

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DE LA COMUNICACIÓN SOCIAL



***HACIA UNA TEORÍA DEL ESPACIO COMUNICATIVO:
UNA LECTURA ONTOLÓGICA DE
LA ACCIÓN COMUNICATIVA***

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN**

PRESENTA:

GABRIEL BARRÓN PÉREZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ARMANDO ZACARÍAS CASTILLO

GUADALAJARA, JALISCO, MAYO DE 2004

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	9
1. Ontología de la comunicación	10
2. Del ser existencial	26
CAPÍTULO II	41
1. Los críticos	43
2. De la excedencia ontológica	49
3. Direcciones existenciales	60
CAPÍTULO III	75
1. Del espacio	76
2. El espacio comunicativo	85
3. El espacio soberano	96
CONCLUSIÓN	104
BIBLIOGRAFÍA	108

La índole ontológica de la comunicación es un tema que se tratado desde hace muchos años en la filosofía. Desde Sócrates hasta Habermas, ha habido numerosos filósofos que —sea estudiando el lenguaje, los procesos hermenéuticos o el arte— han pensado que el sencillo y cotidiano acto de que dos o más seres humanos participen en la interpretación de algún rasgo específico del mundo influye en la forma de ser o en la manera en que estos hombres conciben su vida. No hay, pues, novedad alguna en el objetivo de nuestra tesis: explorar el fenómeno ontológico del acto comunicativo. Por otro lado, debido a su afluente ontológico, reconocemos que esta no es una investigación que se inscriba sin sospechas en las tradiciones epistemológicas que han presidido los estudios tradicionales de la comunicación. No obstante, aun cuando la originalidad de nuestro objetivo es incierto y estamos, además, en un posible aprieto por colocar al estudio en un horizonte tradicionalmente comunicacional, pensamos que nuestro esfuerzo trata de dignificar al campo en dos niveles.

Uno, durante los cursos y las lecturas que desarrollamos en la maestría en Comunicación Social nos dimos cuenta de que, en correspondencia con la tutela epistemológica de la teoría de sistemas, de la sociología o de la etnografía, el acto, el actor y el espacio en que se efectúa la comunicación son explicados como actos, sujetos y espacios sistémicos, sociales o culturales. Rara vez son desarrollados a modo de

nociones naturalmente comunicativas. La ontología, filosofía primera o metafísica, a diferencia de la teoría de sistemas, la sociología o la etnografía —que como el resto de las disciplinas tienen una visión parcial y precisa de una parte del mundo—, puede recuperar la totalidad de lo que las cosas son en sí mismas y otorgar una visión del fundamento esencial de cada ciencia (Heidegger, 1984: 39-41); a través de ella es posible construir o reconstruir el sentido fundamental de las disciplinas humanas y, en el caso de la comunicación, el sentido vital del acto, el actor y el espacio comunicativo. No se trata de explicar un rasgo de la realidad a partir de una sola parcela del conocimiento —y menos ahora que es patente la necesidad de procesos multidisciplinares—, es más bien la necesidad primaria de exponer y describir a la comunicación y a sus elementos por lo que median en la constitución del orbe humano, de la misma manera —por ejemplo— que la historia o la sociología nos dotan de una visión de dicho orbe basada epistemológica y ontológicamente en procesos históricos o sociales, respectivamente. Las pretensiones de nuestro trabajo y de su conjunto de hipótesis por supuesto no intentan explicar exhaustivamente el núcleo vital del acto comunicativo. De ahí que sea pertinente enfatizar que nuestra tesis es una exploración teórica, una *lectura*, que sólo aspira a bosquejar los componentes primordiales del acto comunicativo —acto, actor y espacio de la acción— en su naturaleza ontológica.

El segundo nivel tiene que ver con la capital importancia que posee la comunicación y que debería poseer su estudio para comprender no sólo la forma en que los seres humanos interactuamos, sino lo que esta interacción nos significa en términos ontológicos. Nuestra hipótesis apunta en este sentido: El ser humano —entendido como dirección existencial— acontece gracias a la acción de colocarse frente a uno o más semejantes que participan con él en la interpretación de un rasgo del mundo. Así la

comunicación, en su calidad de productora de sentido, es una especie de puente existencial entre los hombres; nosotros, gracias a que transitamos ese puente, acontecemos. Este imaginario teórico es una clave poderosa para entender no sólo los modos en que los seres humanos forjamos un sentido histórico, social o cultural, sino también para tratar de comprender —junto con la filosofía— cómo nos instauramos en esos mundos históricos, sociales o culturales.

Poniéndolo en otras palabras, aun si nuestro desarrollo teórico y discursivo ha pretendido cursar los márgenes de la ontología, nuestro horizonte está depositado sobre suelo comunicacional. Ese suelo es el acto comunicativo, es decir, “el proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo” (Habermas, 1987: 171). Desde esta noción el resto de los supuestos cobran sentido comunicacional dado que los actores acontecen en el espacio comunicativo gracias a que se efectúa dicho “proceso cooperativo de interpretación” o de producción social de sentido. De este modo, la revisión a la ontología de Heidegger y a la crítica levinasiana a las teorías esencialistas, la recuperación de la expresión *direcciones existenciales* o el examen teórico del espacio relacional son abordajes que han intentado guardar consonancia con este concepto de comunicación. Decidimos cobijarnos en este dintel del edificio argumental de Jürgen Habermas por dos razones. La primera es que, si bien desde el inicio de su *Teoría de la acción comunicativa* toma distancia respecto de la ontología y de sus alcances para producir teorías substantivas (2001: 15-17), su obra está soportada por un poderoso respaldo de supuestos relacionales y filosóficos —como “el mundo de la vida”, el principio hermenéutico de la acción comunicativa o la tipología de acciones— que permiten ascender o descender la escala ontológica del evento comunicacional. La segunda

razón es que los términos antes distinguidos, pero sobre todo el principio que hace de la comunicación una producción social de sentido, son comunes entre estudiosos y académicos del campo. Esta comunidad conceptual puede ser útil para que el resultado de este trabajo sea mejor acogido, pues finalmente el principio interpretativo es el que subyace en casi toda la tesis.

LA HIPÓTESIS cardinal de nuestra exploración ontológica sostiene que el ser humano —como dirección existencial— acontece debido a que participa en la producción social de sentido. Esta hipótesis está a su vez integrada por tres supuestos preliminares: Uno, la acción comunicativa es la experiencia originaria del acontecer humano y social; dos, la comunicación es el encuentro de dos o más direcciones existenciales; y, tres, este encuentro se logra con libertad en un horizonte o espacio comunicativo. En otros términos, diríamos que el encuentro, el acto de comunicación entre los sujetos A y B supone tres fenómenos. Uno, tanto A como B acontecen en la acción misma de comunicar. Dos, ni A ni B están dotados de un ser terminado y absoluto; se trata más bien de que cada uno es una dirección de existencia. Tres, tanto el acto comunicativo como la dirección existencial A y B implican un espacio relacional que los posibilita.

En correspondencia con estos tres supuestos, la tesis está organizada en tres capítulos y un epílogo. A cada capítulo le atañe cursar teóricamente una de las premisas antes señaladas. Sin embargo, antes de compendiar el contenido de cada capítulo, cabe hacer una precisión sobre la autonomía y la sucesión de cada premisa.

Como puede constatarse en el desarrollo argumental de la tesis, ninguna de las tres premisas puede entenderse de forma independiente. Para recoger el sentido genuino requieren observarse a la luz de los otros

dos supuestos. De esta manera, la aproximación de cómo la comunicación es la experiencia originaria que se desarrolla en el capítulo primero necesita del desmontaje de la ontología esencialista que se trabaja en el segundo capítulo y del desarrollo de la noción del espacio comunicativo del tercero. Del mismo modo, no se puede comprender correctamente al espacio comunicativo sin una construcción pertinente del tipo de actor que lo involucra. Por esta circunstancia, la trama teórica ha implicado una serie de concatenaciones entre las tres estructuras ontológicas de la producción social de sentido que se estudian respectivamente en cada capítulo: el acto, el actor y el espacio de la comunicación. Desde la recuperación del sentido que tiene la pregunta ontológica de la comunicación, hasta la reflexión sobre el espacio emplazado y el espacio vivido, hay motivos que intentan articular los distintos engranajes argumentales. Por ejemplo, entre el sustento ontológico heideggereano del primer capítulo y la conformación teórica de un ser preinstaurado del segundo, versa el replanteamiento de Emmanuel Levinas; asimismo, entre las direcciones existenciales del segundo capítulo y el espacio comunicativo del tercero, discurre la idea de exilio hermenéutico que configura la acción comunicativa. Enseguida, pues, sintetizamos lo que postula cada capítulo.

El primer capítulo procura el principio de que la comunicación es la experiencia originaria del acontecer humano y social. Amparados en los principios teóricos de Heidegger, hemos dividido esta tarea en dos momentos. Por un lado tratamos de introducir el problema a partir de la disquisición acerca de cuál es el sentido en la expresión "ontología de la comunicación". El abordaje de esta expresión nos permite presentar el sentido de dos términos torales en la tesis, ontología y acción comunicativa, y destacar las diferencias estructurales entre la mirada heideggereana y la habermasiana, al menos en lo que toca a la

importancia de la producción social de sentido como acto de inserción en el mundo. El segundo momento es básicamente la revisión de la primera sección de la obra *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger, de la cual estudiamos las expresiones “ser ahí” y “ser en el mundo”. Alrededor de estos términos encontramos una serie de claves teóricas que sirven de sostén para comprender la importancia de la comunicación, y específicamente de la interpretación como un proceso central del acto comunicativo y de la instauración del ser en el mundo. La obra de Heidegger nos dota de un macizo equipaje para entrar de lleno en el tejido ontológico de la comunicación, pero también da pie —por oposición— para iniciar la reflexión sobre una teoría de seres preinstaurados o existencias exiliadas cuyo abordaje corresponde a los capítulos posteriores.

Siguiendo el modelo de los supuestos o hipótesis preliminares, el capítulo segundo tiene la finalidad de exponer a la comunicación como el encuentro de dos o más direcciones existenciales. Se impone pues la tarea de diluir la sombra esencialista que rodea al “ser ahí” de la ontología de Heidegger para transformarlo en un movimiento existencial cuya acción primordial es salir al encuentro del otro. Para trazar este matiz ontológico, el capítulo está dividido en tres secciones. En la primera nos aproximamos a críticos del modelo heideggereano que, además de propender a explicar la realidad en términos relacionales, asoman un replanteamiento de la teoría del ser. Resguardados en el edificio ético-filosófico de Emmanuel Levinas, la segunda sección detalla cómo y por qué, aunque Heidegger descubre la capacidad óptica del proceso comunicativo, la estructura trascendental del “ser ahí” sufre de esencialismo dado que, puestas las condiciones, es una estructura lograda e instaurada por sí misma. El último apartado —hospedados en el influjo de Levinas, pero también de Merleau-Ponty, Habermas y Nancy— introduce

la expresión “dirección existencial” para señalar que el sujeto comunicativo, más que darse por instaurado, sólo puede acontecer como un incesante movimiento hermenéutico orientado por y para el otro.

Las “direcciones existenciales” y el acto comunicativo, sin embargo, no se entienden sin el espacio en el que acontecen. Ambos elementos no ocurren allende el mundo. Suceden en él; el mundo es el horizonte que les confiere sentido puesto que sin sus coordenadas históricas, sociales o culturales, ni actores ni actos poseen los medios para dotar significado alguno. El último capítulo explora la índole de este horizonte y las formas en que es practicado. También está dividido en tres partes. La primera traza un panorama teórico general a partir de las propuestas conceptuales del espacio que autores como Bourdieu, Foucault o el mismo Heidegger han hecho. En ellos aparece la noción del espacio relacional como un principio estructural y antropológico de las prácticas —comunicativas en nuestro caso— de los sujetos. La segunda parte analiza al espacio estructural —emplazamiento— y al espacio vivido —lugar— que restringen a modo de códigos y presencias respectivamente, el actuar interpretativo de los sujetos. La última parte reflexiona sobre el espacio como el lugar de la soberanía. Aquí destacamos que, pese a las sujeciones, los sujetos encuentran en la interpretación el horizonte desde el cual pueden emanciparse o interactuar con emplazamientos y otros sujetos.

Dentro del panorama de nuestra hipótesis cardinal (el ser humano acontece debido a que participa en la producción social de sentido), este capítulo tiene el objetivo de explorar y describir la noción general y primaria de la comunicación como la experiencia que da origen al acontecer humano y social. Para aproximarnos a esta tarea hemos diseñado el desarrollo en dos apartados. En el primero planteamos el sentido de esta ontología comunicacional y los tenores teóricos que ambas disciplinas —la ontología y la comunicación— guardan en el resto del estudio. Presentamos a la ontología como la disciplina filosófica que se encarga de construir la teoría del ser en cuanto ser (Heidegger, 1984) y a la comunicación, con la expresión de arraigo habermasiano y piagetiano, como la “producción social de sentido” (Habermas, 2001: 27, 102); de esta manera la comunicación queda expuesta en su acción pues en ella puede rastrearse a los actores y a los factores estructurales que intervienen en todo el proceso. La base teórica del complejo comunicacional es Jürgen Habermas. Su *Teoría de la acción comunicativa*, además de estar soportada en un *ethos* relacional que resulta muy útil para nuestras intenciones, puede también ser leída —sobre todo en conceptos como “mundo de la vida”— a manera de rectificación de la ontología de Heidegger, que en expresiones como “ser en el mundo” ya anunciaba los principios vivenciales y comunicativos de aquel. En el segundo apartado revisamos la primera sección de *El ser y el tiempo* para entresacar una serie de conclusiones respecto de la capacidad de

la comunicación y sus procesos hermenéuticos en la instauración de lo que el filósofo alemán denomina “el ser en el mundo”. En el examen a esta obra hallamos un hondo apoyo ontológico que, aunado a la notable corriente crítica que se apostó de frente a las hipótesis de Heidegger, nos provén de un bagaje teórico y discursivo que estimamos oportuno y necesario para impulsarnos en la región ontológica trazada más adelante.

1. ONTOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

Cuando uno se propone escribir acerca de la posibilidad de que la práctica comunicativa es el momento crucial en el que el ser humano se instaura en el mundo, estamos suponiendo una cualidad ontológica de dicha práctica. No se trata del análisis formal y esencialista del acto, sino de lo que este acto fomenta, en términos de ser, entre los sujetos que lo practican. Una cosa es el análisis de las formas de ser del acto comunicativo —es decir las formas en que aparece entre nosotros— y otra muy distinta es el análisis de lo que sucede ontológicamente entre las personas que ejercen esa facultad. A este particular fenómeno que implica de principio al acto y a dos o más actores es al que denominamos “Ontología de la comunicación”. Sin embargo, señalar esta precisión que distingue entre una ontología formal y una ontología practicada del acto comunicativo no arregla gran cosa el problema de fondo, es decir, explorar cuál es el sentido de esa expresión.

Iniciemos, como dicen, por el principio. Cuando uno se pregunta *¿Qué es la ontología de la comunicación?*, a decir verdad ¿qué se está preguntando? Si la respuesta es de sí difícil, el entendido de la pregunta no lo es menos. Vemos que la interrogante posee gramaticalmente una constitución sintáctica sencilla como cualquier otra que se cuestione sobre la naturaleza adjetiva (comunicación) de un sustantivo primario

(ontología). Semejante al caso gramatical nos podemos cuestionar *¿Qué es la comunicación de masas?* o *¿Qué es la mancha del pantalón?* Luego, la sintaxis no puede ser un problema que dificulte el sentido de dicha pregunta. La dificultad reside más bien en la semántica de los elementos que la componen.

El tipo de pregunta, por ejemplo, demanda una respuesta sustantiva. El *¿Qué es...?* a diferencia de otras interrogantes como las ordinales (*¿Cuánto es?*), las de modo (*¿Cómo es?*), las locativas (*¿Dónde es?*) o las causales (*¿Por qué es?*), requiere que en su contestación existan elementos suficientes para demostrar la sustancia o esencia que caracteriza al sujeto de la cláusula. Por ejemplo, a las otras dos interrogantes se puede contestar que “la comunicación de masas es aquella cuyo modelo electrónico de producción de mensajes permite que se difundan a un número más o menos indefinido de receptores”; asimismo, se puede asegurar que la mancha del pantalón “son los restos secos de caldo de pollo”. En cualquiera de los dos casos resulta que la respuesta trata de ejercerse en el mismo nivel sustantivo de la pregunta. En la primera, el nivel sustantivo tiene un cariz fuertemente abstracto porque los elementos de la cláusula no existen, en efecto, como una realidad palpable. Así, ante la pregunta por la mancha en el pantalón, la respuesta sustantiva debe hacer alusión a un fenómeno que existe en la realidad aparente.

Por otro lado, en estos dos modelos es claro que los dos adjetivos no ejercen el mismo poder —valga la expresión— sustantivo sobre el sustantivo. En *¿Qué es la mancha del pantalón?* “pantalón” funge como un adjetivo locativo que no modifica la sustancia de la que está hecha la mancha. En cambio, en *¿Qué es la comunicación de masas?* “masas” es un adjetivo determinativo que sí modifica considerablemente la sustancia del sustantivo. En ese orden de ideas, pareciera que “comunicación”, por

sí sola, fuera un sustantivo indigente. No cobra toda su dimensión hasta que "masas" la califica. En este caso la cuestión *¿Qué es...?* no sólo se obliga a responder por la sustancia del sujeto, sino también por la sustancia del adjetivo que lo determina. Nuestra pregunta, *¿Qué es la ontología de la comunicación?*, se inscribe en este modelo semántico. El adjetivo "comunicación" es determinativo al grado de que la particular idea de ontología que queremos estudiar es incomprendible sin la comunicación. Semejante a "comunicación de masas", en "ontología de la comunicación" el sujeto está preso por su adjetivo, pues este es el genitivo de aquel.

Desde luego, aun cuando el contenido lógico de la relación entre los componentes de la pregunta quede comprendido, de nada sirve este esfuerzo si no observamos el contenido conceptual y teórico de "ontología" y "comunicación".

LA ONTOLOGÍA es una disciplina primaria y primigenia en el horizonte filosófico. Es primaria porque estudia las causas primeras de los seres; es primigenia porque nació en las manos artesanales de los iniciadores del pensamiento filosófico occidental, los presocráticos. Ya en ellos hay una vigorosa reflexión sobre los orígenes y el gobierno de los seres. De hecho, la filosofía griega puede ser entendida como una fecunda discusión ontológica. Desde Mileto y su "ocurrencia extravagante de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas" (Nietzsche, 1999: 44), hasta Aristóteles, para quien existe la necesidad ontológica de un primer motor eterno "cuya acción subsista siendo la misma" (Aristóteles, 1973: 207), los filósofos griegos, antes que estar dominados por la cuestión del lenguaje, la moral o el cómo conocemos, estaban subyugados por el ser y el dejar de ser (García Bacca, 1980, 1989; Gadamer, 1999; Nietzsche, 1999; Xirau, 1975; Reale y Antiseri, 2001). De esta fuente emanaba el resto de su

pensamiento filosófico. A grandes rasgos, en la ontología griega (que ahora nos sirve como un contrapunto para ingresar a la ontología existencial heideggeriana que más adelante abordamos) impera la noción de que “todo es uno”; es decir, que más allá de los sujetos o los objetos particulares hay una esencia o sustancia compartida. Esta esencia es desde siempre y es la causa de todas las cosas.

Otra característica de esta disciplina es que, mientras el resto de las ciencias son exclusivas debido a que su objeto sólo abarca una parcela determinada del mundo de los seres, los individuos o las cosas, la ontología es inclusiva puesto que indaga sobre la naturaleza del ser en tanto que ser y no en tanto que cosa dada o manifiesta. Según Aristóteles “hay una ciencia que estudia al ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser” (Aristóteles, 1973: 55).

Recordando la obra del peripatético, debemos destacar que “metafísica” es un término que usualmente ha sido utilizado como sinónimo de ontología. Ambas designan a la teoría que indaga sobre el ser, los entes y sus fundamentos. (Apel-Ludz, 1961; Xirau, 1995); una diferencia sutil que es obviada con frecuencia es la utilización de mayúsculas o minúsculas: mientras la ontología indaga sobre el ser, la metafísica lo hace sobre el Ser. Esto es, aquella apela a la determinación del ser en cuanto ser y esta al ser en cuanto Ser: una encuentra el fundamento en el ente mismo, mientras la otra lo encuentra más allá (*meta*) del ente (*physika*).¹ En los dos términos subsiste, sin embargo, el principio de que un *todo* de seres contingentes y mortales está sostenido

¹ La obra de Heidegger está determinada por esta sutileza, con la importante distinción de que para él la existencia es el ser y el Ser es ser. En *El ser y el tiempo* desarrolla la noción de una ontología fenomenológica (un ser que es existencia) y, después del llamado *viraje*, en *¿Qué es metafísica?*, construye una ontología del ser: el ser y no la existencia es lo primordial. (Gadamer, 2002).

por la impronta del *uno* que les da origen, apariencia o gobierno. De todos modos, con el objeto de evitar ambigüedades, en este estudio preferimos mantener el ánimo ontológico, si bien desarrollamos algunos argumentos desde, por ejemplo, las metafísicas de Heidegger o Levinas.

No obstante, la ontología griega que hasta aquí nos ha servido para enmarcar la búsqueda del sentido de la ontología de la comunicación, no es una herramienta eficaz en nuestro acercamiento. No tratamos de explorar a la comunicación como el principio vital que fundamenta y es causa de las cosas del mundo ("todo es comunicación"). Nuestro esfuerzo está encaminado en otra dirección. Para empezar, una ontología de la comunicación no trataría sobre las cosas del mundo en general, sino específicamente sólo sobre una: el ser humano. Y lo que es más, no del orbe humano en su conjunto sino de la relación específica del sentido de lo humano con el acto de la comunicación.

Un modelo que es pertinente para encaminar esta empresa es el de Martin Heidegger. La decisión metodológica de elegir su edificio filosófico se debe a una razón histórica y a otra teórica. La primera de ellas consiste en que su talla filosófica es la representación, en el siglo XX, de "la medida del curso del tiempo" (Gadamer, 2002: 27), pues su obra fue una transgresión constante que abrió caminos intelectuales que otros han seguido cosechando en terrenos como la hermenéutica (Gadamer, 1999b, 2000), la misma ontología (Levinas, 1977, 1987), la poética o teoría literaria (Blanchot, 1994), y la crítica cultural (Vattimo, 1990). En suma, es una de las figuras intelectuales que más profundamente han influido en el esfuerzo por comprender la índole del hombre contemporáneo. La segunda razón, decíamos, es teórica y tiene que ver con el hecho de que en su obra podemos encontrar tanto el despliegue de una ontología existencial, como el modo hermenéutico en que este ser existencial —el ser humano— viene a ser en el mundo. La obra de Heidegger,

especialmente *El ser y el tiempo*, muestra que el anclaje, la instauración humana en el mundo, se debe en buena medida a que el ser humano (ser-ahí) es el ser que interpreta. En otras palabras, encontramos en la obra de este filósofo un afluyente ontológico que crece en suelo comunicacional.

