dicho concepto tiene sus modificaciones.

Para McQuail la transformación de la audiencia se da con el nacimiento de la imprenta y un público lector que comienza a acostumbrarse a una mediatización de la media cotidiana. Con la aceptación social de los medios tecnológicos de difusión de información se deslocalizó y descompuso a la audiencia al distanciarse físicamente los miembros entre sí respecto al emisor, para pasar posteriormente –desde una postura mercantilista- a un “conglomerado definido por un conjunto de intereses.”³⁴

Clause, por su parte menciona que cuando un mensaje es emitido por un medio tecnológico de difusión éste pasa:

del total de la población de la sociedad al «público potencial» de un mensaje, al «público efectivo» que realmente atiende, al «público de un mensaje concreto» dentro de aquél y, por último, al público verdaderamente «afectado» por la información³⁵.

La audiencia así, se delimita de acuerdo a una suerte de exposición al medio. En términos muy prácticos, la audiencia televisiva, es aquella que tiene tv, la audiencia radiofónica, es la que escucha radio, y así sucesivamente.

Los dos seres comunicacionales propuestos por la postura mediática son el *Emisor*, representado por los medios tecnológicos de difusión de información, y la labor del comunicólogo, y el *Receptor*, representado por la audiencia; que a grandes rasgos son *los puntos clave del comienzo y final en el modelo del proceso lineal de comunicación*.

Nos apresuramos en decir que es lineal en la medida que ese fue el ideal con el que traspasa la teoría matemática de la información a lo social. La supremacía recae en el Emisor, pues es él quien decide qué decir, con que intención y a quién. El receptor, cosificado e idealizado desde la cibernética como un ser predecible y moldeable, es nulificado en la medida que no se le da elección ante la exposición de los medios tecnológicos de difusión de información.

En su origen no podemos negar que la relación mediática de la comunicación *más que ser el fruto de una comprensión de las nuevas tecnologías que nacían en sociedad, fue el resultado de una actitud motivada con la intención de sacar mayor provecho a la emisión voluntariosa de mensajes por medio de estos aparatos*.

Aceptar estos dos seres comunicacionales, la labor de los medios tecnológicos de difusión de información, y el papel del comunicólogo ante este fenómeno implica concebir una realidad mediatizada.

³⁴ Pág. 278.

³⁵ Pág. 279.

1.1.4. La realidad mediatizada

Por realidad mediatizada nos referimos a:

- a) una forma de interpretar el «fenómeno comunicativo» desde los supuestos teóricos con los que surge el estudio de los medios masivos de comunicación
- b) a la relación social en específico propuesta por la mediatización de la comunicación

Desde esta perspectiva ha quedado claro que la comunicación es un vehículo-instrumento para relacionar a un grupo de individuos con mensajes a gran escala. La gestión política de las multitudes supone una homogenización de la experiencia humana en la medida que todos están expuestos a la misma información... o al menos tienen las mismas oportunidades de acceder a ella y a los medios que la producen

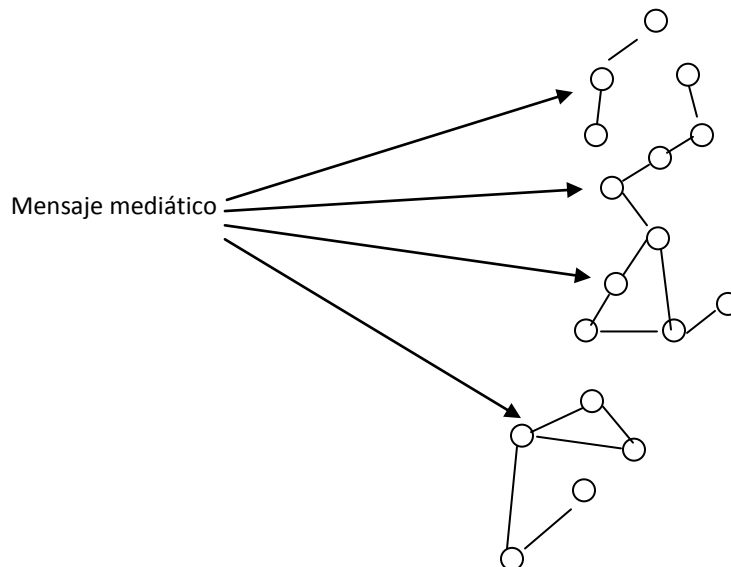
Con la invención de las tecnologías de comunicación a larga distancia surge el concepto de «sociedad de información», su fin «la reconciliación de la gran familia humana»³⁶.

La idea de control total no es utópica desde la interpretación dada al legado cibernético, el cual propone soluciones ante la incertidumbre, en la medida que puede identificar todos los elementos que la propician y mostrarlos como datos cuantificables.

La experimentación virtual de acontecimientos sociales es posible gracias a la cibernética pues puede trabajar con datos: puede simplificar tanto a las personas, grupos e interacciones entre estos en unidades elementales computables mediante ecuaciones algorítmicas. El mundo en general se le presenta como un gran entretejido de información regulada y producida por los medios de comunicación.

El modelo de flujo en múltiples pasos muestra cómo se produce esa homogenización colectiva de la experiencia humana mediante la exposición a la misma información.

Modelo de flujos múltiples³⁷



³⁶ MATTELART (2002) 166.

³⁷ O' SULLIVAN (1995), 227.

El modelo tiene su origen en el *two-step communication*, la diferencia es que explica cómo un individuo, al estar expuesto a los medios y formar parte de diferentes grupos sociales, se encarga de distribuir la información de tal modo que pronto ésta comienza a circular por todas las esferas de interacción social.

La realidad se nos presenta como mediatizada; es decir, la relación «medios-individuo» genera una percepción de la realidad: la información masificada son los ladrillos con los que bordeamos y construimos una estructura en la que todos vivimos.

La teoría de la *Agenda Setting* encaja con este modelo de realidad mediatizada. Donde más que compartir nuestras mutuas experiencias de nuestro vivir en este mundo, compartimos las opiniones generalizadas que observamos, escuchamos o leemos en los distintos medios; o dichas opiniones son el referente para interpretar nuestras mutuas vivencias. Los temas y las preguntas de los especialistas expuestos en los medios, se vuelven nuestros temas de conversación y las preguntas a resolver en una colectividad grupal. El mundo, nuestro mundo, se manifiesta como una realidad mediatizada.

1.2. LA TERAPÉUTICA³⁸

Será Galindo quien nombre a las investigaciones de Watzlawick y sus colaboradores el segundo paradigma desde donde se estudia la comunicación. La comunicación intersubjetiva es nombrada como «comunicación terapéutica» porque ejerce y se apoya mucho en la psicología –se instituye en el campo de la terapia.

Las propuestas de Watzlawick implica traer al debate 1) la coexistencia de individuos, y los problemas inherentes a una vida compartida 2) la problematización de la realidad humana.

En el capítulo anterior a título de monografía sobre los supuestos de la teoría clásica de comunicación describimos cómo el modelo matemático de comunicación inspirado en la cibernética estableció las bases para el estudio de la comunicación en una esfera tecnológica y a gran escala.

En este capítulo describiremos otro tipo de interpretación que se inspira también en la cibernética. Nos referimos a una intensión muy diferente a la de control: el interés de comprender la esfera intersubjetiva -alejada de todo contexto mediatizado-.

La escuela de Palo Alto centró su interés en la comunicación desde su *modalidad pragmática*, entendida ésta como una manifestación de «interacción». En Bateson encuentran las bases para estudiar desde el mecanismo de «relación» e «información» un fenómeno que intrigó a este antropólogo inglés durante su labor docente. Nos referimos al *doble vinculo*³⁹.

De ahí que en *Teoría de la Comunicación humana* Watzlawick y un grupo de colaboradores identifican las pautas conductuales que definen pragmáticamente a la comunicación.

Utilizando su lenguaje, es lo mismo decir que este grupo de profesionistas estudian las diferentes «configuraciones» de interacción para identificar dentro de todas éstas las «redundancias» presentes en todo acto comunicativo... en toda intersubjetividad latente en la vida del hombre.

Al igual que la «mediología», la escuela de Palo Alto encuentra en el modelo matemático y en la cibernética las bases teóricas para el estudio de la comunicación. Desde donde se apresuran a decir que la única forma de comprender la comunicación es desde una postura *sistémica, desde la circularidad inherente a todo proceso de interacción*.

No es que el sujeto A preceda al sujeto B... ni que B influya en A sólo después de contestar o responder a la manifestación de B; sino que A y B están condicionados desde el momento en que interactúan. Es «la relación A-B» la que sienta las bases y genera una dinámica de interacción y modificación de los sujetos.

³⁸ Denominación de Galindo que utilizamos sólo para dar entrada a la lectura fenomenológica de la comunicación; pues nos parece que es inapropiado dar una lectura de la comunicación al servicio de fines de orden técnico.

³⁹ Término utilizado por el autor para nombrar aquella situación comunicativa en la que una persona recibe mensajes diferentes o contradictorios en una misma relación comunicativa. BATESON (1999), en especial "Forma y patología en la relación" 187-256.

El ejemplo citado por Watzlawick tiene que ver con la memoria, si bien la memoria es un evento que remite a una temporalidad interpersonal de índole privado, es la misma relación intersubjetiva la que delimitará qué de esa memoria es lo que recordará y compartirá dicha persona... “todo lo que la persona A dice acerca de su pasado a la persona B está inextricablemente ligado a la relación actual entre esas dos persona y también determinado por ella.”⁴⁰

La circularidad sistémica expuesta por estos científicos encuentra su motor en la cibernética. De acuerdo a Watzlawick la reinterpretación matemática de «función» por «relación», y la modificación de cambio de «energía» por «información» permite la inserción “sistémica” en el estudio de la comunicación.

Desde una perspectiva matemática, por «función» se entiende “la relación entre variables (expresada por lo común aunque no necesariamente como una ecuación).”⁴¹ Esta percepción surge con la inserción de letras al lenguaje matemático a cargo de Vieta en 1591. De este modo,

la idea de los números como magnitudes discretas quedó relegada a un lugar secundario, y nació el poderoso concepto de *variable* (...) en contraste con un número que significa una magnitud perceptible, las variables no tienen significado propio, sino que sólo resultan significativas en su relación mutua. (...) Así por, ejemplo, al establecer una relación específica entre x e y , la ecuación $y^2 = 4ax$ encierra todas las propiedades de una curva⁴².

El concepto «relación» al traspasarse a la psicología implica concebir que “la esencia de nuestras percepciones no son «cosas» sino funciones y éstas, (...) no constituyen magnitudes aisladas sino «signos que representan una conexión».”⁴³ Es decir, sólo se pueden percibir relaciones y pautas de relaciones, éstas constituyen la esencia de la experiencia.

Previo a la institucionalización de la cibernética como ciencia, se hablaba de un cambio de energía, con la llegada de ésta se transforma la idea por la siguiente: no es energía lo que se comparte, modifica y altera el comportamiento entre seres vivos, lo que se intercambia es información. Watzlawick lo ejemplifica de la siguiente manera:

Si el pie de un caminante choca contra una piedra, la energía se transfiere del pie a la piedra; esta última resultará desplazada y se detendrá en una posición que está totalmente determinada por factores tales como la cantidad de energía transferida, la forma y el peso de la piedra y la naturaleza de la superficie sobre la que rueda. Si, por otro lado, el hombre golpea a un perro en lugar de una piedra, aquel puede saltar y morderlo. En tal caso, la relación entre el puntapié y el mordisco es de índole muy distinta. Resulta evidente que el perro obtiene la energía de su propio metabolismo y no del puntapié, la energía para su propia reacción. Por ende, lo que transfiere ya no es energía, sino más bien información. En otras palabras el puntapié es una conducta que comunica algo al perro, y el perro reacciona a esa comunicación con otro acto de conducta-comunicación⁴⁴.

Wiener trabaja la noción de *feedback* en *Cibernética o control y comunicación en animales y máquinas*. Su propuesta de flujo circular de la información es el paradigma que organiza la experiencia científica de Palo Alto.

⁴⁰ WATZLAWICK (2002), 45.

⁴¹ Pág. 26

⁴² Pág. 25-26.

⁴³ Pág. 29.

⁴⁴ Pág. 30.

De ahí que estos investigadores den una lectura sistémica a la pragmática comunicacional. Desde la cual logran identificar: a) «redundancias» (repeticiones) o axiomas comunicacionales y b) patologías en la comunicación.

a) *Axiomas presentes en comunicación*

Por axiomas comunicacionales Watzlawick entiende todos aquellos patrones de conducta presentes en la interacción humana. Son las redundancias que nos permiten aproximarnos al fenómeno comunicativo, y son los siguientes.

1) Toda conducta comunica

Watzlawick y su equipo de colaboradores concuerdan y afirman que no hay nada en el ser humano que no represente una conducta: *es impensable no comportarse*. Todo comportamiento transfiere información en una situación de contacto humano intencional o no...

actividad o inactividad, palabras o silencio, tienen siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende, también comunican. Debe entenderse claramente que la mera ausencia de palabras o de atención mutua no constituye una excepción a lo que acabamos de afirmar⁴⁵.

Inclusive el tomar una postura de no querer comunicar –desde el silencio, el retraimiento, la inmovilidad, una mueca, dar la espalda- implica comunicar que *no se quiere entablar un vínculo comunicacional*.

Si bien la intencionalidad juega un papel primordial en toda comunicación no es un ingrediente necesario el acto de comunicar. No podemos decir “que la «comunicación» sólo tiene lugar cuando es intencional, consciente o eficaz, esto es, cuando se logra un entendimiento mutuo.”⁴⁶

2) Toda comunicación tiene un aspecto de contenido y un aspecto de relación, identificado mediante un lenguaje digital y un analógico.

La comunicación desde la idea sistémica con la que se estudia establece *una transmisión de información* y al mismo tiempo *una conducta*. La interacción entre estos dos aspectos comunicacionales nos permite comprender lo que la otra persona quiso decir. Es impensable la inexistencia de estos aspectos.

El aspecto de *contenido* se refiere a «la información» y el de *relación* a «la información acerca de esa información». El «contenido» se puede entender como el aspecto digital de la comunicación: signos que al conjuntarse estructuran el significado de un objeto o ser ajeno a esa significación. Nos referimos al lenguaje y su manifestación verbal, donde no existe ningún motivo por el cual las cuatro letras «g-a-t-o» denoten a un animal particular.

⁴⁵ Pág. 50.

⁴⁶ Pág. 51.

El aspecto de «relación» se puede entender como el lenguaje analógico de la comunicación, es decir, esta modalidad representa toda *comunicación no verbal* en la que se apoya un sujeto para dar información.

Para explicar la existencia de un gato, podría la persona señalar a un gato real o hacer un dibujo de éste y mostrarlo, incluso podría maullar como lo haría el felino y se comprendería la información que transmite, sin utilizar las letras g-a-t-o para referirse a dicho mamífero.

El hombre es el único organismo que utiliza tanto los modos de comunicación analógicos como digitales.

La complejidad de este axioma es fácil de entender bajo la siguiente tabla:

*Los dos aspectos presentes en la comunicación*⁴⁷

Aspecto de contenido	Aspecto de relación
Forma digital del lenguaje (palabras)	Forma analógica del lenguaje (comunicación no verbal)
Modalidad referencial (información, mensaje)	Modalidad connotativa (información acerca de la información dada en el mensaje)

El «contenido» y la «relación» es el equivalente, en términos de Ducrot a «el decir» y «lo dicho».

3) Existe «una puntuación de secuencia de hechos», la cual delimita la relación de comunicación entre los participantes.

La puntuación de secuencia de hechos se entiende como la interacción mediada por un intercambio de información que genera un flujo cerrado y define a los participantes del circuito.

Para Watzlawick generalmente este axioma representa «la alineación de la comunicación» en la medida que desde la puntuación de secuencia de los hechos se genera un patrón tautológico de conductas entre los interactuantes, ya sea desde una relación en pareja o entre naciones. Joad ejemplifica muy bien este axioma bajo el contexto de las carreras armamentistas del siglo pasado:

...si, como mantienen, la mejor manera de conservar la paz consiste en preparar la guerra, no resulta del todo claro porque todas las naciones deben considerar los armamentos de otros países

⁴⁷ Elaboración propia.

como una amenaza para la paz. Sin embargo, así lo hacen y se sienten llevadas por ello a incrementar su propio armamento para superar a aquellos por los que creen estar amenazadas... Este aumento de los armamentos, a su vez, significa una amenaza para la nación. A como un pretexto para acumular aún más armamentos para defender contra la amenaza. Sin embargo, este incremento de armamentos es interpretado a su vez por las naciones vecinas como una amenaza, y así sucesivamente...⁴⁸

4) Todos los intercambios comunicacionales son simétricos o complementarios

Por *simétricos* se entiende una relación entre participantes con un rol social similar o equitativo en la esfera del poder: dos estudiantes con capacidades cognoscitivas similares hablando sobre un tema de la materia, dos pacientes que conversan mientras esperan al médico, un hijo hablando con su primo, ambos con sentimientos empatados en lo que respecta a su posición en el hogar.

Mientras que por *complementarios* se entiende relaciones entre status y roles diferentes. No entendida dicha relación desde lo «bueno» y lo «malo», entre «fuerte» y «débil»; dicho margen de diferencia se da en *autoridad*, de ahí el nombre de relación complementaria, como el caso de la madre e hijo, médico y pacientes, maestro y alumno, padrino y ahijado, líder y súbdito.

Watzlawick afirmará que «los tipos de intercambio» y «la puntuación en la secuencia de los hechos» denotarán una relación de *comunicación eficaz o perturbada*.

b) *Comunicación Patológica*

Para Watzlawick una comunicación patológica es el resultado de una comunicación *perturbada*. El nivel de «relación» en la interacción es el que abre la puerta a la posibilidad de identificar los disturbios que hacen de la convivencia humana un conflicto tanto personal como de la realidad.

Watzlawick se apresura a afirmar que las perturbaciones comunicacionales *no corresponden sólo a relaciones entre personas con "cierto grado e enfermedad mental", sino que éstas son una constante en la vida humana*, desde donde la existencia se ve conflictuada –y por ende la realidad- en la medida que es impuesta o censurada.

- *La impenetrabilidad*

La impenetrabilidad es el primer punto de esta sintomatología. Se refiere a una incapacidad de comprender que sólo se puede conocer al otro bajo las propias reglas comunicativas que establecemos en la propia relación. No existe un conocimiento de los interactuantes en el sentido literal de la palabra, sólo especulaciones.

El otro se vuelve mi constructo y yo un constructo del otro... o en palabras más concretas, el otro se revela como mi proyección. El siguiente cuadro lo ejemplifica⁴⁹:

⁴⁸ Pág. 59.

⁴⁹ Pág. 92.

«Impenetrabilidad» en una familia esquizofrénica

Algunas atribuciones hechas por los padres a la paciente

Siempre feliz.

Su verdadera manera de ser es vivaz y alegre.

Hay armonía en la familia.

Nunca han intentado dominarla.

Piensa por su propia cuenta.

Autoatribuciones de la paciente

A menudo deprimido y atemorizado.

Fingía todo el tiempo.

La falta de armonía es tan completa que resulta imposible decirle nada a los padres.

Mediante el sarcasmo, los ruegos, el ridículo, intentaron gobernar su vida en todos los aspectos importantes.

Es verdad en cierto sentido, pero el terror que le sigue inspirando el padre le impide revelar sus verdaderos sentimientos, y todavía se siente controlado por él.

Uno podría pensar que por el factor esquizofrénico no sería válido tomar este ejemplo para comprender las relaciones humanas desde la cotidianidad, sin embargo Bateson identifica que este síntoma es latente en la mayoría de las relaciones de pareja. De ahí que el siguiente ejemplo de su alumno y colega Watzlawick tenga importancia:

Un hombre siente que su esposa no lo comprende. ¿Qué puede significar esto? Podría significar que él cree que ella no comprende que él se siente abandonado. O él puede creer que ella no comprende que él la ama. O bien podría ser que él cree que ella cree que él es mezquino, cuando él simplemente quiere ser cauteloso; que él es cruel, cuando él sólo quiere mostrarse firme; que él es egoísta, cuando sólo quiere evitar que lo usen como felpudo.

Su esposa puede sentir que él cree que ella cree que él es egoísta, cuando todo lo que ella quiere es que él sea un poco menos reservado. Ella puede creer que él cree que él es cruel, porque ella siente que él siempre toma todo lo que ella dice como una acusación. Ella puede creer que él cree que la comprende, cuando ella en realidad cree que no ha empezado siquiera a verla como una persona real, y así sucesivamente⁵⁰.

La relación condicionada por los «supuestos» desde los cuales se expresa esta paraje nos introduce a la...

- *Pérdida de «puntuación de la secuencia de hechos»*

⁵⁰ Pág. 91.

Desde donde, una vez más, se pasa desapercibida la circularidad intrínseca en la definición de los sujetos por la propia interacción.

Esta falta de capacidad para identificar un «inicio» en la «puntuación en la secuencia de hechos» se manifiesta en la incapacidad por parte de los participantes de asumir su propia responsabilidad ante su existir, en la medida que responsabilizarán al otro por su forma de actuar.

En palabras de Watzlawick:

La falta de acuerdo con respecto a la manera de puntuar la secuencia de hechos es la causa de incontables conflictos en las relaciones. Supongamos que una pareja tiene un problema marital al que el esposo contribuye con un retraimiento pasivo, mientras que la mujer colabora con sus críticas constantes. Al explicar sus frustraciones, el marido dice que su retraimiento no es más que *defensa contra* los constantes regaños de su mujer, mientras que ésta dirá que esa explicación constituye una distorsión burda e intencional de lo que «realmente» sucede en su matrimonio, esto es, que ella lo critica *debido* a su pasividad. Despojados de todos los elementos efímeros y fortuitos, sus discusiones consisten en un intercambio monótono de estos mensajes: «Me retraigo porque me regañas» y «Te regaño porque te retraes»⁵¹.

La «predisposición» por parte del sujeto ante la interacción nos permite comprender la profecía autocumplidora, que es el siguiente síntoma.

- *la profecía autocumplidora*

Se refiere a que una actitud de una persona genera una interacción viciada que él mismo condiciona pero que no tiene la capacidad de visualizar. Por ejemplo: “una persona que parte de la premisa «nadie me quiere», se comporta con desconfianza, a la defensiva, o con agresividad, ante lo cual es probable que los otros reaccionen con desagrado, corroborando así su premisa original.”⁵²

Cerramos con el síntoma patológico con mayor resonancia para la justificación de lo que será nuestra propuesta fenomenológica de la comunicación.

- *La desconfirmación*

La «desconfirmación» unifica la experiencia de la existencia, desde la cual si uno de los participantes no se acopla a la tipificación o “suposición” de cómo uno debe vivenciar el existir, éste es censurado; lo que equivale a *negar la existencia de la persona interactuante*.

La función social de la comunicación para Watzlawick es que nos permite definirnos a nosotros mismos como “selfs” y a las personas externas a dicho self como “los otros”. El efecto autoconfirmador tiende a ser el propósito primordial de toda interacción. Mostrar mi existencia esperando ser reconocida es el leit motiv de toda comunicación.

Para Martín Buber:

«En la sociedad humana, en todos sus niveles, las personas se confirman unas a otras de modo práctico, en mayor o menor medida, en sus cualidades y capacidades personales, y una sociedad puede considerarse humana en la medida en que sus miembros se confirman entre sí...

⁵¹ Pág. 58.

⁵² Pág. 96.

La base de la vida del hombre con el hombre es doble, y es una sola: el deseo de todo hombre de ser confirmado por los hombres como lo que es, e incluso como lo que puede llegar a ser y la capacidad innata del hombre para confirmar a sus semejantes de esta manera. El hecho de que tal capacidad esté tan inconmensurablemente descuidada constituye la verdadera debilidad y cuestionabilidad de la raza humana: la humanidad real sólo existe cuando esa capacidad se desarrolla⁵³.

La «desconfirmación» precisamente trunca la autorrealización propuesta por Bruner. Desconfirmar no se trata de un rechazo semántico de las enunciaciones en un nivel de «contenido». Se da en el nivel de «relación» en la medida que la actitud tomada por un participante somete la autenticidad del otro; mutila de manera sutil su unicidad, donde la actitud de dicho participante le dirá al otro a leguas “tú no existes, no al menos de la manera en que te me presentas -la manera en que me compartes tus emociones o vivencias no corresponde a la realidad-.

Para reconocer tu existir, y yo lo atestigüe o verifique, tienes que modificar tu experiencia o amoldarte a la mía, a mi forma de concebir la vida, y si en dado caso quieres mi reconocimiento tendrás que modificar tu forma de presentarte... dejar de sentir y pensar como lo haces”.

Teniendo en cuenta esta breve introducción a la postura tomada por la escuela de Palo Alto ante el fenómeno comunicativo, podemos ahora analizar la realidad comunicacional que proponen: el modelo y situación comunicacional, así como los sujetos inmersos en dicha dinámica.

1.2. 1. Modelo sistémico de comunicación

Como mencionamos anteriormente Watzlawick y sus colaboradores encuentran en Wiener la motivación necesaria para estudiar la comunicación bajo la perspectiva cibernética. Si bien la *mediología* también encuentra en ésta –la cibernética- su punto de partida, queremos dejar en claro que lo que las diferencia es la *intención*.

La mediología busca controlar las circunstancias para que favorezcan a uno de los polos dentro del modelo lineal de comunicación, nos referimos en específico al emisor; pues las personas que laboran en los *media* y los dueños de los mismos piensan que su voz – e información- tiene mayor peso que cualquier otra.

En la postura *terapéutica* la intención es diametralmente diferente, se sustenta en la *comprensión*. No se piensa en dominar, sino tan sólo en conocer las bases que estructuran la *relación*. Por ello la importancia de la «retroalimentación».

«Retroalimentación» es el concepto que les permite vislumbrar a la comunicación como una *interacción sistémica*. Un circuito registrado por un flujo de información entre comunicantes. La supremacía en este modelo no radica en una persona en específico, sino en la relación como tal. Si A se relaciona con B, B y A quedarán condicionados y se condicionarán mutuamente el uno al otro en la medida que interactúan; la interacción AB es la que delimitará las reglas entre ambos.

⁵³ Pág. 86.

Podría pensarse bajo el axioma de «intercambio comunicacional» que si existe un intercambio «complementario» es porque la supremacía recae en uno de los dos sujetos... y sí, a primera vista parece ser una contradicción puesto que sí existe una diferencia jerárquica, una diferencia en la transferencia de autoridad.

En una relación complementaria hay dos posiciones distintas. Un participante ocupa lo que se ha descrito de diversas maneras como la posición superior o primaria mientras el otro ocupa la posición correspondiente inferior o secundaria. Estos términos son de igual utilidad en tanto no se los identifique con «bueno» o «malo», «fuerte» o «débil»⁵⁴.

Watzlawick desvía la atención hacia la «relación», a la naturalidad de la interacción comunicacional, la cual define y distingue a los comunicantes desde la «puntuación de secuencia de hechos».

Es importante destacar el carácter de mutuo encaje de la relación en la que ambas conductas, disímiles pero interrelacionadas, tienden cada una a favorecer a la otra. 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, al tiempo que ofrece motivos para ella: sus definiciones de la relación encajan⁵⁵.

Para que exista un amo se necesita de un esclavo, un gobernado necesita de un gobernante; tratar de resolver desde una ontología quién de los dos participantes fue primero implica llegar a un callejón sin salida... lo que equivale a hacer conciencia de aquello que Watzlawick nombra la «alienación comunicacional». Lo cual significa que se ha perdido el inicio de la puntuación de la secuencia de hechos.

Al definir la comunicación como interacción, y tomar el modelo sistémico como punto de partida para entender y definir todo proceso comunicacional, abre las puertas a procesos que necesitan ser discutidos antes de tomar una postura sobre *lo que es o debe ser la comunicación*. Tema que trataremos en el último capítulo de este trabajo.

Por ahora, basta con resumir que la escuela de Palo Alto concibe a la comunicación como un sistema: una interacción circular donde fluye secuencialmente la información que define tanto a los sujetos como la relación misma.

1.2. 2. Un tipo de relación comunicativa: la intersubjetiva

El flujo sistémico corresponde a un tipo específico de relación: la intersubjetividad. Si bien la «retroalimentación» o *feedback* juega un papel crucial en la teoría cibernética de la comunicación, su mayor alcance lo tiene en la intersubjetiva.

En la comunicación mediatizada se habla y hablará, después de las primeras aproximaciones del fenómeno mediático, de una retroalimentación entre la audiencia y los medios. Pero en este campo el flujo circular de la información es limitado y coaccionado por los propios intereses de las personas que son dueños de los medios o que se publicitan en ellos.

⁵⁴ Pág. 69.

⁵⁵ Pág. 70.

La gente participante de los aparatos tecnológicos de información no tienen interés alguno en dejar fluir la existencia y la convivencia en una participación abierta con la audiencia, no hay intención de equiparar voluntades ni llegar a acuerdos.

Si bien «las investigaciones administrativas» de Lazarsfeld buscaban conocer la opinión de la audiencia era tan sólo para tener un mayor control sobre sus gustos, con el único fin de hacer más rentable los programas. La propia «retroalimentación» queda limitada por la voluntad de personas inmersas en los aparatos tecnológicos de información. Lo que sería igual a decir, “los medios no quieren comunicarse con los públicos, no quieren que ellos les afecten y modifiquen, que sean autónomos, interlocutores semejantes, ellos necesitan que sólo sean consumidores, que no piensen más allá.”⁵⁶

Teniendo en cuenta esta perspectiva, podemos ahora decir que para Watzlawick el flujo sistémico se puede comprender bajo el concepto de *circularidad* en dos momentos (que representan uno mismo; pero para fines explicativos y de análisis se han dividido para su fácil entendimiento): 1) retroalimentación y 2) puntuación de la secuencia de hechos.

La «retroalimentación» es entendida como la estructura que dota de circularidad al sistema de interacción, mientras que «puntuación de la secuencia de hechos» se presenta como el flujo “natural” que establecen los participantes desde el lugar social, emocional y temporal en que se encuentran.

Como punto base de la comunicación intersubjetiva la retroalimentación escapa del control voluntarioso de los propios participantes. Es algo que no se puede controlar en la medida que toda conducta transmite información: no la deseada, no la transmitida en su “totalidad” como supone el modelo clásico de la mediatización, sino simple y sencillamente «información» de aquellos seres que interactúan como sudoración, cambio de intensidad en la voz, pausas prolongadas, contradicción, tartamudeo, acentuación.

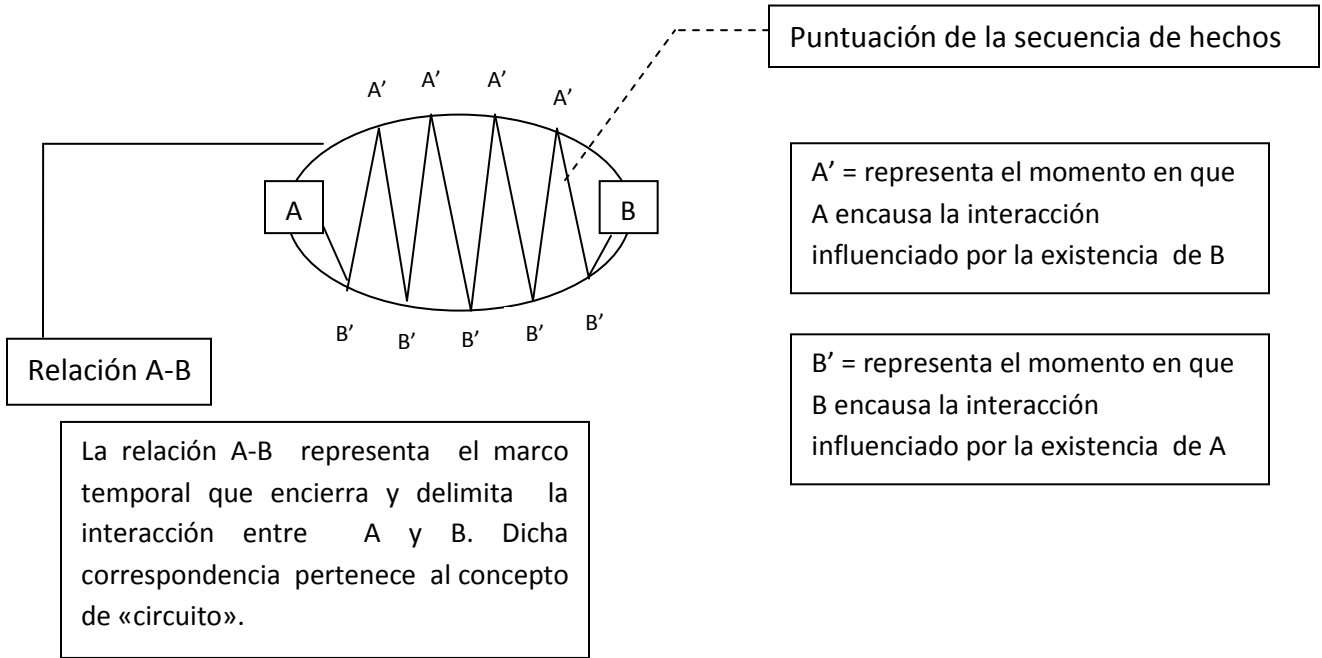
Desde Watzlawick, la información propone dos niveles de entendimiento: el de «contenido» y el de «relación». Por «contenido» se entiende el lenguaje verbalizado y por «relación» el lenguaje no verbal que acompaña a toda información a título de «información acerca de la información».

El flujo natural de la información mediante la «puntuación de la secuencia de hechos» muestra un patrón de conducta a seguir por los interactuantes, patrón que es *característico de dicha relación*, pero sobre todo que se construye inconscientemente por los participantes; quienes se expresan desde un lugar diferente en un tiempo y espacio, pero sobre todo desde una posición social diferente.

La primera aproximación esquemática mediante los conceptos de Watzlawick sería:

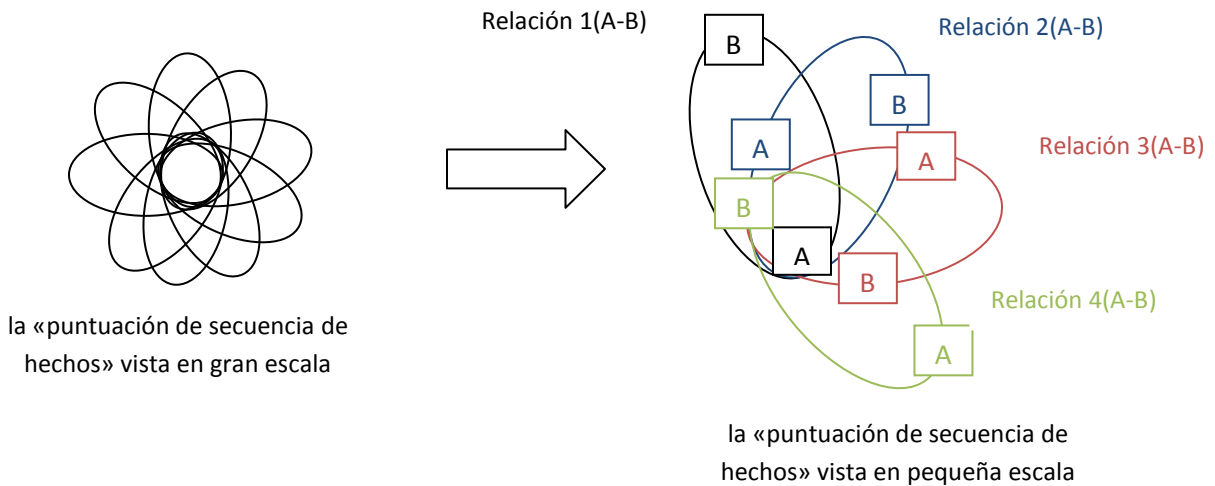
⁵⁶ GALINDO (2009), 35.

