

LOS FINES DE LA COMUNICACION SOCIAL

La fragmentación cultural de los últimos veinte años ha provocado la aparición de una «segunda revolución individualista» que obstaculiza —más que nunca— el desarrollo de la comunicación interhumana. Frente al modelo contractualista impuesto por el neocapitalismo en los niveles de comunicación vital, el autor intuye desde la perspectiva personalista y comunitaria formas indirectas de comunicación que trascienden lo verbal para imbricarse en una cotidianeidad solidaria.

Por José María Vegas

«Ya desde el principio hemos situado la persona en el primer plano. Se trata ahora de buscar su experiencia fundamental. Contrariamente a una difundida opinión, ésta no consiste en la originalidad, la reserva circunspecta, la afirmación solitaria; no consiste en la separación, sino en la comunicación»¹.

Según el Evangelio de S. Juan, «en el principio era la Palabra»; según Gabriel Marcel, «en el principio era la Relación». La palabra es expresión dirigida a alguien, por tanto, una relación que consiste en comunicación. Recogiendo la inspiración de los dos anteriores, podríamos decir nosotros que «en el principio era la Comunicación». Según esto la comunicación interhumana no es una realidad adjetiva, secundaria, advenediza de la experiencia humana, sino constitutiva, sustancial y primera.

Sin embargo, el principio que parece dominar nuestro tiempo en buena medida es el fichteano «en el principio era la Acción». Es la acción desplegada por un Yo que se autoafirma hiperbólicamente y que al hacerlo pone dialécticamente el no yo, es decir, el mundo. Desde tal principio la comunicación resulta trabajosa y difícil, pues no es sencillo tratar en pie de igualdad a aquello que es puesto por mí y que domino o trato de dominar. En la pro-

¹ E. Mounier, *El Personalismo*, Buenos Aires, 1974, p. 19.



meteica aventura del sujeto moderno y sus epígonos, la comunicación se ha tornado problemática y compleja.

Ahora bien, decir esto último ¿no será un anacronismo? ¿No estamos en la era de los *medios de comunicación social*? El problema, en mi opinión, es que el acento puesto en los medios deja en la penumbra y en el problema a la comunicación misma. De ahí que haya que preguntarse también y sobre todo por los *fines* de la comunicación social; esto es, por lo constitutivo y primero, por el suelo sobre el que el hombre moderno ha levantado sus formidables medios, descuidando, tal vez, lo esencial. Hay que abordar la cuestión no sólo en la perspectiva sociológica, especializada y técnica, sino en la perspectiva humana y personal, clave de aquella. Lo que ofrezco aquí, desde la orientación filosófica, sólo puede ser un esbozo de lo que los grandes maestros del pensamiento dialogal han dicho abundantemente y con hondura.

1. LA PERSPECTIVA HISTORICA

En las culturas primitivas y dentro de cada una de ellas la comunicación interhumana goza de un relativo aproblematismo. Los individuos se experimentan y comprenden a sí mismos desde un «nosotros vital» o identidad colectiva, en la que rigen de manera indiscutida una serie de valores, normas y costumbres que armonizan las relaciones de los individuos, que reciben de esa colectividad fuertemente tradicional su propia identidad. El problema, casi insalvable se plantea, naturalmente, respecto de otras culturas distintas.

Las sociedades antiguas conservan un fuerte sentido tradicional que garantiza el consenso social. Aunque en Grecia, por el despertar del pensamiento racional y la consiguiente crítica de las tradiciones, empieza a despuntar un cierto aproblematismo, que llega a su extremo en la sofística y al paroxismo con Gorgias, para quien «nada es; si algo es, no se puede saber; si algo se puede saber, no se puede comunicar». No obstante, puede decirse que en general, los componentes tradicionales conservan gran importancia, que se refuerza por la mentalidad naturalista; aunque en Grecia el hombre ha comenzado a decir Yo, ese Yo se parece mucho al Yo de la segunda infancia, que es un Nosotros interiorizado. Y algo similar cabe decir del medievo cristiano (y judío y árabe), en el que la emergencia de la realidad personal del hombre tiene lugar en un clima comunitario de fe y convicciones compartidas.

Cuando la dimensión comunicativa del hombre entra en fase de abierto aproblematismo es cuando hace su aparición el individualismo moderno. Coincide formalmente con lo que P. Laín Entralgo llama el nacimiento del problema del Otro².

El hombre moderno es, ante todo, individuo. Se define por sí mismo y no por una realidad previa, natural o social que venga a marcarle lo que debe

² Cfr. *Teoría y realidad del Otro* (en adelante *TRO*), Madrid, Rev. de Occidente, 1962, vol I, pp. 22-23.



ser. El proceso de individuación moderna significa, sin duda alguna, una gran emancipación. El moderno dice Yo, con mayúsculas, y esa autoconciencia egocéntrica es para él punto de partida casi absoluto, del que habrá de derivar todo lo otro. Ahí está, sin ir más lejos, el «Ego sum» cartesiano, que modifica radicalmente la ontología clásica: el Ser ya no será en primer lugar Naturaleza (*physis*) o Dios («Ipsum esse»), sino «Ego», y todo lo demás será derivativamente de esa fuente que es la propia conciencia.

Esta autoafirmación implica una desconfianza primaria respecto de todo lo otro, por ejemplo la tradición. El moderno busca certezas que le sean evidentes en el tribunal de su propia conciencia. La evidencia se hace criterio de verdad. Y nadie mejor que la razón matemática para ofrecer evidencias. Con este arma se apresta el moderno burgués a dominar y conquistar el mundo. Y aquí está el problema: aislado en su yo y armado de razón físico-matemática, lo otro que el yo se le aparece como objeto de investigación y dominio, como apariencia o fenómeno que esconde una legalidad susceptible de ser descubierta. Con gran dificultad puede llegar el moderno al otro como «otro yo» como un tú insustituible.

Si la evidencia con la que puedo contar es la propia conciencia y lo que, en principio, se me da del otro es nada más que el fenómeno de su cuerpo, el único modo de llegar al otro será el *razonamiento por analogía*: desde los datos que tengo del otro —mero fenómeno físico animado— y desde la autoexperiencia del propio yo, alcanzo conclusivamente la realidad subjetiva del otro³. Ahora bien, ¿qué es ese «otro yo» que el moderno descubre analógicamente? No olvidemos que el moderno es ante todo el burgués, artesano, comerciante, hombre entregado a la consecución de sus propios fines, coincidentes con sus intereses. La razón matemática es también cálculo comercial y previsión de futuro. El otro aparece entonces como un posible competidor o potencial aliado, pero, en todo caso, perseguidor también de su propio interés, no necesariamente coincide con el mío. El nexo interindividual se basa en la desconfianza, la competición, el cálculo y el contrato⁴.

Caigamos en la cuenta de que el razonamiento por analogía, sin ser la verdad de la comunicación humana, es una de sus posibilidades reales. En la modernidad, de hecho, adquiere un protagonismo tal, que vela otros niveles de comunicación más fundamentales. Expresa, como hemos indicado, la actitud relacional del burgués individualista y desconfiado, buscador cauteloso de evidencias y seguridades, que es, con frecuencia, búsqueda de beneficio propio, evidencias constantes. Ante el otro, posible competidor o cliente, se impone la desconfianza y el análisis. El razonamiento por analogía ya no es entonces un mero artificio intelectual para resolver un problema teórico, sino un cálculo de la posible reacción del otro, que debe orientar mi acción previa, para alcanzar el mayor provecho.