Como iremos viendo en el transcurso de la tesis, la interpretación y examen del pensamiento de Heidegger tiene tres momentos importantes en la estructura textual de este estudio. En el primero de ellos —que es el que enseguida se pone en marcha— delineamos con trazos gordos y generales lo que este autor entiende por ontología; en el segundo —que marca el término del primer capítulo— hacemos una revisión y una interpretación comunicacional de la primera sección de su obra *El ser y el tiempo* con vistas a delinear cómo se instaura el hombre (*ser-ahí*) en el mundo. El tercer momento —el inicio del capítulo segundo— examina el tono esencialista que finalmente envuelve a la ontología heideggereana y, por ende, a la forma en que la comunicación incide en el acontecimiento humano.

La ontología de Heidegger puede ser interpretada como un diálogo con la añeja ontología helena. Por un lado, ante el olvido del ser que se manifiesta en la ciencia y en las técnicas modernas que habrían provocado que el hombre se hundiera en el más penoso olvido de sí, el filósofo de Marburgo ve en el mundo de las esencias griegas un recaudo para reestablecer el verdadero sentido de la existencia que ha caído en una voracidad de novedades y en las “habladurías” (Gadamer, 2002: 75). Por otro, replantea la ontología sustancialista o causal en términos existenciales; si para el mundo griego la ontología aludía al conjunto íntegro de los seres (ideas, hombres, objetos o seres naturales), para Heidegger hay sobre todo un ser ontológico: el ser humano (*ser-ahí*), pues

es este el único que se pregunta por su ser propio y por el ser de los demás entes distintos de él (Heidegger, 1971: 23).

Afirmaciones que tienen poderosas resonancias aristotélicas como: “la ontología es destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo²” (Heidegger, 1971: 37) o “el preguntar metafísico tiene que ser en totalidad [a diferencia del resto de las ciencias], que conceden a la *cosa misma*, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra” (Heidegger, 1984: 40), no deben ser comprendidas en el mismo sentido que, por ejemplo, se entienden las afirmaciones aristotélicas citadas páginas atrás. Aunque la teoría del ser en Heidegger se inscribe en el procedimiento mediante el cual se capta un ser más o menos universal a partir del conocimiento del ente, los supuestos teóricos son muy distintos de lo que entendió el griego. Para empezar, aunque Aristóteles se apega poderosamente a la heterogénea realidad física para encontrar la sustancia que le es esencial, su mundo teórico conduce a ese absoluto o primer motor inmóvil que ha sido desde siempre y en todas partes (Aristóteles, 1973).

En cambio, para Heidegger no hay absoluto que esté por encima de las ponderaciones espacio-temporales; y lo que es más, que esté más allá de la esfera vital del ser existencial por antonomasia: el ser humano. Una importante característica de la ontología heideggereana es así la de diseñar una teoría que está atravesada y sujeta por una triple preeminencia del ser humano o ser-ahí:³ la primera es *óptica*⁴ porque el ser

² Para Heidegger “ente” es lo que se nos aparece (la cosa manifiesta a los sentidos) y es objeto de estudio de las ciencias particulares; “ser” es aquello con lo cual todo ente está constituido pero ninguno posee en exclusiva para sí (Heidegger, 1971: 12-13). Valga el ejemplo: cada uno de nosotros en su universo particular es un *ente* en el que, no obstante, se cumpliría el *ser humano*, la posibilidad de *ser humano*.

³ Debemos hacer hincapié en que el término que utiliza Heidegger para designar al ser humano es *dasein* o ser-ahí porque es el único de entre todos los entes (de entre todas las cosas) que es sensible de instaurarse existencialmente en un mundo temporizado y espacial que, a decir verdad, no está dado *a priori*; se instaura al mismo tiempo que el “ser ahí” (Heidegger, 1971).

humano es el único ente que determina su ser en la existencia; la segunda es *ontológica* pues sólo él es capaz de comprender el ser del resto de los entes; y la tercera es que él condiciona la posibilidad de toda ontología (Heidegger, 1971: 23). La teoría de Heidegger se constituye pues en la existencia humana. El hombre es el lente que da origen y perspectiva a las cosas del mundo. Siguiendo el ánimo de las tres preeminencias señaladas, el hombre se presenta principalmente como un centro interpretacional que da origen y sentido a su propia existencia, a las ciencias particulares (el matemático intenta comprender el ser del ente "número") y a la ontología misma. Por estas razones, cuando el autor define que "la ontología es destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo" (Heidegger, 1971: 37) debemos considerar que el universo al que nos remite es humano, existencial, y como vemos más adelante, también interpretativo y relacional.

Con todo, al ver el conjunto "ontología de la comunicación" se inferiría, con lo que se ha planteado hasta ahora, que es la teoría que *destaca lo comunicacional del ser humano*. La expresión, si no es un dislate, es al menos oscura. Lo es porque precisamente el ente y adjetivo determinativo "comunicación" se ha adueñado de un sustantivo (ser, ontología) que se supondría soberano y "no susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por los más bajos" (Heidegger, 1971: 13). En otras palabras, se revertiría el proceso: el ente destaca al ser. Este problema, por ejemplo, no representa dificultades en una "comunicación de masas"; donde "masas" puede apoderarse de "comunicación" en la medida de que estaríamos en un nivel de ciencias particulares (preeminencia segunda) y no en el nivel de la ontología

⁴ Gadamer clarifica la diferencia entre "óptica" y "ontológica": aquélla se refiere a la revelación que el ente-hombre sufre de su existencia en su propia existencia; ésta se refiere a que este ente-hombre es el único que puede revelar el ser de todos los entes distintos de él (Gadamer, 2002: 355-368).

(preeminencia tercera). Así, podemos hallar también una “comunicación interpersonal”, “comunicación política” o “comunicación organizacional”; en todos estos casos sí es posible que el adjetivo se haga uno con el sustantivo. ¿Qué es entonces lo que sucede con la expresión “ontología de la comunicación”?

Por lo que toca a la teoría del ser (adelante se hace de sentido desde la teoría de la acción comunicativa), una clave para corregir la contradicción recién destacada reside en la metodología fenomenológica que el propio Heidegger aplicó en sus investigaciones.

Seguramente influido por el espíritu antipsicologista de su maestro Edmund Husserl, quien demandaba ir a las cosas mismas y, además, elaborar precisas descripciones fenomenológicas (Gadamer, 2002: 253), Heidegger utilizó a la fenomenología como procedimiento en la revelación del ser en el ente. La fenomenología, como el “permitir ver lo que se muestra” (Heidegger, 1971: 45) tiene tres importantes distinciones en su ontología. Uno, la fenomenología no designa su objeto de estudio tal como lo designaría la ontología, la química o la comunicación; el término se limita a indicar que es una ciencia de los fenómenos “de lo que es en sí mismo patente” (Heidegger, 1971: 39). Dos, es un “permitir ver” que debe ser entendido como un método que auxilia en la patencia del ser de los entes (Heidegger, 1971: 48). Tres, lo que muestra es el objeto mismo de la ontología: el ser que está oculto en los entes (Heidegger, 1971: 45-48). Por esta serie de razones es que para el autor la ontología existencial sólo es posible gracias a la fenomenología; es más, “ontología y fenomenología no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método” (Heidegger, 1971: 49). Repetimos el concepto: “la ontología es destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo” (Heidegger, 1971: 37); así, siendo la

ontología la teoría del ser, la fenomenología es precisamente quien *destaca el ser de los entes*.

Es significativo que Heidegger otorgue el mismo estatus a ambas ciencias. Más significativo lo es el hecho de que en términos concretos la fenomenología, en cuanto método de desocultación del ser, tome la forma de hermenéutica en textos como *El ser y el tiempo*, *¿Qué es metafísica?* o *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En ellos encontramos el supuesto de que el ser humano se revela, a través de mecanismos de interpretación y hermeneusis, que en la muerte (*El ser y el tiempo*), la nada (*¿Qué es metafísica?*) o la poesía (*Hölderlin y la esencia de la poesía*) reside el sentido de su existencia.

En otras palabras, para Heidegger son más o menos consustanciales el mecanismo que desoculta y el ser desocultado. Y lo son porque suceden al mismo tiempo: el ser del ente-hombre comienza a revelarse a la par que la pregunta sobre el ser de este ente es hecha (Heidegger, 1971, 1984). Vemos entonces que hay una fuerte asociación entre el qué se descubre en el ente con el cómo es descubierto. De este modo se puede comenzar a esbozar una salida a la encrucijada "ontología de la comunicación". El sustantivo "ontología" —soberano y no susceptible de ser explicado por ente alguno— requiere de su par fenomenológico que le sirva como vehículo para que el ser sea revelado; dicho par, según nuestra exploración, podría ser la comunicación. Pero antes de concretar qué estamos diciendo en la expresión "ontología de la comunicación", es necesario precisar algunos aspectos teóricos de la comunicación, así como justificar la presencia sociológica de Jürgen Habermas en esta tesis.

EL SUPUESTO, no olvidemos, que este capítulo quiere examinar es que la comunicación es la experiencia que da origen al acontecer humano y social. Ciertamente esta idea no es novedosa. Durante el siglo XX hubo

distintos autores que tejieron argumentos en los que es claro, o al menos se anuncia, el principio de que el ser humano —en lo particular y en lo social— acontece bajo estrategias comunicativas. Aquí enumero algunos de ellos. Uno fue el propio Heidegger, en quien hemos visto la necesidad de una fenomenología hermenéutica para que el ente humano ser revele en tanto ser; en otras palabras, el hombre se instaure a sí mismo en el mundo gracias a una serie de mecanismos comunicacionales e interpretativos (nos referimos a la primera preeminencia ontológica que apuntamos páginas atrás). Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger, retomó y robusteció la noción fenomenológica de su maestro y convirtió a la hermenéutica en el ejercicio a través del cual el hombre tiene la experiencia del mundo (Gadamer, 1999b, 2000). Klaus Bruhn Jensen, más apegado al análisis de los medios masivos y a la semiótica de Peirce, asume la existencia de estructuras mentales llamadas “interpretantes” que son una clave para comprender a la circulación social y a las comunidades interpretativas que se ponen de manifiesto en la experiencia de los sujetos (Jensen, 1997). John R. Searle, desde lo que denomina “ontología científica global” (Searle, 1997), afirma que los hechos institucionales o sociales que conforman el panorama de lo humano dependen del lenguaje y la simbolización implícita que se resguarda en él; sólo debido a que hay una iteración continua en la experiencia humana de dicho hechos es que ellos continúan existiendo. Jürgen Habermas, instalado en la sociología, concibe que la edificación de sujeto y mundo social recae en el proceso de entendimiento sobre un rasgo del mundo entre uno o más individuos imbuidos en situaciones culturales diferentes (Habermas, 2001).

Lo que cada uno de estos autores —y otros como Thompson (1998), Bourdieu (1980), Ricoeur (1998) o de Certeau (2000)— señala es que en una menor o mayor medida somos y estamos instalados en un mundo,

compartido y no dado, conforme a un complejo tramado de relaciones comunicacionales con los otros que nos rodean. Estas relaciones son habilitadas o condicionadas por elementos externos o estructurales imbuidos; sea el poder, el habitus, los interpretantes, las estructuras socio-históricas o la historia efectual; así como por elementos internos o personales como las doxas, las intenciones, la voluntad, la conciencia de sí o los preinterpretantes. Aunque las diferencias y los campos del saber humano entre ellos puedan ser enormes, hay una suerte de asunción del hecho de que cada uno de nosotros, como individuos, comunidades, grupos sociales u organizaciones, acontecemos en relación unos con otros. Leyendo esta idea a la luz de la ontología de Heidegger, podríamos suponer que la comunicación es la experiencia, el vehículo a través del cual se hace patente el ser del hombre. El par fenomenológico de la ontología es la comunicación porque a través de ésta se muestra aquélla. La práctica comunicativa no sería uno de los tantos modos o modelos a través de los cuales se destaca el ser del ente, sino sería la experiencia misma en la que los sujetos se insertan existencialmente en el mundo⁵. En este trabajo la comunicación no se concibe como uno de tantos métodos, sino como el acontecimiento en el que se pone en juego el ser, el sujeto mismo.

Aunque el sentido de la comunicación de frente y en asociación con la ontología se aclare como horizonte fenomenológico, la expresión “ontología de la comunicación” no está del todo definida pues todavía falta señalar algunas precisiones respecto de su segundo elemento.

Según la naturaleza de nuestra hipótesis cardinal (*el ser humano — en tanto dirección existencial— acontece debido a que participa en la producción social de sentido*), se requiere una noción comunicativa fijada

⁵ Vale subrayar que en *El ser y el tiempo* Heidegger considera que la forma original del ser que se le revela al ente (ser-ahí) es ser- en-el mundo, es la vivencia existencial. El último apartado de este capítulo abunda en este aspecto.

por condiciones procesales, hermenéuticas y acontecentes. *Procesales* porque las estructuras ontológicas del acto comunicativo (acto, actores, espacio) están sistemáticamente relacionadas y la una no puede manifestarse sin las otras dos; *hermenéuticas* porque los actores inciden y son incididos en el mundo vía la interpretación; y *acontecentes* puesto que estamos procurando una acción comunicativa por medio de la cual el actor se manifieste continuamente.

De este modo, la propia expresión “producción social de sentido”, integrada en la hipótesis, alude a los requerimientos teóricos recién señalados. De arraigo habermasiano, este término es frecuentemente utilizado entre investigadores y académicos del campo y está precedido por un ambiente teórico que, a su vez, sostiene las condiciones fenomenológicas de la comunicación. Dicho ambiente teórico ocupa el libro *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas.

Insatisfecho por lo que la filosofía le había entregado acerca de la teoría de la acción, de la teoría del significado y de la teoría de los actos del habla —combinación con la que esperaba gestar una teoría de la acción comunicativa como fundamento de la vida sociocultural (2001: 9-10)—, Habermas pone en práctica una instrumentación sociológica que dio forma al espíritu crítico que moldea el instinto normativo o incluso ético que hay en su obra⁶. En primera instancia se pensaría que el racionalismo con el que Habermas encara el problema de la acción y el entendimiento comunicativo⁷ puede ser considerado inadecuado para enfrentarnos a “la producción social de sentido” con anteojos ontológicos. La misma tipología de acciones con que Habermas va haciéndose del concepto de

⁶ No hay que olvidar que su teoría de la racionalidad perfila a un sujeto racional liberado comunicativamente del Estado y en una actitud de comprensión que supere a su propia subjetividad, y asegure la unidad del mundo objetivo (Habermas, 2001: 27); combinación que dará por resultado una vida más justa y equitativa.

⁷ “La racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan” (Habermas, 2001: 24).

acción comunicativa es una huella de la posible inadecuación entre el espíritu sociológico de este autor y el ontológico con el que se pretende encarnar a la comunicación (Habermas, 2001: 110-146): la acción teleológica, la regulada por normas y la dramaturgica, son acciones con arreglo a fines que intervienen cada una en diferentes mundos (ya sean los tres mundos popperianos o los tres piagetianos que describe). En otras palabras, si construyéramos una tesis de ontología únicamente bajo el ánimo sociológico de los principios del racionalismo habermasiano⁸, estaríamos en presencia de un sujeto que acontece comunicativamente por una razón o por un fin que a veces, incluso, no es una razón o un fin propios del sujeto sino de una racionalidad de poderes ejercidos más allá de él mismo. Aunque la tesis podría ser válida, el ser que se destacaría en el fenómeno comunicativo sería un sujeto racionalizado socialmente que, debido a tal racionalización, se inscribe en el mundo. Nuestra exploración no se dirige en ese sentido, se dirige más bien a reflexionar sobre un ser que logra sentido y dirección en la acción comunicativa. Insistimos: la comunicación no es un método como otros que sirva para destacar un ente como otros; la comunicación es la forma en que el ser sucede; en que el ser se instaura en el mundo.

A pesar de la crítica que Habermas hace a los excesos de la ontología (2000: 58-72; 2001b: 139-160; 2001: 15-17) y el aparente desacomodo disciplinar que resultaría de apropiarse de su teoría comunicativa para ponerla en juego con la ontología, el hecho es que él mismo adecua praderas ontológicas o filosóficas para el desarrollo de nociones fundamentales de su estudio: la teoría de los tres mundos de Popper es invaluable en la formulación de su "mundo de vida" (Habermas, 2001: 110-146); es también notable el eco hermenéutico de Heidegger en

⁸ Cosa inaudita porque, como dice Gadamer, parece que "Habermas reacciona de manera neurálgica al estímulo verbal de la palabra «ontológico»" (2002: 351).

el problema de la comprensión social (Habermas, 2001); e, incluso, en la crítica al modelo estratégico de Jarvie alienta la búsqueda de “presupuestos ontológicos que entran en los conceptos sociológicos de acción” (Habermas, 2001: 118-119). En suma, si el autor trabaja desde la sociología es porque para él esta ciencia explica mejor la racionalidad que la filosofía; ello no significa que se vede para sí el uso de herramientas filosóficas.

A final de cuentas lo que estamos tratando de ejemplificar, con el caso instrumental del pensador alemán, es que el conjunto de la teoría de acción social no debe ser considerado *a priori* como una contradicción frente al conjunto ontológico. No vemos razones históricas, epistemológicas o teóricas que impidan esta conjugación. Al contrario, hallamos dos razones que nutren tal acercamiento. Primero, la producción social de sentido —y con ella la interpretación y el llamado “mundo de la vida”— está articulada sobre el supuesto ontológico implícito de que en ese acto, el acto comunicativo, es manifiesto el ser humano. Segundo, la acción comunicativa habermasiana está diseñada con el espíritu procesal, hermenéutico y acontecente con el que también se pretende trazar la ontología de la comunicación. Ya en la sola expresión “producción social de sentido” se participa la idea de proceso (en el producto que es intervenido por una serie de actores), de acontecimiento (en que es un acto que sucede continuamente en sociedad) y de hermeneusis (en el sentido que se pone en juego). Con el objeto de dar término al escrutinio del término “ontología de la comunicación”, enseguida nos detenemos en dos elementos importantes del esquema comunicativo de Habermas que ya han sido aludidos: el mundo de la vida y la interpretación.

Dentro de la teoría de la sociedad que dibuja Habermas, el mundo de la vida es la contraparte y complemento cotidiano del sistema

histórico-estructural. Para profundizar en los conceptos de mundo objetivo, social y subjetivo que presenta atendiendo a la epistemología genética de Piaget (Habermas, 2001: 102-106), Habermas recoge los trabajos de Jarvie respecto de la teoría de los tres mundos de Popper (un mundo de objetos o estados físicos, otro mundo social o de los estados de la conciencia y uno más de productos de la mente o simbólico). Habermas demuestra un especial interés en el tercer mundo puesto que son productos de nuestra mente que se enfrentan a la subjetividad mediante la objetividad (el mundo simbólico está regido por códigos); nace en nosotros pero está más allá de nosotros (como el lenguaje y la cultura). Al criticar a Jarvie, cuya teoría resulta en un hombre cotidiano que actúa como científico dentro de un mundo proposicional, Habermas escribe que “para poder hacer uso de del concepto de mundo (mundo de la vida) para una teoría de la acción es preciso modificarlo en tres sentidos” (Habermas, 2001: 119). Primero, es preciso sustituir el concepto ontológico del mundo ya que el mundo no está dado; es, en todo caso, una experiencia, un horizonte co-dado e intersubjetivamente compartido. Segundo, si pensamos al mundo cotidiano como una serie proposicional el mundo sería de reflexión, no de acción (vemos aquí una crítica al racionalismo fundamentalista del cual se cuidó desde las primeras páginas). Tercero, los mundos de Popper (o de Piaget) no deben ser confundidos con el mundo de la vida; aquellos, más bien, sirven de referencia para que los participantes determinen sobre qué es posible entenderse; el mundo de la vida es donde hablantes y oyentes se encuentran y “manejan un sistema de mundo co-originario” (Habermas, 2001: 122).

Por otro lado, la interpretación es clave en esta co-originalidad de los sujetos y en el ámbito lingüístico en que unos se presentan a otros. En el proceso de entendimiento, los sujetos se presentan con pretensiones de

validez (con cierto tipo de racionalidad) que pueden o no ser reconocidas. Estas pretensiones tienen que ver con los tres tipos de mundo y acción anteriormente enumerados. Primero, que el enunciado sea verdadero (el mundo objetivo-la acción teleológica); segundo, que el acto de habla sea correcto con el contexto normativo vigente (mundo social-acción regulada por normas); tercero, que la intención expresada por el hablante coincida con lo que él piensa (mundo subjetivo-acción dramática). Este proceso de entendimiento, según Habermas, tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión que es imbuida culturalmente. Es aquí, en el encuentro, donde surge la interpretación:

Para ambas partes la tarea de interpretación consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que la versión revisada de "su" mundo externo y "mi" mundo externo, sobre el trasfondo de "nuestro" mundo de la vida, queden relativizados en función de "el mundo" y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente. Mas esto no significa que las interpretaciones tengan que conducir en todo caso e incluso normalmente a una asignación estable y unívocamente diferenciada. La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana (Habermas, 2001: 145).

En el mundo de la vida y en la interpretación de Habermas se constata el ánimo procesal, hermenéutico y acontecente de la acción comunicativa. El mundo de la vida tiene poderosas semejanzas con el mundo instaurado de la ontología heideggeriana: son horizontes, no están dados (aparecen en la experiencia) y son interpretados. Por su parte, la interpretación del acto comunicativo habermasiano, como la fenomenología de Heidegger, es la experiencia mediante la cual el ser humano o el sujeto de comunicación se instala y adquiere dirección (respecto de sí, de los otros o de sus contenidos culturales) dentro del

mundo. El mundo de la vida y la interpretación son procedimientos que ni están dados de forma unívoca, ni por un poder sistemático, ni por un entendimiento solipsista de los sujetos concretos; en ambos casos es imprescindible una *presencia afuera* con la que se negocia el contenido del mundo y el entendimiento de éste. Nosotros, los sujetos concretos, estamos posicionados en ciertas coordenadas del mapa social desde el cual nos creamos una imagen lingüística de nuestro mundo de referencias (el mundo de la vida), imagen que no sólo nos instala de frente a los otros, sino que también busca un rango de validez ante el rango de validez que los otros nos muestran. Como hemos observado, la interpretación no es nuestra sola lectura del mundo; implica la incorporación de la lectura del otro sobre la base de nuestro mundo de referencias, de manera que se relativicen en función del mundo concreto que está más allá de nosotros y nuestro mundo de referencias⁹. Tanto en el mundo de la vida como en la interpretación se adivina la patencia de un mundo inconsumado que demanda la figura de un sistema de relaciones en el que los sujetos vienen a acontecer o a suceder más allá de sí mismos.

