



Dossier “Filosofía Judía: Problemas y Tendencias”

La comunicación como interdonación metafísica y metapsíquica en Martin Buber¹

Neikel Javier Aparicio Avila
Universidad de Zulia, Venezuela
neikeljavier@gmail.com

Recibido: 12 de abril de 2017

Aceptado: 10 de mayo de 2017

Resumen:

La siguiente investigación se desarrolla en torno a la dimensión onto-relacional de la comunicación como parte de la propuesta dialógica del filósofo Martin Buber. Hacemos especial énfasis en la noción de reciprocidad de dones –recientemente entendida como interdonación–, condición *sine qua non* que hace posible el despliegue ético, estético y religioso de la presentificación personal.

Palabras Clave:

Comunicación; don; interdonación; presentificación personal.

The communication as metaphysical and metapsychic interdonation in Martin Buber

¹ Extracto de Trabajo de Grado para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación, Maracaibo, Venezuela, 2016. 82 pp.



Abstract:

The following research is about the onto-relational dimension of communication as part of the dialogal proposal of the philosopher Martin Buber. We place special emphasis on the notion of reciprocity of gifts -recently understood as interdonation-, which would be a *sine qua non* condition that makes possible the deployment of an ethical, aesthetical and religious personal presentification.

Key words:

Communication; gift; interdonation; personal presentification.

La comunicación como objeto de estudio

Martin Buber (1878-1965) parte de la necesidad imperiosa de una antropología filosófica que supere el desencuentro existencial a través del pensamiento en torno a la totalidad de lo humano, este presupuesto lejos de ensimismarlo en el individuo o en el colectivo lo conduce al diálogo auténtico. El análisis parcial del mundo fenoménico es un factor civilizatorio importante pero no suficiente frente a la vastedad de la existencia, el entendimiento integral que puede tener el hombre de sí mismo trasciende lo objetivo hasta llegar al acontecimiento originario de la comunicación.

El concepto «comunicación» fue una asignatura pendiente o, en todo caso, desprovista de notoriedad desde la antigüedad hasta la modernidad tardía; por su carácter multidimensional e inaprensible se puede pensar con rigor nominalista que, en efecto, estuvo a la sombra de otros conceptos u objetos de estudio como el lenguaje o el símbolo.

De hecho, el profesor Antonio Pérez Estévez acusa al pensamiento platónico-agustiniano de incentivar con su deshumanización de la verdad una cultura occidental fundamentada en un principio monológico de identidad que sacrifica la multiplicidad de sujetos.



Ni la filosofía ni las ciencias que se desprendían de ella a lo largo de la historia mostraban auténtico interés por las distintas dimensiones del comunicar, consecuencia del diálogo socrático-platónico y posteriormente de los soliloquios agustinianos que despojaban la verdad del ámbito cultural.²

Desde luego, el modelo aristotélico que asume la transmisión de un mensaje emisor-receptor como la búsqueda de todos los medios posibles de persuasión se documenta como la única aproximación sistemática que claramente precede la construcción de los saberes comunicativos contemporáneos. Sin embargo, sigue la pretensión platónica de instrumentalizar su representación óptica en función del mero valor veritativo o retórico del discurso. En palabras de uno de sus ilustres traductores al español, Quintín Racionero: “*Aristóteles no ha concebido otra forma de comunicación que la persuasión*”.³

Esta perspectiva de la filosofía clásica no hace de la comunicación propiamente un objeto de estudio, pero sienta las bases para concebirla a efectos prácticos como un modo de disponer los recursos persuasivos en la búsqueda dialéctica de la verdad o de la cohesión sociopolítica.

Tal visión unitaria del hombre helénico en relación con el cosmos o con determinadas ideas no contempla una ruptura interior por lo que consiente apenas unos guiños, pero de ninguna manera una teoría o comprensión acuciosa de la quiddidad comunicativa, mucho menos de lo humano a partir de ella.

El profesor Diego Sánchez Meca explica que, en el aristotelismo, aunque se incorpora la noción de relación, se prioriza la sustancia; el hombre no es un problema de sí mismo sino una cosa privilegiada en la gran mansión de un mundo

² Cf. PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. *Diálogo y alteridad (del diálogo lógico al diálogo existencial)*. Cuadernos salmantinos de filosofía. Salamanca, España. Vol. 21. 1994. pp. 147-179. En ambos sistemas filosóficos se considera la presencia de otro ser humano un pretexto u obstáculo para alcanzar la naturaleza de las cosas.

³ RACIONERO, Quintín. *Introducción a ARISTÓTELES. Retórica*. Editorial Gredos. Madrid, España. 1999. Pág. 133.





que estaba destinado a derrumbarse.⁴

Al menos en términos claros parecía estar ausente la preocupación por el otro y por las diferentes posibilidades de relación con el otro, parecía ser suficiente la fusión cosmológico-antropológica del enunciador. El profesor Pedro Laín Entralgo coincide con esta reflexión:

“La necesidad intelectual de dar razón suficiente de nuestra convivencia con otras personas no es un problema básico y permanente de la existencia humana. Lo es sin duda la operación de tratar con el otro en nuestra concreta convivencia con él, no la de justificar intelectualmente su peculiar otredad. Cientos y cientos de siglos ha vivido el hombre sobre el planeta sin sentir esa inquietante necesidad en su espíritu; la realidad del otro en cuanto tal era para él obvia e incuestionable”⁵

La autoridad retórica aristotélica que identifica el comunicar únicamente con su teleología lingüístico-informacional atravesó con prestigio los siglos imperiales romanos al igual que los siglos escolásticos; recordemos que de por sí el grueso de la obra aristotélica ganó compatibilidad con la fe católica gracias a la relectura que hiciera de ella Santo Tomás de Aquino.

El Doctor Angélico de la Iglesia logró tejer una síntesis archiconocida de fe y razón, en ella se reconoce que la relación no constituye a la persona humana pero sí a la persona divina⁶ y su fundamento metafísico está en la procesión más como emanación inmanente e inteligible de entendimiento y voluntad que como

⁴ Cf. SÁNCHEZ MECA, Diego. *Martin Buber*. Editorial Herder. Barcelona, España. 2000. Pág. 154. No es un sustantivo lo que utiliza el estagirita para nombrar la relación sino una locución (*prós ti*) que indica su limitado carácter de referencia o predicado destinado al perfeccionamiento accidental de la sustancia, de lo que realmente es.

⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro I*. Editorial Revista de occidente. Madrid, España. 1968. Pág. 21.