³ Pedro Lain Entralgo en la obra citada, *TRO*, ha estudiado críticamente y con mucho detalle el surgir y el devenir histórico del razonamiento por analogía, desde Descartes hasta nuestros días. Consagra a ello toda la primera parte, titulada «El otro como otro yo». Aquí nos limitamos a recoger sus sugerencias y a aprovecharnos de ellas.

⁴ Cfr *TRO*. I, 175-177.



1.1. Contractualismo moral

La conclusión de esta situación de inicial desconfianza es, probablemente y en la mayoría de los casos, la coordinación racional de los diversos egoísmos y la realización de un acuerdo que salvaguarde el interés de todos. No es de extrañar que el contractualismo sea la teoría social dominante en este ambiente, que su expresión moral más acabada sea el utilitarismo y que, por fin, haya encontrado en la teoría de juegos, tomada del ámbito económico y tendente a la «maximización del beneficio», su modelo de racionalidad.

Es interesante caer en la cuenta de que el moderno burgués, a base de buscar evidencias, a fuerza de querer *ver* por sí mismo, lo cual es legítimo y hasta necesario, sin embargo parece que se ha vuelto sordo,

«y el sordo, todos lo saben, cae con harta frecuencia en ser desconfiado y receloso. El ciego vive ajeno al mundo de la *forma*, pero abierto al mundo del *sentido*; la percepción de la voz del otro pone al ciego en inmediato contacto con el “sentido” de la vida personal ajena, y de ahí los rasgos dominantes en su psicología. El sordo, en cambio, se ve forzado a la ingrata y siempre incierta tarea de inferir el *sentido* de la realidad humana partiendo de sus *formas* y sólo contando con ellas; lo cual desde el primer momento le instala en el recelo y le mueve a una interpretación de esa realidad mucho más próxima a la competición oteante que a la cooperación confiada»⁵.

El niño, el primitivo, en gran medida el antiguo y el medieval, viven en un mundo de sentidos sobre todo escuchados, recibidos por tradición. El moderno considera que acceder a la mayoría de edad significa ejercer de manera autónoma la propia razón, y se pone a teorizar (*theorein*, *ver*) por sí mismo, haciendo oídos sordos de la tradición y la revelación. La desconfianza que esto genera acaba produciendo la actitud sistemática de sospecha frente a todo otro (y una forma de filosofía correspondiente). Es sintomático el análisis que Sartre hace de la experiencia del otro a partir sólo de la mirada, y su conclusión de que toda relación interindividual, aun la más positiva, es necesariamente objetivante y dominadora del otro. La evidencia no garantiza el sentido; no por casualidad es Sartre el filósofo del absurdo de la existencia y de la incomunicación profunda. Del mismo modo, la individuación —que eso es la modernidad— y la superación necesaria del nosotros vital, no garantiza la madurez, que consiste en un yo personal abierto y constructor de un nosotros comunitario. Lo que olvida el moderno burgués —olvido inevitable de todo adolescente— es que para poder ver por sí mismo hay que haber escuchado previamente un mundo de sentidos, que después habrán de ser discernidos, aceptados o rechazados y, en el mejor de los casos, dialogados con otros en la búsqueda de una perspectiva en lo posible común.

⁵ TRO. I, 317-318.



Estos olvidos y parcialidades típicos de la modernidad oscurecen su innegable veta humanista. Y el cansancio del subjetivismo individualista propicia desde el siglo XIX la recuperación de la perspectiva del nosotros, de manera excesivamente totalizadora en Hegel y el Marx maduro y desde principios de siglo en la corriente personalista y dialógica, en que se perfilan los parámetros conceptuales de una comprensión comunicativa y personal del ser humano.

No obstante las aportaciones de Scheler, Buber, Ebner, Marcel, Nédoncelle, Mounier, Levinas y tantos otros no parecen haber calado suficientemente en nuestra cultura, a la vista de la crisis en que nos encontramos. Las expectativas suscitadas por las filosofías personalistas de aquellos primeros decenios del siglo, y que Ortega saludaba con lucidez y alborozo, parecen haberse quebrado, dando lugar al triunfo del fragmento postmoderno, a la «segunda revolución individualista», en la que la comunicación resulta más difícil que nunca.

Como es bien sabido, se habla con profusión, como alternativa a la crisis, de la nueva ética comunicativa procedente de Frankfurt. K.O. Apel aboga por una «transformación de la filosofía» trascendental, que se centre no ya en la conciencia individual sino en el lenguaje, de forma que se reconozca el carácter dialógico, comunicativo, de la razón⁶. Habermas, por su parte, ante las aporías a que ha conducido el desarrollo de la razón ilustrada, diagnosticadas, pero no superadas por la teoría del poder de Foucault, sugiere también la necesidad de abandonar el viejo paradigma de la conciencia monológica en favor del paradigma comunicativo⁷.

En Apel y Habermas la tradición ilustrada se convierte a la comunicación: el individuo racional y autónomo no se puede comprender más que como producto de tradiciones en la que se encuentra, de grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización en los que crece⁸. A toda acción racional subyace una racionalidad comunicativa —un nosotros vital o «mundo de la vida»— y tiende a una relación interpersonal y un acuerdo⁹.

⁶ Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos volúmenes. (La primera edición alemana es de 1973). En esta obra Apel realiza una revisión de las claves de la filosofía moderna y pone las bases de esa transformación comunicativa de la filosofía trascendental, recogiendo las aportaciones del pragmatismo de Ch. S. Peirce. La mejor introducción en español al pensamiento de Apel, en su vertiente ética, es el libro de Adela Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

⁷ Este cambio de paradigma, con sus implicaciones para la teoría crítica, es el centro de los esfuerzos de la ingente obra de J. Habermas; para lo que sigue cfr., sobre todo, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988, dos volúmenes (la primera edición alemana es de 1981), y *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 (1.ª ed. alemana de 1985), especialmente el capítulo XI: «Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto».

⁸ Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, 356.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 353-354.



1.2. Relativismo cultural

Según este nuevo paradigma comunicativo las pretensiones de validez (verdad teórica o corrección práctica) implícitas en toda argumentación no pueden ya apoyarse en una determinada visión del mundo o del hombre (por el pluralismo y el relativismo cultural consiguiente) o por la apelación a determinados valores, sino mediante un consenso entre los participantes en la argumentación. Así, las normas morales de la convivencia son válidas si son aceptadas con sus consecuencias por todos los afectados por ellas. La validez del consenso se deriva del hecho de que en la misma argumentación se da un principio normativo-ético ya siempre implícitamente aceptado por el que argumenta, como condición del mismo discurso. Se trata de un principio transcendental y último (Apel), o universal, aunque hipotético, falible y revisable (Habermas), accesible desde las ciencias reconstructivas (como la pragmática formal del lenguaje, la ontogénesis de la competencia comunicativa, las teorías acerca de la antropogénesis y la evolución social)¹⁰.

El hecho de que los consensos fácticos no garanticen realmente la corrección de la norma (por situaciones históricas de asimetría, fuerza, intereses subjetivos impuestos, etc.) no elimina la validez del principio ya siempre supuesto, que apunta a una comunidad comunicativa ideal, anticipada contrafácticamente en todo consenso histórico, y en la que todos los afectados por la norma que se ha de consensuar participen en plano de estricta igualdad.

Lo interesante de esta posición, aparte de las aportaciones de indudable valor que están realizando, es que la tradición ilustrada que pasa por Kant, Hegel y Marx y su prolongación en la teoría crítica, por Nietzsche y el existencialismo, el análisis del lenguaje y el estructuralismo, y que desemboca en el callejón sin salida de la postmodernidad, se convierte a la prioridad del hecho de la comunicación interhumana y a la dimensión dialógica del hombre y ve en esta conversión la única posibilidad de replantear la cuestión del conocimiento científico en clave no positivista y elaborar una ética a la altura de la humanidad.