La comunicación, “el proceso de cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo” (Habermas, 1987: 171), nos asegura la objetividad del mundo, pero nos asegura también que el sujeto ha trascendido su propia subjetividad al hacerse de una idea de mundo en un estar instalado frente a los otros. Además de todo lo que de sí significa para una reflexión ontológica, observamos una explicación nominativa, y es que la comunicación entonces deviene en su procedimiento. El concepto de comunicación sufre un movimiento metonímico: nombramos a la cosa por su proceso. La

⁹ Después de todo, y como veíamos anteriormente, la racionalidad comunicativa tiene como objetivo el consenso que supere la objetividad inicial y, merced una comunidad de convicciones racionalmente motivadas, se asegura la unidad del mundo objetivo (Habermas, 2001: 26-27).

comunicación no existe en sí misma sino por su mecanismo de constituirse entre los humanos; en este caso, como una producción social de sentido. Comunicar es estar de frente a otro y erigirle plurívocamente sentido al mundo. Por esta razón es una producción-social-de-sentido: un construir mutuo —pero no unívoco ni estable— la interpretación del mundo co-originario. En el acto de la comunicación el ser humano no sólo acontece para sí, sino también es un acontecer compartido y social. Concebida dentro de estos parámetros, la producción social de sentido es la experiencia ontológica mediante la cual los seres humanos nos insertamos en el mundo.

Así pues, ¿a qué nos referimos en esta investigación cuando designamos esa llamada ontología de la comunicación? Nos referimos a la teoría que trata sobre la producción social de sentido como la experiencia en que el ser humano acontece en el mundo. Siguiendo el modelo de Heidegger, diríamos que la ontología es el objeto y la comunicación es el mecanismo fenomenológico a través del cual se destaca dicho objeto: el ser humano.

2. DEL SER EXISTENCIAL

Hemos sondeado el sentido de la ontología de la comunicación en tanto una teoría que indaga a la producción social de sentido como la experiencia a través de la cual el ser del ente humano se destaca. Asumimos a la ontología en términos existenciales y a la comunicación en términos procesales, acontecentes y hermenéuticos; es decir, como una comunicación que prefigura el sentido teórico de los actores, el acto, y el sentido del acto. En este apartado el objetivo es esbozar un marco que dote de términos y teoría para comprender cómo es el camino ontológico que experimentan los sujetos en la producción social de sentido. Si en el

anterior apartado la pregunta que prevaleció fue el *qué*, aquí comienza a dominar el *cómo* de la ontología de la comunicación. Decimos que es un comienzo porque el retrato y discusión de los fenómenos y elementos que se involucran en el devenir ontológico de la comunicación es un tema que se toca todavía en las últimas páginas de este trabajo. Teóricamente hablando, se trata de explorar y describir las tres estructuras ontológicas que sirven de conducto en la manifestación comunicativa del ser humano: el acto, los actores y el espacio de la comunicación.

Pues bien, el marco teórico para iniciar este abordaje es la primera sección de *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger. Nos hemos inclinado por considerar sólo la primera sección porque en ella es donde su autor se ha detenido en la exégesis fenomenológica de la estructura existencial ser-en-el mundo, la cual ha sido un puntal en la estructura ontológico-comunicativa: el acto (la inserción en el mundo), los actores (el ser-ahí) y el espacio (el mundo). La diferencia que hemos querido registrar, respecto del modelo del filósofo alemán, tiene que ver con la naturaleza comunicativa que tiene cada una de esas estructuras. La segunda sección del libro, aunque estará presente como una constante evocación, se aparta de nuestro proyecto porque Heidegger apunta hacia el tiempo, la angustia, la nada y la muerte como un cuadrante desde donde la inserción en el mundo se hace de sentido vital; nuestro estudio no cala las honduras de esos mares pues el nuestro es sólo un esfuerzo exploratorio. En esa segunda mitad del libro, Heidegger estaría tocando la explicación metafísica del acontecer existencial (Heidegger, 1971: 253-471).

Como se pone de relieve en el siguiente capítulo, este acercamiento a Heidegger es sólo el marco que nos introduce en el problema ontológico. Su forma de concebir la trascendencia y la naturaleza revelada del ser-ahí no son sostenibles en un examen como este, que pretende tener en el centro de la atención a la comunicación, a una

actividad que implicaría un proceso constante de hermenéusis y, por ende, la imposibilidad de la revelación del ser último de cada sujeto¹⁰. No obstante, como ha quedado demostrado en sus constantes referencias, su filosofía ha sido un badajo de resonancias y centro magnético alrededor del cual pendula esta tesis. Por esta razón, por la complejidad en su terminología y la necesidad de que conceptos o ideas imperiosas como “ser ahí”, “ser en” o “el mundo” posean una dimensión más vinculada entre sí, es que procedemos a sintetizar el fragmento señalado. Aunque oneroso, este ejercicio es necesario porque contiene un conjunto de voces que no pueden soslayarse o precisarse aisladamente. Iniciamos con una breve presentación de *El ser y el tiempo*, continuamos con la referida recapitulación y concluimos colocando las nociones más importantes en el marco de la producción social de sentido.

La filosofía de Heidegger es una filosofía de lo finito; el suyo es un diálogo con la existencia como la más alta de las formas del ser. *El ser y el tiempo* es el título con el que proyectó un plan de dos partes que finalmente sólo llegó a concretarse en la primera que comprende la clave existencial de su ontología: la exégesis del ser-ahí (*ser-ahí*) en un horizonte cuya trascendencia se instala en el tiempo; la segunda parte planeaba una “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología” (Heidegger, 1971: 50)¹¹. Sin embargo, Pintor-Ramos, en el prólogo a la obra de Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Levinas, 1987: 15-22), se inclina por pensar que esta destrucción subsiste en el conjunto de su obra

¹⁰ Por eso, como se analiza en el siguiente capítulo, más que ser-ahí rescatamos la noción de sujeto como dirección existencial. Una de las críticas más radicales a la esencialización del ser-ahí heideggereano puede encontrarse en *Totalidad e infinito* (1977) de Emmanuel Levinas. Esta crítica se examina en el siguiente capítulo.

¹¹ En sus *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas escribe que esta parte nunca apareció porque “la primera topó con un doble límite: la existencia humana no es capaz de fundamentarse a sí misma ontológicamente; y, con ello queda a la vez descubierto el carácter histórico de la verdad” (2000: 68).

ya que esta, su obra, puede ser considerada como un alegato en contra de la "metafísica de la subjetividad" que desde Parménides y Platón, pero sobre todo en la modernidad, ha privilegiado dentro de la totalidad del ser a un ente que se denomina "sujeto". La historia de la ontología presupone que buscando las características de esta radicalidad llamada "sujeto", su esencia se encuentra en la presunta inmediatez y originalidad de la conciencia: "el pensamiento moderno busca concebir la realidad tomando como magnitud invariable la conciencia" (Levinas, 1987: 17). El resultado de esta metafísica sería un intento de someter la realidad a las lógicas internas de la conciencia, con lo cual, de hecho, este ente llamado "sujeto" deviene en un absoluto sobre el cual recaen los atributos reservados a un ente divino.

Es evidente que una metafísica así es improseguible. A decir verdad este gobierno del conciencialismo es el que ya había refutado algunos años antes Edmund Husserl. Lo que hace Heidegger es llevar esa crítica, el saber riguroso del ir a las cosas mismas al que apelaba su maestro, hacia una metafísica en donde la trascendencia se lleva a cabo en la existencia (el "ser en el mundo"). A continuación subrayamos, pues, supuestos teóricos importantes que esa trascendencia existencial heideggereana impone en nuestro entendido de la comunicación como la experiencia originaria del acontecer humano de frente a los otros.

LA INTRODUCCIÓN le sirve a Heidegger para replantear lo que para él ha sido un problema olvidado o discutido no sin prejuicios, el problema del ser. Ya sea porque ha sido considerado el más universal de los conceptos, ya porque el concepto de "ser"¹² es indefinible en su imposibilidad de someterse a ente alguno, o ya porque es el más comprensible de los

¹² Tratamos de seguir el singular y multiplicado uso de comillas que la traducción de José Gaos imprime.

conceptos (por ejemplo todos entendemos: "el cielo es azul" o "yo soy una persona de buen humor"), la pregunta, y no se diga la respuesta, sobre el "ser" se ha quedado en la vaguedad y en el término medio, trayendo consigo el abandono de la ontología (12-15)¹³. De ahí la necesidad de construir, primero, el sentido y la explicación de la pregunta.

La pregunta ontológica, señala el autor, es la única que no se pregunta sobre ente alguno (como lo hacen las ciencias particulares), sino que se pregunta sobre aquello que hace que todos los entes sean; si antes no se ha aclarado el sentido del ser, el conocimiento de toda ciencia resultaría ciego e incompleto (18-21; 1984: 39-42) y es que la ciencia tiene un modo de conducirse siempre con referencia a la forma de ser de un ente en específico: el del hombre (al que designa con el término "ser-ahí"). El ser-ahí posee tres preeminencias sobre el resto de los entes. La primera es óptica ya que el ser-ahí es determinado por la existencia pues sólo se comprende a sí mismo en su existir; la segunda es ontológica pues sólo él es capaz de comprender el ser del resto de los entes; y la tercera es que él condiciona la posibilidad de toda ontología (23). La ontología, siguiendo este devenir, debe entonces buscarse en la llamada "analítica existencial" (que podemos ahora entender como fenomenología y, en nuestro caso, como la producción social de sentido) del ser-ahí: "la forma de acceso e interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo (...), es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del ser-ahí como brota y se destaca por vía preparatoria del ser en este ente" (26-27). Hay que considerar, asimismo, que el sentido del ser-ahí se muestra en la temporalidad (como "ser en el tiempo" o "estar siendo en el tiempo"). En suma, para Heidegger, la pregunta del ser, "el problema ontológico

¹³ Con el fin de hacer más económicas las referencias a *El ser y el tiempo*, señalamos sólo las páginas de la edición de 1971 del Fondo de Cultura Económica.

fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, es poner de manifiesto la temporareidad del ser" (29)¹⁴.

EN LA PRIMERA sección del libro expone y deslinda las principales nociones exegéticas de aquel ente denominado "ser-ahí" que en cada caso somos nosotros mismos. Según nuestro autor este ente, para ser-ahí se caracteriza primariamente por tres características: se conduce relativamente a su ser; la esencia de este ente está en su "ser con relación a", que significa existencia; y este ser-ahí es siempre mío, nunca puede tomarse ontológicamente como un ejemplo para el resto de los entes, sino sólo como un particular. Sobre estos entendidos, hay tres modos de ser-ahí. Una propia, en el momento que el ente se adueña de sí mismo; una impropia, que antes de "ser inferior", puede determinar al ser-ahí en su plena concreción (estos dos, si observamos, pueden entenderse como un ondular dialéctico entre el ser y no ser); y, finalmente, un "término medio" cuya cotidiana indiferencia hacia la propiedad o impropiedad conduce a la huida y el olvido del ser (53-57).

Pues bien, es necesario que este conjunto de propiedades se "comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser-ahí que llamamos el ser-en-el mundo" (65). Tal estructura existencial posee tres aristas (ser-en, mundo y el ser-ahí que tiene la vivencia de la inserción en el mundo). Cada una de estas aristas no puede entenderse, por lo demás, ajenas unas de otras.

¹⁴ En las primeras páginas de este capítulo se hace una breve exposición de los últimos temas que aborda Heidegger en su introducción: las diferencias y el aliento complementario entre fenomenología y ontología. Nótese, además, que en tanto fenomenología, el método de la analítica existencial ha de ser la hermenéutica o exégesis. La comprensión del ser esencia del "ser ahí" sería, por lo tanto, interpretativa (-49). En *Verdad y Método*, Gadamer reformula el principio de desvelamiento fenomenológico por un principio de desvelamiento hermenéutico puro (Gadamer, 1999b: 19).

I. Es un ser-en que de ninguna forma hay que entender como una categoría espacial de darse "dentro" o "ante los ojos"; señala, por el contrario, una estructura cardinal del ser-ahí que, por lo mismo, procede de "habitar en" o "ser un habitual de"¹⁵. A una mesa, por ejemplo, le es imposible habitar o ser-en; a ella, como ente, sólo le es dado estar "ante los ojos". "Por el contrario, el ser-ahí tiene un particular 'ser en el espacio' que sólo es posible de su parte sobre la base del ser-en-el mundo' en general" (69). De ahí que antes de ser-ahí, el humano necesita ser-en-el mundo, pero éste, el ser-en-el mundo, no garantiza ser-ahí. Existe sólo como posibilidad. Heidegger designa al ser de un posible ser-en-el mundo" como "curarse de" (69). Vamos a decirlo con otras palabras: si el ente hombre (ser-ahí) está instalado en la indiferencia (que es el tercer modo de ser-ahí), su ser revelado es una cura para dicha indiferencia. Pero el hecho de que habitemos esta tierra no significa de sí, que lleguemos a revelarnos ese ser; mas si hemos de revelárnoslo, es indispensable que *seamos en el mundo*.

II. Ha quedado claro que ser-en es un *habitar mundo*, pero ¿qué se dice luego en la palabra *mundo*? Heidegger acepta las dos corrientes ontológicas que la historia de la filosofía ha abundado: el mundo como la totalidad de los entes dados "ante los ojos" (*res extensa*) y el mundo a modo de región que contiene toda la multiplicidad de los entes, como el "mundo" del matemático y la matemática (*res cogitans*); no obstante, el mundo del ser-ahí no puede ser propiamente ninguno de los dos puesto que no vivimos exclusivamente en el mundo de los objetos o en el mundo de las ideas. El mundo propio del ser-ahí es el "mundano" porque es el de la existencia. A la manera de darse lo mundano en la existencia cotidiana

¹⁵ En *Construir, Habitar, Pensar* (1997) Heidegger concluye que habitar es un rasgo fundamental del ser porque implica permanecer, detenerse y estar protegido de daño: preserva a cada cosa en su ser. Es posible el ser-ahí porque hay una habitación que lo conserva.

Heidegger la denomina "circunmundanidad" pues es la mundanidad que nos cobija en nuestro diario habitar mundo (76-79).

En su análisis de la mundanidad, del "andar por el mundo", concluye que nuestro "andar" es de inmediato un "curarse de" que manipula, que usa y que tiene un particular conocimiento (diríamos que nuestra forma primigenia de estar en el mundo es una vivencia que manipula y que da forma; es la técnica). El mor de los "útiles" (las cosas y el material del que están hechos la casa, la madera, las presas, el agua, los zapatos, la piel), en tanto objetos, no es ser. Los "útiles" más bien son "algo para"; su significado se agota con el "ser para". El martillo, por ejemplo, es un "útil" a través del cual el ser-ahí "conforma" el martillar. Aun cuando su naturaleza es entonces ser "ante los ojos" y "a la mano", como sucede con la *res extensa*, Heidegger explica que están también constituidas por una cierta referencialidad (en su disponibilidad de estar o no estar "a la mano") que permite al "ser ahí" "ver en torno" o "colocarse de frente", lo cual al final de cuentas, es imprescindible en su mundanidad, en la "comprensión" de su habitar el mundo (79-116).

Desde este enfoque, "el plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones" (103); en otras palabras, el mundo del ser-ahí tiene el sentido de un sistema de relaciones.¹⁶ Si el ser-ahí no posee una espacialidad de la misma forma que la posee una *res extensa* ¿cómo es pues su forma de darse en el espacio? ¿Cómo es la espacialidad de la mundanidad del mundo? El filósofo divide su respuesta en dos partes: Uno, la espacialidad de lo "a la mano" no se mide en distancias; el "útil" posee un "sitio" conforme a la dirección existencial que

¹⁶ Aunque los procesos de comunicación no son patentes dentro de la filosofía de Heidegger, no es difícil prever que la mundanidad del ser humano —por ahora entendida de cara a los "útiles" y más adelante confirmada ante otros seres humanos— se gesta en un espacio de relaciones comunicativas.

le otorgamos en tanto es "útil para" (descubrimos el lugar del martillo en el sentido práctico que le atribuimos); ahora bien, al plexo de "sitios" Heidegger lo denomina "paraje": el "sitio" de un "útil" posee sentido en su orientación interna del "paraje" que hace las veces de un espacio de referencias.¹⁷ Dos, la espacialidad del ser-en-el mundo, que es la forma del ser-ahí", y que es la mundanidad, ostenta dos caracteres: des-alejamiento (que el autor opone al "acercarse" como acto medible en distancias) y "dirección". El primero implica la propia vivencialidad de los sujetos puesto que en ello, en el existir cotidiano del ser-ahí, las lejanías no son medidas por herramientas matemáticas, sino por el "ver en torno", por su capacidad interpretativa de des-alejarse del mundo (un camino objetivamente largo, puede ser más corto que otro objetivamente más corto, pero *vivido* más largo). La "dirección" es porque todo "des-alejar" se hace bajo una determinada trayectoria hacia un paraje dentro del cual el objeto se hace de un sitio. (116-129)¹⁸

III. En el punto anterior se forjó la exégesis de la forma de ser-en-el mundo sólo en relación con aquello que es "a la mano"; en éste se hace la exégesis del "quién" es en la cotidianidad el ser-ahí mediante el "ser con", el "sí mismo" y el "uno". Heidegger recuerda que el "quién" del "ser ahí" es siempre el yo mismo, el "sujeto" que permanece idéntico en el cambio de las múltiples maneras de conducirse: por eso, por adelantado, lo concebimos como algo "ante los ojos"¹⁹. Pero ya había sido dicho, el

¹⁷ Hay aquí un par de términos que tienen un poderoso influjo en los últimos capítulos de nuestro trabajo. En "sitio" y "paraje" hay una coincidencia con el binomio *parole-langue*. "Paraje" se vuelve visible cuando se descubre que hay una deficiencia en el "sitio" de un útil, de la misma forma que el sistema del lenguaje queda manifiesto en los errores del habla.

¹⁸ "Des-alejar" y "dirección" son componentes, por lo que se ha visto, del movimiento hermenéutico con el que el ser humano se va haciendo de mundo y va siendo en el mundo. Es como si acomodáramos los componentes del mundo dentro de un "paraje" desde el cual es más fácil encontrarlos (en su "sitio") y otorgarles un significado.

¹⁹ Digámoslo así: aunque yo tenga múltiples vivencias y comportamientos, siempre soy el mismo en mi corporeidad, en mi forma de presentarme "ante los ojos".

“ser ante los ojos” no es la forma del ente llamado ser-ahí; el ser-ahí no está dado ni material ni espiritualmente: “La sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis del alma y el cuerpo, sino la existencia” (133). Luego, el “yo” existente no es por sustancia, sino por *concomitancia* en un tramado de relaciones; desde el mismo tejido de “útiles” existe ya la prenoción de un “otro” para el cual este o aquel “útil” posee ya un “sitio” o “paraje”. El ser-ahí es determinado por el “ser con” en la medida de que es en “lo otros”—que también *son ahí*— donde el ser-ahí se comprende (133-136);²⁰ por ello el “ser con los otros” es existencialmente constitutivo del ser-en-el mundo.

Si ante los “útiles” el ser-ahí “se cura”²¹; ante “los otros”, “se procura” (“ser uno *para* otro”, “ser uno *contra* otro”, “ser uno *sin* otro”, serían formas de este *procurar*), lo cual, a la postre, sería el modo relativo a la organización y actividad social.²² No obstante, señala el filósofo alemán, hay algunas formas del “procurar” como el “no importarle nada uno de otro” que son “sin miramientos” y en las que se estropea el genuino comprender existencial, pues el ser-ahí se sustituye por el “uno” de índole matemática que “cuenta los otros sin que seriamente ‘cuenta con’ ellos y ni siquiera ‘tenga que ver con’ ellos” (142). Bajo estas formas “sin miramientos” es cuando surge el cotidiano “ser *uno* con otros” en donde el ser-ahí está bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo porque los otros le han arrebatado el ser. Por eso el “quién” del “ser ahí” no es este o aquel, no “uno mismo”, ni algunos; el “quién” es cualquiera, es “uno”. En los medios de comunicación, en “la publicidad de los seres” “somos uno con otro”; se pierde todo el “sorprender” del ser-ahí y nos convertimos en una borradura: leemos como se lee, gozamos como se goza, incluso nos

²⁰ Levinas criticaría esta manera de responsabilizar al “otro” del “yo”. En todo caso, este tema es vital en el desarrollo del espacio comunicacional.

²¹ “Curarse de” en el sentido de manipularlos, de hacérselos a la mano.

²² Para Habermas correspondería a la racionalidad del acto comunicativo.

apartamos del "montón" como se apartan de él. Es el "uno" que no es nadie determinado. Este "ser uno con otro" también constituye la sustancialidad y mismidad del "*uno* mismo", pero más bien es insustancialidad y no-mismidad de cara al "*yo* mismo" o "*sí* mismo" que serán la autenticidad del ser-ahí (142-147).

Una vez que ha descrito lo que nombra como "análisis existencial del mundo", Heidegger regresa al análisis del "ser en" en cuanto tal, es decir, en cuanto "ahí" (porque ahora lo describirá como el "ser en" del ser humano, del ser-ahí): "ser en" significa espacial y existencialmente "ser-ahí". En este capítulo comienza a delinear al ser-ahí como un iluminado por sí mismo, "no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación" (150); esta iluminación la explica en dos momentos. El primero como un "encontrarse" y "comprender"; el segundo como una "caída". El "encontrarse" no es posicionarse perceptivamente ante sí mismo sino afectivamente de alguna manera; ópticamente es tan conocido y cotidiano como un "me encuentro bien" o "me encuentro temeroso". A decir verdad, en el "encontrarse" el ser-ahí define su "ahí" con más eficacia que el conocimiento y con más autenticidad que la conciencia psíquica: es el sentimiento el que nos "abre" para sabernos existentes, "caídos a la vida" En él, el ser-ahí es colocado ante su ser como "ahí": nada mejor que el sentimiento para sabernos existentes y "caídos" en la vida; por esta razón, uno de los caracteres ontológicos del "encontrarse" es que puede "abrir" al ser-ahí en su "estado yecto"²³. "Comprender" es la pareja que completa el sentido existencial del "encontrarse" por dos razones. Primero, porque en cada especie de este se da un caso de aquel (de manera tal que este particular tipo de comprensión originaria es siempre afectiva); segundo, porque si

²³ Inserta al ser-ahí a un *estado dado* existencialmente muy distinto de la forma en que se dan, por ejemplo, "los útiles" que no pueden decir "*me encuentro bien* esta mañana".

“encontrarse” abre al “estado yecto”, “comprender” abre al “estado de proyecto”: por eso el “ser ahí” sólo puede entenderse como posibilidad de *ser*, como un proyecto que continuamente está proyectándose, arrojándose al mundo (151-166). “Comprender”²⁴ es una condición articuladora en donde se unen la “interpretación”, el “sentido” y el “habla”, conceptos clave para esta tesis; los recapitulo rápidamente.