Esquema de relación intersubjetiva⁵⁷



Sin embargo, el siguiente esquema hace mayor justicia a la circularidad secuencial de hechos propuestos por la comunicación sistémica bajo los postulados de Watzlawick.

Puntuación de secuencia de hechos⁵⁸



⁵⁷ Elaboración propia.

⁵⁸ Elaboración propia.

Los óvalos equivalen a la estructura comunicacional. Donde la dinámica está limitada y encausada por la propia relación entre los participantes. Cada óvalo representa un punto en la «secuencia de hechos», que no se prepara, no se controla, *se da* en la medida que ambos sujetos existen y conviven. Ningún sujeto ocupa la posición central en el modelo. Ambos conviven y son delimitados por la propia estructura.

1.2. 3. El ser comunicativo. Tiempo y espacio.

Hemos visto que en *la mediología* se habla de un Emisor y un Receptor para situar a los dos seres participantes en la comunicación masiva. En la propuesta de la Escuela de Palo Alto, si bien existen dos lugares muy bien definidos lo están sólo en *espacio y tiempo*, no tanto por su importancia o jerarquía; es decir, un lugar no corresponde a un Emisor ni el otro a un Receptor.

Para empezar, Watzlawick no define a los sujetos bajo estos principios (Emisor-Receptor), él habla más específicamente de «participantes» y «comunicantes».

Los lugares definidos por Watzlawick representan una *temporalidad específica* –con toda la complejidad que ello acarrea-. Los seres comunicativos poseen sus propios elementos de comprensión que les permiten enunciar juicios con relación a su propio ser, la vida y el mundo; cada uno desde el «aquí» y el «ahora» se encuentra en una *situación* en específico y con una conciencia en concreto –juicios temporales manifestados en actos explícitos-: construida desde la propia historia de vida.

En una primera aproximación, podría pensarse que la representación sistémica no es más que una elucubración mental de pedante erudición. Nos apresuramos en decir que no es así. La intención de Watzlawick es en primer lugar identificar a dos sujetos que se encuentran al mismo nivel de importancia en el acto comunicacional, pero sobre todo *buscar dirigir la mirada a la relación, a la interacción sostenida entre los participantes*.

La supremacía no la da un Emisor, ni el primer participante; la importancia radica en la interacción única que se gesta en la medida que los participantes A y B deciden interactuar. Poco importa quién arroje la primera palabra al viento. La importancia radica en que la existencia previa de un A y un B, ambos pertenecientes a un gran universo social, condicionará la primera palabra. Es decir, la superioridad no radica en A, ni en B, se encuentra en la «relación A-B».

En la medida que interactúan los participantes, como ya lo mencionamos párrafos atrás, se establece un vínculo comunicacional regido por circunstancias previas a la concientización del acto de comunicar.

He ahí la importancia abierta por Watzlawick, el hecho de que tanto el «participante» A como el «participante» B pueden ser hijo y padre, hombre y mujer, católico y protestante, estudiante y estudiante, obrero y obrero, marido y esposa, aprendiz y maestro, español e inglés... los «participantes» pertenecen antes que cualquier otra cosa a un universo social desde el cual se define el vínculo relacional de la comunicación.

Precisamente serán *la relación* y *el universo social* –desde donde se dinamiza toda convivencia entre comunicantes- los dos factores que nos abren la posibilidad de dar una lectura fenomenológica a la comunicación – a título de ontología-, en la medida que nos permiten leer

los elementos *previos* que delimitan y encausan toda dinámica discursiva producida desde el lenguaje.

Lo cual nos lleva a reconocer el acto simbólico inherente en toda manifestación de vida de nuestra especie: nos movemos y *relacionamos* por y desde el lenguaje; la *comunicación se nos revela como el flujo de las temporalidades inherentes a la existencia humana*; en la medida que la *relación* es precisamente eso, la coexistencia de universos simbólicos: tanto desde el individuo (su conciencia), como desde el lugar donde se manifiesta (las instituciones).

1.2. 4. La realidad intersubjetiva

Por realidad intersubjetiva nos referimos a:

- a) una forma de interpretar el «fenómeno comunicativo» desde la propuesta teórica de la escuela de Palo Alto
- b) a la relación social en específico propuesta por la interacción comunicativa, a saber *una relación constituida por y desde el lenguaje*.

La comunicación *más que un vehículo-instrumento* para relacionar a un grupo de individuos con un mensaje a gran escala, se define como *la relación "natural" entre individuos*. Comunicar es como ya dijimos *interactuar*; si bien puede existir una actitud pretenciosa –manipuladora, controladora- en alguno de los comunicantes no es un ingrediente necesario para la comprensión del fenómeno, puesto que su sólo existir –el del comunicante- nos permite comprender la comunicación y todo el bagaje contextual previo al acto comunicativo.

Es importante mencionar que no es que la comunicación masiva sea un modelo similar a gran escala y la terapéutica sea una reproducción a menor escala. En una primera aproximación así parece; la misma planta docente en de la Academia así lo enseña.

No perdamos de vista que el eje principal de las Ciencias de la Comunicación, en la actualidad, es capacitarnos para la producción de discursos, pensados a gran escala o en pequeña. Desde ese razonamiento se puede entender porqué la confusión o la falsa analogía.

Creemos que las patologías de la comunicación expuestas por Watzlawick y su equipo de colaboradores corresponde precisamente a tratar de vislumbrar la intersubjetividad desde la estela mediológica, en la medida que se trata de explicar el fenómeno desde la mirada del Emisor o la importancia de un participante y no de la circularidad inherente a la interacción entre sujetos.

Por el momento basta con puntualizar que la «mediología» y la «comunicación terapéutica» corresponden a dos formas diferentes de interpretar la comunicación.

Como mencionamos con anterioridad, Watzlawick y su equipo de colaboradores definen desde una perspectiva sistémica a la comunicación. Bajo la influencia de la cibernética nos hablarán de un *circuito de comunicación* - donde es la propia «relación» entre los participantes la que delimita las reglas y procesos simbólicos entre estos- .

Pero sobre todo su propuesta abre una veta que enriquece el entendimiento de la comunicación, pues tendremos que remitirnos a las circunstancias previas al acto comunicativo

para comprender la circularidad expuesta por la escuela de Palo Alto. Precisamente será el punto que nos permitirá hacer una lectura fenomenológica de la comunicación.

La existencia de individuos que interactúan bajo la comunicación nos permite acceder a las esferas institucionales a las que pertenecen dichos participantes, esferas que conforman el Universo Social. Es decir, comprender que la existencia de dichas personas, y la vida humana en general es condicionada por las esferas institucionales o discursos que las representan nos hace vislumbrar a la comunicación como 1) una manifestación humana sumamente compleja, pero sobre todo 2) la manifestación social que estructura a la sociedad mediante el flujo de los discursos institucionalizados.

Bajo esta perspectiva, podemos asegurar que la comunicación se nos revela como una manifestación sumamente compleja en la medida que nos permite conocer esa gran experiencia en común llamada *lenguaje* y acceder a la vida interior del hombre mediante este último –el lenguaje.

La comunicación se muestra como la estructura discursiva desde donde se construye la vida humana en la medida que sólo mediante la interacción entre personas son posible las diferentes instituciones sociales. Instituciones construidas por nosotros mismos.

Por instituciones sociales entendemos:

Las estructuras duraderas reguladoras y organizadoras de cualquier sociedad, que constriñen y controlan a los individuos y a la individualidad. Solemos pensar en las instituciones en un sentido simple, cotidiano, como en edificios –y a menudo como sitios que conviene evitar- tales como cárceles, tribunales, fábricas, escuelas u hospitales. Si bien esta acepción de «ladrillos y morteros» las incluye, el término denota más precisamente los principios y **valores** básicos según los cuales se organizan y coordinan *muchas* prácticas sociales y culturales. De modo que, aunque podamos entrar en instituciones y salir de ellas, tal como empleamos el término en el discurso cotidiano, en realidad ellas nos rodean y entran en nosotros de una manera más o menos permanente, en tanto son una (*o la*) condición de nuestra existencia social. Por ejemplo, lo que llamamos «nuestro hogar» es en sí mismo una institución. Representa el punto de encuentro de otras instituciones de intimidad, propiedad, riqueza, conocimiento, relaciones de parentesco, y de género, etc., que, entre todas, dan nacimiento a las **reglas**, los **códigos** y las relaciones de «nuestra» vida doméstica⁵⁹.

Regresando a Watzlawick, éste nos invita a enfocar nuestra mirada en el lenguaje, ya que es la llave que nos permite la entrada al estudio de la comunicación. A saber, sin lenguaje no existiría comunicación.

Comprender la comunicación en un nivel de «contenido» y «relación» supone pues hacer asequible y práctico el estudio del lenguaje. Recordemos que el primer nivel corresponde al verbal, mientras que el segundo al no verbal.

El modelo sistémico comunicacional de Watzlawick corresponde a pensar en una realidad construida y mediada desde el lenguaje. Una realidad que se vivencia como tipificada, y se da “por supuesta”.

Como veremos más adelante, serán los fenomenólogos quienes estudiarán los supuestos que estructuran la vida desde *su cotidianidad*, la cual conforma la esfera de realidad; por el

⁵⁹ O' SULLIVAN (1995), 193-194.

momento basta decir que la comunicación como estructura de la vida social es el punto encontrado entre Watzlawick y la tradición fenomenológica.

A continuación dejaremos de lado el fenómeno comunicativo para adentrarnos en los principios que dieron vida a la fenomenología. Pero sólo para -mediante la comprensión de ésta y sus instrumentos epistemológicos- dar una reinterpretación de la comunicación desde las tesis fenomenológicas.

Capítulo II. Apuntes filosóficos fenomenológicos

Centrar la atención en el «ser», pero sobre todo en *los actos de conciencia con los que desdobra su espíritu para conocer las esencias*, es la actitud que da pauta a la legitimación de las ciencias sociales, ciencias desde donde estudiamos a la *comunicación*.

Es precisamente su *esencia espiritual* la que permite a estas ciencias diferenciarse del quehacer de la tradición iluminista encarnada en las conocidas ciencias exactas. Su núcleo e intereses son diferentes.

Tratar de delimitar a una bajo los supuestos de la otra y viceversa equivale a pedirle a un manzano peras. Infinidad de veces hemos sido víctimas y participantes de acaloradas conversaciones académicas sobre la rigurosidad naturalista con que debe ser tratado nuestro campo. Quien opina de esta manera no logra vislumbrar que el quehacer científico social no parte de los mismos cánones de las ciencias exactas.

En el filósofo alemán Wilhelm Dilthey encontramos la mejor manera de exponer el tema, por eso lo tomaremos como punto de partida para abrir el debate. Dilthey muestra con suma maestría la actitud que dio pauta a la legitimación de las ciencias sociales. Es importante mencionar que si Dilthey da en un primer momento a las ciencias del espíritu la supremacía lo hace bajo la necesidad de defenderlas, pues históricamente siempre fueron demeritadas.⁶⁰

Posteriormente, a título de *apuntes filosóficos fenomenológicos*, hablaremos de lo que Mardones nombra *filosofía reflexiva* para referirnos a la tradición mayoritariamente alemana que tiene como fundamento el estudio de las *esencias* mediante el modelo fenomenológico-hermenéutico.

Nuestra intención es mediante dichos apuntes contextualizar los conceptos que estudiaremos en el siguiente capítulo, desde los cuales cobra otro sentido la lectura que haremos del fenómeno comunicativo.

Es importante señalar que la hermenéutica la tomaremos como una extensión propia de los supuestos fenomenológicos. Será Gadamer quien inspirado por los apuntes heideggerianos nos enseñe que la hermenéutica corresponde a la extensión práctica del pensamiento teórico propuesto por la fenomenología.

Teniendo estos referentes, podemos pasar al estudio de la filosofía reflexiva. La cual se asemeja a una moneda epistemológica; donde una de sus caras corresponde a la propuesta teórica, la otra a la praxis. La primera está contorneada por la fenomenología, la segunda por la hermenéutica.

Si bien nosotros vamos a centrar nuestra atención en la primera, no podemos olvidar que la hermenéutica al formar parte de la misma materia nos aporta en conceptos para la mejor comprensión de la fenomenología.

⁶⁰Sin embargo, como lo mostraremos, él mismo deja en claro cuan equívoco puede ser el tratar de condensar o definir una postura científica desde los supuesto y cánones de la otra.

2.1. CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Dilthey retoma de J. St. Mill el concepto de *Ciencias del Espíritu* para designar al conjunto de disciplinas que difieren de los sentidos como punto de partida para la construcción del conocimiento y por ende de la realidad.

Previo al filósofo alemán existieron otros pensadores que tenían noción de dichas ciencias, a las cuales de forma generalizada definían como *ciencias morales, ciencias de la sociedad, de la cultura, históricas*. Actualmente las conocemos bajo el nombre de *ciencias sociales*. Dilthey prefiere -aunque él mismo menciona que con sus salvedades- el de ciencias del espíritu, porque con esta denominación se agranda conceptualmente el centro de donde emana el radio simbólico para la comprensión de la humanidad y sus actos de conciencia.

Para ampliar más el camino de las Ciencias del Espíritu, Dilthey retoma la concepción científica de «mundo exterior» y «mundo interior» elaborada por la tradición *metafísica medieval*. Para ello primero define a la ciencia; a la cual entiende como el conjunto de proposiciones conceptuales que generan una unidad discursiva, de las cuales:

- 1) se ha definido una forma de observar y delimitar la realidad
- 2) se ha regulado una actividad humana

Precisamente por esta dualidad ontológica de definir la realidad (punto 1) mediante un conjunto de hombres (punto 2) que representan ser los más capaces para articular el pensamiento hegemónico de una época, es que surge una cosmovisión que marcaría el rumbo de la concepción del mundo, y la separación del saber científico en natural y espiritual.

La tradición metafísica del Medievo, plasmada en Santo Tomás y su obra *Summa de veritate catholicae fidei*, definía al mundo como la interacción regulada por la Divinidad entre sustancias espirituales (ángeles) y sustancias carnales (el género humano).

Descartes llegaría a poner en tela de juicio dicha proposición teológica con su *concepción mecanicista de la naturaleza*⁶¹; sin embargo, no quedaría superada la estela metafísica de la construcción del mundo, ya que dicha concepción quedó vigente en otra atmósfera conceptual, que para fines empiristas resultaba sumamente funcional:

A la contraposición entre sustancias materiales y espirituales sustituyó la oposición entre *el mundo exterior*, como lo dado en la percepción externa (*sensation*) por medio de los sentidos, y *el mundo interior*, como lo ofrecido primariamente por la aprehensión interna de los acontecimientos y actividades psíquicos (*reflection*)⁶².

En ese mundo interior radica la explicación del hombre, pues dentro de esa esfera podemos encontrar la voluntad y la autoconciencia que definen toda experiencia del ser. Los sentidos, bajo los que se rige el mundo exterior, quedan superados en la medida en que no son

⁶¹ Lo cual en términos muy sencillos quería decir que toda realidad debía ser entendida según los modelos proporcionados por la mecánica, e interpretada sobre la base de las nociones de materia y movimiento. El mundo real era limitado y definido exclusivamente por la materia.

⁶² DILTHEY (1980), 44. Las cursivas son nuestras.

éstos los que definen la concepción del mundo; sino la interiorización de dicha sensación mediante la reflexibilidad. Ésta última otorga sentido a dicha experiencia.

Incluso bajo la propuesta empirista, los sentidos se convierten sólo en la primera aproximación con la cosa; labor del científico será conocer y comprender la esencia de dicha cosa mediante ejercicios mentales.

Bajo esta premisa Dilthey intensifica sus motivos para voltear a las ciencias del espíritu como el centro rector del quehacer humano; bajo el cual las ciencias naturales se vislumbran sólo como una ramificación de la exteriorización de la reflexibilidad del hombre. O en palabras más sencillas, las ciencias naturales estarían inmersas dentro de las espirituales.

La visión de que las ciencias naturales están inmersas en las espirituales parte de la postura tomada por Dilthey ante el proceso cognoscente de la manifestación de vida. Nos explicamos:

Vimos que bajo la tradición medieval surge un mundo terrenal y espiritual. Surgen las sustancias espirituales y las materiales; dicha concepción es retomada por los hombres de ciencia, pero ésta es trasladada a la atmósfera de «mundo exterior» y «mundo interior».

Lo cual corresponde a una visión práctica de justificar el conocimiento empírico a través de la confirmación de la existencia de un mundo independiente al hombre, el cual puede ser observado y conocido mediante la abstracción de sus leyes; pero Dilthey se da a la tarea de negar que el mundo y/o la existencia del hombre y su reflexividad están divididas; no, Dilthey intensifica el tono de su voz al recordar que el mundo se dividió conceptualmente para fines prácticos, para fines empiristas; y que precisamente el antagonismo entre el “filósofo” y el “investigador de la naturaleza” está condicionado por la postura que toma ante dicha conceptualización de la vida y los aparatos metodológicos que utiliza para definirla.

Para los filósofos, y más específicamente para la tradición alemana, nacida en el siglo XVIII, el mundo exterior es una manifestación de la conciencia del hombre. “Si parto de la experiencia interna, encuentro todo el mundo exterior dado en mi conciencia.”⁶³

Por su parte el investigador de la naturaleza piensa que ésta –la naturaleza- influye físico-química y psíquicamente sobre los actos del hombre; y que la reflexividad se da sólo después de esa alteración experimentada por el hombre en la naturaleza.

Los confusos fenómenos de la vida se descomponen en una representación clara de las dependencias, en cuya sucesión el curso de la naturaleza provoca alteraciones hasta en el hombre; éstas penetran luego por las puertas de los órganos sensoriales en el sistema nervioso, se originan sensaciones, representaciones, sentimientos, deseos, y estos vuelven a actuar sobre el curso de la naturaleza.⁶⁴

⁶³ Pág. 53.

⁶⁴ Pág. 55.

Dilthey asertivamente menciona que toda discusión termina cuando uno hace latente la postura que se toma ante las dos formas hegemónicas –y hasta ahora existentes- de conocer la vida:

- 1) El punto de vista trascendental –filosófico- para el cual la naturaleza está sometida a las condiciones de la conducta
- 2) El punto de vista objetivo empírico, para el cual lo espiritual está sometido a las condiciones del conjunto de la naturaleza.

Para la primera postura poco importa lo que pueda ser la realidad, pues es la exteriorización y vivificación de la conciencia humana. Para la segunda la naturaleza se nos muestra como lo real; la realidad y sus manifestaciones como signos de la presencia de lo que sí existe.

Ante dicha información Dilthey nos muestra su intención; que no es otra cosa que su postura ética... “el reino de las personas o la sociedad y la historia humana es el más elevado de los fenómenos del mundo terreno (...) todos los fines están dentro del proceso espiritual... pero el fin busca sus medios en el contexto de la naturaleza.”⁶⁵

Resumiendo: El estudio del mundo y en él al hombre representa «la postura naturalista» la cual corresponde a la «actitud exterior del hombre». Mientras que el estudio del hombre y desde él el mundo representa «la postura social-trascendental» que corresponde a la «actitud interior del hombre» desde donde el estudio de los valores mediante *la moralidad del ser* juega un papel preponderante.

Habiendo mostrado la relación ontológica entre lo espiritual y lo material, Dilthey nos comenta que las ciencias sociales no se han conformado aun como un todo; es decir, sus premisas, sus supuestos o verdades particulares no están definidas.

Y esto debido a la propia complejidad de toda dinámica social. Si respetamos la premisa de la libertad del ser a través de la elección de su propio actuar en el mundo, imaginemos lo que implica conocer la forma en que un sinnúmero de voluntades se organiza para dar vida a un cuerpo simbólico de lo que se debe de hacer para mantener esa amalgama de voluntades que identificamos como sociedad.

Aunque no están constituidas en un todo dichas ciencias, Dilthey abre la veta que nos permite tomar a la fenomenología como la postura epistemológica más sensata ante el estudio del espíritu; ante el conocimiento de la vida social.

⁶⁵ Pág. 56 y 57.

2.2. CONSIDERACIONES PREVIAS

«Filosofía reflexiva» es el término acuñado por Mardones⁶⁶ para referirse al modelo fenomenológico-hermenéutico que tiene como fundamento el estudio de «las esencias». Este modelo proviene mayoritariamente de la tradición alemana.

Sin embargo, previo a cualquier descripción de ésta es importante mencionar ¿Cuántas veces no hemos escuchado o leído en diferentes contextos y en infinidad de teorías... incluso en las mismas enseñanzas de aula la importancia y necesidad de conocer las esencias? Todas las teorías alegan tener el conocimiento de lo “verdadero”, la capacidad de conocer lo oculto en las cosas.

La fenomenología no es la excepción. Sin embargo eso no es lo que llama nuestra atención, sino la propuesta moral latente en ella que impulsa su creación e institucionalización mediante las enseñanzas husserlianas.

En dado caso dicha preconización de tener la razón corresponde a la «modalidad explicativa» del discurso humano, que encuentra su justificación y apogeo en el discurso científico. Jerome Bruner expone con suma maestría esta idea en *Actos de significado*.

Si en el fondo toda propuesta científica –obligatoriamente con tintes filosóficos- alega el conocimiento de la esencia, de lo oculto, de lo verdadero es porque los hombres de ciencia compiten consigo mismos y con sus propias creencias para superar al discurso religioso, para legitimarse como generación científica contemporánea.

Pero más honestamente ¿a quién no le agrada la seguridad y estabilidad temporal que otorga el discurso de lo verdadero... y quién podría rechazar la pompa, poderío y autoridad que otorga el sentirse portavoz de “la verdad”?

A este respecto Francois Châtelet “puso de relieve la importancia del recurso a la «verdad» como modo de garantizar el sometimiento de los interlocutores.”⁶⁷ Incluso la mayoría de las veces lo único que mostramos con esta actitud es cuan necesitados estamos de reconocimiento.

Nos apresuramos en dar esta lectura de la actitud científicista porque es precisamente la que trunca el diálogo y el mutuo coexistir de una infinidad de formas de experimentar la vida misma. En dado caso, sentirse y proclamar ser el mandamás corresponde a una actitud, en términos de Nietzsche, sumamente enfermiza... por no decir neurótica, sustentada en una falsa idea de control impulsada por el temor.

Husserl proclama que la fenomenología es la única manera de filosofar; sin embargo, si uno abre una enciclopedia podremos vislumbrar cuantas formas auténticas y únicas existen para hacerlo.

⁶⁶ MARDONES 1999.

⁶⁷ NAJMANOVICH (2008), 26.

En dado caso no se trata de llegar a la conclusión absurda de cuál de todas estas propuestas está bien y cuál mal. Nietzsche nos vacuna en su libro *Más allá del bien y el mal*, para evitar discusiones acaloradas con relación a esta forma de estructurar los juicios. De donde concluimos que el bien y el mal se mide de acuerdo a su utilidad.

Lo que la vida misma y por ende la ciencia pide –desde nuestra sensatez moral- es una amplitud de criterio, ya que existen infinidad de formas de enfrentar y definir los problemas con que los hombres –comunes y de ciencia- nos enfrentamos.

Es más, problematizar corresponde a una actitud propia del hombre; por ende lo que para algunos es un problema para otros no lo es. Lo que para algunos es medicina para otros es veneno. El bien y el mal corresponden a esta misma analogía. “Lo que es ‘bueno’ para mí, no es bueno para el paladar del vecino.”⁶⁸

Bajo esta perspectiva, la fenomenología se nos revela como un ejercicio filosófico que permite legitimar la importancia de -lo que vimos en Dilthey corresponde a- «la actitud interior del ser» y profundizar en los actos de conciencia: cómo ésta –la conciencia- nos permite acceder a la vida misma, a su «esencia»; a aquello que denominamos el milagro del existir. Un milagro que es compartido.

No vamos a tomar a la fenomenología como alfa y omega del existir, ni la vamos a tratar de defender ante otras posturas. Sólo queremos tomarla como la llave que nos permite abrir una puerta cognoscitiva para enriquecer –por no decir problematizar- nuestra experiencia de la *comunicación*.

Por ahora basta con decir que si tomamos a la fenomenología –a la filosofía reflexiva- como modelo epistemológico lo hacemos porque sentimos una inclinación y fascinación ante su propuesta cognoscitiva; y porque como lo sustentamos con Dilthey, se nos revela como la postura más sensata –que no verdadera- para acercarnos al fenómeno comunicativo.

⁶⁸ NIETZSCHE (1993), 52.

2.3. FENOMENOLOGÍA

Si bien el concepto actual prevaleciente es el de Edmund Husserl, la fenomenología como concepto puede rastrearse en autores previos, los cuales vislumbraron en ella una fuente fidedigna desde la cual se podría articular la razón humana.

Pirrón -323 a. C.- al hacer de *la duda* el problema central de su filosofía, se vuelve punto de encuentro con los antecedentes fenomenológicos. Su propuesta de *mirar alrededor, e indagar* sobre las formas y el valor del conocimiento⁶⁹ se vuelve la raíz de lo que conoceremos como *epojé fenomenológica*.

En 1764 Johann Heinrich Lambert adoptó el término como título de la cuarta parte de su *Nuevo Órgano*, donde la fenomenología ayuda a identificar las fuentes de error. “Aquí se toma a la apariencia, cuya descripción es la fenomenología, como apariencia ilusoria.”⁷⁰

Kant es otro de los grandes filósofos –heredero de la filosofía de Lambert- que recurre a este término para “indicar la parte de la teoría del movimiento que considera el movimiento o el reposo de la materia sólo en relación con las modalidades en que aparecen al sentido externo.”⁷¹

Con Hegel el concepto queda registrado en los anales de la filosofía al denominar *La fenomenología del espíritu* a “la historia novelada de la conciencia que, desde sus primeras apariencias sensibles, llega a presentarse a sí misma en su verdadera naturaleza, o sea como Conciencia infinita o universal.”⁷² Su tarea consistiría en describir los movimientos de la conciencia.

Sin embargo será con Husserl que la fenomenología es definida como el método y perspectiva filosófica –es decir, teoría- que permite al hombre conocer la esencia de los «fenómenos»... ¿pero qué podemos entender por éstos? Para Husserl, la palabra “usada en su sentido etimológico, se refiere a todo lo que se ofrece a la conciencia.”⁷³

La única forma de comprender dicha definición *tan amplia y aparentemente ambigua* es retomando el estudio histórico hecho por Abbagnano con relación al uso del concepto. Son tres las definiciones que han reinado en diferentes lapsos del quehacer científico, y es la tercera la que hoy día se acepta en las esferas académicas.

La primera se refiere al «hecho en bruto», a la apariencia tosca, ya se la considere o no como manifestación de la realidad o hecho real. “En este sentido, el fenómeno es la apariencia sensible, que se opone a la realidad, de la que, por otro lado, puede ser tomado como la manifestación; o al hecho, al que puede ser considerado idéntico.”⁷⁴

⁶⁹ NAJMANOVICH (2008), 36.

⁷⁰ ABBAGNANO (1980), 531.

⁷¹ Pág. 532.

⁷² Ídem.

⁷³ XIRAU (1977), 379.

⁷⁴ ABBAGNANO (1980), 530.

La segunda definición retoma al fenómeno como el objeto del conocimiento humano, calificado y delimitado por la relación con el hombre. Esta manera de definir la relación cognoscente corresponde a la actitud «fenomenista». Actitud acuñada por los filósofos ilustrados.

Para dicha filosofía el fenómeno es el resultado directo del contacto entre el sujeto y objeto en la medida que se reconoce que los objetos del conocimiento se revelan en los modos y en las formas propias de la estructura cognoscitiva del hombre. En palabras de Kant:

fenómeno es lo que no pertenece al objeto en sí mismo, sino que se encuentra siempre en su relación con el sujeto y es inseparable de las representaciones de éste (...) si atribuyo a la rosa en sí el color rojo, a Saturno los anillos y a todos los objetos exteriores en sí la extensión, sin considerar la relación de estos objetos con el sujeto, y sin limitar mi juicio a esta relación, entonces nace la ilusión.⁷⁵

La tercera definición entiende por fenómeno *el revelarse del objeto en sí*. El fenómeno “indica no solamente lo que aparece o se manifiesta al hombre en condiciones particulares, sino lo que aparece o se manifiesta en *sí mismo* o sea como es, en sí, en su existencia.”⁷⁶

Para comprender el fenómeno no es necesario eliminarlo, su propia manifestación, su sola existencia se nos revela con su esencia. Es labor del fenomenólogo mediante el análisis -en distintos niveles- comprender y describir cómo es que se presenta la cosa en sí misma; en palabras sencillas: porque tienen forma –estructura- las cosas es que podemos conocer el núcleo o esencia que la aviva y mantiene como cosa.

2.3.1 El pensamiento husserliano

Husserl instauro la fenomenología como la correcta manera de filosofar para alcanzar las leyes o esencias universales que reinan nuestra cotidianidad...nuestra vida. La siguiente cita, aunque extensa, nos permite comprender la actitud que dinamiza el pensar fenomenológico. *La pobreza absoluta ante el orden del conocimiento y el retorno de la mirada a la propia conciencia* darán vida a lo que posteriormente se le conocerá como *epojé*.

Todo el que quiera llegar a ser un serio filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo «una vez en la vida», y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. La filosofía -sabiduría- es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como *su* sabiduría, como aquel su saber tendiente a universalizarse que él mismo adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada caso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo, dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento. En este punto de partida es paladinamente lo primero el considerar cómo pueda encontrar un método progresivo capaz de conducir a un genuino saber.⁷⁷

⁷⁵ Pág. 531.

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ HUSSERL (1986), 38.

Para resumir la propuesta fenomenológica de Husserl nos apoyamos en Larroyo, quien entiende el pensamiento de este filósofo en cuatro momentos desarrollados en un periodo de cincuenta años. La primera etapa de su pensamiento está condensada en su obra *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Donde hace una clara división entre lo que son las leyes del pensar lógico y las leyes del pensar psicológico.

Las leyes lógicas son de naturaleza ideal mientras que el psicologismo, al ser una clase de antropologismo, al naturalismo. La lógica es ante todo una *ciencia a priori*, la psicología es ciencia de hechos *a posteriori*. Por lo que el psicologismo no es fuente universal del saber.

Husserl vislumbra en la lógica la veta adecuada para el estudio de las generalidades universales; desde ahí es que en esta obra introduce el concepto «fenomenología pura» para referirse “sólo a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencias, y no a las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales o como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia.”⁷⁸

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) está condensada la segunda etapa de su pensamiento. Dicha obra se constituye en tres libros –de los cuales, sólo el primero apareció en vida del autor. Husserl asegura en este trabajo que logra cristalizar la fenomenología como fundamento y riguroso método de investigación filosófica; retomando el *eidós*, un concepto platónico, Husserl vislumbra a la fenomenología como una ciencia *eidética*. Es decir como una ciencia de las esencias.

Las reducciones fenomenológicas que nos hacen visible y accesible la conciencia trascendentalmente purificada y sus correlatos esenciales se manifiestan de la siguiente manera. Se necesita primeramente:

tener una *actitud natural* frente a los fenómenos (primer momento); a continuación es preciso poner entre paréntesis todo aquello del fenómeno que no pertenezca a su esencia. Esta faz del método (la segunda), es la reducción fenomenológica (*epoché fenomenológica*), ya que la conciencia reduce la diversidad del hecho observado a un mínimo de elementos, los esenciales. En fin, la conciencia capta intuitivamente estos elementos, gracias a una *percepción inmanente* (tercera faz).⁷⁹

Se comprende de esta forma que la labor fenomenológica es una tarea teórica, que corresponde al mundo de las ideas, a las leyes lógicas en las que se apoya la primera etapa del pensamiento husserliano.

Si bien esta segunda etapa está constituida por la creación de la *fenomenología eidética*. La tercera legitimizará la forma trascendental fenomenológica. Dicha labor se ubica en *Meditaciones cartesianas* (1931). El error del naturalismo reside en reducir al modo de ser de la cosa material el modo de ser de la totalidad del ser, dentro de la cual figura la conciencia. “Lo que

⁷⁸ LARROYO (1978), 574.

⁷⁹ Pág. 575

se entiende por cosa es una esencia ideal, poco importa que aquella sea material. Mas como la conciencia es el hogar del saber, se puede hablar de un primado de la conciencia.”⁸⁰

Pasar de un objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental es el legado de Descartes. Husserl regresa la mirada del filósofo a su propio centro ante todo proceso cognoscente.

La última etapa está representada en la obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Husserl hace del concepto del espíritu el centro de la filosofía; y elevando el tono de su voz menciona que son el objetivismo y el materialismo los signos más tremendos de la crisis de la ciencia occidental, la cual sólo puede superarse mediante la fenomenología del espíritu.

Para Husserl, la supremacía del espíritu es tal y debe de comprenderse como tal –que incluso está por encima de cualquier manifestación científica- que el estudio de la naturaleza debe de practicarse desde este plano, el del espíritu.

Larroyo y Mardones, ambos dos especializados en epistemología, coinciden en que ninguna doctrina filosófica tuvo tanta influencia en el siglo pasado como lo hizo la fenomenología husserliana. Heidegger, de quien tomamos su propuesta existencial del ser para fundamentar nuestra teoría, fue uno de los pioneros que bajo el signo de esta doctrina iniciaron sus trabajos docentes.

Como mencionamos párrafos arriba, lo que nos interesa de Husserl es su propuesta moral. No tomamos a la fenomenología como la corriente suprema del saber, ni queremos defenderla ante otras propuestas. Lo que hacemos visible es nuestro interés ante la estela fenomenológica, la cual eleva el espíritu humano mediante el saber científico. Esta forma de pensar se encuentra trazada en la última etapa del pensamiento husserliano: la fenomenología trascendental.

Sentimos menester hacer una analogía del pensar jodorowskyano con el del filósofo alemán, ya que existe una similitud en *intención* –similitud que empata con la modalidad *terapéutica* de la comunicación contemplada por Galindo Cáceres, la cual tratamos en el primer capítulo de este trabajo.