Sorprende, sin embargo, por ello mismo, la ausencia palmaria en los trabajos de los frankfurtianos de referencias a la tradición filosófica que realmente ha iniciado y elaborado esta línea de pensamiento: la tradición dialógica y personalista. Esta ausencia, que tiene consecuencias importantes, como vamos a ver, se explica, sin embargo, por la perspectiva adoptada por nuestros autores. Dado el pluralismo relativista de nuestra cultura, Apel y Habermas pretenden mantenerse al margen de toda opción por una determinada posición, y buscar el nivel formal de los procedimientos de diálogo y consenso entre las diversas opciones. Se sitúan en un nivel *transcendental y procedimental*¹¹.

¹⁰ Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, I/192.

¹¹ Mientras que el transcendentalismo de Apel no renuncia a un nivel de fundamentación última y se mantiene además abierto a otras propuestas (Cfr. «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo al libro citado de A. Cortina, p. 236), Habermas sí que rechaza la posibilidad de tal fundamentación: cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, I/192.



Sin embargo, en mi opinión, en estas posiciones, que pretenden asepsia de contenidos, funcionan supuestos no explicitados, como el valor y dignidad de la persona, su igualdad y la exigencia de respeto, su referencia a valores, sobre los que hay que establecer consensos, etc. Todo esto se debe suponer para que la argumentación corra, sin que se pueda abordar explícitamente, dadas las restricciones metódicas. Pero el silencio sobre estos supuestos no explicitados hace que la ética discursiva acabe sabiendo a utilitarismo: los individuos y los grupos persiguen sus fines e intereses subjetivamente fijados, y tienen que ponerse de acuerdo en unos mínimos que garanticen la supervivencia de unos y otros e impidan la guerra de todos contra todos. Por la inconmensurabilidad de los valores o las visiones del mundo particulares los acuerdos básicos sólo pueden versar sobre las reglas de juego (los procedimientos) que han de servir para dirimir conflictos y establecer consensos. Con lo que la ética discursiva *de la Humanidad* se acaba fundiendo con un trozo de ella: la que vive bajo las condiciones de la democracia formal, postulada y propuesta, en consecuencia, como alternativa válida para todos los hombres.

1.3. Personalismo subterráneo

Pero si esta alternativa propuesta, bajo el principio formal y procedimental, se hace frente a otras formas de organizar la convivencia y dirimir conflictos, es porque se considera *mejor* que otras e, incluso, *la mejor* de todas. Y ello implica, de nuevo, la admisión de esos supuestos ya mencionados y que subyacen de manera más o menos implícita a la misma democracia formal, pese a todas sus limitaciones: la dignidad y autonomía de todo hombre y la fundamental igualdad de todos en cuanto personas. A pesar de los pesares existe un personalismo subterráneo al devenir de la cultura occidental, forjado largamente desde lo mejor de la cultura griega, del cristianismo y del humanismo moderno. Sus recientes negaciones teóricas, la risa filosófica que le dedica Foucault, las dificultades de su fundamentación objetiva, no pueden con la convicción práctica de su validez, como se expresa en el curioso consenso, casi universal, en torno a los derechos humanos¹². Es mi opinión que tal personalismo, lo mejor de la tradición occidental, y lo que de mejor puede prestar occidente a las otras culturas, subyace también, de forma más o menos expresa, a la ética comunicativa. Es decir, el paradigma comunicativo contiene en sí los paradigmas sustancialista y del sujeto: «las pretensiones de validez (verdad, corrección y autenticidad) ¿no remiten a la realidad —al ser—, al valor, a la veracidad, todo ello en conexión con una conciencia intencionalmente abierta?»¹³. Efectivamente, el procedimiento consensual y comunicativo, siendo clave y poniendo de relieve esa dimensión dialogal consustancial al hombre, no se basta a sí mismo: «El consenso comunicativo, pese a todo, no es en sí criterio de validez. Si es su lugar, lo es sólo como

¹² Cfr. J. M. Palacios, «El problema de la fundamentación metafísica de los Derechos Humanos», en *Revista de Filosofía*, 2.ª Serie, VI/1983, pp. 258-273.

¹³ J. M. Vegas: «J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*», *Recensión en Diálogo Filosófico*, 14/1989, p. 295.



indicio. El criterio último parece que exige *mirar* a la realidad misma de que se trate. En ella se han de apoyar a la postre las razones que pretenden validez»¹⁴. Como dice Husserl, refiriéndose a la cuestión del conocimiento: «Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa destruir su concepto»¹⁵.

Y si en el proceso de consenso se apela a un horizonte ideal (la comunidad ideal de comunicación) es porque las desigualdades fácticas se ven como indebidas desde un deber-ser axiológico que afirma la igualdad debida de los hombres y mujeres, por ser personas. El deontologismo ético de estos autores, que pretenden omitir las referencias al bien o a la vida buena, supone, sin embargo y en el fondo, ese horizonte de Bien (la misma comunidad ilimitada de comunicación, en la que todos participan en pie de igualdad), sobre el que siempre se recorta el deber.

Creo que el falibilismo de Habermas fracasa en estos puntos, de los que no puede dar cuenta. Apel, por su parte, de mayor fuste filosófico que Habermas, está más abierto a otras aportaciones, como ya dije. Y esta apertura muestra de manera nítida la principal representante de la ética comunicativa en España, Adela Cortina, partidaria de una complementación de la propuesta apeliana que subsane sus lagunas, desplegando su reflexión en distintas direcciones, extrayendo de su seno sus propias virtualidades (por ejemplo en la fundamentación de los derechos humanos y de la democracia) y acudiendo a otras propuestas que recojan las vertientes felicitantes de la auto-realización personal o la ética del carácter¹⁶.

Esta evidente necesidad de complementación sugiere ante todo la recuperación de la corriente de pensamiento dialógica y centrada en la integridad de la persona que ha explicitado esa veta personalista de la cultura occidental. Plantear el problema filosófico de la comunicación sin referirse a Scheler, Buber, Ebner, Mounier, Maritain, Marcel, Levinas o Rosenzweig, es como hablar de deontologismo de espaldas a Kant. Estos son los pensadores que nos permiten avanzar desde la comunicación dada del «nosotros vital» y más allá del problematismo del razonamiento por analogía, a la plenitud de la comunicación interpersonal, en la que el centro lo ocupa la Persona misma.

2. LA PERSPECTIVA TEORICA

2.1. El hecho de la comunicación y sus niveles

Los modos en que históricamente se ha concebido la comunicación no son meras teorizaciones, más o menos acertadas. Son otras tantas posibilidades reales de establecer la comunicación humana en sus diversos niveles.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Investigaciones lógicas*, Prolegómenos, 39, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 123.

¹⁶ Cfr. A. Cortina: «El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad», en *Anthropos. Revista de Documentación científica de la Cultura*, 96/1989, p. 26.



Pero todos estos, a su vez, se explican desde la radical y originaria comunicabilidad propia del hombre.