Al comprender algo se le comprende “como” (por ejemplo, un objeto que se compone de una tabla plana sostenida por una serie de patas puede comprenderse *como* mesa). El desarrollo de este entendido final es denominado “interpretación”, proceso que implica “pretener”, “prever” y “preconcebir” (tener y ver una mesa con relación a su utilización *como* mesa da elementos para concebirla de esa forma). Además, “interpretando” es un modo natural en que el “ser ahí” anda por el mundo; un andar que esencialmente se hace con “otros”. De ahí que el mecanismo por el que sus interpretaciones o “sentidos” son compartidos es mediante proposiciones que “son indicaciones determinantes comunicativamente” (175)²⁵ Por otro lado, cuando los entes “han venido a ser comprendidos, decimos que tienen ‘sentido’” (169) pues ocupan ya un “sitio” o “paraje” determinado en el mundo²⁶. El “sentido” no es, por supuesto, de los entes mismos, sino del ser-ahí que descubre o no el “sentido” de las cosas; por ende, sólo el ser-ahí tiene o carece de “sentido” (170). Por último, el “habla” (que implica “callar” y “oír”) es la articulación significativa del “comprender” —y en ello de la “interpretación” y el “sentido”— puesto que es el lugar de lo Heidegger nombra como *la existenciaridad de la existencia* (180), que dicho en otras

²⁴ “Comprender algo en el sentido de ‘poder hacer frente a una cosa’, ‘estar a la altura’, ‘poder algo’” (p. 161).

²⁵ Toda proposición *indica, predica y comunica*. “Comunicar” es “co-permitir ver lo indicado en el modo en que es determinado” (173-174).

²⁶ Un contraejemplo son los *sinsentidos*; es decir, fenómenos que no logran colocarse con “sentido” en el mundo.

palabras, es el vehículo que permite que la existencia del ser-ahí sea vivida "en el mundo", "con los otros" o en el comercio del "uno con los otros". En resumen, podríamos concluir en que el "ahí" del ser-ahí es un constante proyectarse en la articulación significativa de interpretación y sentido que es el habla.

El filósofo alemán piensa que no ha insistido lo suficiente en el hecho de que el lugar más común de "entregarse" y "comprender" del ser-ahí es en el "ser *uno* con otros" que enseguida detalla. A la especie de absorción del "ser ahí" en manos de la "publicidad del uno" le llama justamente "caída": la caída del "sí mismo", "del poder ser sí mismo" al mundo, a un mundo en que es "ser *uno* con otro", como si perdiéramos toda nuestra particularidad de ser en manos de la "masa" y la indiferencia. Hay tres fenómenos en los que Heidegger fija al "estado abierto" y cotidiano del *uno*, ese que se encuentra, se comprende o se habla habitualmente. Uno, "las habladurías", que es el hecho de hablar únicamente lo que *uno* oye decir, no hablamos el producto auténtico de la relación "encontrarse"- "comprender" el mundo; la comunicación deja entonces de comunicar la relación primera entre lo seres y más bien procura la repetición del *uno* (185-187). Dos, el ser-ahí busca la iluminación, procura "ver", y la forma cotidiana de este "ver" es "la avidez de novedades". El problema radica en que el ser humano, en su diario acontecer, no ve para comprender lo visto y establecerse a sí mismo con referencia a aquello, "ve sólo para ver" (191); no se invita a la demora de la contemplación, se excita y se disipa en algo siempre nuevo que le hace frente. Tres, en este mundo de "habladurías" y "avidéz de novedades", la "ambigüedad" está al orden del día pues todo tiene aspecto de comprenderse genuinamente, pero en el fondo no lo está (193). Se gesta, en general, un ámbito preinterpretado (las "habladurías" no son sino pre-comprensiones del lenguaje que son adoptadas ciegamente), ávido y

ambiguo que termina por estigmatizar las genuinas proyecciones y posibilidades del ser-ahí. Con todo, no debemos entender a la "caída" como si el ser-ahí se perdiera o como si cayera a un estado más primitivo: recordemos que su naturaleza inmediata y fáctica es la de estar arrojado al mundo que, además, es inherente a su ser. La estructura que muestra la "caída" nos refleja una "tentador aquietamiento" en el "ser impropio" del ser-ahí que paradójicamente, más que imponernos la inactividad, "nos lanza al desenfreno del tráfago" (197): el *aquietamiento* incrementa la caída. En el "uno" todo parece tan seguro que se propaga la convicción de que esa es la mejor vida posible y de que no es menester dirigirnos a la existencia propia y auténtica. La vida pareciera ser, entonces, una vida *dada*, "yecta", cerrada a la posibilidad del "sí mismo" (195-200).

HEMOS TRATADO de detallar lo que Heidegger registra como la exégesis de la estructura existencial triple y a la vez indivisible que es ser-en-el mundo²⁷. Amén de las críticas y concreciones espacio-comunicacionales de los siguientes capítulos, queremos subrayar que la suya es una ontología que se genera desde un ser humano que se conduce siempre relativamente; es decir, con relación a los otros (y los "útiles"). Por eso es que su modo original es el de ser-en-el mundo desde los márgenes del "uno" o del "sí mismo". El primero es el reflejo de un ser humano aquietado e indiferente de su propia existencia; el segundo pareciera ser más bien un ser que ha trascendido primordialmente por sí mismo, por su propia iluminación. Ambos son una reacción a la tradición conciencialista y esencialista de la filosofía, así como una crítica velada a la masificación cultural y a los

²⁷ La unidad de esta estructura, lo dirá Heidegger más adelante, es la angustia, la nada y el tiempo. El sentido de *ser* del ser-ahí, el propio y cuasincandesciente, es revelarnos nuestro tiempo. "Encontrarse comprendiendo" que mi "proyecto" es la muerte, es el "estado abierto" propio y privilegiado del ser-ahí que se alza por encima del "ser *uno* con otro". La muerte es la que nos revela nuestro más genuino sentido de existencia y nos separa de las "habladurías", "avidez de novedades" y "ambigüedades".

medios de comunicación que han incidido tal vez en la reproducción de un ser humano guarecido y desdibujado en la esfera de lo "uno".

La comunicación, para el filósofo, está representada por los inefables medios que terminan por "aquietar" al ser humano o por el mecanismo de "publicidad" de los seres que se expresan. No es, pues, un término agraciado. En cualquiera de los casos, vemos que comunicación es un término y nunca el proceso en sí. En sentido estricto, no hay comunicación como experiencia mundana ya que ésta es englobada por el "encontrarse" y, sobre todo, por el complejo hermenéutico del "comprender". Sin embargo, si colocamos nuestra hipótesis cardinal (*el ser humano acontece debido a que participa en la producción social de sentido*) y el supuesto que se ha descrito en este capítulo (*la comunicación es la experiencia que da origen al acontecer humano y social*) bajo el marco teórico general que guarda la estructura ser-en-el mundo, saltan a la vista cinco fundamentos de este ser-en-el mundo que ayudan a sostener teóricamente a la comunicación como una experiencia ontológica.

1. Ser-en-el mundo es la estructura existencial que sirve de herramienta para su descripción fenomenológica ("analítica existencial", según lo señalamos previamente). En el caso de nuestra tesis esta estructura existencial conserva los elementos fundamentales: los actores (ser-ahí), el acto (ser-en) y el espacio comunicativo (el mundo) donde se lleva a cabo el acto y la existencia de los actores. De igual forma, la estructura existencial heideggereana en la que el ser humano viene a ser, es finalmente una estructura finita que contempla a la vida y a su posible trascendencia en un sentido inmanente a la existencia. La

trascendencia comunicacional debe, por supuesto, también estar dibujada en los estrictos límites de lo humanamente posible.

2. El ser-ahí se conduce relativamente; está condicionado por sus "relaciones con" en tanto que está inserto "al mundo". Heidegger lo ha descrito, en una u otra medida, dentro de un sistema de relaciones con los "útiles", "los otros" e, incluso, "con sí mismo". El ser humano implícito en nuestro estudio es, a su vez, uno que está sujeto a sus relaciones con el mundo o universo comunicativo del cual es imposible abstraerse porque, a final de cuentas el ser humano es existencial. A este particular sujeto lo designamos con la expresión "dirección existencial" pues además de estar *en relación* con el sentido de los "otros" ocurre en un plano disposicional que lo orienta y que llamamos "espacio comunicativo".
3. Por una parte el "mundo" de los "útiles" y de "los otros" —que también son-ahí— de la estructura existencia del filósofo alemán, es un espacio de relaciones dentro del cual el ser-ahí "comprende" su existencia o "cae" en el anonimato del "uno". Este espacio de relaciones es un asiento ontológico del ser-ahí. Lo mismo sucede con el espacio comunicativo que hace posible que las direcciones existenciales acontezcan en la producción social de sentido. Por otra parte, dicho "mundo" es comprendido en la interpretación, en el acomodo a "sitios" y "parajes" desde cierta dirección. La producción de sentido involucra, asimismo, un acomodo social de los fenómenos del mundo y ante los fenómenos del mundo o espacio comunicativo.
4. El "en", el "ahí" desde el cual el ser humano es existente, se cumple en un estado de "caído" y en un estado de "proyecto" en tanto "comprensión". Como cosa dada y como una voluntad

que nos viene de la conciencia de nuestra muerte. La producción social de sentido dibuja a un ser humano "caído entre otros", pero que también "se muestra" en lo expresado, en el acto mismo de la comunicación. Este "mostrarse" puede entenderse como si el humano se proyectara al otro. Haciendo una paráfrasis, en principio es viable concebir que el "ahí" del "ser ahí" sea el acto comunicativo: *un constante proyectarse en la articulación significativa de interpretación y sentido que es el habla.*

5. En un sentido general, vemos que las condiciones procesales, hermenéuticas y acontecentes de la comunicación se nutren de la estructura existencial ser-en-el mundo. Por lo señalado en el resumen y en los cuatro puntos anteriores, esta estructura impone un entendimiento profundamente procesal, hermenéutico y acontecente del acto humano, por lo que su apropiación en el examen ontológico de la comunicación es pertinente hasta cierto punto.²⁸

Un comentario más referente a la adecuación Heidegger-Habermas: si ponemos fugazmente al mundo de la vida y a la interpretación de Habermas sobre el fondo de la "mundanidad" y "comprensión" de Heidegger, vemos notables semejanzas. Aunque el "ser ahí" y el sujeto prefigurado en la teoría de Habermas se distinguen en su forma de ser y actuar en el mundo, ambas nociones acaban por habitar una región gnoseológica que se funda en el contacto con la cotidianidad de los otros: una región que depende de los sujetos pero que está más allá de los sujetos. La interpretación de Habermas, cuya teleología está en la objetividad, implica que la interpretación subjetiva quede relativizada en

²⁸ En el siguiente capítulo se dibuja el límite hasta donde puede llegar dicha apropiación.

función del mundo; la "comprensión" heideggereana no busca la racionalidad del acto pero sí se pone en marcha en el pretener, prever y preconcebir desde el fenómeno mismo y no desde el "mundo espiritual" de los humanos.

El siguiente capítulo ahonda las semejanzas, los comentarios y las críticas al esquema ontológico de Heidegger. En ese ejercicio veremos cómo van surgiendo postulados que configuran con más precisión al espacio comunicativo y a la experiencia ontológica que supone este espacio.

En el anterior capítulo, desde dos fuentes teóricas que se complementan, abordamos el supuesto de que la producción social de sentido es la experiencia originaria del acontecer humano y social. La primera fue la ontología de Heidegger; en dicha fuente teórica, además de encontrar sostén para definir a la disciplina ontológica, encontramos la estructura existencial ser-en-el mundo que funciona en nuestro estudio como un paradigma que hace referencia a los actores, al acto y al espacio comunicativo; asimismo, señalamos a la comunicación como la fenomenología que destaca al ser. La segunda fuente teórica fue la acción comunicativa de Habermas. Gracias a ella exploramos a la comunicación —y al “mundo de la vida” y la interpretación— como una producción social de sentido que sucede bajo la condición de mundos co-origenarios y prácticas hermenéuticas compartidas. El cruce entre una y otra fuente teórica, nos ha proporcionado elementos para examinar al acto comunicativo como la experiencia originaria del acontecer humano y social.

El propósito de este capítulo es continuar con el examen de la comunicación como una experiencia originaria del acontecer humano y social, pero ahora replanteando al acto comunicativo como el encuentro de dos o más direcciones existenciales. Decimos que es un replanteamiento porque, como más adelante abundamos, el ser humano o actor de la comunicación que se expuso en el anterior capítulo es un ser humano que —aun inserto en una estructura social y relacional como el

ser-en-el mundo— se trasciende por sí mismo y, diríamos, se gana su *ser* por un acto individual. Una descripción ontológica en términos comunicacionales es imposible de esa manera, dado que esta supondría que el ser humano debería acontecer en relación y no en el estado solipsista que se muestra en la ontología heideggereana. Por esta razón, este capítulo tiene como objetivo desarrollar la noción “direcciones existenciales” como una clave para describir, más que un ser logrado, un ser humano que se manifiesta comunicativamente como una dirección de existencia. Para realizar esta tarea la hemos dividido en tres momentos.

En el primero, nos asomamos brevemente a una serie de autores cuyas obras han significado un matiz o contrapunto a la obra de Heidegger. Pierre Bourdieu, el mismo Jürgen Habermas, Gianni Vattimo, Hans-Georg Gadamer o Michel Foucault marcan una tradición del pensamiento europeo que ha girado en torno a algunos de los principios ontológicos heideggereanos que hicimos notar en el primer capítulo; sus posiciones respecto del maestro de Marburgo —aunque distintas entre sí— nos ayudan a dimensionar la crítica al trascendentalismo de su filosofía que exponemos enseguida. El segundo momento tiene un carácter correctivo en nuestra tesis porque limita y corrige la naturaleza esencialista del sujeto ontológico de Heidegger. Resguardados en el edificio ético-filosófico de Emmanuel Levinas, describimos cómo y por qué, aunque Heidegger descubre la capacidad óptica del proceso comunicativo, el objetivo de la estructura trascendental del ser-ahí sufre de esencialismo dado que, puestas las condiciones, es una estructura lograda e instaurada por sí misma. En el último momento de este capítulo —hospedados en el influjo de Levinas, pero también de Merleau-Ponty, De Certeau y Habermas— introducimos y describimos al actor de la producción social de sentido con la expresión “dirección existencial”; en ella señalamos que el ser humano, más que darse por instaurado, sólo

puede acontecer como una dirección de existencia, y sólo puede acontecer de este particular modo en la medida de que está orientado al encuentro de otras “direcciones existenciales”. Este encuentro es la acción comunicativa.

1. LOS CRÍTICOS

La función de este apartado es la de dimensionar la ontología de Heidegger a la luz de una serie de autores cuya obra representa en una menor o mayor medida una continuación —a veces dócil, a veces crítica— o más abiertamente un contrapunto de los presupuestos ontológicos del filósofo alemán. Para ello, describimos un pequeño mundo crítico alrededor de su figura y filosofía. El ejercicio no es exhaustivo, sólo quiere dotar y acotar un contexto teórico que preceda y sitúe la crítica levinasiana —que exponemos en el siguiente apartado— al supuesto trascendentalismo y dictadura del *ser* que traza la teoría de Heidegger. Bourdieu y Habermas retoman a la figura político-filosófica; Vattimo lo ensalza como el iniciador de un postmodernismo positivo; Gadamer “urbaniza” sus provincias con la hermenéutica, y Foucault oscurece los páramos solares del *ser* heideggereano.

PIERRE BOURDIEU y Jürgen Habermas coinciden en la mirada sociológica del fenómeno filosófico que representa Heidegger. En ese tenor, ambos tienden a subrayar su influjo cultural sobre los principios filosóficos que rigen su edificio teórico. Pierre Bourdieu, en su libro *La ontología política de Martin Heidegger*, lleva a cabo un examen de lo que él judicialmente llama “el caso Heidegger”. El apelativo le viene bien pues Bourdieu se propone desenmascarar —desde la sociología y asentado sobre todo en su teoría de los campos de producción cultural— lo que sucede en el

campo de la filosofía. Desde el punto de vista de este autor, “el caso Heidegger” es el paradigma de la filosofía como un ejercicio que adolece de impostura intelectual y que se ha establecido a sí misma como una institución social honorable. Hay cuatro elementos importantes en la crítica de Bourdieu que queremos destacar. Uno, el lenguaje filosófico de Heidegger es de tal manera polifónico que así como encarna el hablar de una filosofía pura, encarna también la intención de un hablar ordinario que batalla por hacerse filosofía²⁹. Dos, Bourdieu encuentra en su sistema ontológico —en la búsqueda del fundamento último de los seres— una suerte de sublimación filosófica de las razones éticas y políticas que determinaron su adhesión al nacionalsocialismo. Tres, según el pensador francés, Heidegger es también el modelo del espíritu aristócrata sobre el que se yergue el esteticismo filosófico que hace que esta disciplina desprecie el estudio de las “realidades vulgares” que son objeto de las ciencias sociales. Y cuatro, Bourdieu ve un declarado antisemitismo heideggereano en su repudio a la errancia del ser (Bourdieu, 1991).³⁰ Por otro lado, aun cuando reitere sus diferencias (Bourdieu, 1988; 1995), este autor ha sido explícito en los antecedentes teóricos que le han dado cuerpo y forma a su teoría de la práctica social: “dentro de la relación habitus y campo, la historia entra en relación consigo misma: se trata de una auténtica complicidad ontológica que, como lo sugerían Heidegger y Merleau-Ponty, vincula al agente (...) con el mundo social” (Bourdieu, 1995: 88). En otras palabras, Bourdieu hizo propia la noción del sujeto

²⁹ Recordemos que *El ser y el tiempo* está habitado por múltiples expresiones y términos como *ser-ahí*, *sitios*, *parajes*, *la caída*, *el uno*, *habladurías* o *útiles* que intentan decir en palabras más o menos ordinarias nociones notablemente complejas, filosóficamente hablando.

³⁰ La errancia del ser nos remite a las nociones de “caída” y “uno”: el ser anda vagando por la mundanidad sin instaurarse o lograrse como ser-ahí. Por otro lado, cabe precisar que aunque esta idea de Bourdieu sea sugestiva y verosímil, no la defiende con elementos textuales sino con pasajes de la vida pública de Heidegger.

imbuido y manifiesto en una trama relacional que dibuja la estructura existencial ser-en-el mundo.

Para Jürgen Habermas, la figura de Heidegger es la representación filosófica del espíritu de una época que desembocó en el holocausto (Habermas, 1989; 2000). Lo asocia con los jóvenes precursores del fascismo que durante los años treinta querían una vuelta al paganismo inspirados en Hölderlin y Nietzsche (Habermas, 2001a: 197). Habermas encuentra una serie de elementos en la obra de Heidegger que buscan renovar la ontología de los griegos preplatónicos, como si se tratara de una misión sólo posible para el pueblo alemán, puesto que ellos supondrían la posibilidad de iluminar progresivamente el verdadero sentido del ser: “Heidegger ve el reflejo de un momento de la historia del Ser, que se ha venido gestando durante dos milenios y que confía al pueblo alemán una misión histórica universal [...]. Está exigiendo una existencia heroica frente al carácter adormecido y decadente de lo común y de lo ordinario”³¹ (Habermas, 2000: 60). Defendiendo esta premisa, el autor considera tres aspectos. Uno, la fuerza es la que eleva al individuo aristocrático sobre la vulgaridad de los muchos; pues el verdadero espíritu elige ser-ahí para distanciarse del “ser uno entre tantos”. Dos, semejante a la distinción de Nietzsche entre el “oyente estético” y el “oyente crítico” (Nietzsche, 2001: 208-221), para Heidegger el “espíritu” es el que caracteriza al pensador frente al intelectual. Tres, el coraje complementa al fuerte y “espiritual” porque sólo el valiente puede renovar la experiencia pagana preplatónica; sólo “el individuo heroico desarrolla en el arrojarse la totalidad

³¹ Aunque Gadamer critique a Habermas por exagerar la supuesta asociación entre Heidegger y Nietzsche respecto del ímpetu de una renovación del paganismo preplatónico (Gadamer, 2002: 349-353), nos parece importante resaltar la idea — presente tanto en Habermas como en Bourdieu— de que la ontología de Heidegger implique la revelación del ser, pues junto con la crítica de Levinas refuerzan la necesidad de replantear nuestras nociones del acto comunicativo.

de su ser: es el violento, el creador que domeña al Ser" (Habermas, 2000: 61).

Conviniendo con Habermas, Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad* (1990), une a Nietzsche y a Heidegger como los principales invocadores de la noche humanista. Paradójicamente, la diferencia estriba en que para el italiano sus filosofías vuelven insoportable la idea de una historia del pensamiento entendida como una progresiva iluminación. Para él, el ser-ahí rompe con la herencia de pensar al "ser" en términos estables. Desde Nietzsche, pero más sólidamente desde Heidegger, el "ser" es concebido como un evento, de manera que ahora la ontología "no es otra cosa que la interpretación de nuestra condición o situación" (Vattimo, 1990: 11). Ambos, además, han dado lugar a dos nociones que han articulado una buena parte de la intelectualidad contemporánea. Uno, Vattimo observa que el nihilismo en el que desembocan las obras de Nietzsche y Heidegger nos ofrece la oportunidad cultural de alejarnos de la masificación y de acercarnos al saber vivir individual y colectivamente (1990: 23-46). Dos, como una parte de los filósofos iluministas alemanes que surgieron en el siglo XIX, estos dos autores ven al arte como la salida poética de la "oscuridad" original del ser (Vattimo, 1990: 61-98); es decir, el ser que está escondido se revela debido al arte. Por último, el italiano advierte que cuando Heidegger coloca a la "comprensión" como un elemento de su estructura existencial está originando la ontología hermenéutica que terminarían por fraguar, Ricoeur, Rorty y, especialmente, Gadamer (Vattimo, 1990: 115).

Por su parte, "Hans-Georg Gadamer es el urbanizador de las provincias heideggereanas" (Habermas, 2000, p. 346) pues en él, más que en ninguno, el montaraz discurso del maestro de Tübinga se ha vuelto transitable. No se trata de que Gadamer, como hermeneuta, nos *traduzca* a Heidegger. Se trata más bien de que en *Verdad y método* (1999b, 2000)

esgrimió que el ser del ser-ahí que puede comprenderse es el lenguaje. Bengoa Ruiz apunta que si bien fue Heidegger quien comenzó a abandonar la hermenéutica como una variante de la teoría del conocimiento, le debemos a Gadamer el cambio definitivo hacia una ontología que no puede entenderse sin procesos de interpretación (Bengoa Ruiz, 1992: 92-93). De este modo, el lenguaje no es aquello que el individuo habla, sino el medio por el cual es hablado; además, sólo puede ser hablado como diálogo (Gadamer, 1999b: 461-585). Según Gadamer si en la *Lógica* de Hegel ya se apreciaba cierta importancia del lenguaje, fue hasta Heidegger —con el existenciario “comprensión”— que se dio “un impulso lingüístico originario en la esfera del pensamiento” (Gadamer, 2000: 349). Entonces, según el hermeneuta, *El ser y el tiempo* fue el texto que sentó las bases de la ontología hermenéutica, dado que en él ya asoma el principio de que en la búsqueda del ser no aparece nunca ser alguno: aparece la palabra (2000: 351-352).