«No estoy interesado más que en el arte para sanar». Es la máxima que motivó a Jodorowsky a realizar su *filosofía pánica* que encuentra su punto más alto con la escritura de *Fabulas pánicas*, *Los evangelios para sanar* y *Psicomagia*. El arte como una modalidad para profundizar en el conocimiento del espíritu humano y desde él resolver las problemáticas existenciales latentes y propias de la vida en sociedad es el tema que representa el sentir actual del filósofo chileno.

Sentir muy parecido a la cuarta etapa del pensamiento husserliano. En *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* el filósofo alemán propone a las ciencias del espíritu como las únicas capaces de estudiar la vida... pero que sea su propia voz quien exponga este punto terapéutico:

⁸⁰ Ídem.

vida no tiene aquí sentido fisiológico, significa la vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu. Ahora bien, evidentemente, la diferencia entre prosperar vigorosamente y decaer o, como también puede decirse, entre salud y enfermedad, existe también para las comunidades, los pueblos, los Estados. Surge, pues, sin dificultad la pregunta: ¿cómo se explica que jamás, en este respecto, se haya llegado a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas.⁸¹

Husserl continúa en el mismo tono de voz, y argumenta que es en las ciencias del espíritu donde podemos encontrar una actitud propia para la solución de dicha enfermedad.

Europa misma, se dice, se halla en crisis. No falta aquí, ciertamente, algo así como médicos naturalistas. Y hasta nos hallamos verdaderamente inundados por un diluvio de propuestas de reforma ingenuas y exaltadas. Mas, ¿por qué no prestan aquí las ciencias del espíritu, tan ricamente desarrolladas, el servicio que cumplen excelentemente en su esfera las ciencias de la naturaleza?⁸²

Las ciencias, en específico las ciencias del espíritu – que para Husserl son todas las ciencias incluidas las naturales- son dispositivos que pueden ayudar a generar una sanidad en la mutua coexistencia. Podríamos imaginar que para este cuarto momento del pensamiento de Husserl la frase “no estoy interesado más que en aquellas ciencia que sirve para sanar” no ofendería para nada ni al autor, ni a la estela fenomenológica.

Dicho esto podemos pasar ahora a la exposición de dos puntos cruciales, que hacen única a la propuesta fenomenológica: la intuición y la epojé fenomenológica.

2.3.2 La intuición y la epojé fenomenológica

La única manera de comprender el papel crucial de la «intuición» dentro del método fenomenológico así como de la «epojé» es si tomamos como punto de partida la ignorancia del ser ante su propio proceso cognoscitivo; ante el desconocimiento que tiene en la forma de relacionarse –desde la cotidianidad- con su mundo desde el interior de su conciencia (una relación nos atrevemos a decir totalmente discursiva).

La vida práctica cotidiana es ingenua. Consiste en tener experiencias, pensar, valorar y obrar en el mundo dado de antemano. En ella, todos los rendimientos intencionales de la experiencia, por los que existen en absoluto las cosas, se llevan a cabo anónimamente; el que realiza la experiencia no sabe nada de ellos. Y, así mismo, nada sabe del pensamiento que está dando su rendimiento: los números, los estados de cosas predicativos, los valores, los finales, las obras surgen gracias a los rendimientos ocultos, edificándose miembro a miembro; pero lo único que está a la vista son aquellas cosas⁸³.

Con el nombre de *análisis intencional*⁸⁴ Husserl se propone dar testimonio de cómo se desdobra la conciencia en toda relación que sostiene con el mundo y cosas que en él se encuentran. La conciencia es asequible mediante *percepciones*, y éstas últimas se dan en

⁸¹ HUSSERL (1998), 76.

⁸² Ídem.

⁸³ HUSSERL (1986) 227.

⁸⁴ Pág. 95.

términos de *horizontes* (desdoblamientos temporales de la conciencia) de donde emitimos juicios voluntariosos.

Los horizontes no son otra cosa que *la perspectiva*. El momento y lugar desde donde se define a las cosas del mundo: el punto de fuga que sitúa nuestra mirada. Es menester dar testimonio de dichos horizontes porque “toda percepción exterior es inherente la remisión anticipada desde los lados «efectivamente percibidos» del objeto de la percepción hacia los lados «couasumidos» todavía no percibidos, sino sólo anticipados por vía de *expectativa*.⁸⁵”

Nuestra propia historia de vida constituida en memoria será rectora en toda relación que sostengamos con las cosas y por ende el mundo. “Es inherente a toda percepción un horizonte de pasado, como potencialidad de recuerdos evocables, y a todo recuerdo a su vez, como horizonte peculiar, una intencionalidad mediata y continua de recuerdos posibles (realizables por mi propia actividad) hasta llegar al correspondiente «ahora» de la percepción actual”⁸⁶.

En la relación que sostenemos con las “cosas” identificamos atributos propios a las mismas como expectativas personales que de éstas esperamos. Nuestra relación tendrá por ende un grado de *apariencia* e incertidumbre.

La intuición se vuelve la puerta que nos abre y presenta los horizontes de nuestra conciencia. Posteriormente mediante el estudio de los móviles que orientan a la intuición (expectativas, intencionalidad, anhelos) podremos llegar a las categorías y *universalidades presentes en las cosas, en el mundo y en nuestro ser*. Al estudio -en diferentes momentos- del desdoblamiento interior de la conciencia del ser, se le definiría posteriormente *epojé*.

Partir de la conciencia para conocer los elementos externos a nosotros es la actitud que renueva la labor científico social en el siglo pasado. Husserl junto con toda la tradición fenomenológica logran agrietar la supremacía de la «actitud naturalista» ante el proceso cognoscente, que durante muchos años se expresó en términos de «objetividad».

El método que sustenta a *la intuición* como punto de partida para el conocimiento de las universalidades, es más fácil de comprender si recurrimos a un clásico en el cual Husserl encuentra mucha similitud con su forma de pensar. Nos referimos a Platón.

Platón se inspira en las enseñanzas pitagóricas para afirmar que, del mismo modo que los números, *las ideas como el alma pertenecen a un mundo inmaterial*. Las ideas y alma se encuentran encerradas en cuerpos imperfectos⁸⁷. Por lo que estos últimos (los cuerpos) son sólo *apariencias*.

Lo importante, para este filósofo entonces, es no dejarse seducir por las apariencias y permitir que tanto el alma como la idea encapsuladas en los cuerpos y objetos se reconozcan así mismas, pues bajo la concepción platónica del mundo *ambas han convivido en la eternidad*.

⁸⁵ Pág. 93. Las cursivas son nuestras.

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ Concepción que tiene su origen en los rituales órficos. Donde el pecado, sentimiento de culpa y defectos del hombre juegan el papel primordial para comprender por qué se cree que el hombre está encerrado en este mundo, en este cuerpo.

“Nuestras almas existían antes de que aparecieran bajo esta forma humana; y mientras estaban sin cuerpo ya sabían.”⁸⁸

La relación expuesta arriba entre los cuerpos significaba a su vez que nuestros “sentidos” formaban parte de lo aparente pues corresponden *la mundanidad de nuestro cuerpo*; mientras que el raciocinio, “la intuición”, pertenecía a la interioridad de nuestro ser y por ende *al alma*. *El cuerpo al sentir generaba un conocimiento imperfecto mientras que el alma al intuir conocía la verdad*. Y conocer la verdad, desde esta perspectiva es hacer ciencia ya que ésta última “no es el producto de la actividad del hombre sino el recuerdo del contacto que el alma tuvo con la esencia en épocas anteriores al nacimiento del cuerpo”⁸⁹.

He ahí porque Husserl de una psicología fenomenológica (expresada en la primera etapa de su pensamiento) pasa a una fenomenología trascendental (expresada también en su primera etapa, pero instaurada como tal en la cuarta), ya que “el vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión.”⁹⁰

Es decir, acceder al espíritu – a la esencia universal- mediante la psicología es válido *sólo* si lo tomamos como el primer momento del acto fenomenológico. No podríamos quedarnos tan sólo en esta etapa porque implicaría darle validez a los sentidos como fuente fidedigna de saber y como lo expresa Platón, sería equívoco darle la supremacía a fuentes *aparentes* en el proceso del saber. Es en la *reflexión*, como función analítica, que podemos dejar que sea nuestro propio espíritu quien conviva con aquellas esencias que queremos conocer, las cuales se revelan en las cosas.

Sería equívoco querer eliminar a las cosas, pues en ellas y gracias a ellas es que conocemos su esencia. En la misma manifestación es que se muestra ésta –la esencia-; lo que se pasa por un filtro son las formas de aproximarnos y relacionarnos con las cosas.

A través de la reflexión aprendemos:

las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos «APARECEN». De ahí que todas estas vivencias sean llamadas también «FENÓMENOS»; su característica esencial más general es ser como «conciencia-de», «aparición-de» -DE las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc.⁹¹

La función de la reflexión es hacer *conciencia de* los actos de razón, de vislumbrar la forma en que se estructura nuestra manifestación interna de relacionarnos con el mundo. Será la intuición la esencia en nosotros que al identificar dicho desdoblamiento del pensar interno y las múltiples opciones de definir las cosas –o de la manera en que hacemos «conciencia-de-algo»- reconocerá la esencia de lo que esperamos conocer, pues ambas esencias, la propia y la del espectro a conocer convivían desde antes de que nosotros tuviéramos registro de ello.

Este desdoblamiento interno del proceso cognoscente corresponde a la «epojé fenomenológica» - o reducción fenomenológica-, la cual se nos muestra como *la reflexión de las*

⁸⁸ BRAUSTEIN (2006), 238.

⁸⁹ Pág. 238.

⁹⁰ HUSSERL (1998), 38.

⁹¹ Ídem.

modalidades del hombre y su vivir en el mundo. Epojé proviene del griego ἐποχή, significa "suspensión", y puede rastrearse en el escepticismo.

Najmmanovich mencionará que el escepticismo no es otra cosa que «mirar al rededor» e «indagar». Para Pirrón, uno de los máximos representantes de esta corriente, la suspensión del juicio consistía en “no aceptar ni contradecir, en no afirmar ni negar. (...) Esta actitud era, según el escepticismo, la única posible a fin de obtener la imperturbabilidad. Y en efecto, ‘el que duda si una cosa es buena o mala por naturaleza, ni huye ni persigue nada con el deseo y, por lo tanto, permanece imperturbable’.”⁹²

La epojé para la fenomenología husserliana equivale a poner entre paréntesis – cuestionar- la existencia de *la realidad* o el mundo que «la actitud natural» nos hace tomar como única o verdadera.

Una vez que el mundo en esta universalidad plena ha sido referido a la subjetividad de la conciencia, en cuya vida de conciencia se presenta precisamente como «el» mundo con su sentido respectivo, entonces su modo de ser en su totalidad cobra una dimensión de incomprendibilidad o de cuestionabilidad. Este «presentarse», este ser-para-nosotros del mundo en cuanto mundo que sólo subjetivamente alcanza validez y es llevado y por llevar a la evidencia fundamental, requiere esclarecimiento.⁹³

El mundo desde el enfoque espiritual es un *mundo circundante*, es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica, por lo que “es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu.”⁹⁴ La forma de aprenderlo, vislumbrarlo, no es desde la mera experiencia, desde lo sensorial de nuestro ser –en un primer momento sí-, sino desde la razón – a la cual se puede acceder desde la fenomenología-desde la *theoria*. La cual no es más que el resultado de un acto *contemplativo*.

A eso lleva la fenomenología: a la contemplación. Un camino que empata con el sentir escéptico en la medida que ambos optan por «mirar alrededor» e «indagar» desde «el silencio».

Así, la *epojé* implica un cambio fundamental de actitud no sólo respecto al conocimiento y a las teorías ya existentes, sino que involucra el cuestionamiento de las doctrinas y teorías respecto a la realidad; y sobre todo al hacerlo *cuestiona la realidad misma*.

“Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no por ello niego ‘este mundo’*, como si fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé ‘fenomenológica’*, que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.”⁹⁵

«Poner entre paréntesis» es la actitud contemplativa que nos permite alcanzar la conciencia pura o transcendental; conocer las esencias permitiendo la mutua convivencia del espíritu humano con las demás categorías espirituales es la labor fenomenológica.

⁹² ABBAGNANO (1980), 419.

⁹³ HUSSERL (1998), 53.

⁹⁴ Pág. 80.

⁹⁵ ABBAGNANO (1980), 419.

Por ello pensamos que la fenomenología es la actitud más sensata para el estudio de la comunicación, la cual compete a la esfera social; una esfera regida desde las ciencias del espíritu.

2.4. HERMENÉUTICA

La importancia de estudiar la vida humana desde la espiritualidad nos ha llevado a hablar de la parte ideal, de la parte teórica del hombre y la importancia que tiene en la fundamentación de la vida misma.

La hermenéutica contemporánea se contextualiza bajo esta misma línea: la de estudiar desde el espíritu al mismo hombre y su mundo, y esa es la que describiremos a continuación.

Esta hermenéutica llegó a la conclusión que el *lenguaje* es el punto de arranque para el estudio de la vida del hombre; donde la *comprensión se nos revela como el modo de ser que se articula al lenguaje* mismo. Lo cual nos lleva a vislumbrar a *la comprensión* como el modo ontológico de *comportarse del hombre*.

Citando a Popper podremos centrar la mirada a la inquietud planteada por la hermenéutica. Para Popper la ciencia *no podría comenzar* con observaciones porque toda observación, para tener sentido, depende de una *teoría*. “La ciencia no comienza con observaciones sino con problemas. Sólo en relaciones a ciertas conjeturas, expectativas y supuestos (teóricos) es que nuestra atención destaca ciertos elementos del fondo de experiencias y las observaciones cobran sentido.”⁹⁶

Describir e identificar el cómo observamos, el cómo comprendemos es labor de la hermenéutica en un primer momento, y ya en un segundo, su propuesta radica en afirmar que la comprensión corresponde a la forma *ontológica*⁹⁷ del ser.

Es decir, por un lado, el estudio de la comprensión permite entenderla como proceso cognoscitivo estructurado, entendido y definido como el «circulo hermenéutico» o la «circularidad de la comprensión». Por el otro, la comprensión se entenderá como la manifestación innata con la que el hombre recurre a su propia historicidad, registrada en su contexto... pero sobre todo en su *lenguaje*, para entender y definirse a sí mismo, su propia existencia y los seres de este mundo con quienes convive.

La idea de una ciencia metódica capaz de mostrar cómo se define y estructura, llámesele hoy, “interpretación”, “exposición”, “tradición” o simplemente *comprensión* es relativamente nueva. Mas no la palabra ni el mismo acto de comprender. Estos son conceptos muy antiguos.

Su uso, o similitud de uso, lo encontramos en Platón en sus obras *Gorgias* y *Fedro*, donde la retórica guarda una relación muy estrecha con la hermenéutica en la medida que ambas se dedican a la escritura, redacción de discursos; y buscan dar la autoridad suficiente al intérprete – al que habla- para que lo dicho por él “convenza” qué es lo verdadero. Es desde aquí que se hace visible que *la comprensión y la retórica no pueden separarse la una de la otra*.

Posteriormente en la época del humanismo, con Melanchthon la retórica da vida a la hermenéutica como práctica teórica; los humanistas definieron a la primera –la retórica- como el arte no sólo de hacer discursos, sino como el *arte de seguir el discurso comprendiéndolo*.

⁹⁶ NAJMANOVICH (2008), 147.

⁹⁷ A las primeras causas o primeras manifestaciones registradas.

Con Melanchthon el concepto *perspectiva* entra a la jerga científica. Ésta -la perspectiva- se relaciona en un primer momento con la idea de honestidad. Donde ser *prudente* equivale a respetar la intención desde donde se ha escrito cada texto. “Es muy distinto interpretar una ley, la Biblia o una obra literaria «clásica». El «sentido» de tales textos no se determina para una comprensión «neutral», sino desde la perspectiva de su pretensión de validez.”⁹⁸

La interpretación de los textos jurídicos y su aplicación legal, así como el estudio de los actos de fe a consecuencia del estudio de la Biblia, permiten tomar al acto de comprender como una manifestación humana primordial en la vida misma del hombre.

A continuación recurriremos a dos autores en específico para sustentar los postulados de la hermenéutica contemporánea, la cual se sustenta bajo esta premisa: la de manifestación primordial en el acontecer de la existencia del hombre. Idea sustentada en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer.

Hablaremos pues de Schleiermacher y Dilthey para culminar con la postura hermenéutica de Gadamer.

En Friederich Schleiermacher se puede reconocer la labor del primer hombre por generar una hermenéutica universal, dedicada al estudio de la comprensión -al acto del comprender. “Cómo se hace posible el que una determinada afirmación, oral o escrita, pueda ser comprendida⁹⁹” es el móvil que orienta la fascinación de Schleiermacher, para quien la hermenéutica se definiría como «el arte de comprender mismo».

Schleiermacher no sentía interés por el proceso anterior al acto de la comprensión. Buscaba desde una dinámica iluminista concentrarse única y exclusivamente en el momento en que se lograba el comprender.

En su búsqueda conceptual para replantear la tarea hermenéutica, Schleiermacher menciona que, en una primera aproximación, la comprensión se logra cuando se trasciende el mal-entendido. La comprensión no es el estado natural de toda conversación o interacción entre humanos, sino todo lo contrario; Schleiermacher cree que es el mal-entendido la primera causa que origina el estado de comprensión.

“La hermenéutica es el arte de evitar el malentendido (...) Todos los cometidos están implícitos en esta afirmación negativa (...) El mal-entendimiento surge por sí mismo; la comprensión ha de ser querida y buscada en cada momento.”¹⁰⁰ La comprensión eleva al hombre sobre sí mismo lo hace un *ser trascendental*.

Así el filósofo alemán propone la superación del malentendido a través de la aplicación de un canon de reglas gramaticales y psicológicas. Canones a los que prestaría atención y desarrollaría en dos momentos diferentes de su vida.

En su juventud centró su proyecto en el *lenguaje*, al cual le da la categoría de universal y en su edad adulta la focalizó en *el pensamiento* del autor, a quien le da la categoría de individual. Para Schleiermacher tanto lenguaje como pensamiento van de la mano y *comprender el lenguaje de una persona implica conocer su pensamiento*.

⁹⁸ GADAMER (1994), 301.

⁹⁹ MACEIRAS (1990), 29.

¹⁰⁰ Pág. 31.

En el arte Schleiermacher encuentra la inspiración necesaria para plantear la esfera del lenguaje y del pensamiento como factores indispensables para el acto de comprensión; pero sobre todo, encuentra en ella –en el arte- el escenario adecuado para aplicar dichos canones de interpretación.

Para poder reproducir una obra musical, el intérprete debe, ante todo, comprender el lenguaje sonoro plasmado en notas y pentagramas. De otro modo no podría reproducirla. Al hacerlo, comprende los tiempos adecuados que separan y suceden una nota a otra.

En esa apropiación de la obra el intérprete busca comprender –por no decir *sentir*- el estado anímico del autor; busca comprender la emotividad de dicha obra, pero lo hace a través de conocer al autor pues fue éste quien plasmó dichas emociones en la obra.

Schleiermacher hace hincapié en *la inclinación* por la obra o el autor que forzosamente necesita sentir el intérprete para poder “con-geniar con el genio del autor.”¹⁰¹ Si no hay una previa identificación con el autor o la obra difícilmente se lograría la comprensión.

La propuesta de Schleiermacher se puede concretizar en un *comprender en el lenguaje y comprender en el que habla*; el supuesto en el que radica la importancia del querer comprender –ya sea una persona o a su obra- es el de que “toda individualidad es manifestación de la vida en su totalidad, de la cual el autor e intérprete son partícipes.”¹⁰²

Wilhelm Dilthey se vería influenciado por la labor de Schleiermacher y su legado hermenéutico, ya que sus preocupaciones se centraban en dotar a las ciencias humanas de una base científica sólida y desarrollar un método capaz de lograr interpretaciones “científicamente validas”; crear conceptos y situaciones metodológicas digeribles para el discurso científico, dominado en ese entonces por las ciencias naturales.

Para Dilthey “el acto de comprensión y, en general, todo el vasto mundo de las ciencias humanas se refiere a fenómenos de la ‘existencia interior’, que no cabe ‘explicar’ (ciencias naturales) sino ‘comprender’.”¹⁰³

En los *textos* Dilthey encuentra una de las mejores vetas para localizar aquellas expresiones que la misma vida objetiviza, va haciendo que perduren y tomen carácter institucionalizado dentro del comportamiento en sociedad.

Para Dilthey el acto interpretativo nace de una “auto-ignosis” y culmina con la hermenéutica. Nos explicamos, todo acto comprensivo parte primeramente del propio reconocimiento de la existencia de uno, -percatarse de sí mismo-, para posteriormente reconocer la existencia de otras “auto-ignosis”, de otras existencias en el mundo.

El centro capaz de generar la validez en Dilthey es la historia, ya que tanto el intérprete como el interpretado viven dentro de una misma historicidad. La cual es fácil de constatar e identificar a través del reconocimiento de las tradiciones –formas de pensar y actuar que rigen o rigieron una época determinada.

Por ello para Dilthey la “misión de la hermenéutica es, pues, comprender, a partir de la propia experiencia y en la totalidad de la vida, las manifestaciones de la Vida, que se han ido desarrollando en la historia.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Pág. 32.

¹⁰² Pág. 33.

¹⁰³ Pág. 41.

2.4.1. Pensamiento gadameriano

Es difícil sistematizar la filosofía gadameriana en tanto que no brinda respuestas definitivas. En dado caso su interés es desenmascarar el cientificismo que impide la adecuada y sana comprensión de la vida del hombre y su mundo.

Su debate se sustenta en cuatro pilares: 1) la legitimación de las ciencias espirituales como ciencias de corte hermenéutico; 2) el fenómeno de la comprensión como modo del ser en el mundo y en la *historia*; 3) la conciencia de la finitud tanto de la voluntad como de la comprensión; y por último, 4) el carácter irreductiblemente lingüístico de nuestra relación con el mundo y los demás.

Hans-George Gadamer fue alumno y amigo de Martin Heidegger; de él aprende las inquietudes postuladas por la fenomenológica husserliana; sin embargo en ella sólo encuentra la inspiración necesaria para gestar su propio pensamiento, el cual retorna la mirada a *la praxis*.

Gadamer difiere en dar el peso total a la razón. De forma muy sugerida manifiesta que *praxis* y *theoria* corresponden a una división conceptual que permite hacer más asequible la vida y el mismo acto de comprensión. Pero que la mejor forma de comprender el fenómeno es partiendo de la *praxis*. De la existencia propia del hombre.

Es así que de Heidegger tomará la noción de «finitud de la existencia» para centrar la atención en un tema ya tocado por Dilthey: la historicidad del ser –identificada en todos los puntos a tratar por Gadamer–.

A continuación expondremos los cuatro pilares en que se sustenta su pensamiento.

A) La legitimación de la hermenéutica como método de las ciencias espirituales

En este punto se apresura,¹⁰⁵ -expuesto en *Verdad y Método*- en decir que toda relación cognoscitiva es un fenómeno hermenéutico.

Las ciencias al querer *comprender* los diversos fenómenos presentados en nuestro mundo son, desde Gadamer, por tanto forzosamente *ciencias hermenéuticas*. Sólo ésta última -la hermenéutica- puede hacer visible el acto del comprender y responsabilizarse de la forma en que el contexto influye en dicho acto.

Se vuelve pues para Gadamer una cuestión de honestidad, saber *desde qué lugar –teórico histórico-* se está contemplando y proyectando dicha investigación científica. Por ello para Gadamer el estudio de las ciencias comprensivas, desde las ideas platónicas, se centra en el estudio *del hombre inmerso en las tradiciones*.

¹⁰⁴ Pág. 44.

¹⁰⁵ Al igual que Dilthey, Gadamer defiende las ciencias espirituales ante la historia naturalista que privilegió tan sólo a la «actitud natural» del ser como la única capaz de hacer ciencia.

Toda manifestación cognoscente es de corte hermenéutico en la medida que el acto de la comprensión permite acercarse al científico con su propia conciencia, la cual delimita su forma de observar y al fenómeno mismo que se estudia.

Porque el hombre está inmerso en una tradición es que al querer “entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender, un consenso si quiere persuadir y convencer en las cuestiones debatidas.”¹⁰⁶ Lo cual quiere decir que el científico tiene su *mirada educada*; y una voluntad entendida en términos de *intencionalidad* previo a toda investigación.

“Todo historiador de las ciencias sabe hasta qué punto los propios problemas, experiencias intelectuales, desgracias y esperanzas de una época determinan la orientación de la ciencia y de la investigación.”¹⁰⁷

B) El fenómeno de la comprensión como modo del ser en el mundo y en la *historia*

Sólo mediante el estudio de la historicidad inherente al ser se puede dar una lectura a título de ontología de la existencia del hombre.

¿Por qué poner a la historia como punto importante para el estudio del hombre? Porque “el hombre nunca parte de la nada, es un heredero. Siempre hay antecedentes que sirven de base.”¹⁰⁸ Conocer dicho contexto es girar la mirada a un acontecer censurado por la actitud ilustrada: los prejuicios.

Los prejuicios de referencia no deben interpretarse como un confinamiento y menos aún como una manifestación de oscurantismo. Prejuicio y tradición son posibilidades para abrir caminos nuevos dentro del acontecer histórico. La tradición opera de este modo como un posible incitante a su superación histórica; sólo porque hay una tradición histórica dada, pueden abrirse caminos nuevos.¹⁰⁹

Gadamer estudia una conciencia que es en esencia histórica. “pero no porque se halle relativizada por la historia, sino porque, por así decirlo, constituye la historia misma. La conciencia es por ello «conciencia de eficacia histórica».”¹¹⁰

Dándole importancia a la modalidad histórica inherente al propio acontecer del hombre es que Gadamer vislumbra al acto de comprender como la manifestación primordial de todos los actos humanos. “La comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí.”¹¹¹

Comprender es, sí, como ya expusimos, reconocer los núcleos conceptuales que articulan la conciencia de tal modo que exteriorizar una forma de pensar; pero, sobre todo, es la existencia misma del ser; es decir, convivimos comprendiendo. Y Comprendiendo nos proyectamos hacia lo que podemos lograr en conjunto. En palabras de Gadamer:

¹⁰⁶ GADAMER (1994), 37.

¹⁰⁷ Pág. 308.

¹⁰⁸ RIVAS (2007), 3.

¹⁰⁹ FERRATER (2001) 1423.

¹¹⁰ Ídem.

¹¹¹ GADAMER (1994), 12.

Comprender no quiere decir seguramente tan sólo apropiarse una opinión transmitida o tan sólo reconocer lo consagrado por la tradición. Heidegger, que es el primero que cualificó el concepto de la comprensión como determinación universal del estar ahí, se refiere con él precisamente al carácter del proyecto de la comprensión, esto es, a la 'futuridad del estar ahí'.¹¹²

La historicidad y modo de ser del propio existir queda enmarcada en la siguiente cita "Como Daseins¹¹³ no somos más que nuestra comprensión o incomprensión del mundo y de nuestro lugar en él, y nuestra comprensión o incomprensión más o menos clara de estas comprensiones, y así sucesivamente por siempre y sin fin."¹¹⁴

C) La conciencia de la finitud tanto de la voluntad como de la comprensión

La «finitud de la existencia» es la estela heideggeriana que unifica este punto. El hombre es un ser preparado para la muerte. Con un tiempo prestado en este mundo. Esa temporalidad es con la que cuenta para dar testimonio de su existir, para comprenderse a sí y el mundo donde habita. Cómo hacerlo en tan breve tiempo...

Debemos tener presente que cada vez que comprendemos lo hacemos de modo diferente, es decir, comprendemos desde nuestra "actualidad", pero también es menester tener en cuenta que la conciencia pone límites a la experiencia humana y del mundo, y que por ende, no podemos abarcar ni comprenderlo todo. "La experiencia es pues, una experiencia de la finitud humana."¹¹⁵

En este sentido podemos afirmar que no se conoce la "cosa en sí", sino que lo que se logra con la comprensión es una unidad de sentido que se da con base a acuerdos; es decir, no hay fenómenos sino interpretaciones de los fenómenos.

Para exponer este punto Gadamer se apoya en Celan quien opina:

La ambigüedad obedece a la circunstancia de que es posible observar en cualquier objeto distintas facetas pulimentadas que muestran al objeto desde distintos ángulos, en varias 'refracciones' y 'fraccionamientos' que no son desde luego simples 'apariencias'. Yo intento reproducir lingüísticamente por lo menos fragmentos del análisis espectral de las cosas, mostrándolas de forma simultánea de *varios* aspectos y entrelazadas con otras cosas: con cosas vecinas, consecutivas, contrapuestas. Y ello porque soy desgraciadamente incapaz de mostrar las cosas en su *totalidad*.¹¹⁶

Somos seres que siempre nos encontramos y vivenciamos desde una historia que transcurre permanentemente y nos constituye como *seres temporales de este mundo*. La historia es algo que nos precede y define a los seres con quienes coexistimos -de ella no podemos escapar-.

Por lo que el proceso y la experiencia del comprender no se vivencia acriticamente como meros espectadores, sino como seres participantes ubicados en la historia¹¹⁷.

¹¹² Pág. 20.

¹¹³ *Dasein* es un concepto empleado por Heidegger. Significa «ser-ahí»

¹¹⁴ REÉ (1998), 21.

¹¹⁵ GADAMER (1994), 433.

¹¹⁶ GADAMER (2001), 99.

¹¹⁷ Sólo la modalidad trascendental de la fenomenología se propone dicha labor.

Una historia que delimita nuestra mirada... nuestra conciencia. El término «horizonte» corresponde a esa postura, para Gadamer significa el “ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.”¹¹⁸

Esto es lo que Gadamer denomina "historia efectual". A la cual podemos definir como la estructura de la comprensión que predispone la apertura del mundo. Que equivale a decir: siempre comprendemos desde y dentro de determinado contexto.

“El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve (...) Comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico.”¹¹⁹

La conciencia histórica efectual es la fuerza activa de «la tradición» que opera sobre quienes pertenecen a dicha tradición, estando condicionados por ella sin posibilidad de escape, y en tanto somos seres históricos no podemos nunca agotarnos en el saber ni en el saberse.

Para Gadamer "la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es habla por sí misma como lo hace un tú"¹²⁰. Lo cual nos lleva al cuarto punto del pensamiento de este filósofo alemán.

D) El carácter irreductiblemente lingüístico de nuestra relación con el mundo y los demás

Todo lo conocido de este mundo, de nosotros y de los seres con quienes convivimos como especie... es dicho, leído, comentado, hablado, escrito. El lenguaje es por ende el lugar en que el “yo” y “el mundo” se encuentran, es donde ambos aparecen en su unidad originaria. Es decir, nada queda explicado si no tenemos en cuenta que toda comprensión se da en una atmósfera lingüística. El lenguaje es la experiencia compartida desde la cual se articula la vida humana.

Los horizontes históricos se refieren a estructuras discursivas, a un *lenguaje*, desde los cuales nos explicamos y desde los cuales podemos comprender las huellas significativas de las cosas y seres con quienes convivimos.

Huellas y no signos; porque para Gadamer la propia historicidad recubre con su temporalidad a aquellas cosas o seres que queremos aprehender. Con ello se libera:

de toda limitación al concepto intencionado de signo. Y es que las huellas nunca se entienden ni pretenden como tales, sino que se dejan. Esto aumenta, como quien dice, su valor de existencia. No se encuentra uno ante algo discrecional e inacabable. Ante una huella, uno se siente impelido en una dirección, lo cual también compromete, tal como ocurre con los documentos que atestiguan una herencia¹²¹.

¿Por qué una huella es más de lo que es un signo? “la respuesta me parece fácil: cualquier huella señala en una dirección, es huella para alguien que ya está en marcha y busca un camino”¹²².

¹¹⁸ GADAMER (1994), 372.

¹¹⁹ Pág. 375.

¹²⁰ GADAMER (1994), 434.

¹²¹ GADAMER (2001), 99.

¹²² Ídem.

El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Todo comprender es interpretar y toda interpretación se da en medio del lenguaje que se abre a lo otro.

La realidad no está a espaldas del lenguaje. Y en este sentido, tener lenguaje es tener mundo porque no lo dominamos como la ciencia a los objetos y además, no lo creamos conscientemente (al mundo), sino que ya estamos en él. Tener mundo es comportarse con respecto al mundo en el mundo. *El lenguaje no es así un instrumento sino el mundo en que vivimos desde el comienzo.*

Tradicción, autoridad y prejuicio son los conceptos que marcan el consenso social generador de la realidad humana. La cual no se encierra en la relación cognoscente... sino en el consenso histórico, horizonte que marca a cada época. Resumiendo “la hermenéutica es, para Gadamer, un acontecer histórico, y específicamente un acontecer de la tradición”¹²³.

Teniendo en cuenta el papel de la historicidad y el lenguaje en el fenómeno de la comprensión, es ahora que podemos hablar del «círculo hermenéutico» y la estructura que lo define.

2.4.2. El círculo hermenéutico

La tautología inherente en todo acto del comprender podría ser la definición más aproximada que encierra la idea de un «círculo hermenéutico». Al trazar un círculo el punto de inicio se convierte en punto final, la línea que lo delimita se convierte en una. Lo mismo ocurre con el comprender, donde la circularidad es inevitable.

Toda manifestación simbólica, y por ende acto humano, puede ser comprendida; de hecho los símbolos –como huellas- están y existen precisamente como el registro de la comprensión, éstos son los aparatos conceptuales con los que recubrimos y desde los cuales nos acercamos a este mundo y sus seres.

En palabras enredadas pero certeras: porque comprendemos es que conceptualizamos la vida, y porque existen conceptos en nuestra vida es que tenemos una base desde donde comprender.

La experiencia en común que permite dicho acto es, como lo vimos con Gadamer, *el lenguaje*. Éste juega un papel preponderante en el desenvolvimiento – y desdoblamiento mental- de la vida del hombre, la cual es una existencia encaminada por la comprensión.

Bajo dicha estela simbólica es que toda manifestación humana puede ser transformada y por tanto leída en textos. Idea que Ricoeu llevará hasta sus últimas consecuencias y de quien hablaremos más adelante.

Literalmente, de hecho, el primer acto hermenéutico registrado desde una perspectiva científica es precisamente la interpretación o lectura de los textos bíblicos. Por ello es que en un primer momento se pensó -y todavía se piensa en algunos círculos académicos- que la hermenéutica corresponde tan sólo a la comprensión de textos, entendidos estos como libros. Y

¹²³ FERRATER (2001), 1422.

sí, éstos juegan un papel preponderante más no son las únicas fuentes. Esta visión corresponde tan sólo a una modalidad del «círculo hermenéutico», a la clásica.

Ferrater Mora logra identificar las diferentes formas de definir los «círculos hermenéuticos» dependiendo del lapso histórico. Definición que hace partiendo del máximo expositor de la historicidad dentro de esta rama: Gadamer.