⁶ Cf. DE AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España. 2001. Pág. 330.



donación o comunicación.⁷ Boecio había definido la persona como una sustancia individual de naturaleza racional mientras que Ricardo de San Víctor como una existencia incomunicable de naturaleza intelectual, el prejuicio aristotélico-tomista termina descartando la relación como constitutivo de la persona humana que es más bien intelectualidad e incomunicabilidad absoluta.⁸

Era preciso diferenciar nítidamente al ser humano como individuo distinto e irreductible, entidad única con consistencia propia e independiente, singularidad irrepetible e intransferible que existe en sí (no en otra). Lo sustancial por encima de lo relacional busca en el ser humano no una hipóstasis sino una concreción pura; empero, nunca somos puramente uno, somos-con-otros.

Para que el ser humano llegara a ser plenamente consciente del problema del otro tuvieron que acaecer por lo menos cuatro sucesos importantes: la secularización moderna de la existencia, el auge histórico del nominalismo –todo lo que existe es particular–, la creciente importancia metafísica de la individualidad y el descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo.⁹

Así aparece en principio un interés analógico cartesiano por el otro como «otro yo», sede individual de una razón universal. Contrario al realismo anterior, la filosofía trascendental comienza a pensar en la relación desde las comparaciones u operaciones mentales del «ego cogitans» que se consolida como una sustancia pensante esencialmente incomunicada.

“La insuficiencia e inadecuación de la filosofía cartesiana para dar razón suficiente del otro y de la comunicación con el otro así como las dificultades que ello entraña fueron patentes ya para el propio Descartes. Pues, a partir del *cogito*, toda la empresa de reconstrucción

⁷ Cf. *Ibíd.* Pág. 307.

⁸ Cf. *Ibíd.* Pág. 320, 321.

⁹ Cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Ob. Cit.* Pág. 29-33.



de la realidad, se podría decir, está íntimamente motivada más que por otra cosa por la necesidad de restablecer la comunicación”¹⁰

Dicho de otro modo, el padre de la filosofía moderna, René Descartes, descubre en sí el problema del otro, aunque entrampado en una subjetividad que implica su suspensión o reducción. Puesto que se debe dudar de todo, el único punto de partida es la certeza o primacía incuestionada de la propia duda que se convierte en garantía exclusiva del «yo». El resto se tantea suspicazmente puesto que “*su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni lo ha sido nunca, sino solamente una inspección de la razón*”.¹¹

Con ánimos de superar el «yoísmo» de índole racionalista, el empirista escéptico David Hume defiende el valor objetivo de las relaciones en razón de que los seres humanos tienen una tendencia natural a participar en el mundo de los otros y una condición natural ingénita de benevolencia y virtudes sociales. Previo al conocimiento del otro se manifiesta la relación, la cual no tiene como soporte una construcción epistémica sino una simpatía instintiva.

“¿Por qué tendría yo que obligar a otro, mediante un contrato o una promesa, a dispensarme un buen oficio, cuando yo sé que está prontamente dispuesto, gracias a una fortísima inclinación, a buscar mi felicidad y a realizar por sí mismo el servicio deseado, a menos que el daño que de ello se derivase contra él fuese mayor que el beneficio por mí obtenido? Y aun en este segundo caso, él sabría, basándose en mi humanitarismo y amistad innatos, que yo sería el primero en oponerme a su imprudente generosidad. ¿Para qué marcar límites entre el campo de mi vecino y el mío propio, cuando mi corazón no ha establecido ninguna separación entre sus intereses y los míos y

¹⁰ SÁNCHEZ MECA, D. Ob. Cit. Pág. 42.

¹¹ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Orbis. Barcelona, España. 1985. Pág. 49.



participa de sus alegrías y tristezas con la misma intensidad que si fueran experimentadas por mí mismo?”¹²

De esta manera, la ética humeana que luego fue profundizada por su conciudadano Adam Smith convierte a la persona incomunicable en una persona cada vez más familiarizada con la posibilidad de un «otro». Según Smith, ello responde a la identificación ineludible con el «otro» e igualmente al instinto de retribución regido por un espectador imparcial que todos llevamos dentro como una conciencia relacional interna.

“De ser posible que un hombre viviese en algún lugar solitario hasta llegar a la edad viril, sin que tuviese comunicación alguna con otros hombres, tan imposible le sería pensar en su propia índole, en la propiedad o el demérito de sus sentimientos y de su conducta, en la belleza o deformidad de su propia mente como en la belleza o deformidad de su propio rostro. Todos éstos son objetos que no puede fácilmente ver, que naturalmente no mira, y respecto de los que carece de espejo que sirva para presentárselos a su vista. Incorporarlo a la sociedad, e inmediatamente estará provisto del espejo de que antes carecía”¹³

Esta visión del otro como «alter ego» que permite al «yo» ser real con una moral que no es producto de la razón sino del instinto comunicativo, representa un paso adelante por más que el otro en tanto objeto dependiente de un «yo» instintivo siga siendo por analogía «otro yo». Aquí puede identificarse cómo la comunicación está estrechamente vinculada a la construcción intersubjetiva de la conciencia del ser humano sobre sí mismo, por eso sería un error limitar la lectura dialógico-hermenéutica que hemos emprendido en esta investigación dejando de lado que otros términos como «sociedad» o «comunidad» han podido en algún momento

¹² HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2014. Pág. 58.

¹³ SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Fondo de cultura económica. D.F. México. 1979. Pág. 100.



tomar el lugar de la «comunicación».

A tenor de lo recién develado, es decir, siguiendo la genealogía del asunto «comunicación» como variable de pensamiento y teniendo en cuenta que para comprenderla con amplitud hace falta en efecto ir más allá del vocablo que abre el título de nuestra investigación, el profesor Antonio Pasquali reconoce que incluso la antropología filosófica de pensadores antiguos como Protágoras o Demócrito se adelantaba en la comprensión de la convivencia humana a partir de la condición primaria comunicativa-comunitaria que surge tan pronto como la estructura social empieza a surgir.

“Los nominalistas que no encuentran la ‘comunicación’ en vocabularios y textos del pasado –y con falsa inferencia dan por inexistente el problema antes de la actual revolución tecnológica– se equivocan doblemente: por no haber buscado con paciencia, y por no haber descubierto la natural interdependencia reconocida durante milenios (y por encima de los términos) entre comunicación y comunidad, convivencia y sociedad humana, como categorías básicas e intercambiables de la relación en su dimensión antropológica”¹⁴

En este sentido, habría que traer a colación que el criticismo kantiano a efectos del antagonismo racionalismo-empirismo viene a ser una síntesis a través de la colaboración entre la sensibilidad y las doce categorías del entendimiento que incluyen el concepto supremo de comunidad o comunicación. Estas doce maneras generales de conocer o determinar los objetos son divididas por Immanuel Kant en cuatro grupos: de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Las tres categorías de relación o clases de vinculación entre objetos son las siguientes:

- La inherencia

¹⁴ PASQUALI, Antonio. *Comprender la comunicación*. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela. 1990. Pág. 15.