En el caso de Michel Foucault la crítica es tácita pero profunda. Aunque sus referencias teóricas no sean cuantitativamente significativas, él mismo ha aceptado que, junto con Nietzsche, la patencia del influjo de Heidegger es de lo más importante en el desarrollo de su obra (Foucault, 1990: 146). Más allá de la declaración distinguimos dos afluentes más o menos evidentes. El primero tiene que ver con la impronta heideggereana del ser como un evento temporizado. Para Foucault el rompimiento con el humanismo es el rompimiento con la idea de que existe algo así como una metafísica de la subjetividad. La mayor parte de sus libros (desde *Historia de la locura*, hasta *Historia de la sexualidad*) alegan en contra, exactamente, de una subjetividad absoluta o una conciencia transhistórica que nos determine desde más allá de nosotros mismos; en otras palabras, como para el alemán, para Foucault el ser humano es resultado de su experiencia y no de una idea o un prototipo histórico de lo

humano que nos modela. El segundo afluente es más bien una profunda crítica al modelo solar de la ontología heideggereana³², pues el pensador francés adopta este modelo pero en forma inversa, nocturna. La explicación de este juego de luces ontológico (día-noche) nos da pie, asimismo, para entrar al debate ontológico que en el siguiente apartado anima Emmanuel Levinas.

Si bien las investigaciones de Foucault no se dirigen al develamiento de las causas primeras del ser, sí hay un supuesto “vacío de ser” que sostiene la subjetividad sin sujetos que atraviesa su obra. La suya es una búsqueda acerca de cómo nos hemos construido nosotros mismos ante saberes y poderes determinados (Foucault, 1990: 9-44; 2001: 13-33; 2002). Parecería que el ser humano se pertenece menos a sí mismo que a esferas externas que están imbuidas en nuestro cotidiano acontecer³³. Heidegger trazó a un ser humano historizado que en algún momento de su pensamiento sobre el porvenir, podría trascenderse, alzarse sobre su “caída”: su vida no sólo estaría dada, sujeta o “yecta” entre las cosas del mundo, su vida devendría en “proyecto”; abandona el “ser uno entre tantos” y se revela como ser-ahí. En el análisis del discurso literario, Foucault —para quien por lo general el sujeto se entiende también por su estado “yecto” o de sujeción— traza algo parecido a la trascendencia heideggereana. Pero esta trascendencia es de signo negativo. Si en Heidegger se revela el ser, en Foucault se revela un vacío oscuro³⁴

³² En el siguiente apartado desarrollamos más ampliamente el significado de esta expresión. Por el momento basta recordar que la utiliza frecuentemente Levinas (1977; 1987; 2000b) para destacar que el “ser” en Heidegger es una especie de luz-sol que viene a rescatarnos de la oscuridad. Tal como sucede, por ejemplo, en el planteamiento de Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en donde la poesía es “instauración del ser por la Palabra” (Heidegger, 1989: 30); antes de ella, de la palabra y el ser que funda, el hombre no estaba instalado en el tiempo y vivía la noche de los dioses.

³³ No olvidemos, por ejemplo, sus tecnologías del saber (2001; 2001b;) y poder (2000b; 2002b;) que atraviesan y modelan al sujeto.

³⁴ George Bataille (2001: 20-30) y Levinas (2000: 29-46) trabajan el mismo sentido revelatorio de Foucault. Ambos coinciden en que, si para Heidegger la poesía es una luz

(Foucault, 1999: 295-299; 2000). Un apocalipsis negro en donde el lenguaje del poema “habla de nuestra desaparición” (Foucault, 2000: 75). Esta desaparición del ser es diferente a la desaparición que está supuesta en el “ser uno con otros” de Heidegger.

Recordemos que la desaparición heideggereana debe ser entendida como una “tentación de la caída” que *debería* quedar redimida en el instante en que el hombre se hace dueño de sí y emerge a la existencia auténtica sostenido en la angustia y la nada. La desaparición que nombra Foucault es más radical porque, a pesar de que pueda tratarse de la nada que alude Heidegger, la nada del francés no lleva a ninguna parte; es, digámoslo así, la huella de nuestro exilio, del lugar en donde no estamos y a donde no podemos regresar. En este sentido, Jean-Luc Nancy ha resaltado que el exilio, además de ser un lugar común para pensar a la existencia, ha llegado a su radicalización máxima en el abandono de la entelequia que está cifrada en el ser-ahí. Ahora la existencia ya no comprende *estancia* alguna; ahora es pensada como el puro *ex*, como un salir absoluto que no pretende retornar o ganar asilo alguno (Nancy, 1996: 34-39). Contrario a Heidegger —quien propone al ser-ahí como una trascendencia que alivia el “errar” que implica el “ser uno entre tantos”—, el pensamiento de Foucault supone que la trascendencia lo único que desocultaría sería la condición exiliada de nuestra existencia.

EN SUMA, hemos visto tres tipos de acercamientos a la obra de Heidegger. Vattimo y Gadamer, si no defensores, al menos convienen en señalar sus atributos históricos y metodológicos: el ser debe pensarse como evento y como lenguaje; lo que es más, a partir de él es posible pensar al ser como

logocéntrica que instauro al ser por la Palabra, para ellos la literatura es una luz negra que muestra el vacío de ser.

un evento del lenguaje. Por ello la hermenéutica es substancial para el análisis ontológico. Bourdieu y Habermas han trazado a un pensador elitista para quien “la comunicación no figura entre los términos fundamentales de su filosofía” (Habermas, 2000: 65). Para Heidegger el ser es una dote que se conquista en la soledad y bajo condiciones que distinguen al ser-ahí del “ser uno entre tantos”. Así, aunque elementos del acto comunicativo —el actor, la hermeneusis y el mundo o espacio de la comunicación— se encuentran en la estructura existencial de la descripción heideggereana, estos serían secundarios dado que el verdadero sentido de ser-en-el mundo es iluminar progresivamente —con fortaleza, espíritu y coraje— nuestro ser fundamental. Finalmente, en la obra de Foucault encontramos rasgos que preludian, en la estructura de nuestra investigación, la crítica a un “ser solar” que iluminaría el verdadero sentido de la existencia. Foucault más bien diseña —en el estudio del discurso literario— un ser que desaparece, una existencia cuyo destino es el exilio.

2. DE LA EXCEDENCIA ONTOLÓGICA

De alguna manera este apartado radicaliza la crítica al modelo trascendental de la ontología de Heidegger. Ya hemos señalado ciertos visos de por qué la estructura existencial ser-en-el mundo —que termina siendo solipsista— no puede integrarse a una premisa que prevé a la comunicación como el acto en el que acontece el ser humano. De este modo, amparados sobre todo en el tramado ético-filosófico de Emmanuel Levinas hacemos un desmontaje del aparato trascendental del ser-ahí para describir cómo y por qué —aunque Heidegger haya descubierto la posibilidad óptica y la estructura existencial del proceso comunicativo— la forma de comprender la trascendencia humana es insuficiente para un

estudio como el nuestro, que tiene en el centro de su reflexión el espíritu relacional que encarna la comunicación. Dividimos este esfuerzo en dos partes. En la primera exponemos con cierto detalle la crítica levinasiana; en la segunda asumimos el sentido que dichas reflexiones —y las que revisamos en la anterior sección— tienen respecto de la acción comunicativa y, más específicamente, respecto de los actores de la producción social de sentido.

EMMANUEL LEVINAS ha sido considerado no sólo el introductor de la fenomenología, sino también del pensamiento heideggereano en Francia (Derrida, 1998: 20). Su propia filosofía, desde su tesis doctoral *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, no puede concebirse sino en el diálogo y la discusión profunda con la filosofía del Heidegger. Su discurso surge en la ontología pero va en contra de la ontología; nace en Heidegger y va en contra de Heidegger. Los reparos que el filósofo de origen lituano esgrime en contra de su ontología pueden agruparse en tres grandes conjuntos que enseguida detallamos:

1. **EL TRIUNFO DEL SER.** Debemos tener presente que la “destrucción ontológica” que Heidegger anunció como parte de la estructura de *El ser y el tiempo* (1971: 50) y que se prefigura como telón de fondo en su estructura ser-en-el mundo está limitada en todo momento por el ámbito de “ser”. Hemos visto que el “ser” heideggereano tiene la peculiaridad de un ser-ahí; es decir, de existir. Su “ser”, por ende, es concomitante de frente y con los otros en el mundo; se puede *conducir*, así, de forma propia (auténtica) o impropia (“uno con los otros”). En cualquiera de las circunstancias podemos observar que aun cuando Heidegger da cuenta de la ontología humanista porque desmitifica al “ser”

como un "ser dueño de sí mismo" y lo transforma en un evento relativo al espacio y tiempo (un ser existente), el "ser" sigue siendo el puerto que se anhela. En otras palabras, aunque la ontología del filósofo alemán ya no pretenda dar con el principio vital que es fundamento primero de las cosas del mundo (en los términos en que fue concebido, por ejemplo, por Aristóteles) sí convoca a que su objeto ontológico primordial, el ser humano, se logre y se instaure en su ser.

Levinas entiende este fenómeno, esta primicia del "ser" bajo la figura mítica de Ulises. Para este autor, el personaje homérico es la representación de la filosofía occidental que se ha gestado sobre todo en la tradición greco-cristiana dado que simbolizaría lo que él denomina con el término "lo Mismo". Ulises es el que se *conduce a sí mismo*, como un "pastor de ser", hacia su origen, hacia lo Mismo (Levinas, 1977: 57-59; 2000: 54). El periplo realizado por el astuto Ulises es el viaje que lo lleva más allá de lo propio (de la Ítaca) para regresarlo, tiempo después, a eso propio, a lo Mismo; desde el principio de su viaje parecería que Ulises ya tiene dibujado el regreso a lo que siempre fue suyo. El Otro, de esta manera, es visto con los ojos de lo Mismo: el ser y no ser (o nada) "se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual finalmente *es una determinación de ser*" (Levinas, 1987: 45). Digamos que el viaje a Troya y la Odisea en la que se ve envuelto Ulises son pasajes por los que el héroe debe atravesar para esclarecer su propio ser.

El "Otro", ontológicamente hablando, sólo es un espejo que sirve para reflejar al Yo, a lo Mismo; nunca es el Diferente o la verdadera alteridad en toda su independencia. Para Levinas la historia de la filosofía ha sido una historia de la repetición, ya que

su destino está fijado en los interiores de su propia estructura (Lo Mismo). Parece que la exterioridad total (El Otro) le resulta imposible y vacío: "la filosofía asimila todo Otro al Mismo" (Levinas, 2001: 90). Como hemos verificado, Heidegger dibuja un esquema ontológico en el que "Yo estoy dirigido a mí Mismo". Lo que es extraño o extranjero (los "útiles" o los "otros") es reabsorbido en la esfera de ser-ahí; o, lo que es peor, es rechazado en la medida de que el ser-ahí es un triunfo individual que ha logrado desligar la presencia brumosa de los otros, del "ser uno entre tantos". Como Nietzsche, Levinas señala que el proceso de conocimiento es a final de cuentas un acto de violencia porque "lo extranjero se naturaliza desde que se compromete con el conocimiento (...), no se encuentra ya en la barbarie salvaje de la alteridad" (Levinas, 2000: 48).

- 2. LA TRASCENDENTALIDAD.** Desde luego en Heidegger no se concibe a la trascendencia como una superación o traspaso de lo finito a lo Absoluto (Canobbio, 1996: 286); no puede ser así porque para él no hay tal Absoluto (Dios, Idea, Historia o Progreso) en su sistema ontológico. Su ser es finito y se trasciende en lo finito: es un ser humano cuya trascendencia se funda en la vida misma. Pero no en cualquier vida, sino en la propia. No hay una trascendencia en el otro, sino más bien una trascendencia en sí mismo, pues la que se revela no es la existencia (el ser-ahí) de los otros sino la propia. Y es que "lo Otro" no existe más que como referencia de "lo Mismo".

Antes de Heidegger, Hegel ya había mostrado "cómo es inconcebible algo 'totalmente otro' pues sólo se pensará 'otro' gracias a su referencia a lo 'mismo' con el cual tiene que mantener algún tipo de comunidad originaria que el pensamiento

tiene que revelar mediante una superación que también es negación de esa alteridad absoluta” (Levinas, 1987: 25). Para Levinas, sin embargo, la trascendencia implícita en el ser del ser-ahí, que se entiende como “un sobrepasar el ente en total (que) está sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia” (Heidegger, 1984: 52), es al final de cuentas una trascendencia que se contradice porque:

El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia (Levinas, 1977: 282).

Sólo hay una suerte de sublimación de las propiedades de lo Mismo. La identidad del ser-ahí nunca se pone en juego por *alteración*. La ontología de Heidegger, luego, es una trascendencia inmanente. Siguiendo la metáfora de Levinas, el viaje de Ulises —como la ontología heideggereana— siempre se hace en el océano de lo Mismo. Se va del ser al ser. Pero, ¿a dónde más se puede ir *que no sea ser*?

Según Levinas, hay una estancia caracterizada por el exilio (semejante a lo que páginas atrás referíamos respecto de Foucault y Nancy); esa estancia no está regida por el ser —o no ser— sino por “otro modo distinto que ser” (Levinas, 1977; 1987; 2000; 2000b). Un modo ajeno a todo ámbito de *ser* que no busca instauración o revelación alguna pues se impone al exilio como su modo natural de manifestarse. Por esta razón, al mito de Ulises contraponen el mito de Abraham: un movimiento sin retorno, una salida a la más absoluta de las alteridades. En suma, Levinas asocia al ser con lo Mismo y al “otro modo que ser” con lo Otro.

Heidegger, incluso diseñando la estructura ser-en-el mundo que implica un poderoso tejido entre el "yo" y los "otros", idea finalmente un precario sistema de relaciones pues hace que todo dependa del trascendentalismo solipsista del ser-ahí.

- 3. EL GRECISMO.** Una buena parte de la postura crítica de Levinas ante Heidegger (y ante la filosofía occidental en general) se debe a que para el alemán el único camino posible de la filosofía es a través de Grecia (Gadamer, 2000: 375-402; Levinas, 1977: 67; 1987: 29). Una Grecia que difundió el temor por el Otro que sigue permaneciendo Otro más allá del conocimiento³⁵. Para ellos impera el sentido de un ser humano que gana su humanidad en la razón. Por eso, la consigna del oráculo delfico y de Sócrates era "conócete a ti mismo", porque este conocer es el camino que nos lleva a ser (Levinas, 2000: 49). De ahí que Levinas haya tomado a Ulises como un mito que representa a la ontología occidental y que lo haya contrastado con el mito abrahámico de aquel "que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida" (Levinas, 2000: 54). La filosofía de Levinas no sólo quiere ser griega, quiere congregarse, entero, al grecojudeocristianismo (Derrida, 1998: 22).

LA COMUNICACIÓN no puede pensarse desde un horizonte que reduzca o anule al otro. Si estamos enfrentándonos a una descripción ontológica de la producción social de sentido, es necesario que precisamente para que sea social participen en la producción, digamos, lo mismo y lo otro. Incluso si estamos ante un modelo de comunicación masiva, el mensaje —y en

³⁵ Nietzsche se interesó también en el espíritu griego como una batalla por superar o ignorar "lo otro". Sólo que para él "lo otro" era lo dionisiaco y "lo mismo" era lo apolíneo. Lo dionisiaco, en el análisis de la tragedia griega, además de ser un elemento de embriaguez y exaltación, era lo que estaba allende el conocimiento; lo apolíneo era el *logos*, la razón, el conocimiento de sí mismo (Nietzsche, 2001).

esa medida el emisor— es nada sin la participación interpretativa del receptor; así como el receptor es nada sin el mensaje del emisor. El emisor y el receptor de la comunicación *se cumplen* comunicativamente en el encuentro, no antes ni después de él. El uno no puede ser sin el otro. El otro (emisor o receptor) es necesario como una entidad radicalmente diferente a lo mismo (emisor o receptor) para que el sentido de la comunicación sea social.

En el anterior capítulo concluimos que la estructura existencial ser-en-el mundo conserva los elementos primordiales para comprender y delinear una idea de la acción comunicativa como la experiencia originaria; una ontología del acto comunicativo. Subrayamos cinco fenómenos. Uno, que en dicha estructura habitan los actores, el acto y el espacio comunicativo, y que el espíritu que emana es el de entender al ser humano como un evento. Dos, que el ser-ahí se conduce y está condicionado por sus relaciones con los otros (mundo de “útiles” o de otros seres humanos). Tres, que el mundo es un espacio de relaciones comprendido en la interpretación. Cuatro, que el acto de ser-en-el mundo se cumple como una cosa dada o como un proyecto. Cinco, que en efecto la estructura existencial heideggereana tiene las condiciones procesales, hermenéuticas y acontecentes que animan al acto comunicativo. Pues bien, según lo señalado por los críticos explorados en este apartado y por la imposibilidad de delinear una comunicación que reduzca al otro, la apropiación del modelo de Heidegger debe ser examinada y afinada en cada uno de esos fenómenos, pues la sola redefinición del ser-ahí como un elemento dirigido a sí mismo modifica la noción que de acto y mundo habían prevalecido.

1. En efecto, cada una las partes de la estructura existencial ser-en-el mundo (el “ser” que es un ser-ahí; el “ser en”, que es el acto; y “mundo”

que es el lugar de actores y acto) corresponde y da origen a los componentes de la comunicación (actores, acto y espacio). Asimismo, una ontología de la comunicación no puede sino considerarse a través del evento: el ser humano se realiza en el *suceso* de la comunicación. No obstante, hemos observado que la estructura existencial de Heidegger está dirigida a un evento que pretende la conquista del ser-ahí, de tal modo que la vida se entendería como un proceso de iluminación.

Para Heidegger la ontología se piensa en términos existenciales que buscan, al final de cuentas, la instauración de la existencia misma. Antes de este momento, el ser humano está instalado en una suerte de no-existencia que vive como cosa dada o como "ser uno entre tantos". Es una existencia "impropia" que vive en el mundo de la "publicidad del ser" y de las "habladurías" (Heidegger, 1971: 142-147). Llegado el momento en que se constituye como "proyecto" —gracias al temor o la nada— este ser procuraría la revelación del sentido de su existencia. En otras palabras, a la postre dejaría de ser *eventual* para convertirse en un *hecho*, en un ser existente. Por nuestra parte, pensamos que los componentes de la estructura existencial de la comunicación no están dirigidos a la conquista *a posteriori* de ser alguno. Como lo indica nuestra hipótesis cardinal, vemos que la comunicación es ya el acontecimiento donde lo humano se manifiesta. No hay una búsqueda de instauración o develamiento de ser porque la forma natural de ser humano es como dirección existencial. Esto es, no hay una vida impropia que proyecte su apropiación. La producción social de sentido implica que el ser humano sea en todo momento *eventual*. Nunca llega el instante del acontecimiento o la interpretación absoluta.

2. Este punto es tal vez el que más temple requiera ya que se trata del modo en que el ser-ahí se conduce. Heidegger precisa la naturaleza

relacional del ser humano. De hecho, para él, el ser-ahí no puede entenderse si no es en relación, si no es un ser-en-el mundo (Heidegger, 1971). Luego entonces, para el alemán el ser humano está sujeto a sus "relaciones con" las cosas del mundo, relaciones que se viven como "mundanidad". A pesar de este principio de relatividad (los sujetos se conducen *relativamente*), hemos visto en la crítica de Bourdieu, Habermas y Levinas, que el sistema del mundo de relaciones del ser-ahí tiene algo de engañoso en la supuesta relatividad que lo dirige. Es una relatividad relativa. Es relativa porque aun siendo indispensable ser-en-el mundo —es indispensable un estado de relaciones—, en el ser-ahí no prima la relación por sí misma. Las relaciones tienen un fin ontológico más allá de sí mismas. El ser-ahí se relaciona para revelarse su ser, su existencia.

Digamos así que la relación mundana posee una ontoteleología (si no mística del ser). El mismo Heidegger es claro al respecto: el hecho de que habitemos una tierra y tengamos trato con lo que ella supone no significa de sí que lleguemos a revelarnos el ser; pero si hemos de revelárnoslo, es indispensable que *seamos en el mundo* (Heidegger, 1971: 65-75). El fenómeno mundano de estar insertos en un orbe, en un tramado de relaciones con "útiles" o con "otros", no es un fin en sí mismo sino es un medio necesario para llegar a conquistar la existencia. En efecto, el ser-ahí se conduce relativamente y está condicionado, mas pareciera que el mismo relativismo y condicionamiento están a su vez condicionados al proyecto existencial que es descorrer el velo de lo "uno" para que quede expuesta la mismidad, el ser existente que nos da sentido (Heidegger, 1971: 142-147).

El actor de la producción social de sentido es también un ser relativizado y condicionado por su relación con los otros actores o con el espacio comunicativo. La diferencia con el ser-ahí de Heidegger es que el actor de la comunicación no puede pensarse en los términos

ontoteleológicos del filósofo alemán. A lo sumo, pensamos que el “para qué” de la comunicación es el de poner en marcha un proceso cooperativo de interpretación (Habermas, 1989: 171). De la comunicación resultará o no la comprensión, pero no pensamos que resulte de ella un proceso de iluminación del ser a la manera de Heidegger. Los actores de la comunicación tratan de ponerse de acuerdo sobre un rasgo del mundo y esta acción está mediada por el espacio comunicativo en el que están imbuidos cada uno de ellos³⁶, pero esto no significa que la acción cotidiana sea un camino que busque descorder el velo de lo “uno” para que se manifieste el sentido existencial de los participantes del acto. Por el contrario, como veremos en la siguiente sección, los actores se consuman en la comunicación misma. En ella el ser humano se manifiesta como una dirección de existencia que probablemente esté condicionada por una serie de factores; sin embargo, esta práctica tal vez sea un fin ontológico en sí misma puesto que en ella queda manifiesto y acabado el único ser posible: el ser humano como dirección existencial.

3. El “mundo” es el lugar donde sucede el evento que es el ser-ahí; para Heidegger es un asiento fenomenológico que se comprende en la interpretación; esta interpretación, a su vez, tiene dos objetos (los “útiles” y los “otros”) y dos esferas gnoseológicas (“sitios” y “parajes”). Desde la postura levinasiana, se puede entender que el mundo y la interpretación de *El ser y el tiempo* no dejan de ser sino una suerte de espejos de la mismidad sobre la que está construido el ser-ahí. El “mundo”, que también está habitado por los “otros”, es reducido a “lo mismo”; es la tierra que se hace de sentido siempre que el ser-ahí la dote de sentido. De ese modo, la interpretación heideggereana es el instrumento mediante el cual “el

³⁶ Habermas sostiene que en el proceso de entendimiento los actores se presentan unos a otros con pretensiones de validez que implican acciones teleológicas, reguladas por normas o estrategias (Habermas, 2001). No hay pretensiones de instauración ontológica.

otro" pierde su alteridad (Levinas, 2000: 49). La esfera de "lo otro" distinto de mí es absorbida, en tanto se compromete a la interpretación que coloca a esa alteridad en "sitios" y "parajes" que les den sentido en el horizonte existencial del ser-ahí. "Lo otro" —el "mundo"— es atraído y comprendido en el universo de "lo mismo". Regresando a la noción habermasiana de la tarea de la interpretación, recordemos que "consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que la versión revisada de «su» mundo externo y «mi» mundo externo, sobre el trasfondo de «nuestro» mundo de la vida, queden relativizados en función de «el mundo» y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente" (Habermas, 2001: 145). Es decir, la producción social de sentido requiere de una cierta objetividad en donde las interpretaciones de "el otro" y "el mismo" no estén cautivas la una de la otra; de ahí que sea una *socialización del sentido* o, mejor, una *socialización del mundo* o espacio comunicativo de cada uno de los participantes de la comunicación.