Si bien Ferrater nos habla de diferentes maneras de comprender el fenómeno, todas se sustentan bajo la misma premisa “pasar de «lo propio» a lo «ajeno» y de «lo ajeno» a «lo propio»: « lo propio» hace inteligible «lo ajeno» pero al mismo tiempo «lo ajeno» revierte sobre, y hace inteligible «lo propio».”¹²⁴

El primer círculo compete a la postura clásica, a la literaria “donde el círculo está constituido por la relación recíproca entre un elemento del texto y el contexto. El elemento del texto se determina por el contexto y viceversa.”¹²⁵

El siguiente corresponde a la hermenéutica «romántica» -título otorgado así por Gadamer-; en ésta el círculo está constituido por la relación recíproca entre un sujeto, especialmente un creador, y la obra. “El sujeto, sean sus «intenciones» o su «genio», son entendidos por la obra, la cual a su vez sirve para entender el sujeto.”¹²⁶

El tercer círculo corresponde a la hermenéutica existencial propuesta por Heidegger, donde en toda comprensión del mundo, la existencia se comprende con él –con el mundo- y la inversa. “Toda interpretación, si ha de contribuir a producir una comprensión, debe haber ya comprendido lo interpretado.”¹²⁷

A Gadamer se le atribuye el cuarto y último círculo, que al igual que el tercero se sustenta en *el carácter finito de la existencia humana*. Dicha inquietud existencial lleva a una atmósfera epistemológica el acto del comprender.

Para Gadamer “el círculo hermenéutico es principalmente, aunque no exclusivamente, el que se da entre una tradición y la interpretación de la misma, la cual es parte de esta misma tradición.”¹²⁸ Es decir, sólo se puede interpretar una tradición desde ella.

Como la cuarta y tercera propuesta se centran en la propuesta existencial heideggeriana dejaremos que sea él quien nos hable.

Comprender es *fijar la mirada en* y desde ahí vivenciar y dejar que el ser se conforme con lo observado en un paraje, en su entorno. Encontrarse y comprender son los estados primarios del ser.

¹²⁴ FERRATER (2001), 562.

¹²⁵ Ídem.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ Ídem.

Interpretar es la consecuencia, el desarrollo, del comprender. El comprender es “dirigir la vista” sobre lo ya dirigido del mundo. Recordando que el mundo es delimitado y concebido por lo “a la mano” y “a la vista” de acuerdo a la utilidad que el ser deposita en los entes.

La interpretación, y por ende el comprender, se sustentan en una *estructura circular*; es decir la comprensión y la interpretación no parte de la nada. De hecho “una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuestos.”¹²⁹

El *círculo del comprender*, la estructura ontológica circular, forma parte del “ser en el mundo”. Para comprender, partimos de lo ya comprendido y de los referentes que otros seres han focalizado en los entes. En palabras muy sencillas, para aprender matemáticas primero tuvimos que conocer los números.

Vemos sobre lo ya visto, sobre lo que nos han enseñado a ver, a comprender. Y desde ese comienzo parte nuestro comprender, que no es otra cosa que mantenerse en un “estado de abierto” ante el mundo, ya sea para “sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser.”¹³⁰

*“Ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz el comprender”.*¹³¹

En la forma en que nos conformamos en el mundo, es en la manera en que podemos abrirnos a él. Abrirnos a él es dejar fluir nuestra naturaleza ontológica de “ser ahí”.

Resumiendo, comprender se vuelve parte inherente de la exégesis del ser, ya que comprender es “fijar de cierta forma la vista en”. En qué la fijamos y cómo la fijamos es la esencia de la comprensión, la cual se cristaliza en dotar de “sentido” tanto a lo que vemos como a la forma en que lo vemos; dicha acción, como mencionamos, presupone una forma de actuar en el mundo, y por ende una forma de ser.

¹²⁹ HEIDEGGER (1971), 168.

¹³⁰ Pág. 171.

¹³¹ Ídem.

Capítulo III. Tesis generales fenomenológicas

Hablamos de una *filosofía reflexiva* para nombrar a aquella postura epistemológica que centra su atención en el ser; donde puntualizamos que su vertiente teórica corresponde a la fenomenología, mientras que su aplicación práctica encuentra resonancia en la hermenéutica. En dado caso lo estudiado en el capítulo anterior nos sirvió tan sólo para comprender cuán importante es *la conciencia y su desdoblamiento* en la vida mundana del ser.

Los conceptos que a continuación expondremos fueron contruidos desde la conciencia, *desde el momento reflexivo*, que fenomenológicamente hablando, nos permite acceder a las esencias.

El primer concepto a estudiar es «mundo de la vida», el cual retoma Heidegger de su mentor para hablar de la facticidad simbólica que estructura la vida social. Concepto que fue muy seguido y retomado en lecturas posteriores no sólo por Heidegger, sino por diferentes alumnos –directa o indirectamente- de Husserl.

Posteriormente estudiaremos la *ontología del ser* en Heidegger. Su «ser ahí» nos permitirá comprender la primera existencia del ser, que corresponde a la *mundanidad*, desde la cual estructura al mundo... «mundo de la vida» y su propio actuar en éste; ambas concepciones son delimitadas por la propia *temporalidad o finitud* inherente al hombre.

Con Schütz, otro filósofo alemán, y la interpretación dada por Martín Algarra estudiaremos *la realidad intencionada* desde los actos de conciencia, los cuales nos permiten identificar los «ámbitos de significado finito» (ASF) como las esferas que orientan el sentido del hombre desde el «mundo de la vida».

Con Gadamer, expondremos la *tradición en el comprender* y con él la capacidad máxima del ser, la cual equivale a decidir el «origen» desde dónde quiere construir el sentido de su temporalidad; es decir, describiremos la forma en que el “ser” construye su presente reorientándolo desde la elección y construcción de su pasado.

El filósofo francés Ricoeur nos permitirá orientar la mirada hacia el lenguaje entendido como discurso. Desde el cual recubrimos e interpretamos a este mundo y a nosotros en él como «*textos*» desde textos.

Si hacemos una pausa en el estudio de dichos conceptos es para reorientar nuestra mirada en el estudio del fenómeno comunicativo. Análisis que haremos en el último capítulo.

3.1. «MUNDO DE LA VIDA»

«Mundo de la vida» «mundo vital» o *lebenswelt* es el término empleado por Husserl en *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* para hablar de la mundanidad desde donde se manifiesta y actúa el espíritu humano. Es así que «mundo de la vida» se puede leer como «la representación humana que damos del mundo o el espacio vital en que habitamos».

Los griegos son los primeros en tratar el tema, para ellos este mundo representaba la “concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes”¹³². Los dioses y los demonios formaban parte de ella.

Sin embargo, este concepto y por ende el estudio de la mundanidad junto con su cotidianidad fue dado por supuesto y demeritado en importancia por el discurso científico. La literatura y artes en general fueron quienes tomaron como escenario primordial el estudio de la vida cotidiana.

“Desde Dostoievski hasta las innumerables vanguardias de este siglo encontraron aproximaciones comprensivas de este mundo dúctil, contradictorio y denso”¹³³. A pesar de que la filosofía y la ciencia nacieron bajo la necesidad de estudiar el mundo en pequeñas fracciones, ambas dos guardaron silencio “hasta que comenzaron a circular obras disonantes como las de Nietzsche y Kierkegaard. Poco después, Dilthey y Husserl llamaron la atención directamente sobre el tema: el primero desarrolló su teoría sobre las concepciones del mundo, y el segundo acuñó el término de ‘mundo de la vida’- *lebenswelt*”¹³⁴ para designar al mundo de los «fenómenos ‘anónimamente’ subjetivos».

Incluso para Husserl el olvido del *lebenswelt* representa precisamente «la crisis de la ciencia europea». Identificada bajo el enajenamiento del «naturalismo» y el «objetivismo».

Con la fenomenología, el llamamiento de Husserl nos invita a mirar a las esencias como *esencias mundanas* en la medida que se encuentran en las cosas en sí mismas. Por lo que *las ciencias no pueden olvidar su independencia a la vida cotidiana*.

El resultado de la relación mundana de las esencias es el primer momento del análisis fenomenológico, el cual es superado de acuerdo a Husserl mediante la fenomenología trascendental. Pero *la existencia de la esencia en los seres mundanos* es el punto de partida para las reflexiones husserlianas.

Aun los productos más abstractos de la ciencia “requieren de las nociones ordinarias para hacerse inteligibles. Por ejemplo, necesitan del lenguaje natural para llegar a una comprensión intersubjetiva dentro de una misma comunidad científica”¹³⁵.

El *lebenswelt* es un universo que posee una «intuitividad en principio». Parece tratarse, así, de algo parecido a lo que se ha llamado a veces «conocimiento del hombre». Al ser «un horizonte

¹³² HUSSERL (1998), 80.

¹³³ ÁVILA (2004), 109.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Ídem.

de hechos» no es comparable al «mundo natural» -por llamarle de alguna manera. El «mundo vital» no es dado de una vez y para siempre, sino que se desarrolla –históricamente- y tiene «formas» y «estilos».

Ferrater comenta que el «mundo de la vida» es el punto donde se toca la filosofía de Husserl con la de Heidegger. El último al ser alumno del primero no hizo más que continuar con la labor de su mentor; y mundanidad es el término que Heidegger emplea para mostrar la existencia del “mundo”; *hacer referencia a la existencia a lo que yace, vive, convive y se significa en él.*

A dichos entes que interactúan y forman parte del “mundo” Heidegger los nombra intramundanos: las cosas, las cosas naturales y las cosas “dotadas de valor”. El «ser ahí» forma parte de la intramundanidad en la medida que su existir se da en un mundo. Pero ¿qué debemos comprender por “mundo”?

Heidegger indaga sobre la falta de reflexión que se da ante la concepción del “mundo”, sobre la esencia de dicho concepto. Por ello se dedica, el filósofo alemán, a desenvolver la ontología¹³⁶ del mundo mediante el método fenomenológico. De donde concluye que:

1. “mundo” significa la totalidad de los entes que existen dentro del mundo. Mundo es visto como el Planeta.
2. Posteriormente “mundo” significa un “universo” en el sentido conceptual de la palabra, ya que implica concebir al mundo como una región que abarca una multiplicidad de entes. Ejemplo: el mundo matemático.
3. Ya en términos prefenoménicos-ontológicos “mundo” para Heidegger significará *aquello “en que” un “ser ahí” fáctico, en cuanto es ente “ser ahí” “vive”.*
4. Mundo designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de *mundanidad*.

Cuando Heidegger habla del mundo no se refiere más que “al mundo del ser ahí”, al lienzo donde interactúa consigo mismo y su ocupación; y *mundanidad* es la respuesta que da ante la pregunta que interroga por la concepción –ontológica- del mundo.

Ya que mundo... mundos hay muchos, universos conceptuales también. Cada persona podrá decir que cosa, ocupación, personas y valores conforman al suyo.

Todos ellos tienen en común la utilización del concepto mundo para delimitar su espacio temporal conceptual donde se mueven y significan a sí mismos; es decir: al nombrar dichos objetos, elementos o personas hacen patente “la existencia de un mundo”. A esa referencia del “mundo” Heidegger la llama mundanidad.

Parece complejo, y tiene que serlo en su descripción, pero en términos prácticos el debate abierto por la fenomenología con el concepto de «mundo de la vida» y de mundanidad es hacer visible la falta de reflexión sobre *la vida misma y su cotidianidad*.

¹³⁶ Entendida como *la antropología de la filosofía* desde donde se estudian las primeras causas o manifestaciones que unifican la experiencia de vida en colectividad.

Habermas es otro filósofo contemporáneo que estudia el concepto de «mundo de la vida» siguiendo la tradición fenomenológica¹³⁷. En *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* se puede apreciar esta labor.

El «mundo de la vida» es definido como el horizonte *siempre presente* en donde los seres comunicativos conviven. Dicho mundo se puede entender en tres momentos.

1. La familiaridad ingenua con un trasfondo compartido
2. La validez del mundo intersubjetivamente compartido
3. El carácter local y a la vez indefinido, poroso, y sin embargo, delimitante, del mundo de la vida.

Por el primero se puede entender “el suelo no cuestionado de todo lo dado en mi experiencia, así como el marco incuestionado en que se me plantean los problemas que he de resolver”.¹³⁸

El segundo inciso significa que “el mundo de la vida es, pues, desde el principio, no mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo”.¹³⁹ Y por el último podemos afirmar que *las situaciones cambian, pero los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse*.

La insuperabilidad de la existencia del «mundo de la vida» lleva a Habermas a estudiarlo en su estructura. Para quien se constituye por un lado por una *cultura*, una *sociedad* y *personalidad*; por el otro, por *la reproducción cultural*, *la integración social del mundo* y *la sociabilización de los miembros*.

Habermas define a los componentes estructurales de la siguiente manera:

- *Cultura*: el acervo de saber en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo.
- *Sociedad*: las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad.
- *Personalidad*: las competencias que convierten a un sujeto capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad.

Estas estructuras simbólicas del «mundo de la vida» “se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder a sus acciones”¹⁴⁰. Ahí es donde entran los otros tres elementos componentes del «mundo de la vida». Para Habermas estos significan:

¹³⁷ Es importante puntualizar que el concepto propuesto por Habermas corresponde a *la reproducción simbólica de la realidad frente al componente de sistema*.

¹³⁸ HABERMAS (2002), 186.

¹³⁹ Pág. 187.

¹⁴⁰ Pág. 196.

- *La reproducción cultural del mundo de la vida*: su lugar es la dimensión semántica; asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber que basta en caso a la práctica comunicativa cotidiana.
- *La integración social del mundo de la vida*: su área es el espacio social y desde ahí cuida que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. Dicha coordinación de la acciones y estabilidad de identidades de grupo genera una solidaridad de los miembros.
- *La socialización de los miembros*: asegura, desde su dimensión en tiempo histórico, que las generaciones siguientes adquieran las capacidades generalizadas de acción, así como de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectiva.

Gráficamente «el mundo de la vida» bajo los componentes que lo estructuran y los procesos de reproducción al mantenimiento, quedaría ejemplificado así:

Estructura del «Mundo de la vida»¹⁴¹

Componentes estructurales Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Esquemas de interpretación susceptibles de consenso («saber válido»)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción («identidad personal»)

Para Habermas es la comunicación, entendida como acto, la que permite la cohesión y existencia del mundo mediante el entendimiento.

Lebenswelt es el concepto filosófico que la tradición fenomenológica hereda a las ciencias sociales; y el estudio de la cotidianidad y la esfera mundana desde donde se expresa la existencia del hombre es el legado heredado por Husserl. A continuación estudiaremos precisamente los conceptos de un erudito suyo, quien compartiendo mutuas inquietudes decide hablar de la finitud que delimita ontológicamente la existencia del propio hombre. Nos referimos a Martin Heidegger.

¹⁴¹Pág. 202.

3.2 ONTOLOGÍA Y FACTICIDAD DEL SER

En *Ser y el tiempo* Martin Heidegger retoma la tradición fenomenológica a título de ontología para indagar sobre el origen del sentido del ser. Un origen descuidado por la misma historia.

Tras su estudio preliminar Heidegger construye y define al ser ontológicamente como *existencia*. “La ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis del alma y cuerpo, sino la *existencia*”.¹⁴² Así el “ser” se nos revela como finitud y espacialidad, en la medida que habita en un mundo; por lo que para Heidegger el ser es ante todo un «ser-ahí».

3.2.1 El «ser ahí»

Es la característica primordial y primaria de todo ser¹⁴³. En especial del hombre; ya que la pregunta por el sentido del ser, se vuelve una interrogante de carácter autorreferencial.

Quien pregunta es el hombre y pregunta por la composición, manifestación de otro alguien o algo; y a su vez ese algo o alguien – ese otro ser- es definido bajo la concepción humana. En palabras de Heidegger:

“El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “ser ahí”) poniendo la mira en su ser”.¹⁴⁴

Al concebir el sentido del ser, el hombre define parte de su existir y su naturaleza. Por ello la primera manifestación para Heidegger del ser es un «ser ahí»: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término «ser ahí»¹⁴⁵.

El «ser ahí» es la auténtica ontología del existir; la cual ha tratado de ser definida por la antropología y la teología cristiana sin tocar la esencia del ser.

Heidegger observa en la antropología y la teología cristiana dos posturas que tienden a acercarse a su propuesta óptica de manifestación de vida del ser; no observa en la ciencia un puerto de donde asirse para comprender o definir a su “ser” porque ésta cosifica. Lo nombra sujeto: ser objeto.

Para Heidegger “ser persona” –concepto que retoma de Scheler- es la concepción más próxima que se acerca a su «ser ahí»:

La persona nunca debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una sustancia; ‘es antes bien, la *unidad* simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias –no una cosa simplemente imaginada

¹⁴² HEIDEGGER (1971), 133.

¹⁴³ “El “ser ahí” se ha mostrado, así, como aquel que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.” HEIDEGGER (1971), 23.

¹⁴⁴ Pág. 17

¹⁴⁵ Ídem.

fuera y detrás de lo directamente vivido'. Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes.¹⁴⁶

Teniendo como referencia la importancia de comprender al ser desde su primera existencia, *la fáctica*, y no como un ser cosificado insertado ya en una manifestación de ser: el ser científico, podemos ahora bien entender porque en la antropología y en la teología cristiana Heidegger observa los dos grandes hilos conductores que tratan de definir al ser y la esencia de su existir.

La antropología observa al ser como un ser viviente racional, mientras que la teología cristiana lo define como trascendental, un ser perteneciente a Dios.

Sin embargo, para Heidegger dichos hilos conductores aunque muestran una forma de "ser" no se aproximan a la existencia primera de éste, el cual para el filósofo alemán es un "ser" en un lugar. Un «ser en el mundo».

La facticidad del ser puede comprenderse bajo la enunciación de «ser en el mundo» la cual es definida por Heidegger como *la estructura del "ser ahí"*. «Ser ahí» es pues un «ser en el mundo» desde un fenómeno fáctico definido por tres elementos indispensables:

- *Mundo*: comprendido como concepto que abre la brecha a la concepción de mundanidad del ser.
- *Ente*: el ser ahí comprendido como "uno mismo".
- "*Ser en*": concepto que muestra la relación inseparable del ser con otros entes, en especial con el mundo.

Heidegger profundiza en la propuesta "ser en", que no quiere decir otra cosa *que la forma de ser de un ente que es "en" otro ente*. Como el agua en el vaso, el vestido en el armario... el ser en el mundo. "En" procede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a" "soy un habitual de" "estoy familiarizado con"¹⁴⁷.

"*Ser en' es, según esto, la expresión existencial formal del 'ser ahí', que tiene la esencial estructura del 'ser en el mundo'*".¹⁴⁸ «Ser ahí» y «ser en el mundo» son inseparables en la medida que el conocimiento del mundo o el decir del "mundo" funciona por ende como el modo primario del ser.¹⁴⁹

3. 2. 2. La ocupación del ser

Mundo inmediato lo nombramos como *mundo circundante*, y a la noción de éste *mundanidad*. La relación del «ser ahí», su existir, se da en dicho mundo, donde el ente coexiste y convive con los entes. Entes intramundanos. En dicha relación Heidegger nombra a la actitud tomada por el ser "*andar*" por el mundo. Es decir: «ser ahí» es lo mismo que "andar" en el mundo.

¹⁴⁶ Pág. 59 y 60.

¹⁴⁷ Pág. 67.

¹⁴⁸ Ídem.

¹⁴⁹ La mundanidad del ser es un tópico tratado en el punto anterior I. «Mundo de vida».

Los entes para Heidegger serán siempre el tema previo a la conceptualización y comprensión del ser. Por ello aborda primeramente a los entes de manera fenomenológica, lo cual implica comprender que *el mundo está repleto de ellos (de entes)*. En una primera aproximación a la pregunta ¿qué pues, son los entes? Heidegger responde: las cosas. Pero más específicamente las cosas con las que, y en las que, se ocupa el «ser ahí».

Heidegger emplea el término “curarse de” para referir a *llevar a cabo, despachar, liquidar algo, ocuparse*.¹⁵⁰

“Ser un útil”, “servir para” es la cualidad primaria de los entes con los que el «ser ahí» convive en la circunmundanidad. Utilidad es lo que permite abrir el campo fenomenológico en la medida que quien estudia un ente puede identificar mediante la utilidad dada por el mismo investigador un enfoque diferente. Un enfoque con una nueva profundidad.

Para Heidegger dicha utilidad de los entes permite abrir a la vista del «ser ahí»:

- La mundanidad del mundo
- La existencia de la naturaleza
- La existencia del mismo ser ahí en sí mismo

Permite ver la mundanidad del mundo en la medida que es en él, en el mundo, donde “andamos” con él. Permite que conozcamos el ente naturaleza en la medida que podemos distinguir la materia que lo conforma y finalmente podemos conocer la existencia del «ser ahí», de nosotros mismos, por la misma significación que le damos a dicho ente mediante la utilización.

Con respecto a la idea de que los entes permiten que conozcamos la mundanidad y nuestro propio existir mediante la utilidad que les damos, Heidegger apunta que un útil es esencialmente “algo para”... “En la estructura expresada con el ‘para’ hay una ‘referencia’ de algo par algo”¹⁵¹.

La utilidad no está dada en el ente, ni tampoco tiene éste noción de su utilidad. Dicha utilidad radica en la finalidad del ser que busca cierto fin mediante su propia ocupación para realizar algo. En palabras de Heidegger:

“En semejante ‘andar’ usando, se somete el ‘curarse de’ al ‘para’ constitutivo del útil¹⁵²” y “la obra es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil”.¹⁵³

“Ver en torno” es el concepto que define la forma en que el “andar en el mundo” del «ser ahí» se ajusta a las cosas, a los entes intramundanos. Es decir, la practicidad. La cual se diferencia en su punto de partida –en su punto reflexivo- del conocimiento teórico. Sin embargo, “ver en torno” y el conocimiento teórico son una forma de “curarse del ser”¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Pág. 69.

¹⁵¹ Pág. 82.

¹⁵² Pág. 82.

¹⁵³ Pág. 83.

¹⁵⁴ “La expresión ‘curarse de’ tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir llevar a cabo, despachar, liquidar algo. La expresión puede mantener también un curarse de algo en el sentido de

En la medida que comprendemos que los entes son definidos por su utilidad dada por nosotros, por cada «ser ahí», es que podemos fenomenológicamente comprender todo lo que dicho ente encierra:

“En los caminos, calles, puentes, edificios es al descubierto en determinada dirección la naturaleza por medio del ‘curarse de’. Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones públicas de alumbrado, la oscuridad, es decir, la específica alternación de la presencia y la ausencia de la luz del día; la ‘posición del sol’. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo”¹⁵⁵.

La utilidad otorgada a los entes genera el concepto de lo “a la mano”: la manifestación concreta de la función de referir. El carácter del ser de lo “a la mano” es la “conformidad”. La conformidad implica: “conformarse con” algo “en” algo. La relación “con... en...” es lo que se indica con el término de referencia¹⁵⁶.

Y “guardar conformidad” significa identificar la utilidad que le damos en el “curarse de” a un ente. Ejemplo: “con” este ente “a la mano” que por ello llamamos martillo se “guarda conformidad en” el martillar.¹⁵⁷ “Conformarse” ónticamente quiere decir: dentro de un fáctico “curarse de” dejar ser algo “a la mano”¹⁵⁸.

Ahora bien, el referente del conformarse que se da con relación a algo- un ente- en “otro algo” trae a la vista la mundanidad del mundo, es decir, la existencia de un fondo donde dicha relación se lleva a cabo.

*El “aquello dentro de lo cual” del comprender refiriéndose, en cuanto “aquello sobre el fondo de lo cual” del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo”.*¹⁵⁹

Por “lo a la mano” comprendimos, párrafos arriba, aquello que está en nuestra cercanía. Pero lo cercano se mide, como hemos visto, por la utilidad que nos proporciona. Es decir, las cosas las situamos por su utilidad, de ahí su cercanía, su “ser a la mano”.

El “útil es esencialmente colocado, puesto, instalado, situado”¹⁶⁰ y porque es útil lo constantemente a la mano tiene su sitio. Cuando *situamos* las cosas, lo hacemos bajo lo que Heidegger llama “paraje” que es lienzo donde encontramos las cosas. El “paraje” es la primera aproximación espacial con la que se topa el «ser ahí»¹⁶¹.

‘procurarse algo’. Usamos todavía la expresión en otro giro característico: curarse de que no fracase una empresa. ‘Curarse de’ mienta aquí algo semejante a un temer.” HEIDEGGER (1971), 69.

¹⁵⁵ Pág. 84.

¹⁵⁶ Pág. 98.

¹⁵⁷ Pág. 98.

¹⁵⁸ Pág. 99.

¹⁵⁹ Pág. 101.

¹⁶⁰ Pág. 117.

¹⁶¹ “Al ‘ser ahí’ le resulta dado en cada caso ya, previa, si bien atemáticamente, un espacio descubierto.” Pág. 128.

La espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo nos muestra que:

- 1) Uno hace evidencia de la espacialidad en una forma práctica gracias a “lo a la mano” y no desde una postura teórica. Es decir:

“El arriba” es el “en el tejado”; el “abajo”, el “en el suelo”; el “detrás”, el “a la puerta”: todos los “dónde” son descubiertos e interpretados por el “ver en torno”, no señalados ni fijados midiendo “teóricamente” el espacio¹⁶².

- 2) La forma de situar la vista en los parajes está determinada y dirigida por el “curarse de”.

Es el ser, como hemos visto, el que en su propia exégesis sitúa las cosas mediante el uso que ve en ellas. Así, de tal suerte se encuentra y reconoce en el mundo, al cual en una primera reflexión identifica como un paraje.

Paraje que por la capacidad del «ser ahí» de situar las cosas se convertirán en sitios: en lugares espaciales organizados por una semántica creada por el propio «ser ahí» para diferenciar un sitio del otro.

Para Heidegger situar implica en el «ser ahí» dos acciones innatas en él: *Des-alejar* y *dirigir*.

El «ser ahí» al acercar las cosas a su ser, en su curarse de, hace propias las cosas, las sitúa en su campo semántico, y al hacerlo las des-aleja. Es decir, quien des-aleja es el ser ahí. “Ni dos puntos, ni en general dos cosas están en rigor alejados entre sí, porque ninguno de estos entes puede, por su forma de ser, ‘desalejar’”.

Des-alejar es en términos concretos “curarse de” “viendo en torno” en una “dirección”. Dichos componentes conforman *la espacialidad del «ser ahí»*.

¹⁶² Pág. 118

3.3. «LA REALIDAD INTENCIONADA»

Para Alfred Schütz la dinámica inherente de la simbolización del mundo mediante la acción individual –acción intencionada- y las interpretaciones que suscita dicha simbolización en sociedad, es el punto de partida para comprender la vida en sociedad: la vida intersubjetiva. La cual está regida por *actos de conciencia*; actos en los cuales Husserl mostró gran interés.

Schütz toma el concepto «mundo de vida» de Husserl para la construcción de un enfoque fenomenológico dentro de las ciencias sociales. Por «mundo de vida» Husserl y Schütz comprenden *el mundo intencionado* del hombre. Es decir el mundo es definido como concepto creado por los actos cognoscentes del hombre; no es otra cosa más que la *realidad humana*.

“La realidad con la que trabaja la fenomenología (...) es una realidad intencional. Lo concebido como real son *noemata*, esto es, objetos de conciencia. De ahí que se pueda hablar de una realidad construida, intersubjetiva.”¹⁶³

Husserl conceptualiza el proceso cognoscente del hombre en una tríada. Existen pues la *hyde*: la precepción, la *noesis*: la conciencia, -la razón- y el *noema*: objeto intencional percibido. El último es el resultado de la conjugación de la percepción con la razón; el *noema* es la *unidad de sentido* que articula precisamente la vida humana¹⁶⁴.

La realidad humana como *realidad contenida en nuestra conciencia como fruto de nuestras experiencias* denota los objetos de conciencia: objetos intencionados y concebidos por el hombre. Un hombre que convive entre sí, en sociedad. Desde la sociabilidad, en conjunto, es como el hombre construye su espacio vital.

Es por ello que para Schütz el método propicio para estudiar la sociedad, la intersubjetividad es *la actitud natural fenomenológica –dejando de lado la fenomenología trascendental-*. La psicología se muestra como el punto de partida para el estudio de vida consciente del hombre de donde emana la construcción de su realidad: del mundo de vida. Ya que “el objeto de la investigación fenomenológica acerca del mundo no es tanto el 'ser' del mundo, cuanto *el sentido del mismo*.”¹⁶⁵

Apoyados en Bergson estudiaremos el concepto de «duración» para comprender la vida de la conciencia y su desdoblamiento interno en el hombre; «intersubjetividad» como el punto de partida ontológico de la vida en sociedad. Finalmente desde Martín Algarra estudiaremos los «ámbitos de significado finito» como el lugar en que congenian la conciencia individual–entendida en actos- y la vida social, que no es otra cosa que la estructura del «mundo de la vida».

¹⁶³ MARTIN ALGARRA (1993), 53.

¹⁶⁴ Schütz siguiendo dicho análisis mencionará que los objetos tienen una historicidad. Tienen una *construcción politética*.

¹⁶⁵ Pág. 66. Las cursivas son nuestras.

3.3.1. «Duración»

El hombre está capacitado para comprenderse a sí mismo. Es capaz de *hacer conciencia* de que tiene una conciencia. Una interioridad que mediante actos reflexivos le permite indagar sobre los fines que motivan su actuar en el mundo.

Por ello para Schütz:

No es posible hablar acerca de la comprensión subjetiva si no se sabe cómo es y cómo funciona la vida consciente del hombre, ni cómo es posible que un sujeto consciente se comprenda a sí mismo del mismo modo en que comprende los objetos de sus experiencias y acciones.¹⁶⁶

En Bergson, Schütz encuentra las primeras aproximaciones que le permiten comprender cómo es la vida consciente del “yo” -cómo funciona. La conciencia es en primera instancia el concepto que permite hacer genuina la vida interior del hombre; la cual se entiende aquí como *la vida de la mente*.

Dicha vida interior, la conciencia, es un conjunto de actos del intelecto que dotan de sentido –temporal- la experiencia vivida por el “yo” en este mundo –mundo intersubjetivo- y en este ahora. Experiencia que sólo se da *en movimiento*, en acción.

Para llegar a dicha propuesta y conclusión, Bergson conceptualiza la conciencia en «duración» –*durée*-. Es decir, la conciencia se compone de una finitud que se construye y modifica en lapsos temporales.

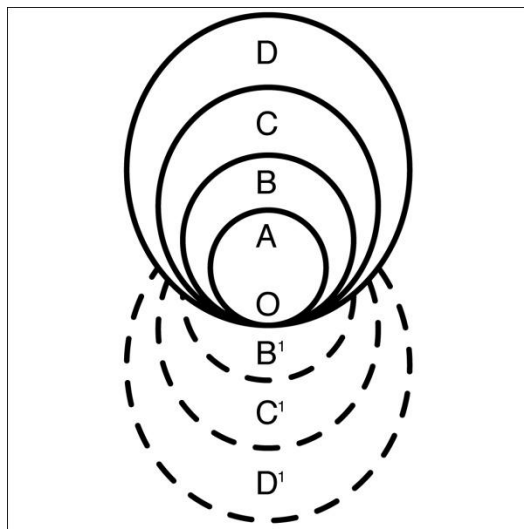
Por duración se entiende el *flujo continuo de nuestra pura percepción de lo que nos rodea*. Se puede decir que la duración es el concepto que Bergson utiliza para decir que el hombre, el yo, tiene una apertura sensorial innata a la vida, que lo dota de una experiencia, de conocimientos sobre él mismo y conocimientos sobre el espacio físico donde se mueve, en primera instancia: su propio cuerpo y con él su entorno. Sin embargo, ¿cómo es que se gesta dicha experiencia?

Es aquí donde entra el desdoblamiento de la *duración*. Conceptualmente hablando Bergson explica que la duración se compone de un elemento intrínseco en sí mismo y que por ende es inseparable: *la memoria*. Conciencia es igual a recordar, y recordar es generar una sistematización de las percepciones.

En el siguiente cuadro Bergson explica la relación inherente entre la memoria, el horizonte de percepciones y el objeto.

¹⁶⁶ Pág. 36.

*Relación intrínseca entre el horizonte de percepciones y la memoria*¹⁶⁷



La letra O representa al objeto mientras que los círculos con las letras la elasticidad de la memoria; cada uno de los circuitos responde a un horizonte de percepción, a un esfuerzo creciente de expansión intelectual por parte de la memoria para relacionarse con el objeto – detalles concomitantes que pueden contribuir a iluminarlo-.

En B, C y D encontramos los primeros acercamientos con el objeto y una alta expansión de la memoria, mientras que B', C' y D' representan los horizontes donde se alcanzan capas más profundas de la realidad en la medida que podemos situar atributos en un objeto que por su complejidad pasan desapercibidos.

Los círculos en que interactúa la memoria a título de horizontes de percepción “tiene por efecto el de crear de nuevo no solamente el objeto percibido, sino los sistemas cada vez más vastos a los que puede relacionarse”¹⁶⁸.

Así podemos decir que la memoria condiciona y condicionará siempre el flujo continuo de las percepciones del “yo”.

La memoria, por una parte, proporciona pluralidad a la duración, permite distinguir el «yo soy» del «yo era», pues desarrolla la doble actividad de integrar la pluralidad de las experiencias en el flujo continuo de la duración interior haciéndonos conscientes de ellas, y, al mismo tiempo, individúa las imágenes de experiencias pasadas retenidas por la memoria.¹⁶⁹

La memoria por ende congela la imagen de una experiencia y la contrasta y contrastará con las siguientes imágenes de las experiencias por venir.

¹⁶⁷ BERGSON (2006), 117.

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ MARTIN ALGARRA (1993), 40.

La *duración* de la conciencia es inextensa y múltiple. Inextensa porque el flujo de percepción estará siempre en movimiento, día a día dicho flujo se hace latente en nuestro existir; y es múltiple porque la forma de percibir no es nunca igual, ya que conforme transcurre el existir se gesta conocimiento que hace que mantengamos o cambiemos nuestra actitud ante la vida.

Sin embargo, la memoria -aunque forma parte de la *duración* y *por ende posee sus mismas características*- nos permite entrar y conocer un universo extenso y único. El universo material. El universo espacial.

Para Bergson el punto de partida espacial material del “yo” es su propio cuerpo. Mediante él entramos en contacto con el mundo, con lo exterior a uno mismo. Mediante el sentimiento somático es que el “yo” - dentro de la *duración*- puede atestiguar que dicha masa con piernas y brazos forma parte de él.

Sentimiento somático no es otra cosa que el saber mediante el sentir que se nos dotó de un cuerpo. Sabemos que tenemos uno porque en él se registran los factores que nos dotan de nuestras percepciones. Las percepciones se nos dan y las vivenciamos gracias a que somos materia que *sentimos, observamos, olemos, escuchamos, degustamos* en y desde nuestro cuerpo.

Mas ¿cómo es que se vinculan, reconocen y conectan la *duración* con el *sentimiento somático*, o la conciencia con el cuerpo? Se reconocen mutuamente mediante *el movimiento*. El “yo” es un ser en constante movimiento. Sólo literalmente moviéndose, es que la *duración* puede atestiguar que existe algo que le permite moverse, tocar, observar; y gracias a que el “yo” actúa es que la *duración* puede generar un conocimiento basado en la memoria. De ahí que Schütz denomine el estado natural del hombre como un «yo actuante»¹⁷⁰.