La comunicación es un hecho primitivo, originario e irreductible. Es la atmósfera y el seno del que surge la posibilidad misma de la personalidad humana, de su identidad definida. Por eso dijimos antes que «en el principio era la comunicación». Lo que somos no se explica sin la comunicación con los otros, y lo que queremos llegar a ser lo proyectamos comunicativamente, imbricándonos en los proyectos, que, de ajenos, pasan a propios. Nuestro «Yo» está preñado de «Nosotros» y de «Tú», de forma que el hombre se hace diciéndose a otros y es hecho en buena parte por los decires de los otros. Es el esencial carácter genitivo y coexistencial del ser humano¹⁷, su ser realidad no clausurada, sino abierta, estructural versión a los demás¹⁸, de forma que la capacidad de asumir su propio ser para ser desde sí mismo precisa de esa referencialidad y ese impulso a la comunicación¹⁹. Sólo en la peculiar perspectiva de la persona se comprende esta radicalidad comunicativa, que, como veremos, pugna por emerger incluso en los niveles inferiores de la comunicación empírica:

«El primer cuidado del personalismo [es] descentrarlo [al individuo] para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona. Estas se afirman muy temprano. El primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro: el niño de seis a doce meses, que sale de la vida vegetativa, se descubre en los otros, se aprehende en actitudes dirigidas por la mirada de otros [...] Por experiencia interior, la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él el *nosotros*, precede al yo, o al menos lo acompañan. Es en la naturaleza material (y nosotros estamos parcialmente sometidos a ella) donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces. Pero la persona, por el movimiento que la hace ser, se *expone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, inclusive la única que puede serlo. Es necesario partir de este hecho primitivo»²⁰.

Esta radical dimensión comunicante se realiza en la concreción histórica en niveles diversos que representan estadios distintos de la existencia humana e, incluso, del desarrollo filo y ontogenético. Simplificando un tanto el problema, vamos a distinguir tres niveles de comunicación interhumana.

¹⁷ Cfr. *TRO* II, 31.

¹⁸ Cfr. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984⁴, p. 23; *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 233 y sigs.

¹⁹ Cfr. K. Jaspers, *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, vol I., pp. 451 y sigs., cit por P. Laín Entralgo, *TRO*, I, p. 286.

²⁰ E. Mounier, *El personalismo*, p. 20. Cfr. también, entre muchos otros que podrían citarse, E. Levinas: «Diálogo», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, S.M., 1984, vol. I, p. 85.



— El nivel del «nosotros vital»²¹. Constituye el momento genéticamente primero de la conciencia humana. Cuando ésta no tiene más identidad propia que sus condicionamientos psicossomáticos, está toda ella «llena» del nosotros que constituye su entorno vital. No hay todavía una distancia precisa entre el yo y el tú, sino que el individuo vive en un ambiente difuso de valores, costumbres, tradiciones, etc, que constituyen para él «el mundo» y la conciencia. Corresponde al «mundo de la vida» de Habermas, expresa genéticamente la constitutiva comunicabilidad del ser humano, que sin «nosotros» vital no accede nunca a la conciencia de sí, e indica con claridad la gratuidad primera que conforma la base de la que arrancará después la posible individuación: sólo el que ha tenido en el pórtico de su existencia la experiencia de la oblación ajena hacia él, podrá en el futuro descentrarse hacia los otros. Ontogenéticamente corresponde a la primera infancia y su forma social es la familia. Filogenéticamente se identifica con el primitivo en la forma social de la horda y de la tribu, y, de forma genérica, a las sociedades naturales en las que domina la tradición y la autoridad; matizadamente puede verse en parte en este nivel comunicativo al hombre antiguo y al medieval, pero avanzando ya decididamente hacia la individuación, que supone un nuevo nivel de comunicación.

— La comunicación objetiva. Es la comunicación propia entre individuos autónomos que persiguen su propio interés. Es el nivel de la acción teleológica de que habla Habermas, del razonamiento por analogía propio de los modernos y, en realidad, de toda actividad económica y competitiva. Corresponde a la relación «yo-él» de Marcel, en la que la dimensión personal, sin ser explícitamente negada, está velada, latente. Al dominar el interés y la racionalidad instrumental, la posibilidad de objetivar al otro como mero medio es muy grande²². La forma preponderante de la relación objetiva es la sociedad contractual, de personas exteriores, y en la que dominan ante todo los roles funcionales y lo que Ortega llama «los usos» sociales²³. La coordinación de los intereses individuales o grupales mediante acuerdos más o menos explícitos no consigue el advenimiento de un verdadero «nosotros» personal.

— La comunicación interpersonal. En este nivel, en el que se alcanza la máxima profundidad, quedan en segundo plano las referencias objetivas y los intereses individuales, al adquirir el protagonismo la dimensión personal: no importa tanto *lo que* comunico, sino el hecho de entrar en relación y aquél con quien entro en relación. Este sale del carácter de indiferenciado «él» en que se encontraba en la comunicación objetiva, e, incluso, pierde el relativo carácter de «dado por descontado» del nosotros-vital, y adquiere el rostro inconfundible de un Tú insustituible por cualquier otro. La persona concreta es, por definición, o, mejor, por experiencia vital, única e irremplazable. Es el fenómeno de «comprender» del que habla Buber²⁴, por el que se

²¹ Cfr. P. Lain Entralgo, *TRO*, I, 187-188; 206; II, 336; M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957³, pp. 280 y sigs.

²² Cfr. P. Lain Entralgo, *TRO*, II, pp. 224 y sigs; 247; E. Mounier, *El personalismo*, pp. 21 y 23.

²³ Cfr. *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1972⁷, vol II, pp. 57 y sigs.

²⁴ Cfr. «Elementos de lo interhumano», en *Diálogo Filosófico*, 10/1988, pp. 16-17.



percibe su totalidad como persona, su exclusividad inobjetivable, su «pre-sentificación».

La comunicación interpersonal emerge en la existencia humana como un *acontecimiento gratuito*: cuando dos seres alcanzan, por cualquier circunstancia, un nivel profundo de comunicación, en el que se tiene clara conciencia de que se ha roto el nivel más o menos superficial de la existencia cotidiana, y desde la que se ven las cosas y al otro en una perspectiva nueva, percibida como auténtica, se tiene también la experiencia de que ha acontecido algo que no puede forzarse libremente o al antojo de alguien. No se puede *hacer* una comunicación profunda, como quien hace un negocio o una excursión. Pueden buscarse y ponerse las condiciones adecuadas, pero el surgir de la auténtica comunicación resulta siempre un acontecimiento gratuito, que se vive agradecidamente como don, como algo que va más allá de nuestras capacidades creativas.

Por ello mismo la comunicación interpersonal auténtica es frágil y se rompe con facilidad. Pero es verdad que tratar de vivir auténticamente, personalmente y desde valores superiores, en la cotidianidad, favorece este nivel pleno de comunicación. Aunque vivir auténticamente tampoco se decide sin más, sino que deben de nuevo ponerse las condiciones mediadoras de una autenticidad, que es también don gratuito y paradójico. No en vano el emerger de la personalidad significa la presencia del misterio del ser hombre.

La forma propia de este nivel de comunicación, el amor en sus diversas formas, da lugar a la comunidad de personas libres.

Esta triple estratificación, que en la práctica se da imbricada de distintos modos, hace referencia a una escala axiológica, de forma que en cada nivel dominan ámbitos diversos de valor: los valores vitales en el primer nivel, los utilitarios en el segundo y los espirituales en el tercero. Por eso mismo, todos ellos son necesarios. Los niveles vital y objetivo posibilitan y condicionan el nivel superior; éste está ya latente en los primeros que apuntan a él y en el que encuentran su plenificación. Las relaciones de los grupos naturales y las relaciones utilitarias y contractuales sólo se realizan de manera plena desde el supuesto personal:

«Las sociedades vitales [...] permanecen [...] ligadas a determinadas funciones; pero las funciones, si bien coordinan, no unen profundamente. Una familia que no conoce sino los lazos de la sangre se vuelve fácilmente un nido de víboras. Una comunidad de necesidades o de intereses lleva en sí la discordia, oculta por los acuerdos provisionales, pues la práctica de la asociación, contrariamente a lo que piensan los moralistas liberales, jamás arranca definitivamente el interés a su vector egocéntrico. Además, las sociedades vitales, insuficientemente personalizadas, constituyen bloques, tienden a la hipnosis, a la arrogancia y a la guerra; la jerarquía interna de las funciones, si bien reina soberana, se petrifica en una relación amo-esclavo: clases, castas, etc, que es germen en sí misma de guerras in-



testinas. Tienden a formar un *todo* que corroe el nosotros. Sólo cuando son absorbidas por un orden superior permanecen abiertas a la persona»²⁵.