- La causalidad
- La comunidad

La relación es aquí fundamentalmente conocimiento discursivo y dialéctico en el cual cosas diversas se conciben vinculadas, aun así, es latente el peso antropológico de una sistematización que otorga dignidad categorial por vez primera a la comunidad o a la acción recíproca entre agente y paciente como síntesis de los conceptos anteriores o supremo género relacional.¹⁵

Los modos de inherencia o fusión *ser-en-sí* o *ser-en-otro*, de causalidad o información *ser-por-otro* y de comunidad o comunicación, *ser-con-otro*, están prefigurados en el primigenio pensamiento relacional y la cosmovisión occidental está signada por ese legado. La comunicación se manifiesta ahora en el estadio de la relación constitutiva.

Esta reflexión filosófica, que en términos últimos y radicales puede dar razón inteligible de lo que inmediatamente aparece como múltiple o diverso, pasa por la vivencia o el reconocimiento paulatino de las partes mencionadas antes de vislumbrar la totalidad de la comunicación que como será expuesto más adelante abre la totalidad de lo humano.

Así como la consolidación del auditorio en tanto espacio central para la oratoria de la “polis griega” motivó a los antiguos a teorizar en las inmediaciones de la dimensión silogística de la comunicación, nuevamente un escenario de desarrollo sociopolítico es estímulo pero en esta ocasión para la ciencia que emerge de la racionalidad filosófica con criterios propios.

Desde que la revolución francesa hizo de la sociedad un problema epistémico, el conjunto de consideraciones teóricas alrededor del hombre como ser social retomó el interés por las implicaciones objetivas de la comunicación con un

¹⁵ Cf. Ibid. Pág. 76.



entusiasmo cuasi religioso por la instrumentación moderna e igualmente por las formas pitagóricas que a todas luces facilitaban el progreso de la ciencia galileico-newtoniana.¹⁶ Con este nuevo panorama las nacientes ciencias sociales desempolvaban los aspectos operativos de la masificación de la mano de importantes autores como Adam Smith con su planificación de fuerzas productivas o Herbert Spencer con su perspectiva orgánica de la sociedad como conjunto de redes. No se procuró tanto una ciencia única como una lectura multidisciplinaria que desde entonces pero fundamentalmente a raíz de la primera y segunda guerra mundial hizo de la comunicación una constante central en el pensamiento contemporáneo.

El «yo» decimonónico estaba atiborrado de recursos técnicos idóneos para producir o robustecer relaciones transnacionales e instituciones hegemónicas de generación de contenido masivo, su «otro yo» pasó a ser una abstracción peor y sólo podía mirársele con criterios fiables de medición. Armand y Michèle Mattelart lo interpretan así:

“El siglo XIX, siglo de la invención de sistemas técnicos de base de la comunicación y del principio del libre cambio, ha visto nacer nociones fundadoras de una visión de la comunicación como factor de integración de sociedades humanas. La noción de comunicación, centrada primero en la cuestión de las redes físicas, y proyectada en el corazón mismo de la ideología del progreso, ha abarcado al final del siglo la gestión de multitudes humanas. El pensamiento de la sociedad como organismo, como conjunto de órganos que cumplen funciones determinadas, inspira las primeras concepciones de una «ciencia de la comunicación»”¹⁷

Lo dicho hasta aquí supone que la humanidad ha estado siempre entre el deseo y

¹⁶ Cf. MARDONES, J. M. y URSÚA, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Editorial Fontamara. Barcelona, España. 1982. Pág. 18.

¹⁷ MATTELART, Armand y MATTELART, Michèle. *Historia de las teorías de la comunicación*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1997. Pág 13.



la dificultad de decir algo respecto a la comunicación, esta tensión no impide que las ciencias sociales y las filosofías contemporáneas descubran al fin su carácter esencial en la constitución de lo social y de lo humano. A pesar de que las teorías han procurado fundamentalmente una episteme científica antes que humanística, los acontecimientos deconstructivos no han hecho sino sumar perspectivas en pro de un conjunto de factores no solamente de signo o acción sino también de relación.

Sea cual sea el enfoque, la comunicación se consolida definitivamente como un potencial horizonte para el discernimiento. Ahora bien, cuando la balanza está del lado teórico, se hace uso de recursos empíricos y lógicos para la medición del fenómeno descriptivo o semiótico de la comunicación social en función de lo que se dice o se hace para afectar al otro. Y cuando la balanza está del lado propiamente filosófico, se hace uso de la poesía e imaginación de lo real para no transgredir los elementos innominados que nos ponen en comunicación en función de lo que somos.

Filosofía y comunicación

Subsanar las heridas del hombre contemporáneo pasa por revertir el olvido de lo que está radicalmente presente, aunque al margen del ente, de lo que trasciende todo nombrar óntico, pero crea e interpela al ser desde lo más firme de la interioridad relacional. En cuanto a la comunicación, decir filosofía es decir fenomenología existencialista onto-relacional en razón de que se trata de elementos propios y no de una filosofía al servicio de la ciencia, trazos que no tienen un andamiaje riguroso, pero sí la sugerencia latente de una inmensidad metafísica y metapsíquica.

“Mientras, por un lado, es posible indicar con precisión cuáles son las características del modelo de comunicación sostenido por lingüistas y semióticos, en colaboración con psicólogos y sociólogos, por otro, se



hace difícil definir el modelo ontológico de la comunicación siguiendo a un único filósofo o una particular escuela de pensamiento. Esto responde a que existencialistas y hermeneutas no realizaron más que esbozos de una filosofía de la comunicación. De hecho, no se encuentran obras sistemáticas o completas que hayan servido, o puedan servir, como estructura ineludible para la construcción de un paradigma que consienta una interpretación filosófica de la experiencia humana del diálogo. Todavía hoy el modelo filosófico se presenta como un *work in progress*¹⁸

Partiendo del planteamiento recientemente valorado del abogado y filósofo de la historia Giambattista Vico se apuesta definitivamente por la superación de los imperativos cartesianos que trataran por medio del superlativo de la duda metódica de reducir la realidad metafórica de la comunicación humana a fórmulas monológicas e ideales. La auténtica pregunta filosófico-ontológica acerca de la comunicación humana comienza entonces a tomar forma.