El cuerpo se vuelve el móvil donde la conciencia interactúa con un espacio que no es el propio y con seres que no pertenecen a su “yo”; en el cual se le revela un ser que atrae toda su atención porque es similar a él... *el Tú*. Schütz describe de la siguiente manera la fascinación que experimenta el “yo” “al encontrarse con un ser tan familiar:

Yo experimenta el Tú como si también él experimentara una *duración* cuyo curso y dirección son similares a la mía; como si poseyese una memoria que ejecuta o pudiera ejecutar las mismas funciones que la mía. Soy consciente de que sus movimientos no son como los movimientos de cualquier otra cosa que tengo a mi lado, sino que son acción, es decir, un movimiento que es acompañado por los fenómenos característicos del deseo y la imaginación que ocurren junto con mis específicos movimientos corporales. Más aún: yo interpreto el símbolo que imputo a este objeto llamado ‘Tú’ como si su *duración* y la mía mostraran una clase de paralelismo, o mejor, como si los contenidos de la experiencia de su *duración* entraran a la mía. El Tú permanece en la intersección de dos *duraciones*, de dos cursos de acción: los míos, de los que yo tengo un conocimiento primario, y los que yo interpreto como mis experiencias de él.¹⁷¹

Las implicaciones de la propuesta de Bergson en la concepción de un mundo subjetivo son importantes para lo que fue la publicación de *Life Forms and Meaning Structure*. Texto donde Schütz propone que la vida subjetiva es en sí *la sucesión de posturas que el “yo” adopta hacia el mundo mediante la actualización de la conciencia*.

¹⁷⁰ Postura similar a Heidegger con su “andar en el mundo”.

¹⁷¹ Pág. 43.

La conciencia al ser inextensa y múltiple tiene la capacidad de cambiar conforme las diversas experiencias que vive el “yo”. Experiencias que se nos presentan como imágenes, “ya que la memoria no conserva la experiencia, sino un símbolo de la experiencia. Como todo símbolo, ese símbolo no es absoluto. Es válido sólo para un «Ahora» y un «Así» en específicos.”¹⁷²

Nuestra memoria no presenta la experiencia, sino el significado de la experiencia. La memoria simplemente preserva una imagen con significado que puede ser interpretada según el «Así» y el «Ahora» en que se encuentre. Por lo tanto, “la simbolización es un acercarse del yo al mundo. (...) El acceso desde la vida-en el sentido bergsonianos de vida de la conciencia- harta la realidad exterior, que es la que provoca las experiencias de nuestra duración, se realiza por medio de símbolos.”¹⁷³

Aceptar dicha aseveración implica reconocer a la intersubjetividad como el mundo de los significados, no de los objetos. Un mundo *donde lo que interpretamos no son a los objetos en bruto. Sino lo que definimos de acuerdo a nuestra relación con los otros, con el tú.*

En palabras de Wagner:

Antes, yo imponía un orden sobre el caos de impresiones sensoriales y de imágenes. Ahora, sin embargo, la experiencia ya dotada con un significado se me ofrece desde fuera. En vez de objetos para interpretar, ahora se me dan para que interprete significados puestos por un ‘Tú’.¹⁷⁴

Mediante la relación del “tú” con el “yo” se da «la relación nosotros». “Entonces ‘él’ y ‘yo’ ‘nos’ somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros*. La relación *nosotros* es la primera forma de relación social o sociabilidad”¹⁷⁵. La cual es forzosamente de carácter *intersubjetiva*.

3.3.2. «Intersubjetividad»

Schütz encuentra en Sartre, Leibniz y Scheler los elementos necesarios para estudiar la intersubjetividad. La cual ante todo es *una condición humana perteneciente a la esfera mundana*. De ahí que sólo pueda ser asequible desde la fenomenología natural –psicología fenomenológica.

De Sartre retoma la idea “cuando el otro me mira”. Dicha enunciación encierra la condición natural humana, desde donde uno se define a sí mismo mediante la relación con él o los otros. El hombre es hombre en la medida que se percata que su existir es compartido, que hay alguien que lo observa, alguien con quien con-vive. *En la medida en que otro ser deposita su mirada en mí, mi vida se transforma para ser una vida compartida.*

De Leibniz toma el concepto de “Yo” como “hombre en plenitud” es decir un hombre que toma conciencia *de la responsabilidad de su existir* y que mediante un proyecto de vida –a corto o largo plazo- encausa sus movimientos corporales hacia diferentes fines; dicha actitud hace a este ser un

¹⁷² Pág. 41.

¹⁷³ Ídem.

¹⁷⁴ Pág. 45.

¹⁷⁵ Pág. 196.

ser pleno; es decir, un hombre que se proyecta constantemente hacia un porvenir desde un pasado –desde su propia biografía- y viviendo su presente.

En Scheler obtiene apoyo mediante una idea en común “el nosotros es previo a la propia concepción del Yo”. Tanto para Scheler como para Schütz el yo es la consecuencia natural derivada de la relación nosotros que se nos muestra como el primer momento social. “el hombre vive desde el principio más bien ‘en’ la experiencia de otra gente que en su esfera individual”.¹⁷⁶

El “yo” es arrojado a una sociedad definida por muchas relaciones nosotros, en la cual se ve inmerso sin pedirlo y sin darse cuenta. Sólo en la medida que va creciendo la persona se puede identificar como diferente a los demás, cómo un ser único e irrepetible.

Bajo dicho marco teórico es que Schütz se aventura a hacer visible el cómo es que se constituye la intersubjetividad. La teoría de Schütz se sustenta en dos pilares:

1. La intersubjetividad “se acepta como algo dado en el mundo social mientras no se presenta como problemático”¹⁷⁷.
2. Los “otros” son clasificados desde nuestro «acervo de conocimiento»: “el acceso al otro se basa en la interpretación de nuestras experiencias anteriores almacenadas en nuestro acervo de conocimiento y en la presuposición de que estas experiencias son aplicables al otro.”¹⁷⁸

En otras palabras, existe una orientación natural a comprender y convivir con otros; dicha apertura a los demás Schütz la identifica como “orientación-tú”, que no es otra cosa que la necesidad inherente de compartir vivencias con mis contemporáneos, con aquellos seres con quienes compartimos el mismo tiempo, y un espacio.

Los “otros” son todos aquellos seres que sabemos que existen pero con los que no tenemos un marco en común de acción o convivencia. Es decir, son seres *tipificados* de los que conocemos su existir por las funciones que desempeñan en sociedad. Es decir, sabemos que existen estudiantes, mecánicos, secretarías, profesores, vecinos... sin embargo dichas personas son “otros” mientras no entablemos un vínculo espacio-temporal que nos lleve a compartir vivencias de acuerdo a nuestro propio interés.

Cuando se empata en intereses, y se comparte un espacio temporal definido, dichos “otros” y “otro” se nos revelan como “tús” o “tú”. “Tú” es alguien con quien se sostiene una relación cara a cara. Dicho “tú” ya es definido dentro de todo ese bagaje de “otros” como un ser único; un ser que se revela como un alter ego, como otro “Yo”.

En la medida en que ese “tú” va realizando junto con el “yo” actividades similares, repetidas dentro de un mismo marco temporal espacial se gesta la relación-nosotros. Relación que tiene como finalidad la mutua-convivencia, el mutuo compartir experiencias... -en palabras de Schütz - “envejecer juntos”.

¹⁷⁶ Pág. 183.

¹⁷⁷ Pág. 192.

¹⁷⁸ Ídem.

Es ahí donde se nos muestra el segundo punto en la teoría schütziana, existe un límite para conocer y comprender al “tú”: nuestras propias experiencias, nuestro propio acervo de conocimiento. Nuestro propio cuerpo.

Jamás se podrá comprender por completo la mente del otro porque ni “él” ni “yo” hemos vivido la misma infancia ni tenido las mismas complicaciones ni satisfacciones emocionales. Cada ser es único en la medida que cada ser vivencia y significa su propio existir desde las diferentes situaciones en las que su vida se va presentando.

El “yo” no puede entender ni delimitar las mismas circunstancias como el “tú” lo hace porque dejaría de ser “yo”, si el “yo” viviera y comprendiera el mundo como lo hace el “tú” quiere decir que “él” y “yo” serían la misma persona. Y eso es imposible. Así desde esa limitante es que se da la relación nosotros.

El problema de la intersubjetividad radica en hacer visible esta relación y de ella lograr identificar los motivos que orillan al otro a comportarse de la forma en que lo hace. Dicho proceso implica conocer los motivos-porque y los motivos-para que observamos en el “otro” mediante sus movimientos-signo.

Movimientos-signos es el término que Schütz emplea para nombrar la magia que envuelve la atmósfera de la acción individual, la cual no es otra cosa que movimientos corporales voluntarios impulsados por una conciencia con intencionalidad.

Todo lo que el “Yo” busca en el otro es identificar mediante la forma en la que se comporta –en la que literalmente se mueve desde su cuerpo- las causas motivos que lo hacen hablar de la forma en que lo hace, comer de la forma en que come, besar de la forma en que besa, sentir de la forma en que siente.

La intersubjetividad se nos muestra como la relación ontológica desde donde el “Yo” se define a sí mismo mediante la convivencia con los demás. El que el “otro” y los demás existan es un hecho que no puede ser negado ni puesto en tela de juicio.

Mencionamos párrafos arriba que el «acervo de conocimiento» nos permite comprender y delimitar los “tús”. Pero ¿qué se entiende por «acervo de conocimiento»?

3.3.3. «Acervo de conocimiento»

El «acervo de conocimiento» es aquel que tenemos a la mano; es pues el conocimiento “a la mano” en términos heideggerianos; el cual se nos revela como el esquema conceptual que nos permite interpretar el mundo, pero más que el mundo, *nuestro movimiento en él*.

El acervo de conocimiento se constituye y va forjando mediante dos esferas:

- La experiencia directa
- El conocimiento socialmente heredado

El último –el conocimiento socialmente heredado- predomina dentro de nuestro «acervo de conocimiento» a la mano; ya que si bien es cierto que mediante el resultado de nuestro propio existir- nuestras experiencias directas- conceptualizamos nuestro andar en él mundo, nuestros primeros actos de conciencia y juicios con relación a la vida, los hacemos sobre un mundo ya interpretado¹⁷⁹.

El esquema desde donde nos manifestamos es un esquema de *tipificaciones*, de conceptos, de ideas ya desarrollados con anterioridad por generaciones predecesoras.

Ahora bien, el acervo de conocimiento a la mano lo evocamos y lo configuramos de acuerdo a la situación en la que nos encontremos. Cada situación dentro de nuestro existir evoca una parcela de dicho «acervo de conocimiento»; sin embargo, es desde nuestro acervo –desde nuestro conocimiento práctico de la vida que tenemos- que definimos la situación en la que nos vemos inmersos.

Con esto Schütz quiere mostrar la relación simbiótica existente entre la situación y el acervo cultural: una define a la otra y viceversa. El acervo de conocimiento focaliza nuestro interés –nuestro acento de realidad, nuestra tensión de conciencia- en los elementos con los que conformamos nuestra situación actual, nuestra circunstancia.

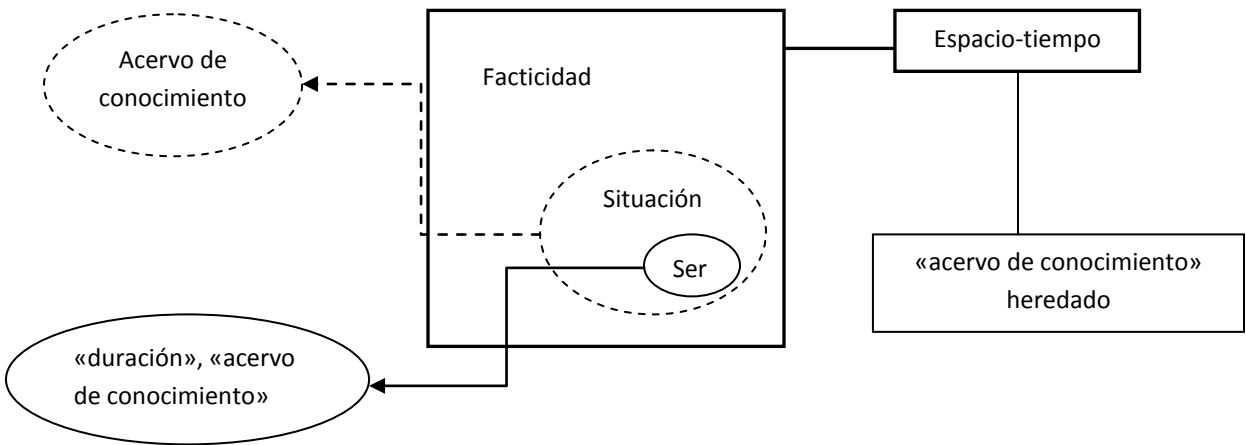
Es uno mismo quien define si ve el vaso medio lleno o vacío; es uno quien al experimentar la pérdida de un ser querido, visualiza ésta como una situación adversa o como una manifestación de gozo. Desde nuestro propio acervo uno define qué ver en su “Aquí” y en su “Ahora”.

Pero, a su vez, es gracias a la situación que podemos evocar nuestro «acervo de conocimiento». Es decir, nos encontramos por un lado, en espacio temporal definido –el Aquí y el Ahora-, que se manifiesta en un mundo físico objetual; y por el otro lado, nos encontramos inmersos en un aquí y ahora interior: una duración específica comprendida y limitada por nuestro acontecer pasado en la vida.

En el siguiente cuadro ejemplificamos como se da la relación situación-acervo de conocimiento desde la mirada del ser.

¹⁷⁹ Idea complementaría a “el nosotros es previo a la propia concepción del Yo” propuesta por Scheler.

*La construcción de una situación (mediante el «acervo de conocimiento») desde el ser**



La facticidad es el lapso temporal-espacial donde vive el ser; quien siempre en movimiento, fija su interés “en algo” de esa facticidad. El ser al centrar su interés se ocupa en algo. Esa ocupación es cercada o delimitada por su propio «acervo de conocimiento». El «acervo de conocimiento» se entiende como: *las experiencias de vida, propias o ajenas, que encausan su mirada y punto de interés*. Así el acervo de conocimiento cerca una parcela de la facticidad y la convierte en situación.

No podemos pasar por alto que la identificación de la facticidad es en sí mismo el registro de la existencia del «acervo de conocimiento» ya que éste es el conocimiento con el que nuestras generaciones pasadas forjaron la realidad humana. Lo cual quiere decir que si hacemos consciente la existencia de la facticidad es por *los conceptos y cosas* que ubicamos en ella. “instituciones educativas, automóviles, dinero, iglesias, cuadernos, relojes, zapatos, insulina”.

Es decir reconocemos la facticidad no teóricamente, sino desde un andar en el mundo. Un mundo que ya ha sido delimitado desde el conocimiento de nuestros antecesores.

Desde el movimiento, entendido como *actuar en el mundo*, es que el ser vivencia la existencia junto a otros seres similares a él. Desde la propia experiencia o el conocimiento heredado por las generaciones -«acervo de conocimiento»- es que el “yo” se comparte *como existencia* con los “otros”; y al hacerlo, desde su «duración», es que delimita o tipifica a los seres alrededor.

Por lo que intersubjetividad y «acervo de conocimiento» no podrán entenderse el uno sin el otro. Sin embargo, es en las diferentes temporalidades de dicha «duración» y «acervo de conocimiento» que existen diferentes caminos andados y por andar...existen realidades múltiples.

* Elaboración propia.

3.3.4. «Ámbitos de Significados Finitos»

El «mundo de la vida», está regido por la intersubjetividad: conjunto de conciencias y voluntades que conviven entre sí, desde sus limitantes y sus proyecciones. Lo cual quiere decir que el mundo de vida está conformado por varias interpretaciones que se hace del mismo - que se hace de la vida.

En palabras concretas, el «mundo de vida» está conformado por realidades múltiples. Pero ¿qué se entiende por dicho concepto? Se entiende *ámbitos de significados finitos*, que en conjunto tienen la característica de ser definidos como *la realidad suprema*, la realidad desde donde el ser interpreta su aquí y ahora.

Martín Algarra estructura las realidades múltiples apoyándose de los estudios hechos a los textos de Schütz. Define al «Ámbito de significado finito» como el acento mental conceptual que dirige la atención y dirige el comportamiento del ser dentro del «mundo de la vida», que mientras no represente una contradicción en su concepción será real. De tal modo que:

La niña que juega con la muñeca es realmente madre, y Lawrence Oliver representado Hamlet es para nosotros verdaderamente Hamlet, y no simplemente Lawrence Oliver «representando» Hamlet. El acento de realidad se apoya en la armonía entre las experiencias de ese ámbito de significado finito, de manera que, mientras nada contradiga la experiencia maternal de la niña que juega, seguirá siendo madre. Sólo dejará de serlo cuando salga de ese mundo del juego infantil y cambie su modo de experiencia las cosas que le rodean.¹⁸⁰

«Don Quijote y el problema de la realidad» es otro ejemplo que nos brinda Martín Algarra para comprender la forma en que conviven las realidades múltiples:

La genial obra de Cervantes no es sino la narración del choque entre la percepción quijotesca de la realidad, que se configura como un ámbito de significado finito —el de la locura—, y la percepción de la realidad que tiene el hombre común, que se configura como otro ámbito distinto: el ámbito de significado finito de la vida cotidiana¹⁸¹.

El «ámbito de significado finito» es temporal. La duración de dicho espacio será definido por la atención que se brinde a ciertos valores de donde se comprende y significa las vivencias personales.

Lo único que puede cambiar el centro de atención y por ende modificar el ámbito de significado finito a otro es el vivenciar una experiencia traumática. En términos psicológicos un vacío existencial:

Sólo por medio de un *shock* que trasciende los límites de aquello que nosotros consideramos en un momento determinado como «real» transferimos el acento de realidad a otro ámbito de significado que ha captado nuestra atención y nuestro interés imponiéndose al que nos ocupaba anteriormente.¹⁸²

¹⁸⁰ Pág. 81.

¹⁸¹ Pág. 82.

¹⁸² Ídem.

Así, los «ámbito de significado finito» son los límites conceptuales –valores- que en su congruencia nos permiten significar nuestro existir. Cada *ámbito* presupone un *estilo cognoscitivo específico*.

Y cada *estilo cognoscitivo* implica:

- Una específica tensión de conciencia¹⁸³
- Una perspectiva temporal específica
- Una forma específica de autoexperienciarse
- Una forma específica de sociabilidad

Para finalizar, resumiremos que el mundo entendido como *realidades múltiples* nos permite comprender la importancia del *desdoblamiento de la conciencia* en la construcción de la vida mundana.

La «duración» es el punto de partida interno desde donde el individuo construye el hilo conductor de su existir; mientras que el «acervo de conocimiento» es el conocimiento socialmente negociado por un cúmulo de grupo de voluntades desde donde construimos externamente el hilo conductor del existir compartido.

De ahí que la intersubjetividad sea importante para la comprensión del ser desde Schütz, pues tanto la conciencia del individuo como de una colectividad –sociedad- se construyen y estructuran siempre con los demás.

Los «ámbitos de significado finito» marcan con exactitud esa agrupación y conglomeración de conciencias desde un espacio y un tiempo compartido. Estos ámbitos se pueden entender bajo esa misma lógica interna y externa como: 1) los límites cognoscentes temporales de la conciencia desde donde comprendo el existir y 2) como las instituciones, valores y discursos que delimitan el actuar de los individuos en el mundo.

En ambos casos será el “interés”, la ocupación, ese “curarse de” heideggeriano, lo que delimitará y unificará tanto interna como externamente dichos actos de conciencia.

¹⁸³ Entendido como *atención a la vida desde la interioridad del yo*.

3.4. LA HISTORICIDAD DEL SER

Si bien en el capítulo anterior, expusimos las ideas de Gadamer; en este aparatado centraremos nuestra atención en la tradición, y cómo desde la temporalidad inherente a nosotros mismos podemos volver a las cosas desde una perspectiva diferente y cambiar su estructura significativa. Recubriendo con diferentes conceptos a las cosas mismas.

Como «ser en el mundo», es decir, como hombre de voluntad e intencionalidad, Gadamer siente una gran inclinación por los trabajos de Husserl y -su amigo y maestro- Heidegger. La aportación que Gadamer hace, influenciado por estos dos grandes filósofos, es reconocer *la historicidad inherente en la comprensión*.

Gadamer dota al concepto “prejuicio” una definición más justa ante el proceso de comprensión. Nos permite dejar de definir al prejuicio de forma peyorativa para dotarlo de un carácter positivista, en la medida en que el prejuicio forma parte inherente a toda tradición humana.

Para explicar esta apreciación del prejuicio, Gadamer se apoya en la “estructura circular” de la comprensión a partir de la temporalidad del ser –propuesta por Heidegger. Lo cual quiere decir que la comprensión está delimitada por su historicidad.

La temporalidad plasmada en la comprensión se puede tangibilizar –conocer- a través de la propia «tradición» inherente a todo pensamiento humano. La «tradición» son los prejuicios temporales con que ciertos tipos de hombre recubrieron o descubrieron un fragmento de la realidad (cosas, enunciaciones).

En la misma explicación del concepto «tradición» se da el mejor ejemplo de cómo una forma de pensar anterior a la nuestra delimita nuestra experiencia comprensiva. Con el surgimiento del pensamiento Ilustrado – y con éste el derrumbamiento de la fe teológica-, el hombre pone en tela de juicio toda idea preconcebida e institucionalizada por la sociedad.

Se crea *la razón*, y en ésta el hombre deposita su entera confianza para que les ayude a definir y conocer lo verdadero; todo juicio emitido sería puesto en duda por la razón la cual, a través de la experimentación-comprobación, daría el carácter de autenticidad a dicho juicio o idea.

Así, con la Ilustración y posteriormente con el romanticismo surge la idea peyorativa del concepto *prejuicio*, visto como -un juicio falso o infundado- algo que era necesario de superar para alcanzar la verdad. El iluminismo encontró dos núcleos creadores de prejuicio:

- 1) el “respeto humano”
- 2) la “precipitación en el juicio”

La segunda causa era consecuencia natural de apresurar la emisión de un juicio voluntarioso; esta precipitación no implicaba ningún riesgo para el movimiento Ilustrado debido a que el uso adecuado de *la Razón* sacaría a la luz la veracidad de dicha enunciación.

Sin embargo, la primera sí significaba un riesgo para dicho movimiento. Implicaba ceder ante la autoridad de ciertos hombres, y para los iluministas eso significaba el “sometimiento de la razón al dogma”; algo impensable para los científicos otrora, para quienes lo primordial era sobreponer la Razón a la Autoridad.

El concepto prejuicio quedó vetado histórica y discursivamente dentro de la jerga científica. Será Gadamer quien bajo ese distanciamiento temporal comprende el atributo peyorativo que se le ha dado al concepto y nos pide le devolvamos el lugar ontológico que le corresponde dentro del proceso cognoscitivo.

Gadamer menciona que el prejuicio no sólo es menester para comprender al ser, sino que “los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser”¹⁸⁴. En *El inicio de la filosofía occidental* Gadamer nos invita a reconocer nuestra limitante temporal. Sin embargo ésta no es definida de forma peyorativa, todo lo contrario. Para Gadamer *la capacidad de comprender e interpretar desde la temporalidad* forma parte de la propia naturaleza del hombre. La cual se nos revela como un don.

Comprender el punto de partida desde donde se interpretan los fenómenos, es la actitud que nos permite definirlos en su manifestación actual. En palabras de Gadamer:

Es necesario precisar que el principio es siempre principio respecto a un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio que requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio del que se habla, se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio¹⁸⁵.

Lo mágico en la vida del ser es que: *comienzos hay muchos, y formas de conocer e interpretar también*. Reconocer el inicio desde donde partimos es tan importante porque como lo menciona Gadamer, estructurará todo el camino a seguir para llegar a la comprensión de los fenómenos, a los cuales recubrimos con nuestros conceptos.

Dicho recubrimiento es lo que nos permite de generación en generación ir modificando las máximas que rigen nuestro actuar en el mundo y las cosas y seres con quienes convivimos.

El «don de significar» es el mayor don del ser. Gadamer lo hace visible mediante el estudio del poema de Parménides¹⁸⁶, de donde concluye que las características de luminosidad y obscuridad, de falsedad y verdad se encuentran inmersas en el proceso del conocer, el cual es característico del ser.

No se puede desligar el conocer del hombre, no es algo ajeno o existe a fuera de nosotros. Por ende las categorías de luminosidad, de verdad, o de obscuridad, de falsedad, pertenecen a nosotros mismos. No a las cosas en sí.

¹⁸⁴ MACEIRAS (1999), 59.

¹⁸⁵ GADAMER (1995), 19.

¹⁸⁶ En *El inicio de la filosofía occidental*.

La manera en como las abordemos, la forma en que identifiquemos un «inicio», un «comienzo» de las cosas será el móvil que nos permitirá recubrir con luz a los seres y objetos. Luz que se va modificando o que es vuelta oscuridad de acuerdo a la temporalidad de las generaciones presentes y venideras. Para Gadamer será precisamente ese recubrir las cosas de luz lo que nos dota de certeza en nuestro andar como seres mundanos.

Esta forma de construir la realidad empata con la descrita por Segal Lynn. Por lo que sentimos importante apoyarnos en él para ejemplificar la propuesta de Gadamer.

Para ambos el lenguaje juega un papel rector en la vida del hombre. Si bien en Gadamer no lo hemos mencionado explícitamente, toda su teoría se sustenta en cómo desde el lenguaje y con el lenguaje construimos nuestra existencia.

Para Segal será desde nuestros propios juicios discursivos que recubrimos a las cosas con nuestro ser de una manera muy inconsciente y tan sutil que no nos percatamos de ello. *La representación* es un dispositivo discursivo que nos permite ver como desde el lenguaje dotamos de atributos a nuestro mundo.

Nos explicamos. *La representación* se refiere a la forma en que utilizamos el lenguaje para censurar nuestras experiencias sensoriales; y encapsular nuestra «relación sensorial cognoscente con el objeto», como manifestación exclusiva del objeto. En otras palabras, *objetivizar el lenguaje*.

Segal Lynn ejemplifica este dispositivo con la luz eléctrica. La cual se piensa es manifestación exclusiva de una bombilla que emite ondas electromagnéticas. Sin embargo ¿si la luminosidad es una manifestación exclusiva de la luz por qué un ciego no la ve?

Menester es recalcar la importancia de Segal por generar una reflexividad dentro del discurso científico, por eso es que a pesar de que en una primera instancia esta pregunta parezca absurda y de muy mal gusto por la respuesta casi inmediata, es importante rescatar la forma concreta en que objetivizamos el lenguaje.

Obvio es que el ciego tiene su sentido de la vista atrofiado. Sin embargo si “la bombilla da luz” –tomando literalmente el sentido de la palabra- ¿por qué hay seres que no la pueden percibir? Con esto Lynn muestra la dualidad necesaria entre la bombilla y los ojos de “alguien” para que la luz exista.

“Al definir la luz como una propiedad de la bombilla eléctrica, el lenguaje encubre igualmente la forma que tenemos de participar en nuestra experiencia sensorial, cuando define la luz como una propiedad objetiva del mundo, como una propiedad independiente del observador”¹⁸⁷.

Para Gadamer, la historicidad del comprender nos permite identificar el papel rector que tiene el lenguaje en la manera en que delimitamos y convivimos con nuestro entorno. La «tradición» es precisamente el acuerdo temporal de conceptos desde los cuales definiremos y comprenderemos nuestro actuar en el mundo.

¹⁸⁷ SEGAL (1994), 60.

“Esto es lo que encontramos en Parménides: la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir.”¹⁸⁸ Gadamer concluye mencionando que no hay por qué temer y alarmarse ante esta cualidad suprema del ser humano: “la facultad de percibir y transformar la realidad —el camino de las opiniones de los mortales”¹⁸⁹. Sino todo lo contrario, es un don reservado sólo para nuestra especie.

¹⁸⁸ GADAMER (1995), 115.

¹⁸⁹ Ídem.

3.5. EL «DISCURSO» COMO EXEGESIS DEL SER

Ricoeur pasó por el existencialismo para detenerse en la fenomenología lingüística, la cual guaría sus últimos proyectos. Apoyado en la filosofía del lenguaje, pero sobre todo en la extensión hermenéutica, Ricoeur, propone comprender al ser desde su evidencia práctica, desde su existencia, su manifestación y lo que de ella queda: símbolos, signos... *textos*.

“La identidad del yo queda pendiente de la interpretación de los signos, de los símbolos, del lenguaje, en fin, de los documentos culturales y prácticos en los que el yo se objetiva.”¹⁹⁰

Es decir, “si el hombre ha hablado y de tan diversos e incluso equívocos modos, la filosofía hermenéutica va a plantearse previamente la pregunta qué significa que el hombre hable y hable de tantas maneras, poética, mítica, idealice, objetive por el lenguaje científico o nombre realidades no objetivables, por el lenguaje religioso”¹⁹¹.

Para Ricoeur el *ser* antes de definirlo, delimitarlo y conocerlo como sujeto de conocimiento, es ante todo una *manifestación de existencia*; es “afirmación originaria”. Tradición sustentada en Heidegger y su *ser-participativo-en-el mundo*.

La forma de conocer y alcanzar a dicho ser es mediante aquello que siempre prevalece no importa el pasar de los tiempos. Nos referimos al lenguaje. Este último entendido como texto, es la esencia del ser.

Así, el lenguaje es definido no desde una propuesta metafísica, como sistema abstracto ajeno al hombre; sino todo lo contrario, el lenguaje como *la forma de vida del hombre*. “El discurso es el acontecimiento del lenguaje.”¹⁹² El acontecimiento es, como ya mencionamos párrafos arriba, *que alguien hable*.

Podemos decir que el lenguaje se entiende y comprende sólo mediante su manifestación práctica...*el discurso*, el cual se compone desde y por un texto. Ricoeur lo define como *palabras organizadas en oraciones*. Las oraciones se constituyen mediante un predicado. Un “referente a”; el predicado siempre se compone de símbolos que nos refieren al mundo.

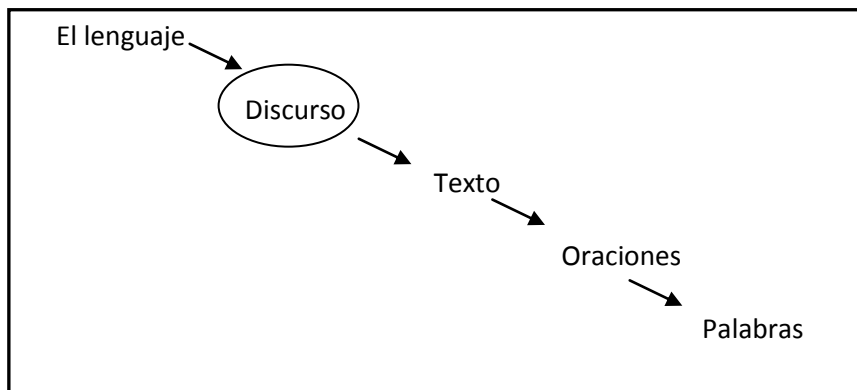
El siguiente cuadro ejemplifica la forma escalonada de comprender la manifestación práctica del lenguaje desde Ricoeur. Si bien las palabras son la unidad más elemental y la oración el conjunto de palabras estructuradas en un texto. *Ninguno de estos elementos tendría sentido sin la intencionalidad que les da el discurso*.

¹⁹⁰ MACEIRAS (1990), 107.

¹⁹¹ Pág. 100.

¹⁹² RICOEUR (1995), 23.

El lenguaje en su manifestación práctica*



La única forma de comprender el discurso es aproximándonos a él desde el texto. Sólo mediante el estudio de las oraciones podremos identificar el sentido que las estructura y cohesionan bajo una misma idea, bajo una misma intención. El discurso es el alma de un texto: La voluntad que unifica todas las oraciones y palabras bajo una misma voz.

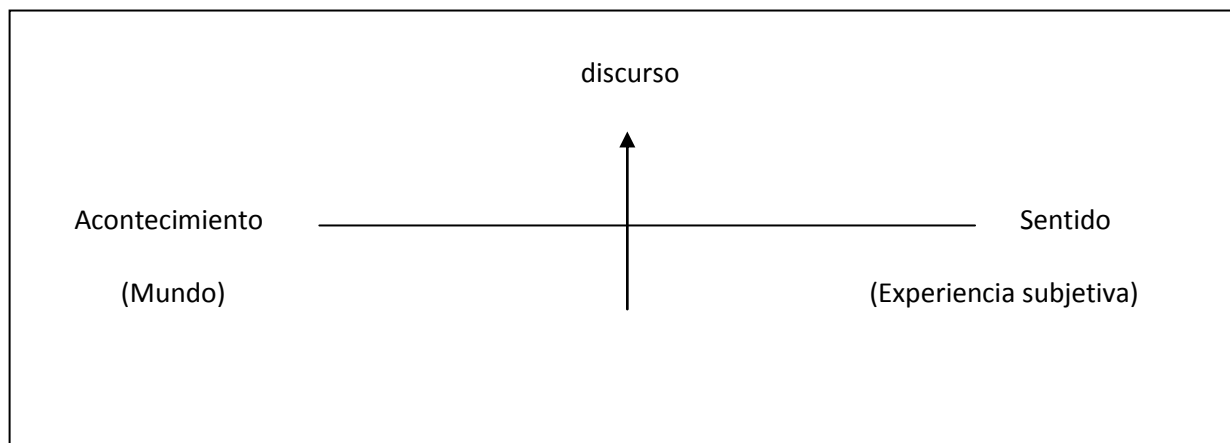
Texto y discurso se encuentran en el mismo nivel jerárquico. El discurso lo transformamos en texto para poder estudiarlo. Y hablamos de discurso cuando comprendemos lo que significan los textos. El discurso es la forma teórica y el texto su manifestación práctica.

Para Ricoeur el *que alguien hable* y lo haga siempre sobre algo permite identificar al *discurso como el medio que unifica el acontecimiento del Mundo con el sentido de nuestra propia experiencia*¹⁹³.

* Elaboración propia

¹⁹³ El discurso se nos revela como un “acontecimiento temporal y presente (...) el discurso tiene un sujeto, refiere a un mundo autotranscendiéndose y se dirige a otro(s) sujeto(s) en comunicación dialógica” CALVO (1991), 125.