4. El modo en que el ser-ahí se cumple "en el mundo" es como una posibilidad de iluminación que no viene de otro ente sino del ser-ahí mismo; es un autoiluminado que se explica en dos momentos. Uno, en estado "yecto" —o como cosa dada y "caída"—, y dos, en estado de "proyecto" porque "comprende" y deviene en promesa de ser (Heidegger, 1971: 150-166). El ser-ahí heideggereano sólo puede entenderse como un proyecto que se proyecta continuamente como una posibilidad de existencia, como una iluminación propia. El Yo se proyecta al Yo. En cambio, el acto de producir socialmente sentido, si bien puede entenderse como un "estar caído entre los otros", no puede entenderse en tanto proyecto y comprensión que nos aseguren en la promesa de hacernos de nuestra existencia. No vamos a los otros como una promesa

de ser uno mismo, sino ya instalados en un ser, en una dirección de existencia.

En la comunicación, digámoslo así, “nos mostramos”. Nuestra proyección no va hacia nosotros mismos, sino al otro, al actor que vive con nosotros la comunicación. Ya sea en la comunicación interpersonal o en la comunicación de masas, el hecho de ser receptores o emisores de un mensaje nos conmina a “mostrarnos” en la interpretación que encarna la recepción o la emisión.

5. En efecto, la estructura existencial ser-en-el mundo y cada uno de sus componentes están trabajados con el ánimo procesal, hermenéutico y acontecente de la comunicación que hemos señalado en el anterior capítulo. Con todo, hemos hallado en los autores antes recogidos argumentos para matizar el sistema ontológico de Heidegger. Aunque este filósofo da origen a la reflexión, su sistema procesal, hermenéutico y acontecente no es tan sólido para sostener una base teórica como la que hemos explorado. No es lo suficientemente social. Hemos insistido en el componente revelatorio de su ontología como un proceso que, al final de cuentas, quiere darse por terminado: se conquista o no la propiedad del ser. Hermenéuticamente es un proceso gobernado por “lo mismo” pues el mundo (y “lo otro” que representa) tiene que amoldarse al universo del ser-ahí para que se haga de significado. Además, como acontecimiento el ser-en-el mundo prefigura un suceso que habrá de dar término al ser humano, lo finiquita; así, si bien la ontología de Heidegger está diseñada sobre la existencia, la existencia —según él—también tiene este momento eminente que nos dota de sentido (vamos de una vida “impropia” a una vida “auténtica”).

La trascendencia de la comunicación, su manera de ser más allá de aquel que enuncia, ni debe ni puede empíricamente entenderse bajo el yugo de "mundo para sí" o "interpretación para sí", puesto que el "otro" se desdibujaría en los márgenes de ese solipsismo. Incluso para la teoría comunicativa más arraigada en el modelo de la opresión, el flujo informacional es menesteroso de un receptor que codifique y procure significado. Hasta el más oprimido de los sujetos tiene un mundo, un espacio de interpretación propio y singular desde el cual negocia significados. Por otro lado, por más que la solaridad ontológica de Heidegger resulte tentadora y hermosa,³⁷ sería necio defender una comunicación cuyo fin fuera la proyección de la existencia instaurada.

Esta es la excedencia ontológica, una hipérbole que defiende la idea de que nuestra identidad (nuestra apropiación de la existencia propia) depende de la iluminación. El acto comunicativo, un acto tejido con hilos sociales, supone que sus participantes son en principio semejantes. Por más que uno de ellos esté más "iluminado" que el otro, de nada sirve esa luz si no existe el par comunicacional. Por eso, amén de la posición cultural o histórica de los actores, la comunicación es una trascendencia continua. Al leer el periódico o conversar con los maestros nos ponemos en juego y vamos al "otro" para interpretarlo y ser interpretados. No somos iluminados, somos sujetos cotidianos que constantemente nos mostramos a los demás como una dirección existencial.

3. DIRECCIONES EXISTENCIALES

Esta sección tiene el objetivo de explorar la ontología del sujeto comunicativo. Recién hemos indicado algunas razones por las cuales el

³⁷ Sobre todo, por ejemplo, en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1989) y *¿Qué es Metafísica?* (1984), donde aparte de ser lúcido respecto de la fundación del ser, la concisión de su prosa alcanza rasgos francamente poéticos.

ser-ahí heideggereano no provee las características adecuadas para concebir ontológicamente a la producción social de sentido. La principal es que para el filósofo alemán el hombre es un ser que busca su instauración auténtica en la vida. Este principio origina una serie de matices contradictorios en la comprensión de la comunicación como lugar del acontecimiento humano. Es necesario que examinemos al sujeto desde una perspectiva que no participe revelación alguna y que haga posible la comunicación entre los actores. La perspectiva que examinamos es la de describir al sujeto comunicativo como una "dirección existencial"; de hecho, más bien se trata de examinar la idea de que el único modo de manifestación posible de los sujetos es como dirección existencial. Esta expresión, que ya ha salido a relucir en nuestro estudio, tiene su origen en las "dirección de nuestra existencia" que utiliza Merleau-Ponty (1997: 300). Para detallar el contenido teórico que implica dicho término lo hemos dividido en dos partes. En la primera, además de trazar a grandes rasgos el sentido con que Merleau-Ponty enuncia "dirección de nuestra existencia", tratamos de describir el modo de manifestación de las direcciones de existencia a partir de la noción primordial de "movimiento". La segunda parte explora el modo de ser que implica una existencia que no está instaurada y que es lanzada al movimiento, es decir, al exilio.

DIRECCIONES EXISTENCIALES quiere ser un término que designe ontológicamente al sujeto comunicativo. En este capítulo hemos bosquejado al ser-ahí bajo el signo de la imposibilidad comunicativa. Impide la aparición de "el otro" y se colapsa en su propio solipsismo. Desde la ontología, la producción social del sentido demanda un actor abierto que se consume en el acto social mismo y no que el acto sea un mecanismo para que el actor se apropie de su mismidad; que la acción

suponga, de por sí, la manifestación del ser posible y la sociedad hermenéutica requerida (entre el emisor y el receptor; entre “lo mismo” y “lo otro”) en la producción de sentido. Pensamos que la descripción fenomenológica del sujeto comunicativo como una dirección existencial no sólo otorga esta apertura sino también coloca a dicho sujeto en un espacio de relaciones³⁸.

La expresión se origina de “dirección de nuestra existencia”, frase que Merleau-Ponty utiliza para exponer el espacio vivido como un elemento de su *Fenomenología de la percepción*. Propiamente no recurre a ella como un término de estricto ejercicio teórico. Mientras el filósofo francés explica las diferencias entre el espacio geométrico (u objetivo) y el espacio vivido (o antropológico), la frase surge como una pieza más del discurso:

Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de cada hombre o, en fin, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una relación de signo o significado como la existente entre un número de teléfono y el número del abonado; encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido nocional, sino una *dirección de nuestra existencia* (Merleau-Ponty, 1997: 300).

Sí, probablemente no sea una expresión iterativa que esté dotada de un edificio teórico, no obstante, sí alcanza a reflejar el carácter situacional que este autor construye alrededor de su noción de existencia. Para Merleau-Ponty “no podemos nosotros dissociar el ser del ser (estar) orientado” (1997: 268). Si la realidad es un flujo de relaciones (Merleau-Ponty, 1997: 296), entonces la orientación de nuestra existencia en este flujo es un elemento primordial para comprender la forma en que sucedemos en él. Al ser lo entiende como un constante estar situado o

³⁸ Este espacio de relaciones es tema del siguiente capítulo.

dirigido ante las cosas del mundo (1997: 258-312). De ahí que “dirección de nuestra existencia”, aun cuando no tiene un primado teórico profundo, sí representa en principio al ser humano que sucede como una trayectoria de existencia dentro de un espacio dado. En otras palabras, ya anuncia el movimiento dirigido y constante del que está constituido el sujeto de la comunicación.

La diferencia clara entre la expresión de Merleau-Ponty y la que nosotros asumimos es que para nuestro trabajo “direcciones existenciales” es la representación sustantiva del modo en que el ser humano acontece comunicativamente en el mundo. Por esta razón usamos “dirección existencial” como sinónimo de sujeto comunicativo: *Los actores de la producción social de sentido son direcciones existenciales*. Esto significa que la forma en que el actor de la comunicación se manifiesta es como una dirección existencial. No lo hace como un ser-ahí y tampoco lo hace sociológicamente como el actor habermasiano. Su manifestación es ontológica; es decir, en la acción comunicativa se manifiesta el ser posible. Sólo que este ser es una dirección existencial. Pero, ¿qué significa el término “dirección existencial”?

Justo antes decíamos que la respuesta a esta pregunta tiene dos momentos. En el primero describimos el modo en que se manifiestan las direcciones existenciales. Encontramos dos componentes principales en su forma de acontecer comunicativamente: son movimiento y dirección. En la segunda parte esbozamos el sentido ontológico que integra la unidad de estos dos componentes a través del principio exiliar que configura a la existencia.

EL ACTOR de la comunicación acontece como movimiento y dirección. Ambos elementos suceden en el mismo acto: no se muestran antes o después. Enseñan su rostro sólo en la experiencia comunicativa, en el

encuentro. Aunque teóricamente puedan figurar como estructuras separadas, son un sólo fenómeno que integra la unidad vital que hemos llamado "dirección existencial". Semejantes a la *langue* que sólo se hace patente en la *parole* (Saussure, 1987: 101), este par de sistemas existenciales intervienen —junto con el espacio comunicativo, que será el tema del siguiente capítulo— en la constitución del sentido en el que deriva la acción comunicativa. Debemos destacar también que no son exclusivos del emisor o receptor. En casos sucedáneos como ver la televisión, conversar con el amigo o leer un libro, cada uno de los participantes acontece como dirección de existencia. El hecho de que un libro fuese escrito hace dos siglos no impide que se nos presente como unidad vital y que acontezca como movimiento y dirección. Habrá sucedido en más de una ocasión que vamos a cierto libro —o que el viene a nosotros— con más impulso y voluntad que hacia nuestro compañero de trabajo o que al programa de televisión más exitoso del momento. La vitalidad o no de este actor dependerá de su lectura. Ya lo dice Valéry refiriéndose a la poesía: "la obra del espíritu sólo existe en acto" (1990: 117). Enseguida, pues, describimos teóricamente el comportamiento y la función del movimiento y la dirección como estructuras vitales del sujeto comunicativo.

I. El movimiento

Recreando el ejemplo que utiliza Merleau-Ponty para explicar al movimiento objetivo (1997: 282), podríamos imaginar que nos asomamos por la ventana que da al jardín y observamos que una de las abundantes flores de la jacaranda se precipita hacia el suelo. ¿Qué vemos? En este abrir y cerrar de ojos probablemente lo único que podríamos distinguir es una confusa mancha violeta que cae y se deposita entre los estirados brazos del césped. Pareciera ser que durante la caída la flor se desvanece

para restituirse como flor sólo una vez que se ha detenido en el suelo. Lo que nuestra percepción asegura es que durante el tiempo que dura la caída la flor se ha modificado: no es flor, es una mancha violeta. No obstante, sabemos que es la misma flor la que ha atravesado el espacio entre el ramillete del que formaba parte y el suelo que la recibe. El movimiento en ella no es sustancial, es un agregado, un accidente, puesto que en sí misma la flor no es movimiento. Y es que este no existe independiente del mundo: "todo movimiento, para ser movimiento, debe ser movimiento de algo" (Merleau-Ponty, 1997: 286). Pueden concluirse dos cosas de este ejemplo: Uno, el movimiento habita en la flor que cae y, dos, el movimiento ha venido a interrumpir la estancia de la flor en el conjunto arbóreo para cambiarla de residencia. Dicho en otras palabras, aun siendo un agregado en el "ser flor", el movimiento es un "extranjero" que habita y modifica la condición original de este ser.

El mundo natural, semejante al mundo de los "útiles" o de lo que "está a la mano" de Heidegger, tiene una peculiar forma de estar habitado y modificado por el movimiento. Digamos, es presa de él. Así como la flor, el resto del mundo natural vive a la sombra del devenir que termina por modificarlo más allá de cualquier voluntad³⁹. La flor está inserta en el cambio y no puede hacer nada al respecto, porque su índole no es la de *poder hacer*. Su orbe vital está constreñido al medio en que habita y su forma de acatar lo que sucede no tiene ningún rasgo de vitalidad tal como se entendería con lo humano⁴⁰. Su forma de estar en el tiempo o el espacio no es en acontecimiento. Ella no viene a ser a partir

³⁹ Por supuesto el ser humano está también inserto en un movimiento o devenir existencial que más allá de nuestra voluntad nos depositará en la muerte.

⁴⁰ En *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler apunta que "el animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde vaya, como el caracol su casa (...) en cambio, el ser humano puede abrirse al mundo de manera ilimitada (...) es el animal que *puede prometer*" (Scheler, 1981: 57-59).

del cambio; ella sufre el movimiento como una fuerza externa que le incide y reconfigura.

En cambio, aunque el ser humano esté cercado por el mundo natural (o por los "útiles"), su forma de asistir en el mundo no está determinada por él. El imperio del hombre sobre la naturaleza es cultural y simbólico (Gadamer, 1999b; Scheler, 1981; Ortega y Gasset, 1983; Heidegger, 1971). Mientras la bestia o la planta acatan su información genética y su instinto, el ser humano vive en medio de una trama social que es eminentemente simbólica. Es decir, su manera de fijarse en el mundo es de índole hermenéutica. Ya hemos visto en Heidegger que el ser-ahí se procura en el espacio del mundo mediante dos mecanismos precisamente hermenéuticos y complementarios: el "des-alejar" y la "dirección". El primero es un acercamiento existencial (que no necesariamente espacial) que, a través de la interpretación coloca a los elementos del mundo ("útiles" y "otros") en "sitios" y "parajes" que los dotan de sentido. El segundo tiene que ver con la trayectoria hermenéutica mediante la cual el mundo adquiere sentido; distintos seres-ahí tendrán distintas "direcciones" puesto que cada uno posee diferentes "sitios" y "parajes" (interpretativos) para dar acomodo al contenido mundano (Heidegger, 1971: 116-129). El modo hermenéutico (cultural y simbólico) de experimentar el mundo es un modo caracterizado por la movilidad de los sujetos.

A diferencia de la jacaranda, cuyo movimiento dispone de ella más allá de sí misma, el movimiento no le es ajeno al ser humano. Lo que es más, dentro del panorama de nuestra tesis, el sujeto comunicativo es movimiento; es incesantemente movimiento. Desde luego no debe entenderse el movimiento existencial bajo la misma condición que el movimiento concreto que se efectúa de un punto a otro dentro de la geografía del espacio objetivo. Aunque éste puede tener repercusiones

existenciales⁴¹, su original manifestación es la de una masa corporal que se desplaza o cambia esporádicamente de posición en un plano estrictamente físico. En contraste, el desplazamiento existencial al que nos referimos es ya una pre-disposición intelectual o espiritual que hace *tender* al actor de la comunicación hacia fuera de sí mismo. Va constantemente hacia el mundo. Así, si el movimiento concreto está gobernado por un impulso físico, el movimiento existencial lo está por un impulso hermenéutico.

El *ir* continuo al mundo sucede justamente porque el sujeto de la comunicación está dado a un ambiente simbólico al que procura en la interpretación. Desde la teoría comunicativa, el propio Jensen —rescatando la teoría semiológica de Peirce y la teoría de la estructuración de Giddens— vislumbra un modelo generativo de interpretación para estudiar las prácticas a las que los actores invariablemente se someten (Jensen, 1997). Asimismo, Thompson —basado en Ricoeur— elabora un marco metodológico de la hermenéutica profunda para el análisis de la cultura y la ideología; uno de los principios teóricos vitales es el de ver a la vida cotidiana como un campo preinterpretado por los sujetos (Thompson, 1998). En cualquiera de estos autores (u otros como Bourdieu y su teoría del *habitus*; o Giddens y la teoría de la estructuración) prevalece el espíritu ontológico que hemos invocado: el actor de la comunicación sucede como un desplazamiento existencial que *tiende* al mundo, impulsado por un móvil hermenéutico.

Ahora bien, el movimiento de la dirección existencial difiere del movimiento del ser-ahí en que aquel es constante y, puede decirse, infinito. Del mismo modo que la semiosis triádica de Peirce es una

⁴¹ Como el trayecto de Guermantes que solía andar el personaje Marcel en *La búsqueda del tiempo perdido*. El camino que lo llevaba a la casa de sus amigos le reveló no sólo la condición irrecuperable del tiempo, sino también lo irrecuperable de sí mismo (Proust, 1967).

multiplicación perenne de cadenas de signos interpretantes (Jensen, 1997: 46-53) o la acción comunicativa de Habermas, que está orientada más al entendimiento que al éxito —es decir, más a la prosecución que al término y a la imposición— (Habermas, 2000b: 157-158; 2001), del mismo modo el movimiento ontológico-hermenéutico de la dirección existencial no prevé el término. No arriba al momento en que su movilidad cese por haber sido iluminado por la interpretación culminante de su existencia. Su labor interpretativa se da como un continuo incesante. Aunque Heidegger teorice sobre los movimientos hermenéuticos “des-alejar” y “dirección”, hemos visto que su ser-ahí es un “ser para sí” de tal manera que el movimiento hacia el mundo es en realidad un impulso —que busca la consumación— hacia uno mismo. En cambio, el impulso de la dirección existencial es incesante porque ocurre en el horizonte simbólico y el sujeto no puede abstraerse de él. Si habita el mundo es porque está dirigido constantemente hacia él.

II. La dirección

La segunda estructura de la dirección existencial es precisamente la dirección. Decíamos previamente que aun siendo el movimiento y la dirección dos estructuras teóricas que pueden ser separadas en el análisis, son un sólo fenómeno pues todo movimiento existencial es un movimiento orientado; es un *ir hacia*. A diferencia de la flor que está poseída de movimiento y *cae hacia cualquier lugar*, la dirección existencial —siendo ella misma movimiento— se desplaza hacia el mundo, hacia el otro. De nuevo, es el propio Heidegger quien dibujó este fundamento con su expresión “mundanidad” puesto que la relación con los “útiles” y con los otros ser-ahí es la forma natural e inmediata que adopta el ser-ahí en su andar por el mundo (Heidegger, 1971: 79-116). Como hemos subrayado, el dilema de este filósofo es a final de cuentas que esta mundanidad, o

“andar por el mundo”, quiere “remontar a la verdad del ser” (Levinas, 2000b: 30) que siempre es uno mismo, que siempre es yo. Esto es, la acción comunicativa se imposibilita —tal como la dibuja Habermas— dado que la existencia no está finalmente orientada hacia el plexo social, hacia la coparticipación en la construcción de sentido.

El mundo simbólico y social al que se dirige el sujeto comunicativo está primordialmente habitado por los otros que son diferentes de lo mismo (que en cada caso es uno mismo). Sin la alteración, sin “la heterogeneidad radical que supone lo otro” (Levinas, 1977: 60) el estudio de la comunicación terminaría por defender la hipótesis de que el proceso comunicativo es un proceso de enajenación de una de las partes que — desde el ser, desde lo mismo— absorbe la alteridad, la diferencia radical que implica el otro. Aun cuando las condiciones reales, cotidianas, políticas e históricas nos indican la posibilidad de que uno de los sujetos del proceso posea un poder simbólico o real más significativo que el otro, este —el supuesto “débil”— no puede ni suprimirse, ni ser habitado completamente por la homogeneidad hermenéutica del que posee medios más sólidos para que su mensaje sea atendido. Hasta tratándose del aparato simbólico y cultural más poderoso (el Estado, el padre, el cine norteamericano, la Iglesia, etc.) le es imposible envolver a su par comunicativo (los ciudadanos, el hijo, los espectadores, los feligreses) de manera que este quede indefenso e imposibilitado para interactuar, para interpretar.

El paradigma interpretativo ha evidenciado a lo largo del siglo XX que los sujetos —aunque “sujetados”— son agentes de significado; interactúan hermenéuticamente y no son sólo receptores alienados de contenidos y sistemas culturales. Desde hace algunos decenios, en la lingüística se recupera el análisis del habla y no sólo de la lengua; en la sociología se reflexiona acerca de un sujeto cotidiano que interviene —

más allá del Estado— en la construcción de las estructuras sociales; en la teoría de la comunicación ya no se trata nada más de investigar qué hacen los medios con los sujetos, si no lo que los sujetos hacen con los medios; la antropología hace un esfuerzo por rescatar teóricamente el estudio de culturas que se han mantenido al margen de la tradición investigativa. En suma, parece que entre las diferentes disciplinas sociales hay una especie de conciencia de que “lo otro” no ha podido englobarse teórica y fenomenológicamente con “lo mismo”. El otro es necesariamente otro y rebasa desde su alteridad cualquier adecuación que supone su conocimiento⁴². Los actores de la producción social de sentido están invariablemente dirigidos el uno al otro. El otro, el que es externo y extraño al uno, no puede ser atraído, cautivado y nulificado como “otro” pues el atrayente, cautivador y anulador carecería de dirección de existencia y comunicativamente *no iría hacia ningún lado*, o bien, tal vez no le restaría sino *ir hacia sí mismo*, alcanzando el principio existencial heideggereano.

Por lo tanto, cada uno de los participantes de la acción comunicativa es distinto uno de otro en su forma sustancial de presentarse, sea como productor o receptor de mensajes (su rostro es una voz que se transmite por la radio, un conjunto de letras alineadas, un lector, el amigo que nos saluda o al que saludamos etc.), porque ellos mismos son una dirección existencial distinta. Los participantes del proceso comunicativo son una entidad ontológica diferente entre sí que se proyectan al otro. Cuando se observa la televisión, incluso en el estado de reposo físico más abrumador, el espectador —la dirección existencial— se

⁴² Levinas defiende la idea de que el conocimiento es una forma de “lo Mismo” por reabsorber la naturaleza ajena e incomprensible de “lo Otro” (adecua lo extraño a lo conocido). El problema es que, en este sistema, el conocimiento no es trascendencia sino una recuperación de las formas del Yo-Mismo, puesto que “el yo, no es ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Levinas, 1977: 60).

mueve hacia las imágenes y los contenidos televisivos *se mueven*, a su vez, *hacia* el espectador. Ambas direcciones existenciales están orientadas hacia un mundo social en el que se co-participa en la construcción de un sentido. En el caso particular de la comunicación nos parece que Levinas tiene razón: el otro es anterior a lo mismo (Levinas, 1977: 57-75). Es anterior porque el movimiento y la dirección que adopta el sujeto comunicativo se encuentran en el vacío sin la figura del otro participante desde el cual adquieren significado. Sin la contraparte el movimiento carece de dirección, es un *ir hacia ningún lado*; como en el ser primario e impropio de Heidegger, parecería que el sujeto comunicativo *está caído*, el movimiento no es suyo, es un fenómeno ajeno que lo incurre. Por lo demás, este tipo determinado de errancia comunicativa es imposible, ya que el otro es quien de inmediato dota de sentido y dirección al movimiento existencial del ser.