El carácter originario de la comunicación nos ha mostrado que el paso no es del yo al tú y al nosotros, sino del nosotros al yo, de la comunicación dada, a la comunicación adquirida a partir de la identidad individual conquistada. Ahora bien, la comunicación dada –nosotros vital– y la adquirida –objetiva– son momentos de un proceso que invita, por su mismo dinamismo (psicológico e histórico) a ser transcendido. No se puede canonizar de forma simplista a la conciencia primitiva, y su comunicación ingenua y relativamente aporosa, ni considerar la conquista de la conciencia individual como la cima de la evolución humana. El estadio primero nos recuerda nuestra procedencia natural y el hecho incuestionable de que no partimos de cero, sino que se da en nuestra existencia un momento constitutivo que nos precede, en una gratuidad primera con la que hemos de contar.

Sólo desde ahí accede el ser humano a su propia individualidad autónoma. También este individualismo –genéticamente necesario– debe ser transcendido; representa una adolescencia que debe avanzar hacia la madurez de la persona. Persona²⁶ es el hombre maduro, que asume su individualidad con responsabilidad, sin dependencias. Pero es, a la vez, el hombre o mujer reconciliado con su pasado y sus ancestros, con su tradición y su naturaleza, que se sabe no autosuficiente, reconoce la gratuidad que le constituye y sabe, en consecuencia, dar las gracias. La comunidad vital y la sociedad contractual piden su plenificación en la comunidad de personas.

2.2. Estructura de la comunicación

Tratamos a continuación de determinar la estructura interna y las condiciones de la comunicación interhumana. Al hacerlo pensamos sobre todo en la comunicación interpersonal. Pero, como se verá fácilmente, todo lo que se diga sobre ella se aplica también *mutatis mutandis* a los otros niveles.

1) Diferencia.— La comunicación es la acción de poner algo en común y de crear, en consecuencia, un espacio de comunidad, entre un Yo y un Tú, que antes de tal acción se encontraban ajenos el uno al otro, respecto a ese algo. El hecho de la comunicación interpersonal parte de una distancia o *diferencia* entre el Yo y el Tú, que en su más radical dimensión estriba precisamente en el mismo carácter personal, en la unicidad propia de las personas:

«En el diálogo hay una distancia absoluta entre el yo y el tú, que se hallan absolutamente separados por el misterio inefable de su in-

²⁵ E. Mounier, *El personalismo*, pp. 23-24.

²⁶ Evidentemente todo hombre es persona. Recojo aquí la diferencia zubiriana de «personalidad», que todo ser humano es por el mero hecho de serlo, y «personalidad» que cada uno llega a ser. Al hablar ahora de persona quiero decir «personalidad auténtica».



timidad, pues cada interlocutor es único en cuanto yo y en cuanto tú, absolutamente distinto con respecto al otro, sin ninguna medida común ni ningún espacio libre para una coincidencia»²⁷.

Diferencia y unidad que no implican clausura sobre sí. Ya hemos indicado la constitutiva apertura y referencialidad propia del hombre. El ser humano, siendo sí mismo en identidad personal, es relación a los otros, y además, por su intrínseca limitación e indigencia, necesita de los otros. Diferencia y necesidad imponen la búsqueda de una superación de esa distancia.

2) Mediación.— Y, para ello, son precisas mediaciones que establezcan un puente entre los dos. La mediación intercomunicativa pertenece esencialmente a la realidad personal del ser humano como espíritu encarnado, presente en el mundo y dotado de intimidad. De ahí la necesidad de que se exprese y se exponga: «La comunicación no es real como pueda serlo la claridad sin resistencia de un ser angélico ajeno al espacio y al tiempo, sino que es el movimiento del sí-mismo en la materia de la realidad»²⁸. La mediación expresiva se realiza especialmente en el lenguaje²⁹, pero también en todo tipo de gestos corporales, como la sexualidad, tiempo vital, actos psicofísicos de toda especie³⁰. Pero la mediación, precisamente por ser embajadora de una intimidad no inmediatamente evidente, mantiene una cierta distancia con ella, y es, por ello, ambigua. El signo mediador «no transmite en sí ningún mensaje en el sentido de que posea un “contenido” dado, sino que soy yo quien tiene que interpretarlo o descifrarlo y, naturalmente, puedo equivocarme»³¹. La mediación es equívoca por su propia apertura semántica y porque depende de una intención de quien la emite, que puede buscar no expresar sino ocultar: la palabra puede servir para mentir, y un beso puede ser el de Judas.

3) Riesgo.— El posible uso equívoco de la palabra o de cualquier medio expresivo se explica porque en la mediación el ser humano se expone, pone fuera de sí algo de sí mismo y se hace disponible y, por tanto, vulnerable. Y esto es un riesgo; este es el sentido del salir de sí de Mounier: «La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descen- trarse para llegar a ser disponible para otros»³². Comunicar auténticamente

²⁷ E. Levinas, art. cit., p. 85.

²⁸ K. Jaspers, *op. cit.*, I, p. 469, cit. por P. Laín Entralgo, *TRO*, I, 289.

²⁹ «El lenguaje por el cual la significación se produce en el ser es un lenguaje hablado por espíritus encarnados. La encarnación del pensar no es un accidente que le sucedería entorpeciendo la tarea, al desviar de su lealtad el movimiento recto por el cual el pensar apunta al objeto. El cuerpo es el hecho de que el pensar se sumerge en el mundo que piensa y, en consecuencia, expresa este mundo al mismo tiempo que lo piensa. El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino la celebración del mundo, poesía.» E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, pp. 30-31. Vid. también P. Laín Entralgo, *TRO*, II, p. 159.

³⁰ Cfr. P. Laín Entralgo, *TRO*, II, p. 324.

³¹ J. L. L. Aranguren, *La comunicación humana*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 20.

³² *El personalismo*, p. 21. Vid. también M. Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, 1979, pp. 14 y 34, y E. Levinas, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 190-191.



es arriesgar. Con frecuencia, ante la necesidad del otro y la simultánea negativa de correr riesgos, la opción es la comunicación ambigua y equívoca. Por ello para que la verdadera comunicación se produzca y la mediación lo sea realmente, son precisas ulteriores condiciones.

4) Silencio.— El silencio, como condición de la comunicación, es el anuncio y la preparación de una riqueza de ser que se esconde en la propia interioridad y que se intuye o adivina en la del otro, y que de ninguna manera se agota en las exteriorizaciones mediadoras. Siempre hay un *más* de lo estrictamente comunicado, que exige y reclama respeto mutuo (somos más que eso que no intercambiamos) e incita a la mesura en la comunicación. No debemos «malgastarnos» exponiendo más de lo necesario, también en la comunicación es importante el pudor. El silencio es, por tanto, necesario como preparación de la comunicación auténtica, que rompe con el nivel rutinario de la existencia y se apresta a acoger al otro en su auténtica realidad personal. Pero es también exigencia de la condición limitada y espacio-temporal del hombre. La comunicación se da en la distensión histórica y es un proceso que coincide aproximadamente con el proceso de formación de la propia identidad³³.