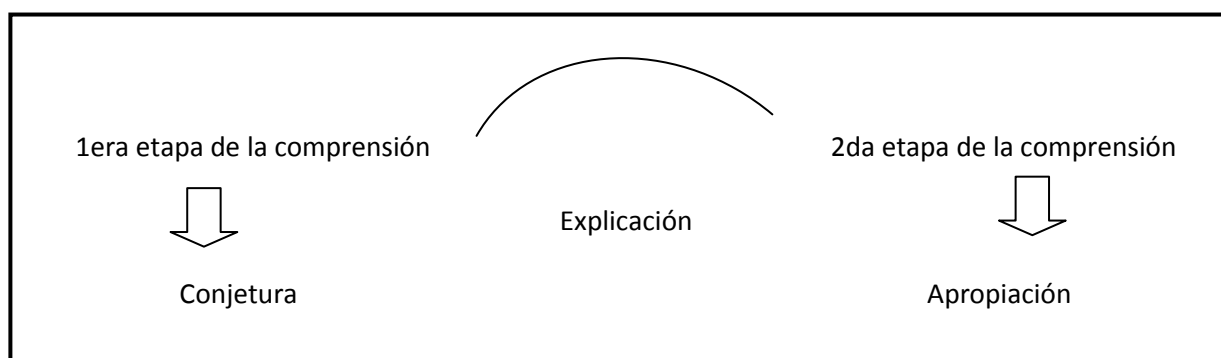
*El discurso como el vínculo que unifica nuestra experiencia con la del mundo**



Es decir, el mundo es transformado en texto en la medida que se habla de él, y todo lo que se diga del mundo nos permite aproximarnos a los juicios –y actos- voluntariosos de los seres que lo habitamos. El discurso es el puente que estructura nuestras vivencias y experiencias con nosotros mismos y el mundo.

Ahora bien “¿Qué es comprender un discurso cuando este discurso es un texto?”¹⁹⁴ Comprender un texto es interpretarlo desde *la conjetura* y *la apropiación* –que corresponden al «puente hermenéutico». Nos apoyaremos en el siguiente cuadro para explicar el proceso de la interpretación.

*Interpretación como proceso**



* Elaboración propia.

¹⁹⁴ RICOEUR (1995), 83.

* Elaboración propia.

En la primera etapa de la comprensión, en el contacto que se tiene con el texto se logra una *conjetura*. La “captación del sentido del texto en su totalidad”. Se le da voz a un texto y se identifica la intención de éste. Y sólo así es que el sujeto logra hacer propio el discurso, pero sólo después de reflexionar mediante actos explicativos.

Comprendemos explicando las ideas que hemos interiorizado al tener contacto con –leer- un texto; y porque hemos interiorizado la esencia –el sentido- de dicho texto es que podemos explicarlo. A dicho proceso se le llama la circularidad de la comprensión.

Así la finalidad *del proceso de interpretación es identificar la unicidad de un texto*; ya que una oración tiene por sí sola ambigüedad; una palabra polisemia; pero el texto entendido como discurso es la voluntad de un ser-entiéndase autor- tangibilizada y exteriorizada en enunciaciones estructuradas. El texto es la voz que dirige las palabras y oraciones mediante un sentido.

Capítulo IV. Reinterpretación fenomenológica de la comunicación

4.1. LA COMUNICACION DESDE LA EPOJE

La *epojé fenomenológica* nos ayuda a poner entre paréntesis el planteamiento mediático de la comunicación. Es decir, nos permite cuestionar a éste como la única manera de concebir o estudiar el fenómeno comunicativo. La postura «terapéutica» descrita en el primer capítulo de este proyecto es el resultado de la primera aproximación fenomenológica al campo cognoscitivo.

Siguiendo a López Veneroni, pondremos las bases que nos permitirán hacer una segunda aproximación. En *La ciencia de la comunicación. Métodos y objeto de estudio* podemos comprender que es gracias a las necesidades de empresas informáticas y la funcionalidad económica política vislumbrada en los medios que se define a la comunicación desde la perspectiva mediática.

Pero... ¿Podemos asegurar que la comunicación existe sólo a raíz de la creación de los medios de difusión de información? Si es así ¿qué había entonces anterior a estos? Es decir ¿no existía la comunicación?

No como campo cognoscitivo, eso lo podemos tener por seguro; *mas sí* como fenómeno estructurante en la cotidianidad de la vida misma.

Como mencionamos en el primer capítulo, la necesidad de “desarrollar un grupo de profesionales y técnicos capaces de dar a los diferentes medios electrónicos para la reproducción especializada del discurso y su difusión a gran escala un uso para fines clara y específicamente dirigidos, i. e.: publicitarios, de propaganda, de disposiciones sociales lo más controlables y previsibles”¹⁹⁵ unificó a la comunicación como experiencia científica.

Sin embargo, sólo porque un grupo de académicos, empresarios, políticos no hayan fijado su interés en ésta significa que no existiera. La presencia del lenguaje es una vivencia humana anterior a la institucionalización de los medios en la sociedad.

La creación discursiva de la vida es previa a cualquier otra forma tecnológica de proyectar el lenguaje humano. *La conceptualización del significado de la vida*, es decir, la tipificación y estructuración del mundo mediante el lenguaje es el *leit motiv* de una clase de ser que somos todos: el «ser discursivo».

Posteriormente nos ocuparemos de dicho tema; por el momento basta con reconocer que las tecnologías de información permitieron a un grupo de académicos –y posteriormente a la sociedad misma- dirigir la mirada a un fenómeno antes desapercibido: la comunicación. Mas eso no significa que ésta no haya existido previamente a los *mass media*.

¹⁹⁵LOPEZ (2003), 15.

Veneroni motivado por la misma idea sube el tono de voz al afirmar que “sería, bajo cualquier óptica, una falacia el suponer que ocho décadas resumen el proceso comunicativo social”.¹⁹⁶

La fascinación por los dispositivos de información a gran escala *mitificó* el campo cognoscitivo de la comunicación. Más no es desde *ésta* -la *comunicación*- que estudiamos a los medios, sino desde otras disciplinas: economía, política, psicología, derecho (hablando del régimen legal en que los medios están circunscritos).

Si se llega a pensar en estudiar comunicativamente a los medios se recurre a lo que Sweezy nombraría «categorías invariables»:

Así como ‘las categorías de la economía capitalista –valor, renta, salario, ganancia, interés, mercancía –han sido consideradas como si fueran las inevitables categorías de la vida económica en general’ los conceptos de *masas, receptor, emisor, medio, canal, etc.*, son considerados como las categorías inevitables (invariables) de toda comunicación¹⁹⁷.

Y en dado caso lo que se estudia, ante todo, es -una vez más- el “uso” que se les otorga dese las diversas disciplinas. En palabras de Veneroni esto problematiza más el mismo fenómeno...

ya que los media sólo pueden estudiarse desde la perspectiva particular de cada disciplina y de la problemática particular de cada disciplin, nos enfrentamos ante un problema más: *o el fenómeno de la comunicación –y por tanto su disciplina- sólo puede ser entendido a partir de la suma de todas las proposiciones posibles que hagan las diferentes ciencias sociales respecto de los media, o hay una contradicción entre el fenómeno de la comunicación y su supuesto objeto de estudio. Es decir: éste (los media) no nos alcanza a revelar la verdadera determinación de lo comunicativo, sea porque la esconde o porque no la implica.*¹⁹⁸

Con esto no queremos decir que es equivoco el enfoque. Sino que simple y sencillamente la mediatización de la comunicación no agota el estudio del fenómeno comunicativo.

“...de la misma manera en que el estudio de los partidos políticos, por importante y primordial que sean para entender una de las formas modernas del quehacer político, no agota ni determina el fenómeno de la política ni la construcción de su objeto; y de la misma manera en que el estudio y la crítica de la institucionalización educativa no agota ni determina el fenómeno de la pedagogía, *el estudio de los medios y de las técnicas especializadas de la reproducción del discurso, tampoco agota ni determina el fenómeno de la comunicación o la construcción de su objeto*”.¹⁹⁹

Pensar en la supremacía de la «mediología» como la única forma de estudiar a la comunicación muestra una actitud sumamente autoritaria que escapa de toda pauta científica,

¹⁹⁶ Pág. 66.

¹⁹⁷ Pág. 68.

¹⁹⁸ Pág. 39.

¹⁹⁹ Pág. 15. Las cursivas son nuestras.

que peca de 1) querer ocultar una postura sumamente voluntariosa ante la mirada de la propia sociedad²⁰⁰ o 2) que se dejó seducir tanto por el discurso mediático que no quiere renunciar a él.

En ambos casos creemos que si existe hasta ahora esta postura es porque representa la tradición que legitima la mayor parte de las esferas científicas, la cual ha juzgado severamente la existencia y legitimidad de las ciencias sociales. Nos referimos a *la tradición naturalista objetual*.

Hasta ahora hemos evitado en el mayor número posible el uso de los conceptos *sujeto* y *objeto*, porque emplearlos equivale a dar vida a una acalorada discusión que nos lleva a un callejón sin salida; donde lo único que revelamos es la incapacidad que tenemos para dar pauta a las creencias y propuestas ajenas a las nuestras en nombre de un “saber científico”.

La ciencia se ha caracterizado por dar una lectura del mundo y de nosotros en él bajo el binomio *sujeto-objeto*. Sentimos que el saber y la postura científica se enriquecen y renuevan si partimos desde *otro inicio*.

Nosotros preferimos hablar de «actitudes», idea que reforzamos con Dilthey. Las actitudes que reinan la postura científica -y que en dado caso dan valor a la objetivación o subjetivación de la misma- son las siguientes: 1) la «actitud exterior» y 2) la «actitud interior» del ser.

La una complementa a la otra; ambas representan la vida misma del hombre: el actuar del ser en el mundo y el desdoblamiento de su conciencia. Lo que las hace diferentes es el foco de atención. Las dos centran su interés en el *mundo* y el *ser*; sin embargo la primera toma al *mundo* como punto de partida, como comienzo epistemológico; mientras que la segunda al *ser*.

A) Lectura de la comunicación desde la «actitud exterior»

Cuando decimos que esta postura toma *al mundo como punto de partida* es porque lo acepta tal como es. No cuestiona su existencia temporal ni lo pone entre paréntesis; trabaja y estudia desde lo que se muestra en éste, partiendo del hecho de que lo *observado* en el mundo corresponde a *la realidad*. Una realidad ajena a las posturas voluntariosas del ser. O en palabras prácticas: el ser es superado por la existencia del mundo.

La labor de los científicos es estudiar esta realidad dejando de lado la suspensión de la duda epistemológica que cuestiona los lineamientos del campo cognoscitivo. Se toma el paradigma hegemónico que unifica la experiencia de una disciplina académica y desde él se estudia la realidad. Con lo que se admite, en nuestro campo, a la «mediología» como el punto de partida incuestionable para el estudio del fenómeno comunicativo,²⁰¹ pues el fenómeno “aparentemente ahí estaba: los medios”, desde donde se acepta que:

²⁰⁰ A propósito de *la mano invisible en la coordinación económica* evidenciada por Rafael Ávila. ÁVILA (2004), 25-44.

²⁰¹ En el primer capítulo estudiamos lo que implica aceptar esta propuesta de una forma muy detallada.

“los medios en general y los masivos en particular constituyen procesos comunicativos y, por ende, que estudiarlos (los medios) o vehicular mensajes a través de ellos es *aprehender* el fenómeno o *hacer* comunicación (los famosos ‘comunicadores’)”²⁰².

La tecnificación de la comunicación a gran o pequeña escala es la forma de estudiarla desde la «actitud exterior». Donde la comunicación es importante sólo en la medida que se ha utilizado un medio *tecnológico* para realizarla.

Se acepta al fenómeno como algo exclusivo del los *media*. Y a los eruditos del tema, a los comunicólogos, cómo aquellos que centran su atención en las empresas informáticas o que laboran en ellas.

De ahí la aceptación de una lectura efectual de la comunicación a título de *Emisión y Recepción de Mensajes*. La “Comunicación = transmisión, recepción y retransmisión de mensajes entre dos polos, a través de un medio;”²⁰³ porque sólo mediante este modelo es posible medir y hacer tangible la comunicación en *términos de información*. Reducir toda complejidad simbólica – mediante la influencia cibernética de *bytes*- a datos.

Importante es decir que si bien se ve inmerso al ser en el proceso comunicativo, la comunicación *es ajena a éste* –ajena al hombre común. “El medio es el mensaje” es la máxima que expone esta idea y desvía la atención al aparato tecnológico, más que a la persona misma.

Para la propuesta mediática, no todos son comunicantes... o lo son sólo en la medida que usa un vehículo externo- y no todos son capaces de manejar ciertas formas discursivas inherentes a las propias herramientas tecnológicas informativas.

La comunicación se entiende como un fenómeno encerrado o que gira en torno a las herramientas especializadas de información, pues así es como se visualizó como campo cognoscitivo. Y desde ahí parte la «actitud exterior».

En un tono de voz histórico. Tomar como punto de partida esta actitud implica dar vida a la tradición naturalista objetual. Implica tratar de estructurar el mundo y a nosotros en él desde la influencia de las ciencias naturales, la objetivación del saber y la tecnificación del conocimiento dándole prioridad a las ingenierías.

B) Lectura de la comunicación desde la «actitud interior»

En el segundo capítulo de este trabajo estudiamos lo que implica, desde Dilthey, dar vida a la «actitud interior» del ser. Ahora desde ésta propondremos una aproximación al fenómeno comunicativo.

Desde la «actitud interior» el mundo no es aceptado como tal. Es puesto entre paréntesis en la medida que se le da prioridad a *los actos de conciencia* con los que el ser delimita su espacio vital desde su don más visible: el lenguaje.

²⁰² VENERONI (2003), 60.

²⁰³ Pág. 61.

Es decir, el mundo como tal es un mundo histórico. Un mundo que ha sido definido de innumerables formas de acuerdo a las inquietudes y conjeturas humanas *el mundo- y su manifestación- es superado por la existencia del ser*. Desde esta propuesta toda la atención es vertida en el ser, en su interioridad y en su coexistencia con otros seres.

Pues es gracias a que tiene una conciencia, un lenguaje y un mutuo compartir que desde estos *construye un mundo*: su realidad. “El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la vida cotidiana como gigantescas presencias.”²⁰⁴

El lenguaje es el punto de partida; menester es decir que no es un medio, ni una herramienta, forma parte del propio espíritu humano. Dejemos que Veneroni nos exponga esta idea:

una cosa es categorizar a la televisión como un medio y otra hacer lo mismo con el lenguaje (...) un medio (...) hace referencia, en concreto, a un ente u objeto que uno fabrica o del cual uno se apropia para facilitar, una labor o subsanar una falta. Las herramientas son medios de trabajo, pero las manos y la capacidad ontogénica del trabajo (única del hombre) no; los anteojos o telescopio o microscopios, son medios que facilitan la visión, pero no son la visión, ni los ojos medios; el cerebro humano no es un medio de pensamiento, lo implica: *todo lo que es humano, todo lo que hace al hombre propiamente hombre (...) no es un ‘medio’, sino algo propio de él.*²⁰⁵

El lenguaje entonces es visto desde esta postura como el elemento de vida con el que fuimos arrojados a este mundo. Desde el cual existimos, nos definimos y relacionamos con todos los demás seres. La comunicación por ende es definida como el latir del corazón de la existencia del ser. Ésta no necesita de ningún medio tecnológico externo para realizarse.

Todos somos seres con competencia comunicativa. Todos experimentamos el lenguaje como una vivencia en común. “La *comunicación* resulta un fenómeno *constitutivo* de la sociedad, es decir, una práctica estructurante del mundo de lo social”.²⁰⁶ La *relación* es entonces el punto de partida para el estudio de la comunicación y la intersubjetividad su rostro.

La «actitud interior» del ser nos permite vislumbrar a la comunicación como “una determinada manera de entender la realidad o, en todo caso, de los diferentes modos de aproximarse a lo real”²⁰⁷. La pregunta por la comunicación es, desde esta esfera, una pregunta por el conocimiento... por tanto una pregunta por el hombre -y su historia-.

En un tono de voz histórico, tomar como punto de partida esta actitud implica dar vida a la tradición espiritual subjetiva. Implica tratar de estructurar el ser y a su mundo desde la influencia de las ciencias sociales, la subjetivación del conocimiento partiendo desde la moralidad implícita en el saber, dándole prioridad a la filosofía.

Ahora es que cobra sentido el análisis hecho en el primer capítulo a título de monografía. El cual puede ser comprendido como: dos formas de experimentar el fenómeno comunicativo. La «mediología» corresponde a la «actitud exterior» del ser, mientras que la «terapéutica» a la

²⁰⁴ Pág. 109.

²⁰⁵ Pág. 61-62. Las cursivas son nuestras.

²⁰⁶ Pág. 7.

²⁰⁷ Pág. 78.

«actitud interior». Sus propios postulados son evidentes. Una carga a un medio externo la responsabilidad de cohesionar la realidad social. Mientras que la otra ve en el humano un ciclo de relación inconsciente donde los propios sujetos se definen así mismo desde un flujo de lenguaje, y así su realidad.

Como mencionamos, *ambas se complementan*. Tratar de dar una lectura de cuál es correcta y cual no, implica abandonar una actitud científica.

En dado caso ambas dos tocan el mismo punto: *la realidad del ser* (la mundanidad y el ser). La diferencia está en una inclinación a suerte de intereses. Donde al final la una sólo puede ser comprendida si contemplamos a la otra. Nosotros nos inclinamos por la segunda propuesta «la terapéutica»; desde donde la fenomenología se nos revela como el barco conceptual que nos permite navegar por nuevos horizontes.

Al principio puede parecer que nos salimos de toda lógica comunicativa... y sí. Así lo hacemos, no podemos buscar resultados diferentes si partimos de los mismos supuestos. En dado caso la visión monográfica de la comunicación que hemos expuesto sólo es el preámbulo que nos permite justificar una lectura desde otros núcleos.

Los siguientes puntos a tratar sólo pueden entenderse si los leemos a título de *ejercicios científico* constituido desde la «actitud interior» del ser. Fuera de esto carecen de toda lógica.

4.2. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO. PUNTO DE PARTIDA

El sentido y significado de la vida, es el resultado del primer acto simbólico que desempeñamos como seres «ocupados» en el lenguaje: *la creación discursiva de la vida*. La fenomenología hace visible este acto en la medida que nos permite comprender que el mundo está forrado por un *entretejido de discursos temporales*, o áreas discursivas²⁰⁸, que *anclan la experiencia del ser y la dotan de una estructura simbólica*.

La logoterapia es la rama psicológica encabezada por Frankl que permite ver cuán responsable es el hombre de sí mismo. Idea similar en Sartre y su propuesta existencialista. La fenomenología empata en labor con estos autores en la medida que permite retornar todo el centro de atención a la conciencia, pues como ya vimos sólo desde ésta se genera el acto reflexivo que le permite al ser *saberse vivo*.

Con Husserl estudiamos la idea de que nuestra conciencia es el registro mediante el cual nuestro espíritu convive con los demás espíritus mundanos –cosas, animales y demás entes-. Por lo que nuestra vida interior –representada por los actos de conciencia- es accesible desde su mundanidad.

En dicha mundanidad es que comprendemos que somos *seres en un mundo*. «Estar en el mundo» implica aceptar los lineamientos con los que se nos enseñó a ver y vivir en él, pues el mundo, como mencionamos, se nos revela como un entretejido de discursos construidos temporalmente. Dicho entretejido se modifica con el pasar de nuestra propia existencia como especie.

Reconocer dicha temporalidad con que recubrimos al mundo desde ideas, con conceptos... con discursos, implica reconocer *la estructura simbólica* desde donde se manifiesta nuestro ser.

Acercarnos a la estructura simbólica del mundo es pues retornar la mirada a nosotros mismos, *retornar la mirada a nuestra propia conciencia*, pues el mundo no es más que, desde la propuesta fenomenológica, la representación de una época. Existe pues una voz generalizada de «esto es así».

El «esto es así», mediante una voz generalizada muestra *la estructura* que dota de sentido y significado nuestra vida. El sentido consensado desde donde nos movemos se puede comprender bajo los siguientes conceptos, los cuales describen un mismo fenómeno:

- a) Las «habladurías» –desde Heidegger-
- b) El «sentido común» -desde Garfinkel-
- c) La «unicidad» – desde Heidegger y Schütz-

²⁰⁸ «ámbitos de significado finito»

a) Las «habladurías»

“Lo hablado ‘por’ el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice”²⁰⁹. Este es el principio bajo el que Heidegger trae a la vista las «habladurías».

Las «habladurías» de primera instancia nos ayudan a ver:

- 1) La realidad del habla.
- 2) La «ocupación» del ser en el lenguaje.

Por el primer punto podemos afirmar que las «habladurías» nos permiten conocer la existencia del *habla* como una manifestación desde la cual nos introducimos al Mundo. El hablar es siempre “hablar sobre algo”. Ese algo de lo que hablamos son los entes intramundanos incluidos nosotros mismos.

El segundo, nos permite dar un peso primordial al lenguaje como el *quehacer del hombre*; “nombrar”, “construir ideas”, “conceptos” y “vivir desde ellos” es el *leit motive* que nos constituye como seres únicos ante los demás entes. De ahí la importancia de la fenomenología de retornar la mirada al ser desde la «actitud interior».

El “hablar sobre algo” es siempre sobre algo *nombrado*. Y qué es nombrar sino llamar a las cosas por su utilidad. Una utilidad otorgada exclusivamente por nosotros -el mundo pues es definido desde la mirada del hombre no desde la de una flor, por decir algo-.

Así, las «habladurías» son las concepciones mundanas que se han generalizado en una mutua negociación entre “nosotros”. Es la voz popularizada de las cosas. Y este mundo, nuestro mundo, se entiende como una cadena histórica de voces que van generalizando las cosas de acuerdo a su contexto temporal.

Es decir, de acuerdo a los conceptos con que las recubre el ser, las cosas y sus funciones se van legitimando o modificando a suerte de historicidad.

Desde Heidegger las «habladurías» son pues lo dicho y transmitido bajo la sensación de que lo expuesto es sincero, son la posibilidad del comprenderlo todo sin previa apropiación de las cosas, es lo que de *oídas* y *extraído de* las lecturas se toma como verdadero.

Se pueden también comprender a éstas como la exégesis de la media humana, como el lenguaje del término medio. Las habladurías son el primer referente de donde parte el comprender, son su primer sustento. La vida social se constituye forzosamente por éstas.

En una primera aproximación nadie pone en tela de juicio que vivamos en un planeta llamado Tierra, el cual se suspende en un espacio donde coexiste con otras masas cósmicas y que juntas conforman un sistema donde como planetas giran alrededor de un astro llamado Sol. Tampoco se cuestiona la existencia de un Estado como aparato necesario para la organización de la

²⁰⁹ HEIDEGGER (1971), 188.

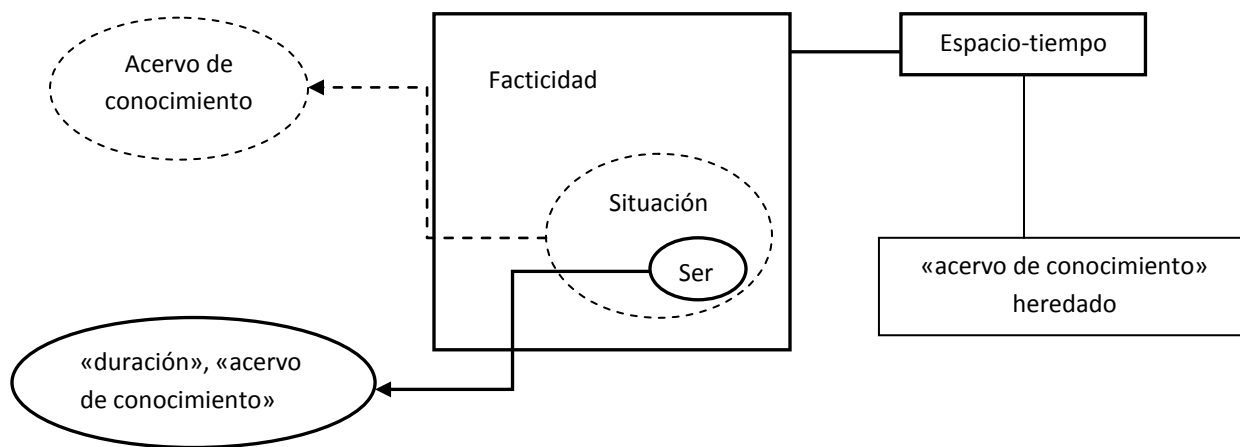
vida política humana. Nadie pone en tela de juicio que los árboles producen componentes químicos que identificamos como oxígeno.

La realidad es pues lenguaje, es habla, las «habladurías» nos permiten comprenderlo. Ya que de acuerdo a lo que hablamos es como exteriorizamos el lenguaje, este último define la forma en que pensamos y cómo lo pensamos. Y cómo definimos los entes intramundanos.

Las «habladurías» construyen pues un «acervo de conocimiento» desde el cual nos movemos en el mundo, pero sobre todo éste nos ayuda a definir nuestra situación actual (desde lo individual y lo social). Por su propia naturalidad de ser una voz generalizada, «acervo de conocimiento» pasa desapercibido pues nos acompaña en todo momento, forma parte ya de nuestra conciencia.

Desde lo social el «acervo de conocimiento» delimita la facticidad del mundo; desde nuestro interior delimita nuestra conciencia. Al formar parte de nuestra colectividad e intimidad *cerca nuestro espacio temporal (facticidad) en situaciones.*

El acercamiento a la facticidad mediante el acervo de conocimiento



El «acervo de conocimiento» focaliza nuestro interés –nuestro acento de realidad, nuestra tensión de conciencia- .

Como lo expusimos en el capítulo anterior, dicho acervo es el esquema conceptual que nos permite interpretar el mundo. Éste se constituye desde: La experiencia directa, pero sobre todo *del conocimiento socialmente heredado*. Ya que nuestros primeros actos –impulsados desde la conciencia-, nuestras primeras ocupaciones -“curarnos de”- y nuestros primeros juicios valorativos los hacemos sobre un mundo ya interpretado, tomando siempre como punto de partida las «habladurías».

b) el «sentido común»

El «sentido común» es la estructura simbólica que unifica la experiencia del mundo. Son, pues, “los supuestos” -la aceptación de un saber previo a nosotros- los que estructuran el saber del mundo y a nosotros mismos.

Todos sabemos que arriba hay un “cielo”; y que nuestro planeta se suspende en un espacio donde coexiste con otras masas cósmicas; que $2 + 2 = 4$. Ni se juzga la existencia de Escuelas y Colegios como el lugar privilegiado para la obtención y construcción del conocimiento.

Estos son algunos ejemplos de los “supuestos” que regulan nuestra vida social. Sin embargo no podemos olvidar que competen tan sólo a una parcela de la realidad y que el saber corresponde a nuestro lapso histórico en el cual vivimos. Y éstos no son más que el resultado de actos de intelecto propios a nuestra conciencia, desde los cuales el *ser* comprende y define al mundo.

En Garfinkel notamos una gran preocupación por mostrar que desconocemos la manera en *cómo dotamos de naturalidad la estructura simbólica que organiza nuestro espacio vital (facticidad) y por ende nuestra vida en sociedad*. Es decir, damos por “supuestas” las cosas... pero ni las cosas, ni la conducta humana «son porque son» sino que son de acuerdo a cómo las vamos definiendo.

La vida humana consta de un sentido generalizado: comportamientos tan repetitivos que constituyen «escenas familiares». Estas escenas las tomamos como base para comprendernos a nosotros y definir a los demás; así a dicha estructura la identificamos como la «vida-como-siempre». Ésta última no es otra cosa que *las estructuras sociales estables de la vida cotidiana*. Lo «fijo», lo «esto es así».

Para Garfinkel “el conocimiento de sentido común de los hechos de la vida social, para los miembros de una sociedad, es el conocimiento institucionalizado del mundo real. (...) este trasfondo debe ser visto como el orden legítimo de creencias sobre la vida en sociedad «desde dentro» de esa sociedad.”²¹⁰

Es decir, la única forma de acceder a la «cotidianidad de la vida» es mediante la identificación de las «escenas familiares» -que hacen visible el «Mundo de la vida»,- desde donde se observan y definen *estructuras sociales estables*: la «vida-como-siempre».

Esta cotidianidad nos permite entrar a la moralidad del ser. Pues toda actividad forzosamente requiere de una *preelección de valores* para actuar. Desde ahí es que se comprenda que exista un conocimiento institucionalizado del mundo real. Una estructura hipotética de actos justificados desde la cotidianidad. Y eso no es otra cosa que el «sentido común».

²¹⁰ GARFINKEL (2006), 66.

c) La «unicidad»

Nuestro andar en el mundo es un camino compartido. En términos heideggerianos «ser en el mundo» es lo mismo que «ser con otros». Por lo que de una u otra manera la aproximación con el mundo está orientada por la mirada, primeramente, de los “otros”.

La historicidad del mundo -y la definición de éste bajo conceptos temporales- y formas de “ocuparse” en él muestran cómo siempre partimos de una mirada generalizada. La cual tiene mayor peso que la del propio “ser”.

El hombre antes que «ser uno mismo» es, desde Heidegger «ser uno con otros»; vivimos bajo el *señorío* de los otros. El arbitrio de *los otros* disponible de las cotidianas posibilidades del ser del «ser ahí». “El ‘uno’, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.”²¹¹

Schütz diría “el hombre vive desde el principio más bien 'en' la experiencia de otra gente que en su esfera individual.”²¹² El “nosotros” es previo al “yo” y el entretreídos de discursos en que vivimos es previo a la decisión de elegir uno y desde ahí movernos en el mundo.

La «unicidad » hace visible la esfera discursiva desde donde siempre nos hemos movido, desde donde cobra sentido la voz generalizada de una voluntad colectiva a título de «sentido común».

El “uno” es precisamente el resultado de éste. Desde Heidegger, el ‘uno’ se comprende como las normas y visiones aceptadas. “disfrutamos y gozamos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se ve* y juzga; incluso nos apartamos del ‘montón’ como *se aparta* de él; encontramos ‘sublevante’ lo que *se encuentra* sublevante.”²¹³

Intersubjetividad es pues el punto de partida. La coexistencia humana se expresa a través de ella. Y no es algo que se pueda poner entre paréntesis o se pueda cuestionar, pues la creencia en la existencia de los otros no se basa en actos de cognición teóricos, la intersubjetividad se nos presenta como un hecho que está ahí y que se nos ofrece con la evidencia de lo cotidiano.

Es decir, para Schütz “*mientras el hombre nazca de la mujer*, la intersubjetividad y la relación-nosotros serán el fundamento de todas las demás categorías de la existencia humana.”²¹⁴

La «unicidad» es el estado “natural” de la *intersubjetividad* mediante “la relación nosotros”: “Entonces él y yo nos somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros*. La relación *Nosotros* es la primera forma de relación social o sociabilidad.”²¹⁵

²¹¹ HEIDEGGER (1971), 143.

²¹² MARTIN ALGARRA (1993), 183.

²¹³ HEIDEGGER. Ídem.

²¹⁴ MARTIN ALGARRA (1993), 180. Las cursivas son nuestras.

²¹⁵ HEIDEGGER (1971), 196.

Con estos tres conceptos podemos vislumbrar cuán importante son los actos de conciencia en la comprensión... pero sobre todo en la *delimitación de nuestro espacio vital*: la facticidad. El mundo en que vivimos siempre se nos muestra ya delimitado e interpretado. Y nuestro andar lo hacemos bajos “los supuestos” de otras personas. En términos de Martín Algarra, el mundo lo experimentamos de un modo *típico*, similar a como lo hicieron *nuestros padres y maestros, nuestros antepasados*.

Ante todo somos arrojados a una sociedad ya definida desde un acervo compartido de conocimiento, en el cual nos vemos inmersos sin pedirlo y que *sólo damos cuenta de éste* en la medida que lo problematizamos, o que éste problematiza nuestra existencia.

Sin duda alguna más temprano que tarde una de las dos circunstancias se presenta ya que como diría Albert Camus llega un momento en la existencia donde los *por qué* - por ende los cómo y para qué- se nos presentan²¹⁶. Suele suceder que *los decorados se derrumban*. “

Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueños y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el «porqué» y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. «Comienza», eso es lo importante. (...) Al final del despertar llega, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. (...) Porque todo comienza por la conciencia y nada vale sin ella.²¹⁷

Camus menciona que cada uno de nosotros en algún momento de la existencia somos motivados por las propias situaciones²¹⁸-por nosotros mismos- a retornar la mirada a nuestra conciencia para responsabilizarnos de nuestra vida. Nos explicamos.

El niño toma como auténtico el conocimiento de vida propuesto por el o los padres; el alumnado no juzga los libros con los que aprende a estudiar; los eclesiásticos no ponen en duda la palabra de Dios identificada en los textos bíblicos; los políticos no ponen en duda la existencia del Estado.

Sólo en la medida que el niño se ve influenciado por otro tipo de experiencias familiares, comienza a compararlas con la suya —a cuestionarla. Cuando el estudiante se deja seducir por grandes obras literarias o siente una inclinación en particular por un autor o número de autores en específico critica una postura epistemológica. Los eclesiásticos ponen en tela de juicio su fe cuando es confrontado su Dios con las propias experiencias mundanas.

Son, pues, “los supuestos”-la aceptación de un saber previo a nosotros- los que estructuran el saber del mundo y desde estos se construye, por ende, un *número de experiencias generalizadas* del mismo. Los «ámbitos de significado finito» («ASF») estructuran dichas generalidades. Las «habladurías», el «sentido común», la «unicidad», no son otra cosa que la forma práctica que tenemos de vivenciar los «ASF».

²¹⁶ Nos referimos a *El mito de Sísifo* y en especial al capítulo “Los muros absurdo”.

²¹⁷ CAMUS (2008), 25.

²¹⁸ Que, como ya mencionamos, son construidas por nosotros mismos.

La vida humana consta, desde los «ASF», de comportamientos tan repetitivos que constituyen, como ya lo mencionamos, *estructuras sociales estables de la vida cotidiana*. El «mundo de la vida» se hace visible desde esas estructuras, donde la facticidad se nos revela como la «vida-como-siempre».

Sólo desde la fenomenología, se puede responder a la pregunta que cuestiona el sentido y significado de la vida. *La pregunta que problematiza el sentido de las actividades cotidianas del hombre*, de la vida en sociedad, sólo puede ser entendida desde esta postura científica; pues la fenomenología hace explícita su preocupación por hacer visible cómo estructuramos y damos validez a nuestros actos de raciocinio, y cómo es que estos actos organizan nuestra experiencia dotando de *naturalidad* la forma en que nos manifestamos en este mundo.

La postura fenomenológica tiene su manifestación práctica en la medida que hace visible la forma en que construimos nuestro *sentido común* y cómo desde él suspendemos y suprimimos *la duda*, aceptando este mundo y a nosotros en él «tal como se nos dijo que es».

En la medida que nos dejamos absorber por dicho «sentido común» es que nos percatamos de sus límites ya que dicho «sentido» sólo representa el acuerdo tomado por las posturas de vida propuestas por los «ASF» desde los cuales se nos reveló el mundo.

Mediante «la angustia» –dese Heidegger-, «un shock» –desde Schütz -, «la crisis» – desde Husserl-, «un vacío de existencia» –desde Sartre-... *desde la incapacidad de comprender y definir nuestra cotidianidad*, es que surge la pregunta por el sentido y origen de ésta.