En este punto surge una discusión que por ahora esbozamos pero que retomamos dentro del espectro del espacio comunicativo que describimos en el siguiente capítulo: si la errancia comunicativa es imposible en el sentido de que en todo momento el sujeto *se mueve hacia*, si el equívoco no es posible y si desde el primer instante el otro se impone como dirección, ¿de qué modo entonces se concibe la libertad en el sujeto? Amén de lo que detallamos más adelante, el propio Levinas perfila un tipo específico de libertad que, más allá del «yo puedo» que acaba por absorber al otro en el acto primario de la voluntad de poder (Levinas, 1977: 70), está limitada y finita por dos fenómenos. Primero, porque —como hemos visto líneas arriba— el otro es el rostro que subyuga y dirige el andar hermenéutico de los individuos; y segundo, porque el mundo ha sido creado previamente sin asistencia y consentimiento de modo que “la subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste en proyectar ni en tratar ese

mundo como su proyecto" (Levinas, 1987: 194)⁴³. En este sentido pensamos que el espacio de libertad de las direcciones existenciales dentro de la acción comunicativa —restringida por la sujeción al otro y a un mundo referencial que las prefija— radica en la capacidad de interpretar los mensajes; es decir, de apropiarse de un sentido que lo sitúa allende el señorío de los otros y lo dota de cierta agencia de frente a un mundo que estructuralmente le precede. La interpretación es así un horizonte en donde se hace posible la interacción estratégica y contingente entre los sujetos.

En otras palabras, aun si el otro es una presencia hermenéutica que orienta el movimiento y hay un mundo preinstaurado que limita el campo de referencias (el idioma, la historia, las costumbres, etc.), las direcciones existenciales tienen un margen de libertades interpretativas que necesariamente influyen en el dibujo ontológico de la comunicación y, con más precisión, en la suerte que corren las direcciones existenciales.

HEMOS ENSAYADO la descripción fenomenológica de las direcciones existenciales a partir de los principios manifiestos de movimiento y dirección; no obstante, nos parece que ontológicamente es importante tratar de exponer cuál es el significado existencial de un sujeto que acontece comunicativamente bajo estos dos presupuestos. Creemos que este significado es el exilio. Nos parece que la noción de exilio, además de servir de horizonte ontológico a la dirección y al movimiento comunicativo, sintetiza los elementos teóricos para comprender al sujeto,

⁴³ Esta libertad uncida a una suerte de mundo preconcebido también se observa en el *habitus* de Bourdieu, en el *lebenswelt* que teoriza Habermas o *las tecnologías de la subjetividad* que indaga Foucault. En todos ellos se traza a un sujeto originado e impelido hacia una estructura mundana que lo precede y orienta. En el siguiente capítulo exploramos al espacio comunicativo como esta estructura que precede y orienta la acción comunicativa de los sujetos. Asimismo, hay en esta afirmación levinasiana una crítica velada al "estado de proyecto" que es propio del ser-ahí (Heidegger, 1971: 151-166).

ya no como un *ser para sí*, sino como un *ser para los otros*. Esto es, se reconfigura el modelo heideggereano y acoge una posición social más poderosa o al menos lo suficientemente coherente como para sostener una producción social de sentido en la cual las interpretaciones “queden relativizadas en función de «el mundo» y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente” (Habermas, 2001: 145). Por otro lado, si el ser-ahí dirigido a sí mismo posee condiciones comunicativas notablemente procesales y hermenéuticas, su forma de acontecer proyecta una cierta definitividad e instauración que imposibilitaría los ulteriores intentos comunicativos. En cambio, la dirección existencial dirigida al otro, así como posee las condiciones procesales y hermenéuticas de la comunicación, figura al sujeto como un ser aconteciente (que acontece constantemente) y no como uno acontecido; es decir, puesto que sólo hay exilio —y no instauración— abre la posibilidad de una continua manifestación existencial en el espacio de la comunicación.

Para Jean-Luc Nancy, “que la existencia es un exilio⁴⁴ constituye un lugar común en Occidente, y ello hasta tal punto que podría resumir por sí solo una buena parte de nuestra tradición grecojudeocristina” (Nancy, 1996: 34). Durante mucho tiempo la existencia fue vista como un pasaje, como un exilio, que preludiaba el retorno a lo propio. Desde antes de nuestra gestación ya habíamos perdido nuestro origen. En la tradición judeocristina, por ejemplo, es muy claro que la vida es un exilio y la muerte un retorno que posiblemente nos reinstaure lo que algún día fue nuestro. En el Génesis, Yahvé expulsa al hombre del Paraíso y dice: “con el sudor de tu rostro comerás el pan / hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; / ya que polvo eres y al polvo volverás” (Génesis, III, 19). Tras el pecado, la tierra se vuelve dueña del destino humano, se

⁴⁴ El exilio considerado como “un movimiento de salida de lo propio” (Nancy, 1996: 35).

apropia del hombre y la vida se transforma entonces en un habitar la tierra con dolor. El hombre deja de ser dueño de sí mismo y anda por el mundo como *fuera de sí*; exiliado. Por otro lado, para los griegos — especialmente a partir de Sócrates—, el fin del conocimiento era, también, apropiarse de sí mismo. La consigna escrita a la entrada del oráculo delfico, *conócete a ti mismo*, dio origen a la tradición que culminaría en los ejercicios espirituales estoicos —y posteriormente cristianos— como la confesión o el examen de conciencia que tienden a administrar y revelar lo propio: *el sí mismo* (Foucault, 2000; 2002; Nietzsche, 2001; Gadamer, 1999b). La tradición grecojudeocristina da por sentado, a grandes rasgos, que el ser humano está indigente y necesita recobrase; hemos sido expulsados a la vida y necesitamos reintegrarnos a nosotros mismos porque, a pesar de que existimos, pareciera que esta existencia sólo se justifica como un pasaje, no como estancia o esencia.

En ese aspecto, aun cuando *El ser y el tiempo* anuncia a un ser humano cuya esencia consiste en la existencia, esta, la existencia, no deja de ser un preludio a la instauración que sitúa al ser en la existencia auténtica. Para Nancy la filosofía debe remontar esta noción. Si la existencia es la estancia más allá de mí (*ex* es el afuera y la salida, e *-istencia* es la estancia), ahora debe comprenderse a la *ex-istencia* sólo como el puro *ex*, como la salida. Ya no hay un lugar de retorno o instauración que detenga el movimiento hacia el afuera; se adopta al exilio como la única manera posible de existir, es como si “hubiera una especie de exilio constitutivo de la vida moderna” (Nancy, 1996: 35). No hay dialéctica que termine por resarcir al humano porque la existencia no es un pasaje por lo negativo que garantice reapropiación alguna; por el contrario, esta existencia exiliada es una deportación sin retorno y conduce a un absoluto afuera.

De este modo, sólo lo extraño es propio y lo único de lo que se es dueño es de ese extrañamiento. En esta estructura hacia el afuera, el “yo” tiene lugar en esa salida pero nada más; después tiene lugar lo otro, el mundo fuera al que está orientado ese “yo” (Nancy, 1996: 36-39). Ciertamente, Nancy no trata de hacer una apología de la errancia, sino más bien indica la tarea filosófica de hacer propio lo extraño, así como de llamar la atención hacia el otro como un lugar fuera de sí mismo hacia el que irrevocablemente se encuentra dirigida la existencia humana.

Siguiendo esta línea de pensamiento⁴⁵, se puede entender que las direcciones existenciales —como movimiento dirigido al otro— describen una ontología comunicativa que debe ser comprendida como existencia exiliada. El sujeto comunicativo es una existencia lanzada al exilio.

En Heidegger —como en la mayor parte de la tradición ontológica— hemos visto el caso de una filosofía pastoral puesto que cada ser humano debe conducir su existencia por los prados del ser de modo que se revele el sentido del camino, de la existencia. Y como pastores, al final del día se regresa al hogar. No es posible entender el acto diario y constante de la comunicación bajo esta metáfora bucólica. El sujeto comunicativo no puede andar por los caminos del ser, “en sitios apartados y lejos del páramo de la tierra devastada” (Habermas, 2000: 65); no puede ser un pastor solitario e idílico que sólo entable relaciones con su soledad serrana. El sujeto comunicativo es una dirección existencial que habita un orbe de relaciones múltiples y complejas. Paradójicamente, este sujeto rodeado de otros sujetos como él, es un proscrito del ser. Su existencia no encuentra hogar al finalizar la jornada porque para establecer comunicación debe de salir constantemente al encuentro del otro —con quien comparte al mundo como un exilio— que le impone direcciones

⁴⁵ Que también es manifiesta en Levinas bajo la noción de exilio como asilo (1977; 1987; 2000: 38-40), en Bataille como el reflujo poético (2001: 20-26), o en Weil como el principio de la descreación (1991).

hermenéuticas. Este sujeto se entrega al otro y es ahí donde se hace, donde “el sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle” (Levinas, 1987: 27). Comunicativamente hablando el sujeto se hace sujeto en la sujeción al otro, en su experiencia que conmina e impera.

El exilio es la condición natural de un sujeto que es incesantemente movimiento y dirección fuera de sí. Tras la comunicación no hay término o finiquito. De alguna manera, lanzarse comunicativamente al mundo es un lanzarse para siempre. No hay experiencia o sujeto comunicativo que pueda dar un asilo decisivo, puesto que toda interpretación y todo mundo de la vida (*lebenswelt*) terminan por ser provisionales en una existencia definida por la salida al horizonte simbólico y la práctica hermenéutica. Parafraseando a Nancy (1996), lo único propio de este sujeto comunicativo es lo extranjero: es vivido por los otros y él vive a los otros. En el espacio de la comunicación, cada sujeto es un asilo momentáneo del exilio de los otros: “somos cabañas en el desierto”, diría Levinas (2000b: 44).

Por otro lado, con referencia a las condiciones que deben prevalecer para que teóricamente la acción cumpla como producción social de sentido, en el primer capítulo subrayamos el escenario procesal, hermenéutico y acontecente que debe de guardarse en la acción comunicativa. De esta manera, si el ser-ahí que estudiamos en dicho capítulo cumple acertadamente con las dos primeras, en la tercera su correspondencia es relativa. Lo es porque la comunicación se entiende como un acto continuo (acontecente), una forma de estar perennemente en el mundo simbólico y no como un proceso que conlleve a la

develación (acontecida) del sentido del habitar comunicativamente el mundo. En cambio, pensamos que entender ser humano como una dirección existencial, como una existencia exiliada, puede proveer un equipamiento teórico sostenido y fuerte para modelar a la acción comunicativa bajo los tres estándares antes mencionados. Procesalmente, porque la dirección existencial ofrece una noción de sistema dentro del cual los elementos se establecen en relaciones de codependencia existencial: la producción social de sentido es imposible si este tipo de relación no se lleva a cabo. Hermenéuticamente, puesto que este tipo de sujeto comunicativo habita el mundo en la interpretación; va al otro armado de herramientas exegéticas. La dirección existencial, por último, es acontecente ya que su forma de acontecer es continua e incesante; el sujeto aparece en la experiencia del otro y, es visto, este otro muestra su rostro constantemente.

Hasta aquí hemos explorado teóricamente al acto y al actor de la comunicación desde su forma de suceder ontológicamente. En el primer capítulo, en la búsqueda de una noción del sentido ontológico de la comunicación, exploramos a la comunicación como una producción social de sentido y a la estructura existencial ser-en-el mundo; la encrucijada de ambos afluentes dotó elementos torales en el examen del acto comunicativo como la experiencia originaria del acontecer humano. En el segundo capítulo, tras la crítica y el desmontaje de algunos principios solipsistas de la ontología heideggereana, describimos al sujeto comunicativo como una dirección existencial; esto es, como un ser cuyo movimiento está dirigido hacia el otro, lo cual, decíamos, define una existencia que reside en el exilio.

Este tercer y último capítulo tiene como objetivo profundizar la comprensión teórica de acto y sujeto comunicativo en el marco del horizonte comunicacional que les confiere sentido. Provee una descripción del espacio dentro del cual el ser humano acontece. Si bien hemos procurado exponer ontológicamente al acto y sujeto de la comunicación, pensamos que estos sólo pueden comprenderse —hipotética o fenomenológicamente— en el espacio de relaciones (ese en donde están los otros) que es el horizonte y el suelo elemental de su existencia y acontecer. El trazo de este espacio comunicativo lo elaboramos en tres apartados. En el primero de ellos, basados en el paradigma lingüístico de *langue* y *parole*, hacemos un breve recorrido

teórico —en la filosofía, la teoría social y la antropología— de los presupuestos conceptuales que del espacio simbólico y cultural han hecho Heidegger, Bourdieu, Foucault, de Certeau y Lindón, quienes viniendo de distintos frentes disciplinarios apuntan al entendido de que el espacio es lugar de restricciones y sistemas, pero también es el lugar privilegiado de los acontecimientos. En el segundo apartado proyectamos al espacio a manera de espacio comunicativo, tratando de que éste corresponda con el ámbito ontológico del acto y el sujeto que se ha abordado en los capítulos precedentes. El resultado de esta proyección tiene dos vertientes restrictivas: tanto el sistema como la manifestación comunicacional están gobernados y dirigidos hacia estructuras allende al sujeto. El sistema representa el emplazamiento histórico, cultural o social que dispone a las direcciones en una posición dentro del espacio comunicativo; la manifestación —como apuntamos en el anterior capítulo— está dirigida hacia el otro que se nos impone, hacia el lugar de la relación. Finalmente, el tercer apartado es una reflexión acerca del espacio comunicativo que incluso bajo la patencia de las estructuras simbólicas y de presencias “otras” que inciden y orientan, logra forjarse como espacio soberano; es decir, como interpretación.

1. DEL ESPACIO

La tradición filosófica hasta antes de Kant había considerado al espacio como una extensión o una formalidad euclidiana ajena a la naturaleza de los fenómenos o seres que en él transitaban o tenían lugar (Xirau, 1975; Ferrater, 1983). Fue el filósofo alemán quien, afín a las recientes teorías que introyectan en los sujetos una estructura sociogenética que hace posible la reproducción y la transformación del mundo social (Bourdieu, 1999; Giddens, 1990; Jensen, 1997), señaló que el espacio (al igual que el tiempo

y las causas) es una categoría apriorística sin la cual no es posible el conocimiento; en otras palabras, deja de ser sólo un habitáculo de la materia y se convierte en factor implícito de la representación que nos hacemos del mundo. En todo caso, más allá de la discusión sobre el kantiano carácter ideal de este espacio anterior a los seres (y por ende a la cultura), este filósofo fue uno de los primeros que abrieron al espacio físico hacia el pensamiento social; al espacio pensado como el lugar de las impasibles dimensiones, pero también como una representación cultural. Así, el sentido histórico de la noción social del espacio puede observarse como un proceso metonímico en donde lo que antes era un continente, es ahora un contenido significativo; si físicamente es una extensión, socialmente es un emplazamiento o un lugar.

Con todo y que la internalización social del espacio propició no sólo el espíritu analítico de Marx (que se gestó ante el crudo espacio obrero como la representación de un sistema de opresión más profundo), el nacimiento de la antropología o la generación de una serie de binomios conceptuales (*social-intimo*, *trabajo-ocio* o *público-privado*) que tratan de agotar por oposición las coordenadas desde las cuales entender el hacer social y cultural de los individuos, la suerte de la noción no ha carecido de tensiones y paradojas teóricas. En correspondencia con el tema de nuestra tesis, nos parece que existen dos conceptos que resultan indispensables para precisar al espacio —específicamente al espacio comunicativo— como el horizonte de la producción social de sentido; nos referimos a las nociones ya introducidas de emplazamiento y lugar⁴⁶. Cada una de ellas, si no determinan el hacer de los sujetos en los niveles que representan (estructural y vivencial, respectivamente) al menos sí lo impulsan a que se muestre de cierto modo en el acto comunicativo. Cada

⁴⁶ Utilizamos estos términos desde ahora, adelantándonos al resultado de la comparación teórica de las siguientes páginas.

una es un tipo de restricción que conmina al sujeto pero que también lo dota de un tipo de certidumbre, sin la cual la acción comunicativa carecería de sentido.

Para explorar y argumentar la elección teórica de los términos “emplazamiento” y “lugar” como fenómenos que aluden la dimensión simbólica del espacio, partimos de una comparación entre los supuestos que sobre dicha dimensión simbólica del espacio erigen desde la filosofía, la teoría social y la antropología autores como Heidegger, Bourdieu, Foucault, de Certeau y Lindón. La muestra no es desde luego exhaustiva pero sí es suficiente para presentar la existencia de un binomio conceptual que, más allá de pensar al espacio como una extensión formal, lo piensa como un elemento de la fenomenología humana que oscila entre considerar al espacio como un sistema y como manifestación.

La sola designación de estas nociones (sistema y manifestación) posee ecos del modelo lingüístico de Saussure de *langue-parole*. Si bien no podemos asegurar que el modelo de análisis de la lengua de Saussure haya sido influyente, por ejemplo, en filósofos como Heidegger, nos parece pertinente y útil considerar los entendidos teóricos de este binomio como un punto de comparación desde el cual pueden ser interpretados los diferentes términos que tanto el filósofo alemán, como los otros autores utilizan para explicar las dos dimensiones del espacio puesto que, como observamos más adelante, aunque cada uno conserva matices particulares, en lo general convienen en distinguir un nivel sistemático y otro vivencial del espacio. Nos parece entonces justo hacer una pequeña reflexión que sitúe los principios conceptuales de la *langue* y la *parole*.

AUNQUE FUE Saussure uno de los personajes que más influyeron en el siglo veinte respecto de la organización sincrónica y diacrónica de los fenómenos (en su caso el fenómeno del lenguaje) a partir de una base

analítica que los separa por su sistema o reglas invariables y por su manifestación individual, hay huellas de esta diada al menos desde Dante⁴⁷ y más poderosamente desde el idealismo alemán⁴⁸. Como fuera, el aserto del lingüista suizo de llevar el estudio más allá de la lengua escrita y acercarse a la lengua “viva” (Saussure, 1987: 16) provocó que — en un ambiente intelectual que otorgaba cada vez mayor relevancia al lenguaje como lugar para dirimir problemas ontológicos, antropológicos o epistemológicos— su campo de resonancias reverberara más allá de la disciplina lingüística misma.

Antes que nada, la lingüística de Saussure comienza por entender al lenguaje como un fenómeno constituido en dos momentos: la *langue* (sistema) y la *parole* (manifestación individual). Ciertamente Saussure poco se interesó por el estudio de la *parole* ya que, a pesar de la interdependencia que las une, simplemente renuncia al análisis de ésta última puesto que según él “es imposible tomar los dos caminos a la vez; tienen que ser recorridos por separado” (Saussure, 1987: 36), y así, “se puede, en rigor, conservar el nombre de lingüística para cada una de estas dos disciplinas y hablar de una lingüística del habla; pero con cuidado de no confundirla con la lingüística propiamente dicha, ésa cuyo objeto único es la lengua” (Saussure, 1987: 36). La razón principal por la que la lingüística del habla sea secundaria en Saussure es porque, según Ricoeur, “una aproximación sincrónica debe preceder a cualquier

⁴⁷ En su *Tratado de la lengua vulgar*, Dante resalta el carácter sincrónico de la gramática que se alza sobre las variaciones y matices particulares de los dialectos italianos (Dante, 1986: 77-102). Además, Claude Lévi-Strauss escribe que esta línea de pensamiento (él hace referencia al estructuralismo que derivó justamente de la búsqueda de elementos invariables) “se puede seguir perfectamente desde el renacimiento; [lo cual ofrece una idea de que] lo que denominamos estructuralismo en el campo de la lingüística o la antropología no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre” (Lévi-Strauss, 1989: 27).

⁴⁸ En el ensayo “Sobre el modo de proceder el espíritu poético” Hölderlin apunta que la significación es lo que resulta del encuentro de dos fuerzas; una que es contingente y variable, y otra que es infinita y eterna (Hölderlin, 1997: 59-85). Recordemos que este devenir entre lo eventual y lo absoluto es una base de la dialéctica idealista.

aproximación diacrónica pues los sistemas son más inteligibles que los cambios" (Ricoeur, 1998: 19). Además, lo dice el propio Saussure, la *parole* (habla) no tiene nada de colectivo, sus manifestaciones son individuales y momentáneas, depende de la voluntad de los hablantes y de un acto de fonación supuestamente igual de voluntario. "En ella no hay nada más que la suma de los casos particulares" (Saussure, 1987: 36).

Por otro lado, la *langue* (lengua) representa lo social del lenguaje, algo que "existe en la colectividad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos" (Saussure, 1987: 29). Es algo que "está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios" (Saussure, 1987: 35-36). Fue la lengua y el modelo sincrónico que ella representa, la que dio origen a la fecunda lingüística estructuralista y al estructuralismo en general (Giddens, 1990: 254-287), de modo que ha sido apropiada en los más diversos campos del estudio cultural. Desde la búsqueda de patrones lingüísticos y míticos en la mente humana (Lévi-Strauss, 1989), el estudio de las unidades de lectura que dan origen a la estructura profunda de los textos (Barthes, 1991) o el examen de los "tecnemas" que dan significado a los objetos (Baudrillard, 1969), las adecuaciones del principio saussureano se desbordaron hacia todo el universo de las ciencias humanas y sociales.

No obstante la crítica que ha recibido la lingüística estructural por el hecho de que, en la preeminencia que otorga a la lengua, suprime la agencia o la libertad hermenéutica de los sujetos (Giddens, 1990: 267-269; Ricoeur, 1998, 15-36), nos parece que en grandes líneas el modelo binómico *langue-parole* es muy útil para acercarse al clima teórico que prevalece respecto de la noción del espacio social como lugar de estructuras y de actos. Así, aun cuando no se inscriban partidariamente en

la lingüística estructural o el estructuralismo, distintos pensadores han usado bajo diferentes nomenclaturas, disciplinas, enfoques y preferencias, el principio analítico, sincrónico y formal de la *langue*, y el principio diacrónico, subjetivo y manifestacional de la *parole*. Concretamente, por lo que concierne a aquellos que se han interesado por el espacio, hay cinco autores que nos gustaría examinar con el fin de exponer conceptualmente la noción de espacio desde la filosofía, la teoría social y la antropología. Por supuesto estamos conscientes de la precariedad epistemológica que este ejercicio supone; sin embargo, lo que queremos exponer es exactamente la existencia de una suerte de paradigma *sistema-acontecimiento* que domina el estudio del espacio humano. A partir de estos resultados, el siguiente apartado explora la idea particular del espacio comunicativo como horizonte del acto y actor de la producción social de sentido.