5) Confianza.— Pero la gran condición para que la mediación vincule a las personas desde su diferencia es la confianza. Sólo el que confía en el otro se arriesga exponiéndose ante él y acogiendo fiducialmente lo que el otro le expresa. Se trata de un estricto acto de fe en el otro, en su veracidad y en la rectitud de sus intenciones. Sólo la confianza hace posible el salir de sí, la confianza, la apertura sincera de la propia intimidad, y en compromiso con la vida del otro. Sin la confianza la relación, inevitablemente mediada, se torna tanteo, lucha de poder, dialéctica hegeliana del amo y el esclavo o juego sartriano de objetivaciones mutuas, posesivas, limitantes, esclavizadas. Sólo la confianza hace posible una comunicación que tienda a la comunión y al amor. La misma fe religiosa vehiculada por las mediaciones de lo divino tiene también esta base antropológica fundamental³⁴.

6) Comunión.— La plenificación de la comunicación interhumana es el tipo de relación unitiva que llamamos *comunión*. La comunión es la unión interhumana desde el mismo centro personal entre los que participan en ella. Sin embargo, esta forma íntima de vinculación no supone la identificación, la fusión o la confusión de las personas, sino que cada una permanece siempre sí misma. La fusión supone una parcial pérdida de identidad, que se produce en momentos pasionales y masivos. En la comunión se produce una mutua donación, transparencia y libre asunción del otro³⁵, desde la unicidad indisoluble de las personas, y que constituye el característico *nosotros* del que habla Buber:

³³ Sobre el silencio tratan con profundidad M. Buber, al principio de *Yo y Tú*, al tratar de la «protopalabra» yo-tú, y K. Jaspers, *op. cit.*, I, pp. 477-478, entre otros. Cfr. también P. Laín Entralgo, *TRO*, I, pp. 188-189 y II, pp. 313 y sigs.

³⁴ Cfr. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1973, todo el capítulo 2: «La fe como estructura primordial de la existencia humana», pp. 39-54.

³⁵ Cfr. P. Laín Entralgo, *TRO*, II, p. 324.



«Entiendo por “nosotros” una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la “mismidad” y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta “mismidad” y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del “nosotros” se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el nosotros rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El “nosotros” encierra el “tú” potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí “nosotros”»³⁶.

La comunión interpersonal, que se identifica con el amor en sus diversas formas, y que funda la comunidad interpersonal, es el acontecimiento por el que el otro aparece en su irreductible individualidad inobjetivable. Por eso se traduce en una serie de actos originales, como el *comprender*, poniéndose en el punto de vista del otro, el *tomar sobre sí* el destino del otro, la *donación* generosa y gratuita³⁷, en la que desaparece todo interés propio y todo cálculo, de forma que el amor se puede distinguir de la pasión³⁸. El amor de comunión se define por su referencia de valores superiores, como los éticos y los religiosos, los únicos capaces de descentrar y hacer mirar más allá del propio interés. Lo que no significa que la comunión sea meramente «espiritual». Precisamente la comunión en los valores «altos» es la única que urge a su extensión en los valores dotados de «fuerza». Mientras que el interés exclusivo en los valores inferiores (hedónicos, útiles, económicos) produce exclusión y competencia, el mirar a los más elevados es el mejor modo de alcanzar la «comunión de bienes».

La comunión en su origen partió de las diferencias personales y la necesidad que cada uno tiene de los otros. Pero al alcanzar la plenitud comunicativa y comunal, en la que se descubre al otro como un tú insustituible, la necesidad se transfigura en un amor descentrado: es el «deseo sin defecto» de Valéry, citado por Levinas, la *asimetría* de la que habla este último, que nace en un ser más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle, atraído por la llamada, éticamente fundante, del rostro del otro, en cuya virtud soy y me hago responsable de él³⁹. Esta característica propia de la comunión interhumana no es, contra lo que pudiera pensarse, una cima inaccesible y rara, sino que se da ya en la relación asimétrica de la madre para con su hijo; aunque su perfección se encuentra en la donación gratuita, sin el tirón de la sangre (como la del P. Kolbe, por ejemplo).

Aunque nuclear en toda relación, no se da, sin embargo, casi nunca en estado puro, pues la indigencia y el amor de sí acompaña (y, en cierto sentido, empaña) toda relación interhumana. De ahí que se dé siempre la dialéctica

³⁶ M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1973⁷, pp. 104-105.

³⁷ Cfr. E. Mounier, *El personalismo*, p. 21.

³⁸ Cfr. J. Guittou, *L'amour humain*, París, 1955, p.p. 91-92, cit. por P. Lain Entralgo, *TRO*, II, p. 298.

³⁹ Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 207 sigs; *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 55 y 62.



tú-yo/yo-ello señalada por Marcel, el juego del auto y el heterocentrismo, la lucha de Poros y Penía (riqueza y pobreza), que engendran a Eros (amor). Esta limitación intrínseca de la relación humana más profunda da pie, sin embargo, a una nueva riqueza.

7) Limitación: Esperanza y fidelidad. — La comunión siempre choca con su propio límite: siempre hay algo del otro que se me escapa, siempre me acaba siendo, en el último fondo, «otro»; siquiera sea porque es libre e indisponible, pero también porque su intimidad no es del todo accesible, como tampoco me lo es del todo la mía propia. Existe además en nosotros, como indica Mounier, como una «mala voluntad fundamental» que resiste al esfuerzo de reciprocidad⁴⁰. Y esta última indisponibilidad propia y ajena se debe además a que no somos de una vez y para siempre, sino en el proceso espacio-temporal de nuestra vida: los momentos cumbres de comunión son especialmente frágiles y pasajeros, son estorbados por las urgencias cotidianas y deben ser renovados continuamente.

Pero de esta forma el ansia y la necesidad de comunión se proyectan hacia el futuro, en la esperanza de su plenificación: sea en perspectiva utópica e intramundana, sea en perspectiva trascendente, gratuita y religiosa⁴¹. Y la voluntad de comunión sostenida en el tiempo por la esperanza, eso es la fidelidad: «La aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así, pues, la consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. Esta no es un despliegue, una repetición uniforme como los de la materia o de la generalidad lógica, sino un continuo resurgir. La fidelidad personal es una fidelidad creadora»⁴².

8) Conclusión: la superación de la diferencia. — Dijimos al principio de este apartado que el punto de partida de la comunicación era la diferencia interpersonal y la búsqueda mediada de su superación; pero que ésta no se daba por «fusión» o identificación. Creo que la superación de la diferencia es un acontecimiento ético, que se expresa perfectamente en la afortunada expresión de Levinas: la *no-in-diferencia*:

«Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la *no-in-diferencia* de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. *No-in-diferencia* que es la proximidad misma del prójimo, por la cual sólo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debida a la fraternidad entre los hombres»⁴³.

⁴⁰ Cfr. *El personalismo*, p. 22. Vid también P. Lain Entralgo, *TRO*, II, 330.

⁴¹ Cfr. P. Lain Entralgo, *TRO*, II, 128, 288-289, 330 y sigs.

⁴² E. Mounier, *El personalismo*, p. 21.

⁴³ *Humanismo del otro hombre*, p. 12.



2.3. El fracaso de la comunicación

Aunque la comunicación es siempre limitada, ello no significa que no pueda tener lugar. Pero como todo lo humano es un proyecto que puede fracasar. Nos referimos brevemente a ello.