Dicha postura abre a la vista de nuestros propios ojos *«la ocupación» que nos unifica como especie*: la capacidad de recubrir a este mundo con *un entretejido de discursos*. Desde los cuales generamos una responsabilidad de nuestra existencia; pero sólo en la medida que primeramente esta capacidad discursiva *nos asfixia*, pues el tiempo en existencia nos permite aceptar que la peor manera de engañarse a uno mismo es pensar que *realidad sólo hay una*.

El mundo se nos revela como un número de caminos, de discursos, por los que podemos andar. Los «ASF» así lo representan; por eso es que Schütz afirmará que el *extravío*, forma parte de los tres elementos que componen la vida mundana:

«Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1°, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración*. 2°, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikós biós* de los griegos, la *teoría*. 3°, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *praxis*.»²¹⁹

Si el mundo se vuelve problemático es porque en él y desde él, tenemos que resolver nuestra existencia; tenemos que encontrar un lugar desde el cual vivir; el mundo se vuelve un problema porque de toda la gama de *objetos-conceptuales existentes*, el ser tiene que elegir los que se adecuan a la forma de concebirse en el mundo.

²¹⁹ MARTIN ALGARRA (1993), 130 y 131.

Esta modificación de actitud, originada desde la necesidad, a lo que nos lleva es, como ya mencionamos, a un *acercamiento con nuestra propia conciencia*. La pregunta que cuestiona el sentido de la cotidianidad corresponde a un estado elevado, un estado de maduración de aquel ser al que llamamos «ser discursivo». El cual comprende que el sentido y significado de su existencia será siempre definido temporalmente de acuerdo a su “curarse de”, a la ocupación que realiza.

4.3. EL «SER DISCURSIVO»

Este “ser” es el resultado del estudio de la obra *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger. Su «ser ahí», que es un ser dotado de una existencia finita, con un espacio y tiempo delimitados, preparado para la muerte... es ante todo un *ser que vive, se construye y manifiesta desde el lenguaje*. Es, en otras palabras un «ser discursivo».

Un ser que se responsabiliza de su vida, en la medida que comprende que él es quien dota de sentido y significado su existencia construyendo circunstancia que lo ocupan. Heidegger identifica al ser como un ser *fáctico*. Un ser que ocupa un lugar y un espacio de características mundanas y que al hacerlo vive una temporalidad finita. En palabras del filósofo alemán equivale a nombrarlo «ser en el mundo».

El «ser ahí», que en dado caso somos todos nosotros, fue arrojado a este mundo. Su forma de vivir se puede entender como un *actuar en el mundo*. Este ser hace propio el mundo en la medida que define a los entes con los que convive de acuerdo a la utilidad que les confiere. “El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’”²²⁰.

Será gracias a dicha *utilidad* –“un servir para”- que podemos visualizar al mundo como existente. Ya que los entes y nosotros interactuamos mutuamente *dentro de un mundo*. “Ocuparse de” será el concepto utilizado por Heidegger para nombra nuestra relación con los demás entes. La ocupación de un ser es definida por su propio andar en el mundo, el cual se entiende como un *mirar en torno*.

En la medida que fijamos la mirada, focalizamos toda nuestra atención –incluidos nuestros deseos, temores, expectativas, imaginación- en los entes. La limitante es que no los podremos conocer en una primera aproximación como tales, como seres con una esencia en particular que los hace únicos; sino que los definimos de acuerdo a la motivación que nos hizo tornar nuestra mirada en ellos.

Los entes son definidos, entonces, por el interés del ser, que es la manifestación concreta de la función de referir... o más explícitamente: El carácter del ser de lo “a la mano” es la “conformidad”. La conformidad implica “conformarse con” algo “en” algo. La relación “con... en...” es lo que se indica con el término de referencia²²¹.

Lo “a la mano” dentro del mundo nos muestra que:

- Uno hace evidencia de la espacialidad en una forma práctica: “El arriba” es el “en el tejado”; el “abajo”, el “en el suelo”; el “detrás”, el “a la puerta”: todos los “dónde” son descubiertos e interpretados por el “ver en torno”, no señalados ni fijados midiendo “teóricamente” el espacio²²².
- La forma de situar la vista en los parajes está determinada y dirigida por el “curarse de”. Por una ocupación del ser.

²²⁰ HEIDEGGER (1971), 84.

²²¹ Pág. 98.

²²² Pág. 118

Por lo *a la mano* podemos comprender aquello que está en nuestra cercanía. Pero lo cercano se mide, como hemos visto, por la utilidad que nos proporciona. O en otras palabras, las cosas las situamos por su utilidad, de ahí su cercanía, su “ser a la mano”.

El «ser ahí» al acercar las cosas a su ser, en su curarse de, las sitúa en su campo semántico. No es que las cosas por sí mismas tengan algo en común sino que es el ser quien las conforma en grupos, *en sitios*, de acuerdo a su interés. Por sitio podemos entender lugares espaciales organizados de acuerdo a la utilidad dada por el “ser”. En dado caso lo único en común que tienen las cosas es al *ser* quien como espíritu inquieto trata de delimitarlas, dominarlas, pero ante todo *usarlas*.

Con esto queremos decir que el «ser ahí» tiene una capacidad nata de organizar su espacio vital jerarquizándolo. Su existencia fáctica le confiere ese don. Un don que no es otra cosa que responsabilizarse de su mundo, pues él lo va limitando de acuerdo a la manera en que se proyecta en él. Por ende el mundo es cambiante, no siempre será definido bajo los mismos *útiles*.

La facticidad se vuelve el puente que le permite al ser vislumbrar su capacidad nata para delimitar su espacio *desde los actos de conciencia* que lo acompaña. El «ser ahí» es un ser que siempre *tiende a encontrarse* -espacial y temporalmente- *en un lugar*.

Por “encontrarse” Heidegger quiere decir la manera de estar de un ente; la manera en que se encuentra. Es decir, alude a su estado de ánimo, a su temple. Con lo cual Heidegger quiere afirmar que el “ser ahí” siempre va a “encontrarse” afectivamente de alguna manera.

El “ser ahí” de una u otra manera siempre se “encontrará” a sí mismo, en la medida en que puede o podrá reconocer que está inmerso en una circunstancia afectiva. “El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre un estado de ánimo.”²²³ y el “estado de ánimo hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado al ser en su ‘ahí’.”²²⁴

En ese reconocer la afectividad inherente al “ser ahí” es que Heidegger inserta el concepto “estado de yecto”, el cual busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*. Asumir como *existente el estado de ánimo en que uno se encuentra* y desde ahí partir hacia la comprensión del mundo. Es por eso que para Heidegger el “encontrarse” forma parte de la espacialidad del ser, porque reconocer las emociones implica *partir de un lugar*, de un ahí.

El “encontrarse” tiene tres exégesis: 1) el “abrir” “el estado de yecto”, 2) el “abrir” en todos los casos el entero “ser en el mundo” 3) el “abrir el “curarse viendo entorno” siendo “golpeado” – que alude al temor.

Con esto queremos decir *el «ser ahí» siempre es con relación a* el estado en que se encuentra, el lugar que ocupa en el mundo, y las cosas con que se rodea. Desde ahí “el hombre se manifiesta como un ente que habla.”²²⁵ Para Heidegger el habla es de mayor jerarquía que el

²²³ Pág. 151

²²⁴ Ídem.

²²⁵ Pág. 184.

lenguaje; de hecho para él el habla es lenguaje y por ello se concentra sólo en la comprensión del habla.

En los griegos Heidegger encuentra la justificación para sustentar sus ideas ya que para ellos no existió ninguna palabra que significara “lenguaje”, los griegos lo identificaban como habla.

Hablar pues en términos concretos es “articular ‘significativamente’ la comprensibilidad del ‘ser en el mundo’, al que es inherente el ‘ser con’ y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del ‘ser uno con otro’ ‘curándose de’.”²²⁶ Para Heidegger el habla es de igual originalidad existencial que el “encontrarse” y el “comprender”.

Lo que queremos decir con esto es que *el ser factico es ante todo un «ser discursivo»*, ¿cómo dar constancia de la existencia de nosotros mismos y del mundo si no es mediante el lenguaje? Nos atrevemos a decir que *la auténtica ocupación del ser es el lenguaje*. Desde éste damos unidad a nuestra vida interna y a nuestra coexistencia con el mundo. He ahí la importancia del lenguaje en nuestra vida.

Por un lado, *el lenguaje- es el vehículo con el que construimos la conciencia*, y con el cual en palabras –pero más precisamente *en ideas-* expresamos nuestra «duración»²²⁷. ¿Quién no vive los monólogos constantes en la intimidad de su ser?

Por el otro, si comprendemos este mundo es porque lo hemos tipificado en conceptos, ya que *el lenguaje nos permite existir con el mundo*. Recordemos que este mundo es heredado... y la herencia histórica implica precisamente adoptar las “ideas” con que definieron nuestros sucesores sus experiencias mundanas.

En todo caso, los problemas no resueltos por ellos, se vuelven las preguntas a resolver por nosotros. Pues el lenguaje nos lleva siempre a eso. *A tomar una actitud ante la vida*. Desde el lenguaje orientamos nuestra experiencia.

Como seres infantiles jugamos con cosas *hechas ya por nosotros*. *Cosas nombradas* de acuerdo a la utilidad. Es decir todo contacto con las cosas de inmediato es un contacto con nuestra especie.

Asistimos a instituciones donde se le da lectura a este mundo desde el espíritu humano. Y se nos enseña a entenderlo de acuerdo a la voluntad de los grupos detentores de los poderes que articulan la vida en sociedad, a tal grado que incluso el mismo mundo humano de un momento a otro cambia y es reinterpretado.

No podemos evitar esta máxima *«la vida –la vida humana- es lenguaje en movimiento»*²²⁸. Y el ser es el ejemplo más claro de ello. En dado caso podríamos afirmar que el lenguaje configura y permite la existencia del espíritu humano.

²²⁶ Pág. 180.

²²⁷ *Duración* es el término que Schütz emplea para hablar de la temporalidad de la conciencia.

²²⁸ Es el punto de partida que nos lega la fenomenología.

¿Por qué hablamos de un «ser discursivo» y no de un «ser lenguaje»? Porque nos apoyamos en *la idea* de Ricoeur. Y al decir *idea* resumimos el por qué de la inclinación ante la primera propuesta y no la segunda.

El lenguaje tiene la característica de ser *intencionado*. Y lo que permite que comprendamos la existencia de éste es precisamente la intención con que nosotros como seres actuamos en este mundo. O en palabras más elevadas, *el lenguaje es el registro de la existencia “voluntariosa” del ser*.

Anteriormente estudiamos al lenguaje desde su manifestación práctica. Desde su mundanidad. No desde los postulados metafísicos que lo alejan del *ser*. Sino como lo que lo *define*.

El lenguaje lo es en la medida que tiene un sentido. Quien articula dicho sentido somos nosotros. Por lo que cada palabra constituida en oraciones, forman un texto. Este último es el registro de aquella voz que da coherencia y estructura a las palabras bajo una misma intención. La intención y voluntad las da el discurso.

El discurso es el concepto con que nos adentramos a los textos. Ya que todo texto es la manifestación de una *idea humana*. O en otras palabras, el discurso se entiende como los juicios y supuesto desde donde un *texto* toma voz. *Los discursos por ende son modalidades autoritarias que definen nuestra existencia*. Pues el discurso es la *unidad fundamental* desde donde nosotros como seres nos expresamos y movemos en el mundo.

Hacer evidencia del discurso implica reconocer nuestro mayor don. El regalo con el que fuimos arrojados a este mundo. Dicho don es: la capacidad de significar.

Todo lo que tocamos –tal como Rey Midas- lo hacemos texto. Lo convertimos en registro de nuestra existencia, en palabras unidas bajo una voluntad. Por ello es que Gadamer prefería hablar de *huellas* en lugar de signos. Conocer las cosas con las que existimos es girar la mirada hacia nosotros mismos. ¿Es esta una visión egocéntrica? No. No lo es.

Es un propuesta moral, que retorna la mirada al ser ayudándolo a responsabilizarse de su mundo comprendiendo la limitante de saberse ajeno a aquello que de una forma neurótica busca incondicionalmente: la verdad²²⁹.

Por ello es que ese mayor don, puede leerse también como nuestra maldición. Pero lo es solo bajo la idea de dominación. Aquí nosotros damos una lectura muy diferente a la vida del ser. Pues nuestra propia existencia muestra que coexisten los discursos como registros de distintas posturas ante la vida. Históricamente se llegan a arrebatos o acuerdos para tratar de dirigir la vida bajo uno sólo.

Desde una lectura política podría comprenderse este absurdo humano de querer aniquilar la gama de propuestas de vida para reducirlas a una sola. Pero ese es un tema que en este momento no nos compete.

²²⁹ Esta idea será tratada en el siguiente punto.

Lo que sí buscamos con este proyecto es dar constancia de que todos y cada uno de nosotros somos ante todo «seres discursivos». Y la vida, nuestra vida como especie, es una construcción desde el lenguaje. El mundo no es otra cosa que discursos en los cuales hemos nacido y de los cuales en un primer momento no hacemos conciencia. Pero no por el simple hecho de ignorarlos significa que no existen.

Los discursos se nos revelan como la unidad fundamental de autoridad desde donde partimos para comprender nuestra existencia. El mundo de las ideas, nuestro mundo, es –como ya mencionamos- un *entrettejido de discursos* que en forma de tela cubre a un «Mundo vivo».

Sólo en la medida que uno comienza a percatarse de la capacidad de vivir desde el lenguaje- que la poseemos todos- es que uno puede responsabilizarse de su existencia, que no es más que admitir un lugar en el mundo. Lo cual implica aceptar un «Ámbito de Significado Finito» y reconocer que la pregunta que cuestiona el sentido y significado de la existencia misma *es una constante temporal* en nuestra vida mundana; ésta nos lleva a movernos en existencia por distintos «ASF».

4.4. EL MUNDO DEL SER

Para comprender la lectura que aquí damos del *mundo* es importante hacer una pequeña simulación de un ser que no somos; pero que al no serlo, nos revela lo que sí somos.

Imaginemos por un momento un origen donde el hombre no tiene actos de conciencia, donde no se ocupa desde el lenguaje. Este hombre sería en términos prácticos y mundanos *un animal* –no en término peyorativo. No habría preocupación alguna por la existencia de Dios, estilos de vida, bienes intercambiables, creaciones de obras literarias y ciencia.

Nuestra labor sería vivir en la parcela del mundo que nos compete y cubrir necesidades fisiológicas –comer, dormir y reproducirnos-. Las preguntas por el mundo y nosotros serían vetadas.

Sin embargo, como mencionamos en el primer párrafo, ese ser *no somos nosotros*. En dado caso podríamos afirmar que somos *animales simbólicos*. Lo cual equivale a decir que si bien tenemos necesidades fisiológicas éstas no agotan nuestra existencia:

de la misma manera que el motor no es la «causa» por la que vamos en coche al supermercado para hacer la compra del fin de semana, nuestro sistema reproductor biológico no es la «causa» que, casi infaliblemente, hace que nos casemos con alguien de nuestra propia clase social, nuestro mismo grupo étnico, etc. Admitiendo, por supuesto, que sin el motor no podríamos desplazarnos en coche hasta el supermercado y que, quizá, tampoco habría matrimonios en ausencia de un sistema reproductor²³⁰.

Es decir, una vez más, lo simbólico nos llevaría al lenguaje. El cual se vuelve el punto de anclaje para resolver nuestra existencia, ya que ésta, en un primer momento, parte del extravío: nuestro origen es incierto. Existen ideas, teorías, “supuestos” pero ninguno hasta ahora es como tal estandarizado como el único: la teoría del *big bang*, la creación de Adán y Eva, la teoría de la evolución, el parricidio freudiano -por citar algunas.

Sin embargo, en lo que sí estamos de acuerdo y por ende se vuelve nuestro punto de partida es que somos seres ocupados en y desde el lenguaje: «seres discursivos». Nuestra existencia es resuelta y comprendida por ende desde la conciencia²³¹ –que es la propia manifestación y exteriorización del propio lenguaje.

Catalogarnos como «seres discursivos» implica, en términos fenomenológicos retornar a las esencia del ser. Del mismo modo que Ricoeur afirma que los textos son lo que perdura, existe y definirá a cada generación humana; nosotros pensamos que ontológicamente somos «seres discursivos». No importa la época, ni el año, ni las condiciones: siempre nos ocuparemos desde el lenguaje; así lo hemos venido haciendo desde que tenemos *uso de razón*.

²³⁰ BRUENER (1991), 35.

²³¹ Bruener apuntaría “no es posible interactuar *humanamente* con los demás, ni siquiera antes de que el lenguaje se convierta en el instrumento de esa interacción, sin poseer alguna forma protolingüística de «teoría de la mente».” BRUENER (1991), 81.

Desde él nos movemos, la ciencia lo legitima; de hecho ésta es el vivo ejemplo de la existencia de nuestra ocupación por y desde el lenguaje. La razón –la estructuración de teorías y puntos de partida para la comprensión de este mundo mediante el *análisis*- no es otra cosa que dar una lectura a la vida desde los actos de conciencia; desde ejercicios mentales; por lo que la ciencia es el resultado de la articulación discursiva del ser.

Nos apresuramos en decirlo, pues el lenguaje y lo que hacemos –construimos-con él es nuestra *ocupación*. Desde ahí que la lectura que damos del mundo será siempre limitada por nuestra propia *naturaleza discursiva*, nuestro mayor don pero también nuestra mayor limitante.

Así, *el mundo* en que vivimos, como lo hemos recalcado a lo largo de este trabajo, es un mundo ya interpretado y *tipificado* en conceptos. Dejemos que sea Martín Algarra quien nos ayude a sustentar esta idea:

El mundo de vida cotidiana es experimentado como un mundo que existía antes que nosotros y en el que ya han existido otros antes que yo. Por lo tanto, también se trata de un mundo que ha sido experimentado e interpretado por otros antes que yo. Es un mundo organizado por nuestros predecesores y toda nuestra interpretación de él se basa en gran medida en el conocimiento que los otros nos han transmitido acerca del mundo de la vida cotidiana tal y como ha sido experimentado por ellos. El niño aprende de sus padres y sus maestros, así como éstos aprendieron de los suyos. Ese conocimiento socialmente derivado es congruente con el motivo pragmático, es decir, el conocimiento que heredamos de nuestros predecesores es el imprescindible para alcanzar los fines prácticos que nos proponemos en la vida cotidiana. Por lo tanto heredamos el mundo socioculturalmente organizado, es decir, lo experimentamos de un modo típico, similar a como lo hicieron nuestros padres y maestros, nuestros antepasados. El lenguaje, es el medio por antonomasia de tipificación en la vida cotidiana, es también socialmente derivado. Nos proporciona un conocimiento que trasciende nuestra experiencia actual individual y nos proporciona un conocimiento que es fruto de las experiencias de antepasados y contemporáneos y que de otra forma sería inasequible para nosotros²³².

Nuestro mundo se nos revela como un *entretendido de discursos*: ideas y conceptos desde donde toma *estructura* y *finalidad* nuestra vida. El mundo al que nos referimos la tradición fenomenológica lo nombra «mundo de la vida» -o *lebenswelt*-. Desde él comprendemos la existencia de un “piso”, de un “cielo” de entes similares y ajenos a nuestra especie. “Piso” y “cielo” entre comillas porque nos referimos tan sólo a lugares situados arbitrariamente.

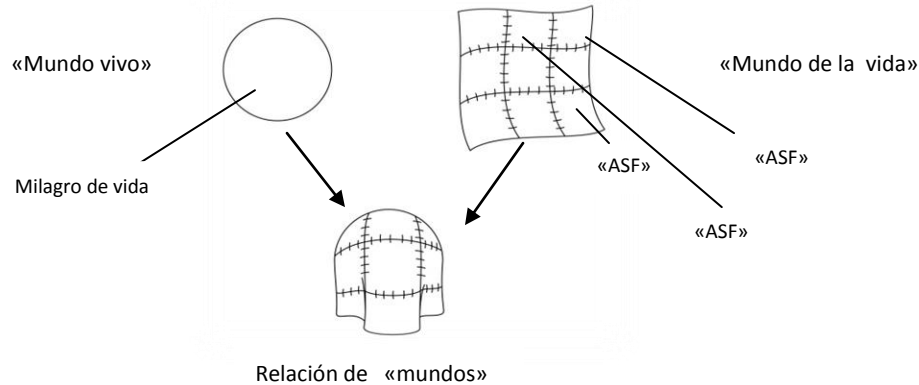
Dicha arbitrariedad de concebir los entes, de nombrarlos implica dar vida al «mundo de la vida», pero sobre todo, implica hacer latente la incapacidad de salirnos de él,²³³ para Sartre “no hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana”²³⁴: El «mundo de la vida» (el lugar desde donde nos movemos y existimos).

²³² MARTIN ALGARRA (1993), 107.

²³³ A eso se refiere Habermas con *el carácter delimitante del mundo de la vida*.

²³⁴ SARTRE (2005), 32.

La relación de los « mundos»*



Al «mundo de la vida» lo podemos identificar como una tela que cubre al *mundo*. Las forma hechas por los hilos representan las diferentes parcelas fácticas que dividen tanto las ocupaciones de los hombres, como los discursos desde donde se mueven: Los «ASF».

El mundo cubierto por la tela es lo que nombramos «mundo vivo»: el espacio no humano ni humanizado desde donde *se gesta el milagro de la existencia*. No un mundo entendido como “planeta” o como “naturaleza”. Hablar desde estos términos implica dar vida a los conceptos con los que definimos al *mundo* desde esa tela discursiva nombrada «mundo de vida».

En otras palabras, el «mundo vivo» no es como tal “un mundo”, representa tan sólo aquel *espacio-tiempo que siempre ha sido, es y seguirá existiendo con, sin y a pesar del hombre*; el cual se nos muestra inalcanzable en la medida que toda lectura que hagamos de él será de acuerdo a la utilidad otorgada por el «ser discursivo». O mejor dicho, lo que sabemos de éste – el «mundo vivo»- es siempre desde nuestro «mundo de la vida»; por lo que todo lo que conozcamos de él será siempre en términos de utilidad.

“La realidad no es transparente, deben producirse primero extraños lenguajes para poder después someterla a un dominio racional.”²³⁵ Con esta idea Braustein nos permite comprender a lo que nos referimos con *la limitante del ser por conocer o convivir con el «mundo vivo»*. Por lo que como «seres discursivos» siempre partimos de dicho punto.

* Elaboración propia.

²³⁵ BRAUSTEIN (2006), 18-19.

Las ciencias exactas son quienes se han aventurado a dar testimonio de la existencia del «mundo vivo». Sin embargo queremos constatar que éstas siempre partirán del «mundo de la vida»²³⁶.

Toda acción, acto de conciencia y movimiento que se dé, describa o explique mediante el lenguaje forzosamente proviene del mundo humano: el de los conceptos.

Las ciencias sociales parten siempre del estudio y análisis del «mundo de la vida»; saben que toda lectura dada de la vida –como lo hacemos nosotros en este trabajo- es pensada desde éste, por lo que sus límites teóricos y conceptuales sólo tienen vida dentro del «mundo de la vida».

Aquella premura por constatar la existencia de *la verdad* es limitada –por no decir a veces enfermiza. Con ella, buscamos dar un orden a nuestra vida y al mundo impulsados por la angustia generalizada *del primer extravío*. La ausencia de un origen puede ser el motor que nos impulsa como sociedad a buscar *verdades* con tintes absolutistas.

Pero la “verdad” en sí misma es una construcción discursiva. Es decir, no hay una “verdad” caminando entre nosotros. Gadamer es quien se aventura a decir que la verdad radica en la correcta estructura metodológica de enunciaciones.

“Puede que deseemos la verdad, pero ¿por qué rechazar lo *no-verdadero*, o la incertidumbre y hasta la ignorancia? ¿Ha sido el problema de la validez de lo verdadero quien se ha puesto frente a nosotros, o hemos sido nosotros quienes lo hemos buscado?”²³⁷

Nietzsche comprendió que la vida humana centra en demasía su espíritu en conocer –por no decir- construir verdades; por lo que en su obra *Más allá del bien y el mal* trata de contrarrestar la atención que brindamos a este fenómeno, pues “es un simple prejuicio creer que la verdad es mejor que la apariencia; es incluso la hipótesis peor fundada que existe. (...) ¿Por qué el mundo en que vivimos no podría ser ficticio?”²³⁸

De hecho lo es, en la medida que es construido. En la medida que las verdades cambian conforme la mirada humana gira en otra dirección, en la medida que el «acervo de conocimiento» se incrementa, por lo que “cada época tiene su propia verdad, con una adorable ingenuidad que es envidiada por las otras épocas.”²³⁹

Aquí es importante hacer un paréntesis para puntualizar que si bien parece que no estamos respetando la labor fenomenológica –desde su planteamiento con Husserl- no es así. Pareciera ser que la idea de aquel ser que empapa con su esencia todo con lo que convive, imposibilita el contacto directo de los espíritus mediante ejercicios reflexivos.

²³⁶ Con esto no queremos demeritar la labor de los científicos naturales. Sólo queremos mencionar que la ciencia, ante todo, es un constructo humano. Lo plausible de las ciencias naturales es que buscan un contacto con el *mundo vivo*. Una labor titánica.

²³⁷ NIETZSCHE (1993), 7.

²³⁸ Pág. 47

²³⁹ Pág. 66.

Esta sublime convivencia, justificada desde Platón, es para Husserl el punto trascendental de la fenomenología. Nuestra lectura del ser, más bien, es una continuación de la temporalidad presentada por esta postura filosófica. Desde la temporalidad proponemos a un ser que se vive así mismo y se renueva desde ésta: la temporalidad. La cual podemos identificar por los discursos existentes en cada época; los cuales se renuevan, perduran o mueren en la esfera social.

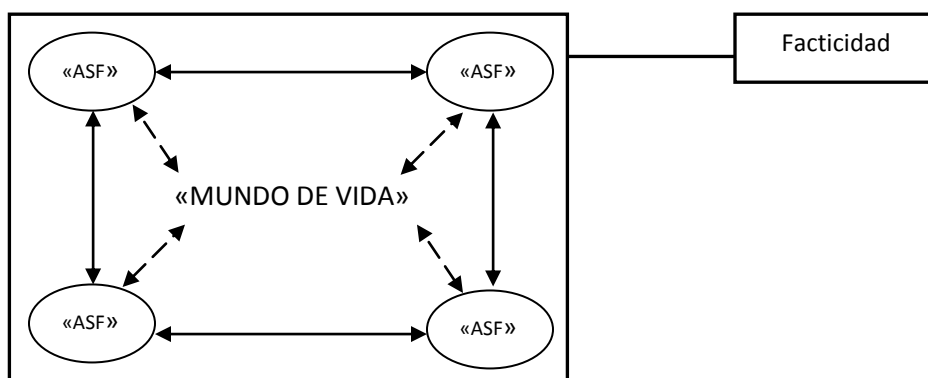
Con lo que afirmamos que la única manera de conocer las esencias desde la modalidad trascendental de la fenomenología es esperar hasta el final de los tiempos. Sólo en la medida que se nos revele la muerte podremos convivir desde un lugar no discursivo con los entes desde su esencia, no desde la nuestra.

Nos apresuramos en decirlo porque parecería ser que nos alejamos de los supuestos fenomenológicos al negar la existencia de una verdad como tal. Mas no es así. Bajo la labor fenomenológica lo que hacemos es contextualizar la "lectura que damos de la verdad" desde nuestra propia temporalidad. Sin perder de vista, como lo mencionamos al hablar de la fenomenología, que lo que nos interesa de ésta es su propuesta moral²⁴⁰.

Si retornamos la mirada al lenguaje –es decir lo tomamos como la *exégesis* del ser– podemos percatarnos que la verdad queda superada. Ya que lo que en esencia mueve a nuestro mundo son los acuerdos, y consensos de voluntades, desde los cuales siempre hemos delimitado al mundo. La única forma de hacer visibles dicha dinámica humana es si tomamos al lenguaje como el factor principal en la estructura de nuestro espacio vital –o «mundo de vida».

En términos de Martín Algarra, el «mundo de vida» quedaría representado de la siguiente manera.

*Estructura del mundo de la vida**



El «mundo de vida» es asequible mediante la *facticidad*, un tiempo y espacio determinados: el *aquí* y el *ahora*. Lo que delinea ese tiempo-espacio son los números de

²⁴⁰ Idea expuesta en *El pensamiento husserliano* del Segundo Capítulo de este trabajo.

* Elaboración propia.

«ámbitos de significado finito» existentes. Cada uno regido por su propio núcleo discursivo. Los «ASF» coexisten porque nosotros de acuerdo a la «duración de nuestra conciencia» y, por ende, los intereses que nos ocupan vamos adentrándonos en diferentes «ASF». Por lo que podemos afirmar que el «mundo de vida» es el conjunto de «ASF» existentes.

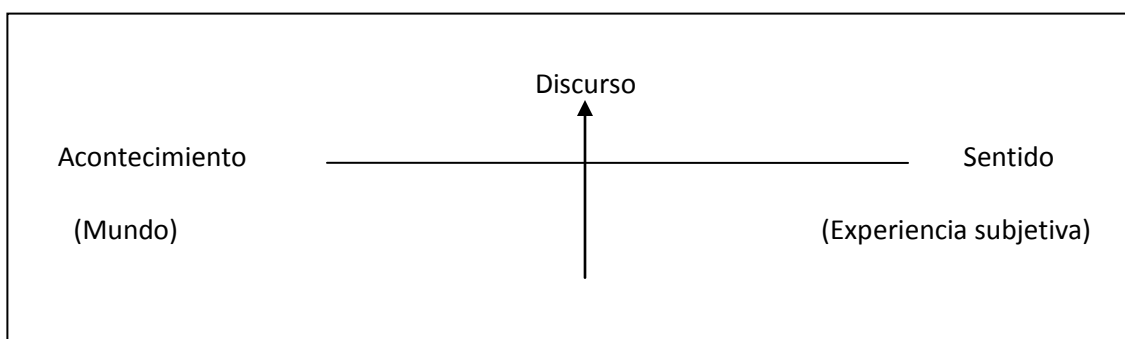
De ahí y desde los «ASF» es que la verdad sea superada en la medida que no concierne al «ser» -al «ser discursivo»- pues ve en ella un concepto utilizado para legitimar la autoridad de quien la esgrime; lo que sí le compete es la realidad. Ésta es la atmósfera mundana desde donde se negocia e imponen acuerdos. Los cuales se transforman en “los supuestos” que dirigen la vida en sociedad.

4.5. LA ESTRUCTURA DE SENTIDO

El mayor don puede ser nuestra mayor limitante. Como seres arrojados a este mundo se nos dotó de un espíritu discursivo. Sólo la existencia misma, un espíritu creador, sabe porque de entre todas las especies mundanas fuimos nosotros privilegiados con esta capacidad de significar.

Nos movemos desde el lenguaje, nuestra existencia sólo es cognoscible mediante éste. La única manera de entrar a nosotros mismos –a nuestra conciencia- es mediante el lenguaje y mediante él es que podemos movernos en el mundo; por lo que el lenguaje en su forma práctica: *el discurso*, es el vínculo que unifica nuestra conciencia con el mundo.

*El discurso como el vínculo que unifica nuestra experiencia con la del mundo**



Es decir, el mundo es entendido como *facticidad*, como “el espacio que no soy yo pero que en él me desenvuelvo”. Y vivenciamos dicho *acontecimiento* desde nuestra ocupación en el lenguaje, pues hablamos de lo que hacemos, lo que nos entretiene, lo que nos conflictúa; que no es otra cosa que vivir desde nuestra propia experiencia. Dicha *ocupación natural desde el lenguaje en algo* dota de sentido nuestra finitud.

El mundo de los conceptos es nuestro espacio vital. Como vimos en el punto anterior de él no podemos escapar, sólo con el cese de nuestro tiempo en vida podremos existir en otro lugar y por ende desde otra perspectiva. Pero vivir desde el lenguaje implica existir desde el «mundo de la vida».

Dicho mundo lo hemos identificado como *un entretendido de discursos* desde donde nos movemos. Pues este mundo, nuestro mundo, es el resultado de las interpretaciones temporales que cada generación hace de él. No partimos de *la nada*. Es decir, al mundo lo hemos venido definiendo de innumerables formas de acuerdo a nuestras inquietudes y conjeturas.

Las respuestas a las preguntas elaboradas por nuestros antepasados, se vuelven nuestro punto de partida temporal. Nuestro comienzo. La estructura discursiva se entretije conforme vamos ganando tiempo en existencia como especie. De ahí que definamos a la vida humana como *lenguaje en movimiento*. En la medida que “Todo ser –humano o no- es también palabra

* Elaboración propia.

arrojada a este mundo”²⁴¹ y la realidad se nos muestra como la cosificación de las palabras o viceversa, como las palabras con las que nombramos la cosificación.

Una situación es un lapso temporal definido por una vocación, profesión, tarea, oficio humano. *Toda acción, todo movimiento construye sus propia situación*. Weber es quien dirá que la acción nos permite entrar a la interioridad del ser en la medida que posee una *intencionalidad*. El moverse unifica la experiencia del ser con la del mundo.

En el capítulo anterior describimos como se construye una situación desde el «acervo de conocimiento»²⁴²: La mirada del ser fija su interés –su acento de realidad- en algo de este mundo; su interés ha sido condicionado por su propia historicidad, por las gentes cercanas a él, por su propia historia de vida.

Dicho interés: el cese de una relación, el comprar un bien material, incrementar la fe, obtener reconocimiento, dibujar, convivir con alguien en especial, preparar algún platillo, cruzar la calle, aprender un nuevo modelo teórico, meditar. Construye una situación. En el trabajo, las horas laborales y la distribución de actividades (que no son otra cosa que el resultado del «acervo de conocimiento» social) estructura la situación.

Las situaciones estructuran la vida del ser desde el «mundo de la vida». Por ello es que para Schütz *“la vida es una sucesión de situaciones”*²⁴³ una cadena de circunstancias ocupacionales que rigen la existencia del ser en mortandad.

La situación primordial que encabeza la existencia humana, desde Heidegger, es el *prepararse para la muerte*; de ahí la idea de hacer algo con el tiempo que nos prestan en vida. Es precisamente porque *el hombre se sabe finito* – lo sabe porque la mortandad no es una hipótesis-, el tiempo avanza, que su existencia se ve conflictuada.

De ahí que toda situación sea en esencia problemática, no en términos peyorativo. Son problemáticas en la medida que nos llevan a tomar una postura ante las mismas, a actuar –a decidir desde el interior-.

Esa toma de decisión a lo que nos lleva es a retornar la mirada a nuestra propia conciencia. Pues sólo desde actos de introspección podemos identificar los motivos que nos mueven; ya que todos poseemos una *intencionalidad*, deseos, aspiraciones... pero sobre todo *voluntad*: una energía otorgada desde la cual decidimos que hacer con el tiempo que tenemos de vida.