Giambattista Vico ha contribuido con el humanismo retórico a gestar un pensamiento fenomenológico que comprende el hecho comunicativo como una realidad ontológica construida o realizada en todo caso por los seres humanos concretos. Sin negar de la comunicación el contenido o los efectos se reivindica su potencial en la construcción de lo humano.

Tal construcción reaparece en el pragmatismo del filósofo y psicólogo John Dewey, quien justamente enseña a Robert Ezra Park la importancia de los procesos comunicativos en la sociedad tanto como en la transformación ontológica de quienes se comunican. La acción comunicativa es una realidad primaria que explica el funcionamiento concreto del pensar en la cálida e inmanente comunidad

¹⁸ URE, Mariano. *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina. 2010. Pág. 19. A la luz de este importante catedrático e investigador argentino de la simbiosis filosofía-comunicación he desarrollado buena parte de mis lecturas. De hecho, Martin Buber utiliza expresiones como 'el viviente intercambio de la acción recíproca' o 'reciprocidad de dones' para referirse al acontecimiento genuino de la comunicación, sin embargo, con el propósito de economizar el modelo del autor hemos preferido adoptar el término de Mariano Ure 'interdonación'.



integrada por la razón y la vida misma.

Dewey reivindica de algún modo el abordaje científico que puede darse a temas propiamente humanos tales como la comunicación, especial forma de acción recíproca en la naturaleza que por medio de la participación conjunta constituye la dinámica humana.¹⁹

Las expectativas onto-relacionales de la comunicación se remontan igualmente a la filosofía de Friedrich Heinrich Jacobi. Sin la presencia de otra persona a quien poder decirle «tú» no es posible siquiera la existencia del «yo», solo en la relación el hombre se revela como hombre.

Vico se había opuesto al cartesianismo imperante por desentenderse de hechos y facultades creativas en el hombre. De manera semejante, Jacobi se enfrenta tanto al escepticismo como al racionalismo de su época proponiendo una filosofía del sentimiento religioso.

Este presentimiento llega a fundar el problema del «tú» en el idealismo fichteano, las categorías del entendimiento no son innatas sino que se construyen ahora en la interacción universal entre el «yo» y el «no-yo». Johann Gottlieb Fichte parte del ideal del «yo» en tanto sujeto absoluto o conciencia infinitamente libre que se pone a sí misma, pero que oponiendo a sí lo demás se limita a ser un sujeto empírico interpelado por la realidad de un «no-yo» en ocasiones no objeto sino instancia espiritual.²⁰

Posteriormente, el filósofo y antropólogo Ludwig Feuerbach discute la anterioridad del «tú» propuesta por Jacobi. Si el primer objetivo de la filosofía no es la naturaleza del conocimiento absoluto sino el sentido del ser humano, es necesaria una filosofía del diálogo que vislumbre esta esencia contenida única y exclusivamente en la comunidad del hombre con el hombre. Ni el «tú» es anterior porque perdería la dignidad relacional de ser pronunciado, ni el «yo» es anterior

¹⁹ Cf. GALINDO CÁCERES, Jesús. *Filosofía y comunicología. Exploración general para un programa posible de estudios*. Revista Razón y palabra. D.F. México. Vol. 64. 2008. pp. 11, 12.

²⁰ Cf. SÁNCHEZ MECA, D. Ob. Cit. Pág. 69.



porque la singularidad y la conciencia de ser uno mismo viene precisamente con la dignidad relacional.

Esta antropología filosófica de materialismo integral comprende que «yo» y «tú» son diferentes y se necesitan mutuamente, advierte que lo inmediatamente dado no es la autoconciencia sino el objeto de los sentidos o el ser sensible de la alteridad que ha sido negada por la metafísica de la subjetividad. La filosofía del futuro deberá entonces incluir una fenomenología de la sensibilidad para vivir en comunicación.

En oposición al procedimiento intelectual que desconoce la singularidad del otro por buscar un soporte seguro para su edificación, termina por configurarse una mirada intuitiva fenomenológica por el otro como realidad ontológica *sui generis* anterior a todo razonamiento. El punto no es deducir al otro a partir del propio «yo» ni imponer la abstracción del «yo» por encima de la abstracción del otro sino encaminarse a la complejidad e intencionalidad de un ser realmente distinto al mío.

El fundador del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl, apela a la experiencia más evidente u originaria del mundo objetivo superando la idea de un sujeto metafísicamente origen de sí mismo a través de una teoría trascendental de la intersubjetividad.

“La teoría husserliana de la intersubjetividad representa, en lo referente al tratamiento histórico-filosófico del problema del otro, un determinado progreso respecto a las doctrinas que en último término hacen uso del razonamiento por analogía. El otro es, ahora, condición indispensable para la construcción del mundo”²¹

Un filósofo de importancia en el desarrollo de la fenomenología y la antropología filosófica es Max Scheler. Se opone a la ética de la simpatía pues, aunque se adelantó a concebir el vínculo interhumano con más profundidad que

²¹ SÁNCHEZ MECA, D. Ob. Cit. Pág. 53.



razonamiento discursivo, no hace justicia al ser de la persona recurriendo a la mediación de un espectador.

Para la visión scheleriana de la comunicación vital, el ser posee cinco modos de revelarse y una de estas esferas del ser es la tuidad o realidad del «tú» como categoría fundamental de la existencia humana. No existe diferencia alguna entre la percepción de mí mismo y la percepción del prójimo, lo primordial es la intuición primaria del «tú» en la vida.²²

Con la superación de la unicidad e inmutabilidad moderna a raíz de la distinción tanto kantiana como diltheyana, la filosofía termina por encontrar en la comunicación onto-relacional al «tú» y en consecuencia al auténtico «yo». Más aún, con la culminación definitiva del «yoísmo» moderno gracias a los esfuerzos husserlianos y schelerianos, la filosofía se permite acompañar a la sociología de la comunicación y labrar al mismo tiempo su propio pensar con una amplia gama de bosquejos onto-relacionales.

Quien representa una síntesis en ambos sentidos es el filósofo y sociólogo Alfred Schütz por haber incorporado a las ciencias sociales la mirada concreta de los fenómenos intersubjetivos, siguiendo a Max Weber en la búsqueda del fundamento metodológico, pero reconociendo además el significado social de la acción e interacción cotidiana a través del análisis fenomenológico husserliano que hemos mencionado.