La comunicación fracasa cuando fallan algunos de sus supuestos fundamentales: si fallan o faltan las mediaciones (por ejemplo, si no hay un lenguaje común), se anula desde el principio; si domina la desconfianza, se establece la lucha y el deseo de comunión degenera con facilidad en odio; si decae la esperanza, la comunicación auténtica se interrumpe y desaparece. Igualmente, si dominan los valores inferiores y la esfera de las necesidades sobre la percepción de los otros en su unicidad y dignidad personal, el conflicto se convierte en una posibilidad más que cercana. El fracaso de la comunicación y las relaciones basadas en el conflicto es un hecho habitual de la experiencia humana. El otro aparece entonces como obstáculo, antagonista, enemigo; y, como, por muy negativa que sea la relación, sigo necesitando de él, la lucha, la búsqueda de sometimiento e instrumentalización del otro se adueña de la escena.

La superación de la diferencia se realiza ahora, deficientemente, mediante la *indiferencia*, que asume dos sentidos posibles. En su sentido estricto y obvio la indiferencia significa la voluntad de que el otro no cuente para mí, reducirlo a nada, desembarazándome de la responsabilidad que su rostro me demanda: es volver la espalda al otro, desconociendo su calidad de prójimo. En sentido amplio, pero grave, es la indiferencia a su condición vital y personal y la voluntad de destruirla, en el caso extremo por su eliminación física; en otros, por su reducción a objeto. Existe también la posibilidad «civilizada» de pactar la indiferencia institucionalizándola en relaciones de señorío-servidumbre, o mediante la equiparación de derechos, tratando de reducir al mínimo el «infierno de los otros», canalizando de manera reglada la competencia y la guerra de todos contra todos.

El fracaso de la comunicación supone el fracaso de la personalización y el logro de la propia plenitud, pues, pese a todas las dificultades, estamos hechos para la comunión y no para el conflicto:

«Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro -*alter se vuelve alienus*, yo me vuelvo, a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar»⁴⁴.

Situándonos en otra perspectiva de análisis, que tiene en cuenta ante todo los tres niveles que distinguimos antes, existen también formas políticas del fracaso comunicativo. Aludo a ellas brevemente:

⁴⁴ E. Mounier, *El personalismo*, p. 20.



— *El fascismo* es la negación del individualismo, característico del nivel objetivo de comunicación, por regreso a una comunidad originaria y vital, en la que se da la unión por vínculos de sangre, de manera sentimental y con frecuencia pasional. Se intenta convertir la sociedad civil (objetiva) en una comunidad originaria (nosotros vital) por la mediación del Estado, que la encarnaría plenamente. Se niega la fase de la necesaria individualización y se anula la posibilidad consiguiente de personalización como horizonte óptimo de la vida social: totalitarismo organicista. Algunos representantes de posiciones cercanas al fascismo han pretendido adoptar o representar al personalismo. Pero esto se ha debido a una equívoca e insuficiente sintonía con él en el rechazo del individualismo como forma suprema de la vida social, y en confundir la comunidad de personas con la comunidad vital. Mientras el fascismo niega el individualismo *retrogradamente* (retrocediendo hacia un nosotros vital mal ubicado, al pretender suplantarlo el papel de la sociedad civil), el personalismo lo supera *progresivamente*, avanzando hacia la plenitud del individuo en la persona y en la comunidad interpersonal.

— *El marxismo*, en su forma de socialismo real⁴⁵, es una superación del individualismo y de la comunidad vital no en la línea de la personalización, sino de la «integración sistémica» denunciada por Habermas como peligro de la democracia occidental, pero que se aplica bien a los países del área soviética. La planificación económica y la burocracia partidista y estatal ahogan el conjunto de la vida social: totalitarismo sistémico.

— *La democracia formal*: su peligro y su error frecuente consiste en pararse en la individualización y en no reconocer la necesaria y exigida plenificación que supone la comunidad interpersonal. Consagra así el modelo contractualista, el razonamiento por analogía, la teoría de juegos, la competitividad como forma normal de relación social. No consigue producir una sociedad solidaria, aunque se trate de forzar mediante algunas leyes, porque su estructura de base va en la otra dirección. La sociedad tiende a reducirse a mercado. Y de esta forma las mejores semillas de la democracia (la dignidad y autonomía de la persona) no fructifican, porque el individuo aislado se encastilla en sí mismo y entabla con los demás relaciones ante todo funcionales, objetivas. El individuo se convierte en el único horizonte incluso para aquellos que fueron izquierda y han renunciado a los vectores ideológicos del socialismo, que ya no saben cómo encajar en la sociedad capitalista con la que se han casado. Sólo así se explica la propuesta del *Programa 2000* del PSOE de un (extrañísimo) «individualismo de izquierdas»⁴⁶.

3. LA PERSPECTIVA CRITICA

La comunicación vital, seno de la tradición y de la primera socialización y de los valores básicos de la identidad cultural, es también fermento de con-

⁴⁵ Dejo a un lado otras interpretaciones del marxismo que no se hayan llevado a la práctica, así como las imprecisas indicaciones del mismo Marx sobre la sociedad comunista realizada.

⁴⁶ Que denuncia justamente A. Cortina en el artículo citado más arriba, aparecido en *Anthropos*, 96.



servadurismo, de mantenimiento del status, en el que habitan incrustadas injusticias y disfunciones.

La comunicación objetiva, instrumental e interesada, promueve el progreso material, que lleva consigo cambios sociopolíticos, en la medida en que la sociedad tradicional estorba los nuevos modos de producción. De ahí que los grandes cambios políticos en la modernidad hayan estado determinados en grandísima medida, sin duda mayor que en otras épocas, por factores económicos. De ahí también que el progreso científico y técnico no haya estado suficientemente acompañado del correspondiente progreso moral.

Este se da en plenitud cuando domina la comunicación interpersonal. El problema es que, frente al carácter acumulativo y lineal del progreso técnico, aquel debe ser libremente asumido por cada individuo, por cada generación. Pero es posible, no obstante, favorecerlo mejorando las condiciones objetivas que resaltan la dignidad de la persona, la igualdad, la justicia. Este nivel comunicativo asume y personaliza los valores del nivel vital, depurando sus prejuicios; y exige además la individualización, la comunicación objetiva, pero fijando sus limitaciones y avanzando hacia la comunidad de personas y la solidaridad libremente asumida.

¿Qué juicio nos merece nuestro tiempo y nuestra cultura a partir de estos parámetros? Vivimos en la era de los medios de la comunicación social. Pero esto no significa necesariamente que vivamos en la era de *la comunicación*, en la plenitud de su sentido. Dominan efectivamente los *medios*, pero se difuminan los fines, y, en especial, los fines en sí mismos que son las personas. Y lo que median se dirige a una sociedad en buena medida impersonal, entendida no tanto como el mundo en común de los hombres, el «mundo de la vida», sino la estructura objetiva, impersonal y sistémica, burocrática y productiva, a cuyo servicio se pone aquella. Siquiera sea porque los medios de comunicación social son tan caros, que sólo los grandes grupos de presión y de intereses pueden realizar la mediación comunicativa⁴⁷.