El interés de cada persona construirá las situaciones de acuerdo a su ocupación –o las ocupaciones- desempeñadas en su finitud. Pero siempre bajo la premisa de “resolver algo”, “alcanzar algo”. Los motivos se vuelven parte medular en la comprensión de la situaciones.

Para Schütz éstos –los motivos- pueden ser identificados en *motivos-para* y *motivos-por*. . “«La diferencia que existe (...) es la de que el motivo-para explica el acto en términos del proyecto,

²⁴¹ MICHEL (1996), 23.

²⁴² Conocimiento propio y heredado que el ser tiene a la mano para moverse y actuar en el mundo.

²⁴³ MARTIN ALGARRA (1993), 78. Las cursivas son nuestras.

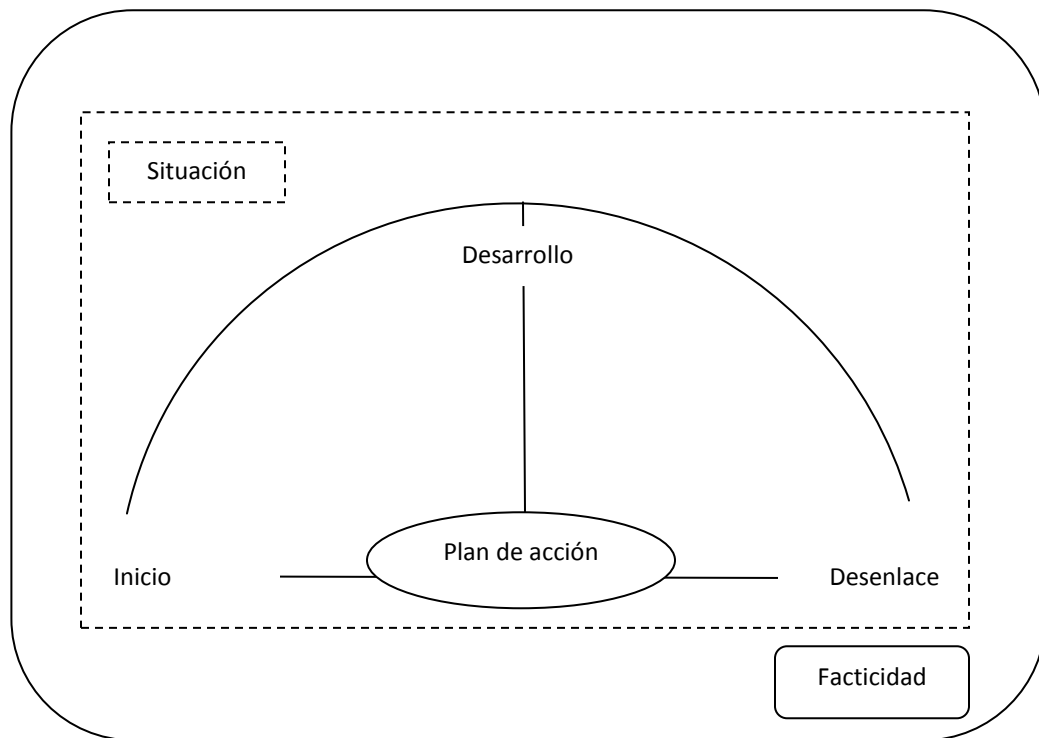
mientras que el auténtico motivo-porque explica el proyecto en función de las vivencias pasadas». ²⁴⁴

Es gracias a los motivos, y las situaciones en que nos ocupamos, -a la vida discursiva del ser- que el tiempo adquiere la división clásica (trifásica) -división netamente humana-: el pasado, presente y futuro. El pasado es el acervo desde donde obtenemos los saberes que nos permiten delimitar y construir nuestra circunstancia presente, la cual cobra sentido en la medida que es *proyectada al futuro*. Sabemos dónde estamos porque al mirar atrás sabemos el camino que hemos andado, y por ende tenemos una idea de a dónde queremos llegar.

Es necesario precisar que el principio es siempre principio respecto a un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio que requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio del que se habla, se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio ²⁴⁵.

Nuestra voluntad es la que fija un objetivo al responder a las preguntas *¿qué quiero?*, *¿cómo lo quiero?* y *¿cuándo lo quiero?*; así, la temporalidad de la situación está delimitada por tal capacidad de generar un plan de acción de acuerdo a objetivos. No hay ser por más despreocupado que exista que no posea uno. Una «situación-problema» puede identificarse de la siguiente manera:

*Estructura de una «situación-problema»**



²⁴⁴ Pág. 145

²⁴⁵ GADAMER (1995), 19.

* Elaboración propia.

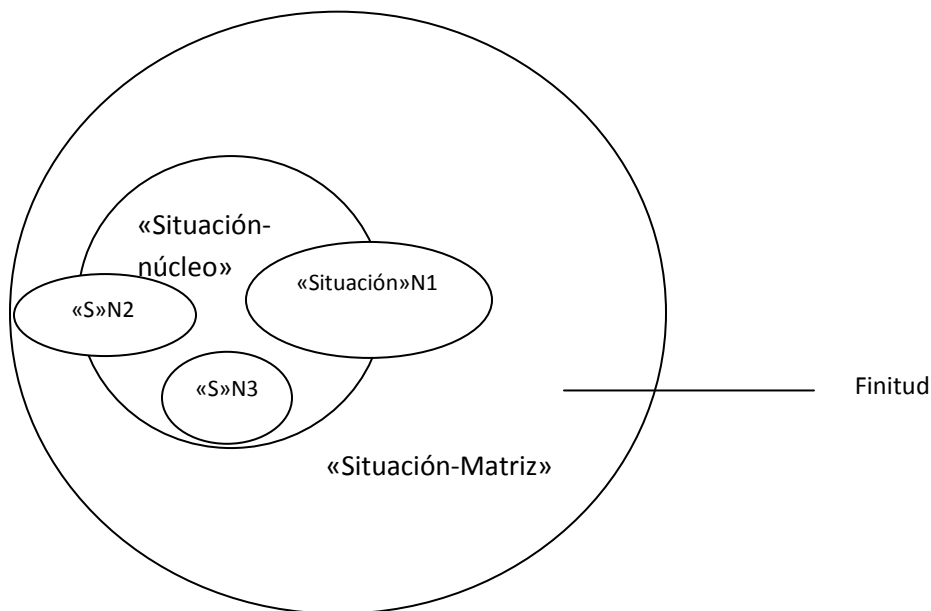
La situación se encuentra en un espacio fáctico; y lo que determina la existencia de una situación es su plan de acción. El plan de acción es la exteriorización de la voluntad del ser, la cual mediante ejercicios mentales –desde actos de conciencia- propone la mejor manera de alcanzar un objetivo. Por lo que el plan de acción está dividido en: *inicio, desarrollo y desenlace*.

El inicio radica en identificar el objetivo, *es el qué*, el desarrollo son los lineamientos de acción que harán sentir merecedor al ser de obtener lo que busca, *el cómo*, y el desenlace es la culminación del objetivo, o el cese de éste, *el cuándo*.

Como mencionamos la situación matriz sería el vivir (el prepararnos para la muerte); y dentro de esta existirían *n* número de «situaciones-problema»; pues al obtener o ceder ante un objetivo, buscamos de inmediato otra meta a alcanzar; es decir, nuestra *mente siempre está ocupada en algo*. De ahí que para la tradición fenomenológica el ser sea definido siempre en *movimiento*, como un «ser que actúa en el mundo».

Las «situaciones-problema» pueden tener dentro de las mismas otras *situaciones*. Sin embargo, nuestra conciencia -de todas las posibilidades de situaciones- elige una como núcleo; es decir del *n* número de situaciones inmersas en las mismas, siempre predominará una. Esa es la que encabezará las demás.

*Estructura de una situación por jerarquías**



* Elaboración propia

La vida desde el «mundo de la vida» es un cese y comienzo de «situaciones problema»; desde la identificación y construcción de éstas es que dotamos de sentido (finalidad) y significado (estructura discursiva) nuestra existencia. Con *la estructura del sentido* nos referimos a la temporalidad ontológica del significado de la vida: a la capacidad del ser de construir situaciones que ordenan en forma temporal sus actos²⁴⁶, desde los cuales se entiende y convive con los demás.

El primer momento que nos lleva a la construcción e identificación de situaciones es el retorno de la conciencia a nosotros mismos. Volvemos, lo que Heidegger nombra, «uno mismo». Al ser arrojados a este mundo bajo estructuras ya definidas, vivimos desde la mirada de los demás.

Vivimos desde las situaciones de los demás. Es decir, el hecho de que el ser en un primer momento no sea capaz de construir las propias no lo excluye de vivir en las situaciones que los demás han forjado. Nos referimos a los «ámbitos de significado finito», los cuales no son otra cosa que situaciones discursivas; vivir en sociedad implica la aceptación de las mismas.

Los *decorados se derrumban* y más temprano que tarde cada uno de nosotros en algún momento de la existencia somos motivados a retornar la mirada a nuestra conciencia para responsabilizarnos de nuestra vida.

Es el vacío existencial –desde Sartre–; la conmoción –desde Schütz; la angustia –desde Heidegger... “la pérdida de” es *el primer momento situacional que nos lleva a responsabilizarnos de nuestros actos*. Porque este vacío lo que nos muestra es el cese del sentido y significado de nuestro actuar en el mundo. Es decir, la falta de motivación que dota de estructura temporal nuestra existencia.

Menester es decir que la *angustia, el vacío existencial* son parte de nuestra vida mundana; que los neguemos forma parte de ese *sentido común* desde donde nos vemos todos; pero el *vacío* es una constante en nuestra existencia en la medida que nos permite percatarnos del cese de sentido de la ocupación que estamos realizando. Lo cual nos lleva a replantear la situación problema. La angustia desde el vacío nos motiva a crear desde el lenguaje estructuras temporales para entender nuestro *aquí* y nuestro *ahora*.

²⁴⁶ Es precisamente por la *ocupación* del ser y su estructura de sentido que definimos al tiempo.

4.6. LA COMUNICACIÓN. ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA

Si bien hemos dividido el estudio de la comunicación en dos grandes campos inspirados en la propuesta cognoscitiva hecha por Galindo, es importante mencionar que previo a él notamos una gran empatía con la labor académica de los siguientes estudiosos de la comunicación: Mattelart, Veneroni y Ávila (este último nuestro profesor en la Facultad y cómplice académico).

En ellos encontramos los sustentos necesarios para decir que la comunicación no es un fenómeno enteramente mediático. Y que dirigir toda nuestra atención a éstos, los medios, sería una visión errada.

Aquí hemos descrito a la comunicación desde 1) la exterioridad del ser y 2) la interioridad del mismo. Dimos mayor peso a la segunda porque ha sido descuidada a suerte de historicidad e intereses de época. Filosofar sobre los supuestos que estructuran a la comunicación como campo cognoscitivo y proponer una forma ontológica de una clase de *ser* no son alternativas fáciles de aceptar o digerir en un mundo que centra su atención en la tecnificación del saber.

Nuestro trabajo tiene su centro en la idea compartida entre Gadamer y Schütz, quienes proponen al científico social como *un arquitecto de la vida misma*. Nosotros partimos desde este punto para dar una lectura a los supuestos que han estructuran el fenómeno comunicativo, con la intención de proponer al final una clase de ser y una forma de vivenciar la comunicación. De ahí el peso epistemológico y filosófico en nuestra bibliografía.

Es así que, primeramente dimos una lectura monográfica de lo que consideramos la modalidad exterior del fenómeno comunicativo. De donde definimos a la comunicación como un evento que gira en torno a la producción y reproducción de mensajes mediante instrumentos tecnológicos a gran y pequeña escala.

La importancia del modelo lineal recae en una persona: el emisor. Lo importante es decir, pero sobre todo *saber decir*, las palabras adecuadas de acuerdo al medio elegido. Será el medio (tecnológico) el que ponga las bases para la correcta emisión de un *mensaje*.

Esta forma de comprender la comunicación desde *la exterioridad del ser* define a la comunicación como un fenómeno *externo* -ajeno al ser-, en la medida que se ve inmersa en los medios tecnológicos de información. Es decir, la comunicación es un *fenómeno exclusivo y reservado para ciertas personas*. Se ha generalizado una voz que la ubica en los medios y por los medios; y a los comunicólogos como los analistas de éstos o los que laboran en ellos.

Posteriormente hicimos lo mismo con la modalidad interior del fenómeno comunicativo. A título de monografía, estudiamos la *relación* como el punto de partida para toda comprensión del acto comunicativo. Donde *todo el peso de la interacción no recae en una sola persona sino en la relación*.

La relación nos lleva a comprender a la comunicación como una *interacción temporal* que delimita a las personas desde el momento mismo en que su existencia se comparte. Las personas no son catalogadas como un Emisor y Receptor. De hecho no hablamos de mensajes, sino de discursos, los cuales no son emitidos desde la voluntad del emisor, sino son construidos desde la

dinámica de relación. Es decir, si la persona A trata de convivir con la persona B, *la simple existencia de ambos en un espacio compartido* delimitará la forma discursiva de relacionarse.

Esa forma de relación inherente en toda dinámica humana *delimita el espacio vital* compartido por los participantes de la relación. Lo que logra hacer esta modalidad subjetiva de describir la comunicación es 1)desviar toda la atención al ser y 2)comprender cómo es que se constituye el espacio vital desde donde convivimos como especie.

De ahí que para Veneroni, la importancia de esta propuesta radique en vislumbrar la forma en que como seres con competencia para el lenguaje construimos nuestra realidad. Nuestro mundo.

La creación de nuestro «acervo de conocimiento» se construye desde la *relación* que como ya vimos es el saber compartido y generalizado que educa nuestra mirada y nos permite delimitar de una manera en particular nuestro espacio vital entendido como facticidad.

Este acervo nos permite legitimar un fenómeno enteramente discursivo que configura al *ser* y su mundo. Nos referimos a la vida cíclica de tendencias ante la vida, desde donde bajo el ir y venir de propuestas discursivas delimitamos *temporalmente* «lo que debe ser el mundo» y «nosotros mismos». En otras palabras implica hablar del *proceso cognoscitivo cíclico que estructura al ser desde propuestas discursivas*.

La vida humana es un entenderse y resolverse desde los flujos de propuestas de vida (discursos) que existen en nuestra facticidad. Todos tenemos ideas que alguien nos ha metido en la mente, o con las cuales nos inclinamos y decidimos adecuarnos a ellas. Nosotros por ejemplo, nos inclinamos ante la postura fenomenológica y desde sus supuestos hemos estructurado este proyecto científico. Es decir, en nuestra conciencia radican las ideas generalizadas fenomenológicas.

Con esto queremos decir que como seres discursivos que somos *nuestra mente se ocupa y ocupará desde el lenguaje en algo*. Lo dicho por alguien lo hacemos propio en la medida que empatamos con su propuesta o nos vemos seducidos por su capacidad de elevar el discurso o por la autoridad que conferimos en sus palabras.

En cualquier caso la existencia del otro –convertida en texto- perdura en nuestra conciencia, de donde desenrollamos esa propuesta de vida desde los conceptos que la articula conforme nos vamos moviendo en el mundo hasta agotar sus posibilidades.

Nuestra mirada guía nuestros pasos, pero es nuestra duración –entendida como nuestra temporalidad interna- la que dirige la mirada. Así en la medida que andamos en este mundo asimilando o refutando la propuesta de vida temporal sobre el deber ser de las cosas y el mundo, vamos construyendo de una u otra manera nuestro acervo desde donde nos definimos a nosotros mismos y desde donde construimos un sentido y significado de nuestra facticidad.

Una vez que hemos llevado hasta las últimas consecuencias dicho discurso –dicha voz que da coherencia a una forma de actuar o comportarnos ante el mundo- inmediatamente nos anclamos a otra propuesta discursivas; pues como ya lo hemos estudiado *la vida con otros*, la

relación-nosotros, base de toda intersubjetividad es algo que no se puede evitar. Todos generamos resonancia en los actos de los demás.

Por lo que de una u otra manera *nuestra mente se ocupa siempre desde el lenguaje en algo*. A esta manifestación la podemos nombrar *el proceso cognoscitivo cíclico que estructura al ser desde propuestas discursivas*.

El caminar guiados desde nuestra conciencia implica retornar la mirada en uno mismo para responsabilizarnos de nuestra existencia, pues como ya vimos somos seres finitos y la vida se vuelve problemática en la medida que nuestro tiempo se extingue.

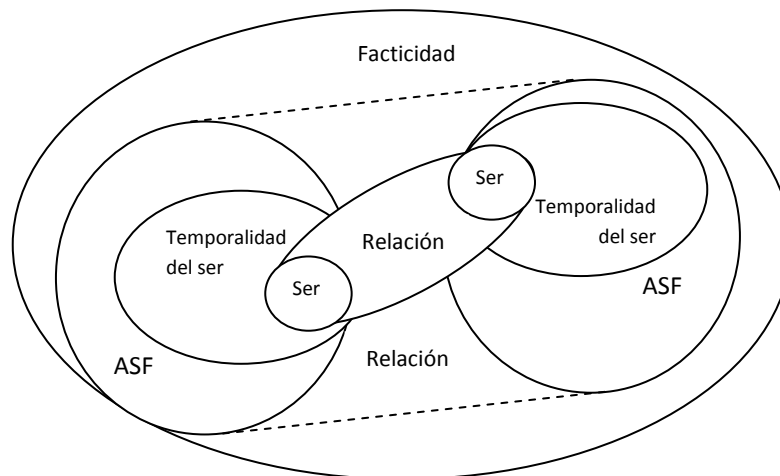
De ahí que aceptar la propuesta de la vida como un entretrejado de discursos desde donde el ser se mueve implica aceptar que toda manifestación humana es lenguaje en movimiento. Por lo que los discursos anclan la experiencia del ser de manera temporal en este mundo.

Aceptar la vida como una vida construida y constituida por el lenguaje no es otra cosa que reconocer que todos nos movemos desde «ámbitos de significado finitos», *espacio temporal discursivos* que estructura la vida dotándola de sentido y significado.

El «mundo de la vida», es el concepto con que la fenomenología nombra al entretrejado discursivo en el cual hemos nacido. Siguiendo esta postura filosófica la forma que tenemos de definir a la comunicación es como *la estructura de la existencia misma*, en la medida que es gracias a la comunicación que *creamos de forma discursiva nuestro mundo en la medida que abrimos nuestra temporalidad a la de los otros*.

La comunicación es en la medida que existimos seres discursivos; y porque existimos seres con competencia para el lenguaje es que podemos rastrear la presencia de la comunicación. Ésta forma parte en la cotidianidad del ser. Es el horizonte que delinea toda convivencia y experiencia subjetiva, y que al serlo estructura la misma facticidad.

*Modelo temporal de la comunicación**



* Elaboración propia.

Con Watzlawick estudiamos el carácter relacional de la comunicación como punto de partida para la comprensión de éste fenómeno; donde los seres *se sitúan en un temporalidad en específico*. Es decir, éstos poseen sus propios elementos de comprensión que les permiten enunciar juicios con relación a su propio ser, la vida y el mundo.

Cada *ser* desde el «aquí» y el «ahora» se encuentra en una *situación* en específico, con una conciencia en concreto –juicios temporales manifestados en actos explícitos-: construida desde la propia historia de vida.

De ahí que *la comunicación se nos revele como el flujo de las temporalidades inherentes a la existencia humana*. En la medida que *la relación* es precisamente eso, la coexistencia de universos simbólicos: tanto desde el individuo (duración), como desde el lugar desde donde se manifiestan (ASF). Donde lo que se expone, lo que se deja al descubierto, y por ende lo que conviven, son *discursos*: construcciones temporales de sentido.

Los discursos estructuran y representan el lapo temporal al que está socialmente inscrito el ser: los «ámbitos de significado finitos»; y éstos representan las grandes formas generalizadas de entender la facticidad. Por lo que la comunicación estructura la vida en la medida que genera la *creación discursiva de la misma*. Formas temporales de comprimir el mundo en entretejidos discursivos.

¿Qué implica aceptar esta forma de concebir la comunicación? Responsabilizarnos de nosotros y nuestro mundo. Implica tomar una postura ante la vida a título de «puntuación de secuencia de los hechos» -expuesta por Watzlawick, y por ende dejarnos seducir por el milagro de la existencia, en la medida que se nos permite elegir nuestro origen y por ende trazar nuestro porvenir.

Aceptarnos como «seres discursivos» hoy en la actualidad es la actitud más sensata para comprender nuestra existencia. No nacimos siendo esclavos, ni gobernados, ni gobernantes, ni padres, ni hijos. Nosotros elegimos. Todos estos conceptos son trajes y vestuarios simbólicos que nos hemos puesto para vivir en este mundo desde donde encontramos un punto de anclaje que nos permite significar nuestro actuar en el mundo.

La facticidad de nuestra existencia demuestra que somos privilegiados al poder concebirnos y construirnos como mejor nos convenga de acuerdo a un proyecto de “lo que debemos” o “queremos ser”. Un don otorgado a nuestra especie que traza nuestra propia limitante. Por ende la comprensión de nosotros mismos sólo podrá ser justificada dentro de un marco temporal, pues como seres vamos cambiando conforme el ir y venir de nuestras propias generaciones.

Este ejercicio científico nos permite comprender que los *actos de conciencia* tienen un peso preponderante en la existencia del ser y que recurrir a ellos nos permite entender la dinámica simbólica que recubre toda dinámica humana. De donde concluimos que la comunicación es la manifestación misma de la existencia; (porque existimos nos comunicamos y porque nos comunicamos existimos); todo lo demás son adornos políticos, económicos que atribuyen a la comunicación supuestos desde una actitud sumamente impositora.

Nosotros en este trabajo tratamos de concebir a la comunicación desde su manifestación más ontológica. De ahí nuestra propuesta de retornar la mirada al lenguaje como el punto de anclaje para una forma en particular *de ser*. El «ser discursivo».

CONCLUSIONES

La ciencia es uno de los utensilios más importantes de nuestra época; forma parte de los núcleos discursivos que estructuran la experiencia que tenemos *del mundo*; sin embargo, *el mundo* sólo puede ser comprendido *desde la conciencia del ser* que lo define; y *la mundanidad del ser* es el punto de partida que nos permite entrar a la conciencia.

El ser y el mundo representan así un mismo fenómeno. El puente que los unifica en un mismo proceso cognoscitivo es *el discurso*. La fenomenología nos permite dar una lectura científica, a título de esencias, y reconocer que tanto nosotros como nuestro mundo *somos lenguaje en movimiento*.

Si bien es tarea imposible tratar de vislumbrar o conocer la magia que encierra y dinamiza la existencia del «mundo vivo», nuestra esencia discursiva nos permite reconocer que ese mundo es en la medida que sobre él vivenciamos nuestra existencia recubriéndolo con entretejidos discursivos cíclicamente sin destruir su esencia.

No la destruimos ni nulificamos simple y sencillamente porque se nos escapa, por nuestra naturaleza simbólica. Sin embargo, tomar como punto de partida al ser como un «ser discursivo» nos permite, fenomenológicamente hablando, desviar toda nuestra atención al mundo del ser y responsabilizarlo de su accidentada creación: el «mundo de la vida».

Apoyándonos en la estela fenomenológica es que puntualizamos que el ser es, ante todo, *el constructor de su propio acontecer*. Lo único que no construye es la finitud con la que es arrojado al mundo. Ésta corresponde a lo que hemos denominado «mundo vivo»: el espacio fáctico que no compete –e incluso escapa– de toda lógica humana.

El milagro de la vida con toda la magia que encierra corresponde a dicho espacio. Al cual dejamos de lado puesto que no se puede acceder a él desde la mente; pocos hombres de ciencia reconocen con humildad ésta limitante, y empeñados en una labor impulsada por el temor o el deseo de superioridad tratan de poseerlo mediante la estructuración o formulación del saber.

Nosotros recocemos esta limitante y dando vida a la postura fenomenológica desviamos toda nuestra atención *al ser y sus actos introspectivos* que lo convierten en una clase única de ser con una clase única de espacio vital («mundo de la vida»). Al cual sí podemos acceder desde el *análisis*, desde la razón.

El espacio vital del ser (la cotidianidad de la existencia) entendido como una “construcción” nos evoca en el imaginario espacios arquitectónicos materiales, automóviles, ropajes, medios de transporte, herramientas, papelería... “utensilios” pues. Sin embargo éstos son la consecuencia de los actos de conciencia.

Podemos identificar el origen de dicha construcción en el lenguaje. Desde él es que podemos generar los actos de introspección que nos permiten sentirnos poseedores de nuestra propia voluntad; y a su vez mediante éste es que podemos dar testimonio de nuestra finitud –de movernos en ella. Este tema lo expusimos con Ricoeur.

Así, es que definimos al lenguaje como el espíritu que se nos otorgó para vivir en este mundo. Es decir, *nuestra esencia* –nuestra constante-*ante todo es discursiva*. No somos otra cosa que lenguaje unificado en una dirección bajo el mandato de nuestra propia voluntad –*lenguaje en movimiento*–.

No podemos dejar de lado nuestra “cualidad biológica” –por llamarle de alguna manera-, pero *el espíritu humano y su desdoblamiento* nos parece fascinante por todos los actos y constructos que desde él se derivan, pues «aquel que tiene un *por qué* para vivir, puede soportar casi cualquier *cómo*».

He ahí la grandiosidad del don con que fuimos constituidos como seres. El regalo de poder encausar nuestra existencia desde ideales. Y qué son los ideales sino discursos interiorizados en nuestro ser.

Viktor Frankl es un caso excepcional que ejemplifica muy bien esta parte trascendental desde donde se justifica la existencia humana. Ernesto Guevara de la Serna es otro ejemplo, la madre que dedica su vida al servicio de sus hijos también, Jesús el Nazareno es otro magistral ejemplo, Sócrates... en fin; todo filósofo nos muestra que el ser humano tiene la capacidad de imaginar, de desear, de proponer una clase de ser y materializarlo desde el lenguaje en actos; que no es otra cosa que llevar una forma de pensar hasta sus últimas consecuencias. No es que la teoría preceda a la praxis; sino que ambas representan un mismo momento: nuestra forma de movernos en el mundo.

Todos hemos vivenciado esta afirmación; simple y sencillamente porque todos nos movemos desde el lenguaje y como tal nuestra existencia siempre se verá determinada por la propuesta de estilos de vida: nuestro *deber ser*. La proyección de nosotros mismos mediante la lectura de nuestra vida en tiempo futuro.

Así es que podemos decir que como seres nos estructuramos desde palabras, desde conceptos (ideas) y a su vez desde éstas configuramos nuestro espacio vital. He ahí que desde una ramificación del pensamiento científico: la fenomenología, tratamos de imaginar cual sería el papel de la comunicación en dicho proceso de construcción, dónde podríamos localizarla... pero sobre todo, qué podemos comprender por ésta.

En Veneroni, Mattelart, Watzlawick, Ávila y Galindo encontramos una estela epistemológica que nos permitió romper la estructura temporal mediática que cerca los estudios comunicacionales²⁴⁷; por lo que en este trabajo nos propusimos dar una lectura del fenómeno comunicativo desde la cotidianidad humana: desde la mundanidad.

Para ello tuvimos que partir desde otro origen. De ahí el planteamiento de la pregunta que cuestiona por el sentido y significado de la vida expuesto en el último capítulo; de donde dedujimos que previo a cualquier acto mediatizado del lenguaje y especialización de manejo de discursos. *La creación de nuestro mundo mediante el lenguaje es el primer acto comunicativo*. Identificar el sentido y significado de la existencia nos permite hacer visible este fenómeno. Es decir, las cosas ni nosotros *son porque son* sino que son de acuerdo a como las vamos definiendo.

²⁴⁷ No porque sea equivocada, sino como ya mencionamos *la mediología* no agota el estudio del fenómeno.

La comunicación antes que cualquier otra cosa es tan sólo la propia manifestación de la existencia: *porque existimos es que nos comunicamos* (es que hablamos, miramos, pensamos) y *porque nos comunicamos es que existimos* ante nosotros mismos y ante la mirada de los demás. Comunicarnos *es la actitud que dinamiza todo la vida humana*; y la forma de acceder a ella es mediante el lenguaje: que al ser siempre una estructuración de palabras en textos, se entiende como un *discurso*.

Al ser la exegesis del ser, la comunicación se nos revela como la estructura de la existencia misma. En palabras metafóricas, la comunicación es el grupo de hebras que constituyen el entretejido discursivo de la vida. El lugar que ocupa la comunicación es precisamente la base, el núcleo de nuestra vida social. Y su función es marcar los límites temporales presente en cada persona y «ámbito de significado finito».

No desde el acuerdo, no desde el dominio. Estos son atributos otorgados precisamente desde diferentes ASF; desde la política principalmente. El acuerdo proviene de intereses posteriores a la comunicación misma. Comunicar es convivir desde las propias temporalidades internas y propuestas de vida.

Retornar la mirada al ser desde una perspectiva filosófica nos permite reconocer la nobleza de aquellos hombres que comprendieron que la ciencia –al ser un utensilio- debe de servir al hombre mismo como especie, en la medida que le permita elevarse como “ser” predilecto del milagro de la existencia; no para dominar su entorno, otras especies y la propia, sino para con su vida y el registro de la misma – en huellas discursivas- testifique que le fue otorgado el mayor don de la existencia: el de crear su propio mundo.

Por lo que el espacio predilecto de nuestra especie es la realidad («mundo de la vida»), la cual se construye temporalmente. Con ella se nos permite jugar e imaginar. La construcción significativa de la vida nos permite dar una estructura a dicha realidad mediante distintas ocupaciones.

Acceder a la realidad mediante el lenguaje nos revela nuestro mayor don: el de significar. El de convertir todo lo que tocamos y miramos en textos –en huellas discursivas. Gadamer es quien propone no espantarnos ante este hecho, sino maravillarnos; pues bajo esta perspectiva se nos permite tomar el lápiz que escribe nuestra propia historia en la medida que siempre podremos regresar a los conceptos pasados – y por ende vida de nuestras generaciones pasadas- para dar una lectura diferente y proyectar (desde el futuro) una estructura simbólica que dote de sentido nuestro *aquí* y nuestro *ahora*. Todo dependerá del punto que tomemos como comienzo... como horizonte pues *será el núcleo que estructure nuestro presente en situaciones problema*.

Concluimos este trabajo mencionando que tan sólo hicimos un ejercicio introductorio para legitimar una forma diferente de leer el fenómeno comunicativo dando prioridad al segundo momento de la existencia propuesto por Schütz: la teoría. Tenemos muy presente que aun falta profundidad en muchos de los apartados tocados en este ejercicio científico; sin embargo, sentimos que era necesario aventar la piedra en el agua y esperar su resonancia; pues pensamos que *con un comienzo*, por el momento, es más que suficiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Anda Gutiérrez Cuauhtémoc, *Introducción a las Ciencias Sociales*, 4ta edición, Limusa, México, 2007.
- Ávila González Rafael, *Crítica de la comunicación organizacional*, UNAM, México, 2004.
- Bateson Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Argentina, 1999.
- Bergson Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Argentina, 2006.
- Bourdieu Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2000.
- Braustein Nestor, et al., *Psicología: ideología y ciencia*, 22 Edición, Siglo XXI, México, 2006.
- Bruner Jerome, *Actos de significado, más allá de la revolución cognitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- _____, *Realidad mental y mundos posibles, Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Gedisa, España, 2004.
- Calvo Martínez Tomas, Ávila Crespo Remedios, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Ed. Anthopos, 1991.
- Camus Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, España, 2008.
- Dilthey Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Alianza, España, 1980.
- Ferrater Mora José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, España, 2001.
- Freud Sigmund, *Obras completas: Tótem y tábu y otras obras 1913-1914*, 2da edición, Buenos Aires, Amorrortu 2005.
- Gadamer Hans Georg, *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, España, 2001.
- _____, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós Ibérica, Barcelona 1995.
- _____, *Verdad y método II*, 2da edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Galindo Cáceres Luis Jesús, et al, *Comunicología en construcción*, UACM, México, 2009.

Gardner Howard, *Mentes extraordinarias. Cuatro retratos para descubrir nuestra propia excepcionalidad*, 2da edición, Editorial Kairós, España, 2005.

Garfinkel Harold, *Estudios en etnometodología*, Anthropos, España, 2006.

Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, México, 2002.

_____, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 5ta edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

Heidegger Martin, *El ser y el tiempo*, 4ta edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Husserl Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, España, 1998.

_____, *Meditaciones cartesianas*, 2da edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

James William, *El significado de la verdad*, 4ta edición, Ed. Aguilar, Argentina, 1974.

Kuhn Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 2004.

Larroyo Franciso, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, 2da edición, Porrúa, México, 1970.

López Veneroni Felipe, *La ciencia de la Comunicación. Método y objeto de estudio*, Trillas, México, 2003.

Maceiras Manuel, *La hermenéutica contemporánea*, Ed. Cincel Kapelusz, Colombia, 1990.

Martín Algarra Manuel, *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schutz*, EUNSA, España, 1993.

Mardones J. M., Ursua N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Ediciones Coyoacán, México, 1999.

Mattelart Armand, *Historia de la sociedad de la información*, Paidós, España, 2002.

_____, Mattelart M., *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós, España, 1997.

_____, *La invención de la comunicación*, Siglo XXI, México, 2007.

McQuail Denis, *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Paidós, México 1997.

Michael Sinner Guillermo, *Una introducción a la hermenéutica. Arte de Espejos*, Castellanos Editores, México, 1996.

- Najmanovich Denise, *Epistemología para principiantes*, Era Naciente, Argentina, 2008.
- Nietzsche Federico, *Más allá del bien y el mal*, 2da reimpresión, Editores Mexicanos Unidos, México, 1993.
- O'Sullivan et al, *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*, Amorrortu editores, Argentina, 1995.
- Paoli J. Antonio, *Comunicación e información. Perspectivas teóricas*, era edición, Trillas, México, 2003.
- Pareja Guillermo, *Viktor E. Frankl, Comunicación y resistencia*, 2da reimpresión, Ediciones Coyoacán, México, 2004.
- Reé Jonathan, *Heidegger. Historia y Verdad en Ser y el Tiempo*, Grupo Editorial Norma, Colombia, 1998.
- Ricoeur Paul, *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995
- _____, *El discurso de la acción*, Ed. Cátedra Colección teorema, España, 1988.
- Rivas Montes Jorge, *Bosquejo histórico de la metodología científica*, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, México, 2007.
- Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Grupo Éxodo, México, 2005.
- Segal Lynn, *Soñar la realidad*, Paidós, España, 1994.
- Schnaider Romina et al, *Comunicación para principiantes*, Era Naciente, Argentina, 2007.
- Schopenhauer Arthur, *La libertad*, 3ra edición, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- Schütz Alfred, *El problema de la realidad social*, 2da edición, Amorrortu ediciones, Argentina, 2004.
- Watzlawick Paul et al, *La realidad inventada*, Gedisa, España, 1994.
- _____, *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*, 12 edición, Herder, España 2002.
- Xirau Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1977.