“Alfred Schütz no tuvo como centro de interés a la comunicación. Sin embargo, al hablar de las relaciones e interacciones de sujetos sociales que desde una actitud natural se vinculan para construir significaciones colectivas de su entorno, el autor está poniendo de manifiesto, de manera más o menos directa, que la comunicación es la materia prima de la socialidad, es el proceso que permite la relación

²² Cf. LAÍN ENTRALGO, P. Ob. Cit. Pág. 223, 243.



entre sujetos y, por ende, la construcción de interpretaciones sobre el mundo”²³

La profesora Rizo García explica que aproximaciones fenomenológicas de pensadores como Schütz impulsan la reflexión filosófica de la comunicación por encima de lo sígnico e incluso de lo fenoménico, nuevamente el vínculo entre el «yo» y el «tú» tiene que ver con la constitución psicosocial pero esta vez a través de una apropiación bilateral interna. La socio-fenomenología schutziana de la intersubjetividad implica una comprensión ontológica entre seres, sin la cual no es posible llegar a ser.

Esta fenomenología social integra junto al interaccionismo simbólico un conjunto de sociologías interpretativas que recogen tintos filosóficos para humanizar situaciones corrientes de acción-comunicación; la comprensión antropológica de lo social empieza con la comunicación o producción de sentido. Hasta ahora los movimientos filosóficos en relación crítica con el idealismo alemán –entiéndase teoría crítica o fenomenología– no se han abocado exhaustivamente al meollo de la comunicación originaria como lo hará más adelante la fenomenología existencialista, pero al ubicar el nivel sociolingüístico de la comunicación en el centro de las dilucidaciones abonan el terreno para profundizar en su ontologización.

Antes de adentrarnos en la tradición posthusserliana que trasciende inclusive el paradigma interpretativo de la intencionalidad para dar cuenta de la auténtica realidad onto-relacional del “nos-otros”, me gustaría reiterar que por momentos los antagonismos han venido cediendo. Contra todo pronóstico, también las limitaciones confesas de la filosofía analítica permiten ampliar las revisiones del tema. Coincido en el desasosiego frente a sectores radicalmente antimetafísicos del neopositivismo que descartan un eventual empleo del lenguaje fuera de los contenidos inteligibles. Pero conviene al menos rescatar algunos aportes

²³ RIZO GARCÍA, Marta (Coord.). *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades*. CECyTE, N.L. Monterrey, México. 2012. Pág. 82.



relevantes que reconocen en la comunicación humana, por así decirlo, universos de colonización improbable.

El filósofo Ludwig Wittgenstein resulta emblemático en este desconcertante paso de la distinción epistemológica al reconocimiento existencial de lo que se encuentra al margen de la proposición, pero al mismo tiempo está presente en el sujeto metafísico, aquello trascendente que no participa del decir pero que se muestra en el infinito soporte de la propuesta austiniana «enunciado performativo» o la propuesta watzlawickiana «comunicación analógica».²⁴

El Wittgenstein tractariano asoma la noción de uso²⁵ que seguirá desarrollando en virtud de la insondable necesidad humana de trascender el mundo en la comunicación interpersonal, fuera de la taza de té que representa el lenguaje apofántico de la ciencia permanece inmune un sinnúmero legítimo de gramáticas místicas que pudieran encontrarse con ánimos de convivencia o complementariedad si se sincera su valor auténtico dentro del «juego lingüístico» en términos wittgensteineanos o del «patrón de comunicación» en términos watzlawickianos.²⁶

Pudiéramos decir que los dos grandes modos de hacer filosofía que polarizan el pensar de cierre del milenio trabajan con presupuestos antagónicos, pero desembocan en una misma e ineluctable realidad interhumana, desenlace de toda empresa racional o emotiva. Por una parte, el análisis lógico ruseeliano o neopositivista de los conceptos se enfrenta con sus límites en las profundidades humanas de la relación. La comprensión historicista o metafísica por otro lado logra superar su solipsismo ontológico en la realidad plenamente vivida del ser humano con el ser.

En ambos casos aunque de forma mucho más clara en la filosofía continental se

²⁴ Cf. WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet y JACKSON, Don D. *Teoría de la comunicación humana*. Editorial Herder. Barcelona, España. 1985. Pág. 61.

²⁵ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Alianza. Madrid, España. 2002.

²⁶ Cf. WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet y JACKSON, Don D. P. Ob. Cit. Pág. 180.



permite que la comunicación humana trascienda el simple intercambio de significados para instalarse en una dimensión en la que las personas comprometan su existencia, la tradición analítica en última instancia deja espacio para los lugares recónditos del acto comunicativo más allá de su entendimiento o eficacia mientras que según Mariano Ure los postulados existencialistas priorizan no la apertura de la inteligencia sino del propio ser, o sea, de nuestra interioridad.²⁷

La pregunta filosófica no se agota en la consolidación democrática de sociedades dialógicas como propone la semiótica trascendental de Karl-Otto Apel o la hermenéutica crítica de Jürgen Habermas, ni tampoco en la descomposición analítica del sistema lingüístico, ni mucho menos en el desarrollo de reglas lógicas. La pregunta es onto-relacional.

La fenomenología existencialista y la hermenéutica ontológica hacen uso de la idea contemporánea de lo humano para la cual tanto racionalidad como participación social son sólo aspectos, convergen en la constitución del ser otros componentes que por no tener la misma exposición demandan no una lectura objetiva sino una relación privada entre el ser humano y la vida misma.

El ser humano como totalidad insuficiente o constituido-constituible se encuentra arrojado en el mundo y ante el terror de la nada crea su propia situación con una realidad-construcción. Progresivamente la tradición kierkegaardiana con su carácter heterogéneo hace de la comunicación un diálogo trascendente en el que nos construimos unos con otros.

Es así como se configura una perspectiva dialógico-existencial en respuesta a la urgencia de ir más allá de la racionalidad sin desdeñarse de ella para entender la realidad múltiple de lo humano. Los interlocutores en este caso no se apropiarían meramente de un contenido inteligible sino también del sentido de la existencia o las posibilidades de ser en el mundo. La práctica comunicativa además de

²⁷ Cf. URE, Mariano. *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Ob. Cit. Pág. Ob. Cit. Pág. 56.



haberse constituido plenamente como un objeto de estudio se convierte en un punto de partida al momento de enfrentar cuestiones clásicas como la relación esencia-existencia o sustancia-accidente; pues se trata de un intercambio que supera lo sígnico, el interés pragmático y la transmisión de experiencias de mundo para culminar en la realización o maduración ontológica de las personas que se reconocen mutuamente.²⁸

Siguiendo al profesor Mariano Ure, es posible identificar tres niveles de la comunicación:

- Nivel lingüístico o informacional
- Nivel pragmático
- Nivel onto-relacional²⁹

A diferencia de los modelos precedentes, esta última perspectiva vislumbra que la comunicación onto-relacional implica la transmisión del ser, por más que para ello se requiera el soporte del hacer y del decir. Comunicar supone lo expresivo, pero es más.