Por fin, y esto es lo decisivo, más que medios de *comunicación* social, son medios de *información*, que cumplen la labor ambigua de in-formar: suministrando datos, pero también informando a los individuos de la sociedad, tratando de conformarlos según los intereses dominantes. Y esto se debe a que el modelo comunicativo prevalente en la democracia occidental es el objetivo e impersonal, que concibe el conjunto de las relaciones sociales desde los intereses subjetivos, individuales y grupales, y desde los valores referidos al mero «tener», imponiendo el modelo contractualista también en los niveles de comunicación vital e interpersonal. De ahí que los medios de comunicación social, pese a su formidable poder y a la capacidad enorme que tienen de influir en la vida de los individuos, no favorezcan suficientemente el progreso cultural y, más bien, produzcan una subcultura de masas, uniforme,

⁴⁷ Es curioso cómo la confianza que el protomoderno apoya sólo en su propia evidencia, es requerida hoy, primordialmente, por lo que se ve o se oye en esos medios poderosos, que tanto como median, filtran y separan. Remito al respecto al trabajo de César Moreno Márquez, «Evidencia y Confianza», en *Diálogo Filosófico*, 14/1989, pp. 197-209.



que hace peligrar además las tradiciones culturales en las que los individuos se han socializado habitualmente. Un indicador de todo esto puede leerse en la crisis de la institución familiar, en la que se concentran de manera peculiar los niveles vital (es el «nosotros» primero de la experiencia humana) e interpersonal (se forma por mutua entrega libre del hombre y la mujer); esta institución clave es «invadida» por el modelo contractualista, que debilita su cohesión interna.

3.1. Usos Sociales

La cuestión, sin embargo, es si el modelo de comunicación interpersonal puede (y debe) informar realmente los niveles de la convivencia social y política, en la que predomina la relación objetiva y funcional. Así lo piensan algunos personalistas, como Buber⁴⁸ y Nédoncelle⁴⁹. Considera éste último que la vida colectiva es en gran parte irraccional e infrapersonal y que, a su juicio, la intersubjetividad personal (lo interhumano de Buber), se encuentra limitada con gran frecuencia a la díada o a pequeños grupos. De ahí su rechazo a participar en los proyectos de quien, en el otro extremo, aspiraba a personalizar lo más posible la política: E. Mounier y su grupo de *ESPRIT*. Para Nédoncelle existen en la política una serie de capas impermeables a la razón, dominadas por fuerzas que se nos escapan. Parece que también Ortega era de esta opinión, cuando decía que lo propio de la vida colectiva o social eran los «usos sociales», en los que domina la relación yo-él⁵⁰ y que la política es una «triste faena» dedicada a dominar la parte insociable del hombre, de forma que la sociedad, para existir, aún en sus fuerzas más positivamente sociales, debe consumirse en el ejercicio de una operación degradante⁵¹.

Sin embargo, aunque es verdad que existe una dimensión insociable en la sociabilidad humana, el carácter personal invade y permea toda su realidad, no sólo algunas partes. Y, por tanto, la labor de personalización de todos los niveles de existencia y comunicación humana aparece como una exigencia, tanto más apremiante en aquellos ámbitos en que mayores son las dificultades y las fuerzas contrarias a ella.

La razón que asiste a los refractarios a esta proyección personalista sobre la vida social general y sobre la política está en la existencia de elementos funcionales y sistémicos ligados, como dice Habermas a la reproducción material de la vida; lo que Mounier llama la estructura social⁵² que, según él empobrece la relación personal. Pero según él mismo, la estructura, siendo amenaza y resistencia, es también apoyo: sin «sistema» no habría «mundo de la vida»; sin «estructura» no habría «personalización humana». Esta dialéctica

⁴⁸ Cfr. «Elementos de lo interhumano», *Diálogo Filosófico*, 10/1988, pp. 8-11.

⁴⁹ Cfr. Carta de Nédoncelle a Carlos Díaz en C. Díaz y M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 112-113.

⁵⁰ Cfr. *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, vol. II, p.p. 57 y sigs.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 173-174.

⁵² Cfr. *El personalismo*, p. 23.



no implica necesariamente una ruptura o un antagonismo absoluto, sino que plantea el reto y la exigencia, la posibilidad y la necesidad de someter lo infrapersonal a lo personal.

Es claro que cada nivel comunicativo tiene su función y sus cauces, y no puede pretenderse imponer uno suplantando los otros. Así, el nivel del «nosotros vital» es imprescindible (gratuidad, raíces culturales, tradición...), de forma que, como dijimos, no puede sustituirse por el modelo contractualista; pero no se puede pretender que toda la vida social haya de organizarse en torno a ese esquema, si es que queremos ir más allá del tribalismo. El tradicionalismo y ciertas actitudes algo cerriles de algunos nacionalismos apuntan en esta línea.

El carácter superior e ideal de la relación interpersonal y comunitaria no significa que deba proponerse como esquema único de comunicación humana. En primer lugar, porque su validez en los niveles funcionales de la vida social es posiblemente muy cuestionable. Pero también, porque su carácter libre impide que sea impuesto. Debe nacer y crecer desde abajo, en la vinculación libre de personas que han alcanzado, por otro lado, un mínimo nivel de madurez, reciedumbre moral y capacidad de entrega (muchas experiencias comunitarias, cooperativistas o alternativas fracasan simplemente por esa falta de madurez). Pero sí es exigible que los niveles funcionales de la vida social no impidan ni bloqueen las tradiciones culturales de base, ni entorpezcan la consecución del nivel interpersonal, sino que, por el contrario, lo fomenten y apunten hacia él.

3.2. Derecho a la diferencia

El papel de la democracia formal y de los medios de comunicación social debería ser precisamente el de garantizar que los individuos puedan afirmarse a sí mismos desde las tradiciones culturales de las que provienen, de forma que, sin quedar prisioneros de ellas, puedan avanzar hacia los niveles de comunicación y formas de vida comunitaria más profundos y radicales, en los cuales la misma democracia se *realiza*, superando su insuficiente formalidad (pero que, como condición, es necesaria para evitar los totalitarismos, reaccionarios o revolucionarios).

El problema de la democracia formal o burguesa hoy es que se afirma a sí misma como modelo único y suficiente. Absolutizando al individuo, fomentando el subjetivismo y una tolerancia escéptica del «todo vale», bloquea y vicia tanto la comunicación primaria como la interpersonal. La sociedad burguesa, organizada en torno al eje de la producción y el consumo, rompe las tradiciones culturales y olvida el elemento gratuito propio de la vida humana, concibiéndola como un prometeico contrato social de individuos apátridas y culturalmente desarraigados. De esta forma interfiere los procesos primarios de socialización, que acaban desestabilizando la vida social y la capacidad comunicativa en su conjunto. Ello dificulta obviamente (aunque no impida absolutamente) la comunicación interpersonal de los individuos y



grupos, como se refleja en la inestabilidad personal, pérdida de sentido, crisis de la familia, hedonismo de masas⁵³, y todos los microfenómenos indicativos de la crisis.

También en el ámbito de las relaciones internacionales domina de forma casi exclusiva el modelo contractualista. Es cierto que los potentes medios de comunicación social hacen relativos, si no obsoletos, ciertos conceptos como el de soberanía nacional-estatal. Pero la red de relaciones y dependencias planetarias, cuya magnitud exige el fortalecimiento de las instituciones y el derecho internacionales, se sigue rigiendo por el modelo mercantil, dominado por los meros intereses nacionales o de áreas. Las exigencias de libertad, igualdad y justicia, que incluyen, sin duda, el derecho a la diferencia, no pueden ser así satisfechas.

Pero, se me preguntará, ¿es que es posible establecer en esos macroniveles una forma *personal* de comunicación? Es evidente que no se puede realizar en el sentido en que se da entre dos o poco más personas. Pero sí hay formas indirectas de comunicación que sólo desde la perspectiva interpersonal pueden llevarse a cabo. Por ejemplo, la *comunicación de bienes*.

José María Vegas. Profesor de Ética
Miembro del consejo de Redacción de
Acontecimiento.

⁵³ Remito a este respecto a mi trabajo «Hedonismo y cultura postmoderna», en *Misión Abierta*, 4/1988-89.