“En la dirección propuesta por Jean-Luc Nancy, la comunicación existencial puede definirse como ‘circulación del ser’. Pero, otra vez, no del ser intencional, pues entonces sería intercambio de contenidos, sino del ser en cuanto lo otro del ente que se dona a los hombres convirtiéndolos en existentes. En sugestivas reflexiones Nancy responde a la pregunta que inspiró la filosofía heideggeriana poniendo el acento en la co-existencia (mitsein): «El ser no tiene sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es a su vez su propia circulación –y nosotros somos esta circulación». Lo relevante, aquí, es que la circulación está tomada como flujo o tránsito y no como repetición, y que el ser ya no se entrega a uno y a otro (al yo y al tú)

²⁸ Cf. RIZO GARCÍA, Marta. Ob. Cit. Pág. 26.

²⁹ Cf. URE, Mariano. *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Ob. Cit. Pág. 49, 52, 56.



sino a uno-con-el-otro (al nosotros): «El ser no puede ser más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando en el con y como con de esta co-existencia singularmente plural»³⁰

Así como se fue desarrollando un giro lingüístico analítico encabezado por obras como el *Tractatus Logico-Philosophicus*, las humanidades también fueron dirigiendo su mirada cada vez más al lenguaje como morada del ser histórico a partir de obras como *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. El destacado autor plantea una nueva dimensión ontológica de la palabra y el lenguaje como medios inseparables de una comunicación existencial que desoculta el ser.

La comunicación heideggeriana no es una transacción de vivencias u opiniones del interior de un sujeto al interior de otro, es la edificación de la persona definida como ser-con-los-demás a través del habla descubridora que le hace posible encontrarse con los otros, comprenderse con los otros. El ser humano existe únicamente en relación con un espacio-tiempo por lo que decir «yo» implica decir «mundo». No obstante, en esta ontología trascendental el ser humano no puede concretar una relación esencial con otro sin limitar la inacabada situación existencial que representa llegar a ser él mismo.

Tal solipsismo pesimista ha podido revertirse gracias a la filosofía existencialista de la comunicación planteada por Karl Jaspers quien ha prestado especial atención a la creación mutua que tiene lugar en el límite de la comunicación empírica entre un sí mismo y otro sí mismo.³¹

El ser heideggeriano encerrado en medio de dos abismos, y más aún el oscuro *ser-para-otro* sartreano prisionero de sí mismo, encuentran salida simultáneamente en el combate amoroso jaspersiano que salva al ser humano del vacío existencial y en la esperanza coral del existencialista cristiano Gabriel

³⁰ URE, Mariano. *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Ob. Cit. Pág. 56.

³¹ Cf. PORTUONDO, Gladys. *Existencia y comunicación en Karl Jaspers*. Revista Filosofía. Mérida, Venezuela. Universidad de los Andes. Vol. 23. 2012. pp. 85. El ser uno mismo y el ser-con-los-otros se suscitan mutuamente.



Marcel quien a la luz de la intersubjetividad nos lleva a las profundas dimensiones de la persona como ser abierto a una reciprocidad sin la cual ninguna espiritualidad es posible.

En rechazo a la abstracción que despersonaliza a los seres humanos atrofiando las potencias del asombro y reduciendo al otro a la condición de *él* cuando no a simple ficción incierta, la comunidad marceliana en el ser aboga por hacer de esta herida que es el «yo» una persona auténtica a partir de la existencia comunicante del «tú» que no puede ser objeto de juicio ni inventario sino verdaderamente otro.³²

Algunas líneas en favor de la persona

Antes de llegar a la interdonación buberiana que claramente empieza a ser inspiración para sus contemporáneos, es conveniente aclarar que la persona o categoría gramatical expresada en los pronombres personales sirve para distinguir el mundo de los objetos del mundo de la comunicación viviente o comunicación existencial entre personas dispuestas a responder con todo su ser al hecho intersubjetivo de estar juntos en la luz. Planteamientos personalistas en general hacen uso del recurso, incluyendo el pensamiento precursor kantiano que por cierto tuvo como punto de partida el conocimiento del ser natural que igual pudiera llamarse «él» o «ello» y como término la añoranza del ser personal en el noúmeno del sujeto.

En esta corriente filosófica que pone el énfasis en la persona inobjetivable de la comunicación habría que mencionar entre otros los aportes comunitarios de Emmanuel Mounier atento al prójimo como sujeto presente e inagotable que se funda en los actos originales de la comunicación. La experiencia primitiva de la

³² Cf. SECO PÉREZ, José. *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*. Colección Clásicos básicos del personalismo. Madrid, España. Instituto Emmanuel Mounier. N° 4. 1990. Pág. 22.



persona es la experiencia de la segunda persona.³³

Con énfasis existencial en la díada amorosa o la reciprocidad de las conciencias personales por encima de la dimensión sociopolítica, el sacerdote personalista de nombre Maurice Nedoncelle señala más tarde como manifestación de una trascendencia divina caritativa la co-realización de las personas en un auténtico, plural y recíproco *cogito*.

“Es suficiente, a veces, un cruce de miradas, una palabra o un servicio intercambiado, para que dos seres sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad metafísica y que, a través de la mediación de cualidades, descubren una solidaridad de sus esencias personales. Es así, en su estado naciente, como hay que entender la reciprocidad”³⁴

Superado el discurso cientificista en tercera persona, la filosofía cimentada en el pensamiento dialógico-personalista pone en su centro la raíz del ser personal desde la comunicación o donación. Este recorrido alcanza su síntesis cimera en las contribuciones alemanas al personalismo francés, filosofías del diálogo que tuvieron la fortuna de coincidir en el mismo punto de partida que no es otro que la relación humana interpersonal como hecho original indeducible. Llegados a este punto, lo que sigue es quizá la síntesis más prometedora de las coordenadas occidentales greco-romana y judeo-cristiana: la recuperación del espíritu dialógico bíblico para la narrativa existencial de la persona siempre interpelada por otro enteramente otro.

Para esta filosofía del encuentro no existe forma de englobar en una teoría la relación, la objetivación y la tematización no son las únicas fuentes de sentido si aceptamos que la relación sujeto-objeto no es en definitiva la relación por

³³ Cf. MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. Editorial universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 1972. Pág. 475.

³⁴ NEDONCELLE, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*. Caparros Editores. Madrid, España. 1997. Pág. 17. La reciprocidad es la razón de ser de la relación, desde Buber.



excelencia. La premisa es, pues, la imposibilidad de comprender lo que Lévinas llamará «la significación del rostro humano».³⁵ No más solipsismos; en la medida de lo posible, fe.

“La historia de la filosofía sabe, por cierto, de solipsistas, pensadores que con toda sinceridad dudan o niegan la existencia de un ‘tú’, en la presunción de que el yo es el único ser existente y sólo está en condiciones de conocer sus propias modificaciones y estados. El problema puede tener interés filosófico y probablemente no sea fácil resolverlo. Sin embargo, cada vez que tomo la mano de un amigo y le digo ‘tú’ no me relaciono con él en el nivel del argumento filosófico del análisis ‘objetivo’ despersonalizado; establezco una relación de certeza inmediata, de esperanza inmediata, de fe inmediata”³⁶

En vez de inventariar los contenidos intelectuales que desde el empuje del judío alemán Hermann Cohen echan por tierra los egos del idealismo en busca de una correlación irreversible al borde de la divinidad, la invitación es a reconocer las particularidades epistémicas e incluso metodológicas de esta filosofía penetrando en su dialogismo.

Ferdinand Ebner es considerado uno de los grandes representantes del pensamiento dialógico cristiano sobre la base de la mutua orientación de lo singular a lo plural en la palabra amorosa facilitada por Dios para estar con nosotros siempre en calidad de “tú”. Las claves de la interpretación del ser se revelan en la alteridad.

“Ebner, al igual que Feuerbach y Kierkegaard, quiere superar el idealismo e introducir en la filosofía otro principio; pero, a diferencia de Feuerbach, no cree que ese principio deba buscarse en el materialismo, sino justamente en la vida espiritual del hombre.

³⁵ Cf. SÁNCHEZ MECA, Diego. Ob. Cit. Pág. 80, 81.

³⁶ BERGMAN, Samuel H. *Fe y razón*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1967. Pág. 11.



Expresión de esa vida espiritual es el hecho del lenguaje, en el que Ebner descubre el carácter esencialmente dialógico del ser humano. « ¿Cuál es entonces la índole propia del yo auténtico? La cosa es bien sencilla: su existencia no radica en su relación consigo mismo, sino... en su relación con el tú...»³⁷

Este fiel discípulo kierkegaardiano vincula la espiritualidad con la comunicación conforme al mensaje bíblico de igualdad social, pero por otra parte cae en su cristología de la separación dando la espalda a las posibilidades de una comunicación interhumana auténtica al reconocer de forma directa su incapacidad para encontrar un “tú” en lo humano. Si un “tú” es una persona a la cual puedo dirigir mi palabra, no es posible entre mortales.

Franz Rosenzweig es otro que emprende un nuevo modo de pensar con miras a abarcar el entero horizonte de lo interhumano, un judaísmo existencial que rechaza la idea de totalidad dado que las singularidades como la unicidad de cada ser humano o la realidad del mundo o la trascendencia de Dios encuentran valor sólo una en relación a la otra.

El hombre no consiste en estar en el mundo, consiste en estar relacionado tanto con el mundo como con Dios por medio del otro hombre que es también un ser-interpelado. No vale la pena contemplar esta realidad como una proposición lógica, estamos más inmersos en la eternidad cuanto más arraigados en este tiempo concreto de redención común.

Estar-dos-en-recíproca-presencia: Buber y comunicación

La comunicación no es siempre definida en esta ala de la filosofía contemporánea en razón de que forma parte de las profundidades humanas a las que no puede llegar la proposición, lo único posible es la certeza de que hace vida en nosotros y

³⁷ ARROYO ARRAYÁS, Luis. *La antropología dialógica en la historia de la filosofía*. Thémata revista de filosofía. Sevilla, España. Vol. 39. 2007. pp. 303.



la certeza buberiana de que hace posible la vida al hacer posible el nosotros. Como veremos, la poesía es el único discurso posible del “tú” y por ello de la “comunicación”.

“La principal condición subjetiva que hace posible la existencia de la comunicación es el ejercicio de la alteridad, que implica superar el solo reconocimiento cognoscitivo del otro: implica abrirse al otro, transgredir el propio yo que sale del sí mismo en su involucramiento con el otro. Por lo tanto, para que exista comunicación debe haber apertura ontodialógica de la persona y ejercicio de la alteridad. Ello tiene que ver con la aproximación existencialista propuesta por Buber, para quien la comunicación no es sólo el proceso de emisión y recepción de significados, sino que sobre todo es «el proceso de intercambio de dones personales en el que los interlocutores desnudan su interioridad»”.³⁸

Lo primero que hace posible la existencia es el ejercicio de la alteridad que implica transgredir las barreras de lo singular para que las personas se involucren con apertura ontodialógica en la promoción de la realidad plural que encuentra el sentido del ser. La ontología de la comunicación dice a la persona en su constitución dialógica a partir de la presencia sustancial del prójimo, este principio dialógico buberiano lleva a síntesis los esfuerzos antes mencionados logrando mayor intimidad con el “tú”.

“La antropología dialógica está indisolublemente unida –y desde luego con toda justicia– a la filosofía de Martin Buber (...) Para el más importante pensador judío –sin duda un verdadero puente intelectual entre Occidente y Oriente, nacido en Viena en 1878– el diálogo y la relación constituyen al ser humano como tal. Según Buber, es diálogo lo que acontece en cada hora concreta de la vida humana; únicamente

³⁸ RIZO GARCÍA, Marta (Coord.). *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades*. Ob. Cit. Pág. 27.



es necesario que el hombre sea capaz de escuchar la palabra que a él se le dirige”³⁹

Para este judío austríaco/israelí la comunicación no es un proceso impersonal de emisión-recepción de significados sino un donar espiritual recíproco donde se transmite la calidez del ser, lejos de delimitar el término «comunicación» en tercera persona con un decir riguroso ofrece una gramática poética mítico-religiosa que íntima con el hecho definitorio de su reciprocidad.

Es necesario recalcar que esta visión dialógica de la comunicación sobreviene al filo de las guerras mundiales lo mismo que las dilucidaciones harto similares que antes hemos revisado, en medio de la tragedia que significa la guerra a escala mundial varios pensadores de la época sintieron la inviabilidad constitutiva del sujeto aislado que más allá de la racionalidad o del vehículo sígnico no lograba encontrarse con los otros.

“Cuando Buber comenzó a aprehender y a expresar por escrito su filosofía del diálogo, no conocía otras concepciones similares de su época. Pocos años después, conoció a Ferdinand Ebner, Rosenzweig y otros, y comprendió que en medio del silencio y de la plenitud del sufrimiento de la gran aberración había surgido un grupo pequeño que revelaba una base nueva para las potencialidades de la vida”⁴⁰

Eso sí, mucho tiene que ver la reciprocidad marceliana-nedoncelliana con el leal intercambio buberiano de la acción recíproca que trasciende contenidos sin salir de la concreta sucesión del tiempo. En semejanza con la distinción nietzscheana e inclusive wittgensteineana, la distinción buberiana que el mismo Marcel considera un verdadero giro copernicano contrasta dos actitudes del ser humano conforme a la dualidad de las palabras fundamentales que dan lugar a la existencia: el par Yo-Ello que tiene que ver con la experiencia y con «hablar sobre algo», el par Yo-Tú

³⁹ ARROYO ARRAYÁS, Luis. Ob. Cit. Pág. 301.

⁴⁰ FRIEDMAN, Maurice. *Encuentro en el desfiladero, la vida de Martin Buber*. Editorial planeta. Buenos Aires, Argentina. 1991. Pág. 148.



que implica la participación en un correspondido, puro e independiente «dirigir la palabra».

Este rebelde discípulo kierkegaardiano niega lo divino al margen de lo humano e igualmente lo humano al margen de lo interhumano puesto que el diálogo resulta decisivo cuando no se trata de objetos o cosas sino de presencias reales que se manifiestan de acuerdo a la relación en sí. La existencia puede tener lugar tanto en las experiencias objetivadoras del individuo singular por medio de la protopalabra esencial yo-ello como en las relaciones directas entre las personas que pronuncian con toda su alma la sagrada protopalabra yo-tú. La existencia auténtica se logra sólo en esta última dimensión de la comunicación, metafísica, metapsíquica.

La comunicación interpersonal puede manifestarse en un nivel lingüístico o informacional y en un nivel pragmático pero la comunicación dialógica o auténtica alcanza al mismo tiempo este grado de mutua donación, confirmación y presentificación que satisface la necesidad innata de relación dentro del santuario de la protopalabra básica primitiva que tiene como término y fundamento al Dios siempre «tú». La dimensión de la comunicación que aquí se muestra no trae consigo intención ni conducta sino simetría metafísica y metapsíquica, una interdonación que no se agota en su facticidad porque funda al ser mismo. De allí que se defina al ser humano como el ser en cuyo *estar-dos-en-recíproca-presencia* se realiza.⁴¹

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. Editorial Gredos. Madrid, España. 1999.

ARROYO ARRAYÁS, Luis Miguel. *La antropología dialógica en la historia de la filosofía*. Thémata Revista de Filosofía. Sevilla, España. Núm. 39, 2007.

⁴¹ Cf. BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Ob. Cit. Pág. 151.



BARYLKO, Jaime. *Filosofía judía*. Editorial B'naiB'rith, distrito XXIII (Caribe). Bogotá, Colombia. 1976.

BERGMAN H., Samuel. *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1963.

BERLO, K. David. *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica*. Editorial El Ateneo. Buenos Aires, Argentina. 1984.

BUBER, Martin. *Yo y Tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1982.

_____. *¿Qué es el hombre?* Editorial Fondo de Cultura. D.F. México. 1967.

_____. *Eclipse de Dios*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2003.

_____. *Judaísmo y civilización*. Editorial Tribuna. D.F. México. 1985.

_____. *Diálogo*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España. 1997.

DEAÑO, Alfredo. *Filosofía, lenguaje y comunicación*. Convivium Revista de Filosofía. Barcelona, España. Núm. 34. 1971.

DE AQUINO, Tomás. *Suma de Teología*. [Libro en línea] Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España. 2001. Disponible en: <http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>. [Fecha de recuperación: 2016, Agosto 12]

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Orbis. Barcelona, España. 1985.

DÍAZ, Carlos. *Introducción al pensamiento de Martin Buber*. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, España. 1991.



EZRA PARK, Robert. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal. Barcelona, España. 1999.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía Tomo I*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 1970.

FRIEDMAN, Maurice. *Encuentro en el desfiladero, la vida de Martin Buber*. Editorial Planeta. Buenos Aires, Argentina. 1993.

GALINDO CÁCERES, Jesús. *Filosofía y Comunicología. Exploración general para un programa posible de estudios*. Razón y Palabra. D.F. México. 2008.

GARCÍA JIMÉNEZ, Leonarda. *Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las filosofías del diálogo*. Razón y Palabra. D.F. México. 2008.

HERRERA AGUILAR, Miriam. *La comunicación como objeto de estudio: entre las relaciones humanas y los medios*. Ciencia ergo sum. Toluca de Lerdo, México. Vol. 17-2. 2010.

HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Colihue. Buenos Aires, Argentina. 2007.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. SelectaRevista de Occidente. Madrid, España. 1968.

MATTELART, Armand y MATTELART, Michèle. *Historia de las teorías de la comunicación*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1997.

MARDONES, J. M. y URSÚA, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Editorial Fontamara. D.F. México. 1983.



MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 1972.

NEDONCELLE, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*. Caparros Editores. Madrid, España. 1997.

PASQUALI, Antonio. *Comprender la comunicación*. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela. 1990.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. *Diálogo y alteridad (del diálogo lógico al diálogo existencial)*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Salamanca, España. Núm. 21. 1994.

PILATOWSKI, Mauricio. *Martin Buber y la propuesta de una autoridad dialógica*. Devenires I, 2. Michoacán, México. 2000.

PORTUONDO PAJÓN, Gladys. *Existencia y comunicación en Karl Jaspers*. Revista Filosofía Núm. 23. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. 2012.

RAMIRO BELTRÁN, Luis. *Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal*. Comunicación y sociedad. Navarra, España. Núm. 6. 1981.

RIVA, Franco. *Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas*. Anuario filosófico XXXVIII/2. Navarra, España. 2005.

RIZO GARCÍA, Marta (coord.). *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades*. CECyTE, N.L. Monterrey, México. 2012.

_____. *La interacción y la comunicación desde los enfoques de la psicología social y la sociología fenomenológica. Breve exploración teórica*. Revista Anàlisi. Ciudad de México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Vol. 33. 2006.



SÁNCHEZ MECA, Diego. *Martin Buber*. Editorial Herder. Barcelona, España. 2000.

_____. *Martin Buber o la actualidad del judaísmo*. Anales del seminario de metafísica. Madrid, España. Vol. Extra. 1992.

SECO PÉREZ, José. *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, España. 1990.

SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Fondo de cultura económica. D.F. México. 1979.

URE, Mariano. *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina. 2010.

_____. *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*. Editorial Eudeba. Buenos Aires, Argentina. 2001.

VÁZQUEZ BORAU, J. L. *Introducción al pensamiento de Maurice Nedoncelle*. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, España. 1992.

WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet y JACKSON, Don D. *Teoría de la comunicación humana*. Editorial Herder. Barcelona, España. 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Editorial Alianza. Madrid, España. 2002.