EN EL LIBRO *Construir, habitar, pensar* (1997), y seguramente poco influenciado por la ola lingüística que conmovía a Europa, Martin Heidegger elabora una reflexión filosófica sobre la correspondencia entre los tres verbos que le dan título a su obra. Situado en el espíritu revelatorio que hemos revisado a propósito de *El ser y el tiempo*, este volumen defiende la premisa de que el ser humano habita porque construye y porque el pensamiento está dirigido a este habitar. Señala —en una clara alegoría de la existencia errática— que no toda construcción es una vivienda; hay construcciones, como puentes o hangares, que resultan ser meros pasajes⁴⁹. Pero su idea de construcción habitable no se limita a lo

⁴⁹ La estructura de una existencia auténtica y una inauténtica del ser-ahí se dibuja en esta doble condición de la construcción. La construcción, como la existencia, tiene dos formas de suceder: una que da habitación al ser (la existencia auténtica) y otra que sólo sirve de paso dado que no es nuestra habitación (la existencia impropia). Teniendo en cuenta la crítica de Levinas al primado del ser, es emblemático que Heidegger escriba que “el rasgo fundamental del habitar es preservar el ser” (1997: 23).

material-formal, su conclusión apunta en el sentido de que el hogar original del ser humano es el pensamiento; es más, "tan pronto el hombre piensa en la falta de hogar, esta ya deja de ser miseria. Esta es, bien pensado y no olvidado, la única interpelación que llama a los mortales al habitar" (Heidegger, 1997: 57). Referente al espacio, Heidegger se deslinda de la noción formal y matemática del espacio (*extensio*), apuntando que "todo espacio es espacio creado" (Heidegger, 1997: 37) pues se limita y se congrega al mismo tenor que la cosas; esto es, el espacio nace con las cosas, con lo que denomina como "lugares". El espacio es creado porque nace con los lugares o, digámoslo así, con la vivencia del espacio. Es sólo a través de estos, de los lugares, que el espacio formal y matemático (*extensio*) puede ocurrir. Hay además un tercer espacio (*spatium*), que funge como intermediario o referencia entre la *extensio* y los lugares, dado que de él pueden abstraerse nociones como altura, anchura o profundidad. "*Spatium* y *extensio* posibilitan en todo momento mediar las cosas y aquello para lo que es creado el espacio, conforme a intervalos, tramos, direcciones [...]; pero en ningún caso son las cotas y sus dimensiones el fundamento para el ser de los espacios" (Heidegger, 1997: 43); por el contrario, para el autor el fundamento reside en el lugar puesto que es en la vivencia del espacio donde al fin el hombre encuentra su modo de habitar. No es posible habitar humanamente un espacio constituido de coordenadas meramente abstractas. Observado desde el principio lingüístico revisado líneas atrás, desprendemos que el lugar al que se refiere Heidegger asume condiciones teóricas muy semejantes a la *parole* saussureana en lo tocante a su naturaleza contingente, individual y en su mérito de hacer aparecer, a través de la práctica espacial que representa, la "*langue* espacial" que se infiere de los supuestos formales y diacrónicos del *spatium* y la *extensio*.

A pesar de que existen discrepancias sobre la "agencia" de los sujetos respecto de las estructuras simbólicas en las que se encuentran imbuidos⁵⁰, encontramos que Bourdieu y Foucault son próximos respecto del principio sincrónico y referencial del espacio (Bourdieu, 1999; Foucault, 1999a). De hecho, comparten la nomenclatura que utilizan con relación al espacio sistémico: emplazamiento. El emplazamiento, definido como una configuración entretrejida por "relaciones de vecindad entre puntos y elementos" (Foucault, 1999b: 16) posee un principio sistemático y estructural; es decir, es carente de fenómenos o agentes y se sustantiva por la diferencia de coexistentes posiciones constituidas en su relación y exterioridad mutua (Bourdieu, 1999: 16-20). Muy semejante a la *langue*, el emplazamiento es un sistema cuyo significado no proviene de las entidades en sí mismas o de sus prácticas, sino de las diferencias entre ellas; si en la *langue* las diferencias son lingüísticas, en el emplazamiento las diferencias se dan entre posiciones. Por esto el emplazamiento, en la medida de que es la colocación dentro de un sistema, representa la esfera social del espacio (los ricos están *sobre* los pobres y la clase media está *entre*); las entidades que tienen lugar en él desarrollan un principio de alteridad entre ellas y se definen a sí mismas y se relacionan con las demás por medio de la diferencia, de igual forma que en el entendido estructuralista "el significado de una palabra deriva de su oposición a las otras unidades léxicas del mismo tipo" (Ricoeur, 1998: 19). Es decir, tenemos en el emplazamiento un concepto objetivo e insustancial del espacio, dado que el significado del mismo no resulta de los entes en sí, sino de sus diferentes posiciones dentro de un sistema, de un código en

⁵⁰ No obstante el hecho de que para Foucault el poder sea discontinuo y que algo escape a su malla de restricciones (Foucault, 1999c: 19-20), su obra pone un énfasis casi exclusivo en los modos en que el poder *sujeta* al sujeto; modos o *epistemes* que oscilan entre el saberse y el hacerse a sí mismo. En cambio, para Bourdieu, aun con la presencia unánime de reglas sociales que pesan sobre los sujetos en forma de *habitus* o campos, en la práctica quedan manifiestas también una serie de estrategias propias de los agentes que ayudan a definir el sentido del mundo (Bourdieu, 1995: 95-97).

este caso socio-espacial (como la *langue* en la lingüística): el emplazamiento no es lugar de las prácticas, sino el de los códigos, el de las gramáticas simbólico-espaciales que fijan o dirigen a los sujetos en planos culturales, históricos o sociales. Así, distintos actores del espacio simbólico ocuparán distintas coordenadas y apelarán a distintos poderes para moverse y dirigirse en sus relaciones sociales. Esta noción de emplazamiento —que asumimos en sus presupuestos y nomenclatura— nos parece sumamente importante para, en lo subsiguiente, comprender el rasgo sistémico y cultural del espacio comunicativo.

Finalmente, en el campo de la antropología, de Certeau y Alicia Lindón ofrecen desarrollos teóricos que también contienen fuertes alusiones al modelo lingüístico *langue-parole*. En su libro *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau se opone nominativamente a Heidegger cuando señala que “lugar” —en vez de ser el espacio de la experiencia— es en un espacio geométrico que indica “el orden según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia [...]. Es una configuración instantánea de posiciones” (de Certeau, 2000: 129). En cambio, “el espacio es un lugar practicado” (de Certeau, 2000: 129) que está falto de univocidad y equilibrio sincrónico; es el resultado de vectores de dirección, de cruzamiento de movibilidades. “Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales (de Certeau, 2000: 129). El espacio es el “lugar” heideggereano: el habitáculo antropológico, practicado e histórico en el que ser humano se pone en relación con los otros. En el mismo afán antropológico, Alicia Lindón, registra tres momentos relativos al espacio que concuerdan hipotéticamente con las especies que hemos citado de Heidegger. Del mismo modo que la *extensio*, el *locus* es el espacio externo a la práctica y

la apropiación humana (Lindón, 2000: 12). En cambio, el territorio — semejante al *spatium*— es referencial y “puede ser entendido como un modo de organizar la experiencia sensible” (Lindón, 2000: 11). Por último, la territorialidad equivale al lugar vivido y transformado pues “es la relación que establece el individuo con ese territorio” (Lindón, 2000: 11).

En los cinco autores revisados hemos detectado, bajo distintas nomenclaturas y bajo diferentes espíritus disciplinares, una serie de constancias que aluden al espacio como la dimensión del sistema o la dimensión de la experiencia. Inclusive, vemos que en Heidegger y Lindón existe una dimensión más, una que recuerda al espacio formal y matemático que está afuera de las prácticas y el sentido de lo humano. El siguiente cuadro compara los términos que cada autor utiliza respecto de la noción matemática, sistémica (*langue*) o practicada (*parole*) del espacio:

	HEIDEGGER	BOURDIEU	FOUCAULT	DE CERTEAU	LINDÓN
ESPACIO MATEMÁTICO O FORMAL	<i>Extensio</i>				<i>Locus</i>
LANGUE	<i>Spatium</i>	<i>Emplazamiento</i>	<i>Emplazamiento</i>	<i>Lugar</i>	<i>Territorio</i>
PAROLE	<i>Lugar</i>			<i>Espacio</i>	<i>Territorialidad</i>

Nos parece que más allá de las discrepancias particulares que

existen en la utilización de los distintos términos, sí hay una constancia teórica que atraviesa campos y objetos tan diversos. El espacio es una noción de tres niveles. Si el primero es un nivel formal y euclidiano, el segundo y tercero son niveles de un espacio que es posible adjetivar como antropológico por su relación con las prácticas humanas; son estos dos niveles los que empatan con el par lingüístico *langue-parole*. En lo específico, el segundo nivel espacial es estructural en la medida de que funciona como un código impuesto más allá de toda individualidad que coloca o *emplaza* al individuo en precisas disposiciones del mapa simbólico. Este modo espacial es restrictivo y actúa como una gramática a través de la cual los sujetos obtienen un conjunto de referencias — simbólicas, culturales, históricas— que los dotan de un equipaje hermenéutico con el cual se sitúan interpretativamente de frente a los fenómenos y de frente a sus pares comunicativos. El tercer nivel espacial es el de la práctica, el lugar de las relaciones o el de la acción sin la cual nada queda manifiesto y, si seguimos a Saussure, sería el de las expresiones individuales y momentáneas; en este nivel prevalecería, por ende, el sentido individual y no el colectivo que implica el segundo nivel.

Páginas atrás anunciábamos que, para los fines del espacio comunicativo como horizonte del acto y los sujetos de la comunicación, retomaríamos los términos de emplazamiento y lugar. La elección de dichos términos —que definen el segundo y tercer nivel del espacio, respectivamente— se debe sobre todo al ánimo de mantener cierta claridad. “Emplazamiento” lleva consigo la noción de colocación “dentro de”; es decir, de un ente que ha sido colocado en una coordenada espacial por una fuerza externa a él. El sujeto de la acción, si no pasivo, al menos sí está imbuido en un conjunto de fuerzas históricas y simbólicas que lo emplazan. Si observamos esta acepción respeta de alguna forma el espíritu estructural y restrictivo del código espacial. Por otro lado, “lugar”

es una voz, que vista desde la ontología, puede resultar menos compleja que "territorialidad" o "espacio" (esta se puede prestar a innecesarias reiteraciones frente al *espacio* comunicativo, y aquella guarda resonancias antropológicas que limitan y oponen una frontera a la aparición del *otro*). "Lugar" designa algo abierto y fuera del sujeto (no como territorialidad) que propicia una cierta neutralidad para que aparezca, comunicativamente, el otro. El espacio de la práctica comunicativa en el cual surge el encuentro de dos o más direcciones existenciales es el *lugar* de la relación.

2. EL ESPACIO COMUNICATIVO

Hemos tratado de propiciar un clima teórico que siente las bases y los términos para poder describir el horizonte dentro del cual las direcciones existenciales acontecen en la acción comunicativa. Y es que, hay que precisarlo, los sujetos y la práctica que suponen no ocurren en un escenario hueco y solitario. Como direcciones existenciales, los seres humanos no vienen a ser comunicativamente dentro de un universo o espacio novísimo, inaugurado apenas por la práctica misma que los coloca interpretativamente frente a los otros. Por el contrario, suceden en un espacio que les precede significativamente. Ser dirección existencial supone, de entrada, estar instalado en un espacio comunicativo que le precede. Al momento en que dos actores producen un sentido del mundo, actores y producción vienen a ser ontológicamente en un complejo orbe de relaciones que los predispone u orienta en su manera de manifestarse hermenéuticamente sea como productor o como receptor del discurso.

Pensar a la acción comunicativa como el vehículo fenomenológico del ser humano —como intenta hacer nuestra tesis— no puede

conformarse con el detalle de la acción y la forma en que los individuos ocurren. La descripción del espacio es de hecho el momento exploratorio durante el cual la acción y las direcciones existenciales se hacen de sentido más o menos cabal. El horizonte dentro del cual se lleva a cabo la producción de significados sociales es un dispositivo necesario para dirimir a la comunicación como la experiencia en la que el ser humano acontece. Sin dicho horizonte la ontología de la comunicación carecería de soportes que abasteciesen a los actores de códigos, referencias, y presencias más allá de ellos mismos que les permitan aventurarse interpretativamente en el mundo. Heidegger dibuja una premisa insoslayable que hemos enfatizado en esta tesis: si los individuos acontecen, acontecen en un mundo marcado por las relaciones (Heidegger, 1971: 69). Siguiendo el esquema del filósofo alemán, nosotros señalaríamos que si las direcciones existenciales acontecen lo han de hacer en un espacio comunicativo.

Por otro lado, aun si por motivos de estudio se hace una separación temática entre acto, actores y espacio, fenomenológicamente la acción comunicativa convoca al unísono a sus tres componentes. Uno no puede suceder sin los otros dos. En este caso, los individuos —en su modo de ser direcciones existenciales— están presididos por la impronta del espacio desde el cual vienen y hacia el cual se dirigen, todo para consumarse en el acto de ponerse en relación con una esfera humana más allá de sí.

Antes hemos delineado al espacio como un ámbito antropológico⁵¹ que cobra significado justamente en la experiencia humana. Lo que sondeamos en este apartado es la idea de que esa experiencia es la acción comunicativa. Si el espacio en Heidegger es filosófico, en Bourdieu y Foucault es social, y en de Certeau y Lindón es antropológico, pensamos

⁵¹ El nivel formal-matemático es una categoría que se encuentra fuera de los límites existenciales de este estudio.

que una ontología de la comunicación debe asentarse en un espacio de naturaleza comunicativa. Si bien la estructura de este espacio es semejante al modelo *langue-parole* (emplazamiento-lugar) que nos ha servido de referencia, veremos que sus contenidos se caracterizan por el contorno procesal, hermenéutico y acontecente propio de las direcciones existenciales. Enseguida, pues, incursionamos en las dos dimensiones del espacio comunicativo: el emplazamiento y el lugar.

EL EMPLAZAMIENTO es el sistema; el código; es la dimensión cerrada del espacio. Los individuos nos encontramos emplazados en estructuras que estructuran, que codifican nuestro actuar cotidiano y, en específico, nuestro actuar comunicativo. Evidentemente este tipo de emplazamiento no significa que estemos ubicados en un espacio dado de una geografía real como, por ejemplo, colocado entre las paredes de una habitación, de un hospital o de una prisión que retengan el libre tránsito de los cuerpos. La geografía del emplazamiento a la que nos referimos es una menos corporal, más sutil; es una geografía cuyo modo de ser básicamente es simbólico. Es un emplazamiento que nos instala en posiciones determinadas de los mapas social, político, histórico y cultural, entre otros. Sus coordenadas no son mesurables en grados, metros o polos magnéticos. Sus coordenadas, aun cuando nos sitúen discursivamente — como dice Bourdieu— en relaciones de vecindad, de alejamiento, de orden, por encima, por debajo y entre (Bourdieu, 1999: 16), son de condición simbólica dado que son artificiales y arbitrarias, y designan un paraje que existe sólo como una realidad mental o teórica. El influjo de estos emplazamientos en nuestra vida cotidiana, sin embargo, traza en buena medida cómo los individuos se conducen de frente a los otros. La forma de estar comunicativamente en el mundo está conminada por las fuerzas simbólicas que nos colocan en determinados páramos históricos,

sociales o culturales que, al final de cuentas, arbitran los modos hermenéuticos de producir o interpretar mensajes.

Los trabajos del Foucault, Bourdieu, Thompson, Giddens o Jensen son ejemplos del interés que existe por estudiar, más allá del código lingüístico, las epistemes, normas simbólicas o interpretantes que configuran no sólo la subjetividad del sujeto sino también el modo en que éste se conduce cotidianamente de frente a sí mismo, textos, otros sujetos, instituciones de poder o programas televisivos; es decir, de frente al mundo⁵². Ahora bien, teniendo en cuenta que comunicativamente el ser humano es una dirección existencial y que su modo de manifestarse es a través de la producción social de sentido, encontramos que el emplazamiento posee tres características particulares: es restrictivo, ofrece sentido y es un puntal en el inicio del movimiento existencial que expusimos en el anterior capítulo.

El espacio comunicativo, visto como emplazamiento, es restrictivo porque limita a las direcciones existenciales dentro de una determinada frontera hermenéutica. Páginas atrás apuntamos que el término “emplazamiento” trae consigo una carga significativa dentro de la cual los sujetos estarían sujetos a un conjunto de posiciones simbólicas. En la producción social de sentido lo que se restringiría en un primer momento no es tanto el libre albedrío para emitir o para dar significado a mensajes⁵³, sino para interpretar de tal o cual manera a los mismos. Las direcciones existenciales no pueden tener un campo infinito de movimiento hermenéutico puesto que hay innumerables instancias externas al sujeto mismo que circunscriben la imposible infinitud

⁵² El “mundo de la vida” o los tres mundos que sintetiza Habermas: el objetivo, el social y el subjetivo (Habermas, 2001: 144).

⁵³ Ciertamente han existido y existen numerosos sistemas cuya coerción simbólica alcanza grados corporales; no obstante, nosotros queremos explorar la restricción desde un punto de vista más general y primario. Después de todo, dichos sistemas de poder comienzan por ser un aparato de restricciones simbólicas.

interpretativa. La primera de esas instancias que limitan el sentido es el propio mensaje. En oposición a la supuesta infinitud, y por ende imposibilidad de significado, que asumieran algunos autores posmodernistas respecto del discurso textual, George Steiner opone por un lado la composición finita de significados que habita en el texto y, por otro, la vindicación del sentido individual que logra el lector solitario (Steiner, 1997: 49-80). Esto es, al instante en que una dirección existencial se encuentra en la posición de interpretar un texto —oral, escrito, visual— las posibilidades de interpretación no son infinitas; el mismo cuerpo textual se ofrece como un conjunto finito de entidades discretas. El mensaje restringe sus posibilidades. Por otro lado, el propio medio a través del cual se transmite el mensaje es un elemento taxativo en la construcción del significado; cada medio particular —la letra escrita, la radio, la televisión, la conversación— compele situacionalmente al productor y al receptor de los mensajes para comportarse comunicativamente de distinta forma. Asimismo, más allá del mensaje y su medio de transmisión, existen dispositivos históricos, culturales o sociales que condicionan todo lo que está alrededor de la formulación y la interpretación del mensaje. Por ejemplo, en obras como *El nacimiento de la clínica* (1989), *La verdad y las formas jurídicas* (2001) o *Vigilar y castigar* (2000b) Foucault analiza una serie de determinantes que dirigen y limitan la forma en que los sujetos dotan de significado a los síntomas de una enfermedad, a la justicia y al castigo. Del mismo modo, nosotros mismos, el autor y el lector de esta tesis estamos restringidos en una serie de posiciones culturales, académicas, simbólicas o sociales que fijan el contenido de la comunicación posible. Cada uno —autor y lector— está mediado por su propia historia personal, por la ascendencia familiar, el género, el grado académico, el campo disciplinar o el orden de sus preferencias. Ontológicamente hablando, cada uno está atado a su propia codificación del mundo.

La segunda característica del emplazamiento comunicacional es el resultado natural de su orden restrictivo. En tanto código, el espacio comunicativo no sólo le representa a las direcciones existenciales un horizonte sitiado, sino también —debido precisamente al cerco hermenéutico que se levanta— la posibilidad de sentido. Sin las restricciones, la interpretación sería a la postre imposible por infinita. El código espacial no posee desde luego el rasgo convencional que posee en lo específico, por ejemplo, el código lingüístico. No hay tal convención que permita más o menos explícitamente limitar, como lo hace el lenguaje, el significado del conjunto signico "árbol". Como señalamos previamente, la codificación del emplazamiento es más sutil, es menos convencional, mas no por ello menos eficaz en su labor de ofrecer sentido a los fenómenos. No hay signos convenidos para el hecho de que el profesor esté al frente de un grupo al que puede ver en su totalidad mientras que los estudiantes adquieran una postura en la cual sólo pueden ver al profesor. Tampoco existe convención explícita para determinar, por medio de la apariencia, si una persona es rica o pobre; si tal gesto es amable o grosero; si el personaje de una telenovela es dramático o cómico; si tal noticia es buena o mala; si este candidato político es conveniente o no. Y sin embargo, los sujetos casi siempre están en condiciones de interpretar al fenómeno y actuar en consecuencia; incluso si el fenómeno se interpreta como incomprensible. El espacio comunicativo está dimensionado de modo que las direcciones existenciales encuentran en él signos históricos, sociales o culturales que conforman un área de certidumbres significativas. Si escuchamos el ruido de unos neumáticos que se frenan estrepitosamente y luego vemos al conductor levantar el brazo y gesticular con violencia (¿qué nos hace pensar que un gesto es violento?) aludiendo al automóvil que está enfrente del suyo, inmediatamente los espectadores interpretamos *algo*,

no *cualquier cosa*. Aunque el conjunto de espectadores fuera ilimitado y el sentido del acto fuera en ese sentido ilimitado, esto no significa que para cada dirección existencial el hecho fuera hermenéuticamente infinito: *no se interpreta cualquier cosa*; existe un rango limitado de hechos, bajo un rango limitado de signos sociales o culturales, que circunscriben la acción a un rango limitado de sentidos. Esto es, al delimitarse la infinitud hermenéutica, los fenómenos son sensibles de cobrar sentido.

La tercera característica del emplazamiento comunicativo, además de estar en estrecha relación con el entorno restrictivo y la dote de significado que en él se presume, tiene que ver con el movimiento y la orientación que implican las direcciones existenciales. Vimos en el anterior capítulo que el sujeto comunicativo es un movimiento incesante que se dirige a los otros y que está impulsado por móviles hermenéuticos, pues bien, el emplazamiento le significa a ese sujeto un punto de partida, una preposición que lo coloca en un origen y le procura impulso; el emplazamiento es un *desde* que inicia y motiva el desplazamiento de los sujetos comunicativos, tanto si hablamos del sujeto a manera de productor o a manera de consumidor del mensaje comunicativo. En cualquiera de los dos casos el emplazamiento dentro del cual están situados los actores representa el inicio del movimiento hermenéutico que los induce a la acción, al encuentro con el otro. Por ello, insistimos, el emplazamiento es el *desde* de las direcciones existenciales; el *desde* de donde inicia su movimiento y se orienta su forma de ir al otro. El emplazamiento es algo así como la memoria de los sujetos; una memoria simbólica que circunscribe e impulsa a los individuos en su acontecer comunicativo diario. Gracias a esta memoria los sujetos poseen nociones primordiales que les permiten adecuar significativamente los fenómenos del mundo. De este modo, al momento en que observamos la iracundia

del conductor ejemplificado en el párrafo anterior, como interpretantes ya poseemos una serie de recursos o de certidumbres que nos permiten construir un significado con cierto grado de validez. Sucede algo semejante cuando el sujeto está más bien en posición de productor de mensajes. Todo mensaje lleva implícito una memoria simbólica que lo configura discursivamente: desde el medio que se adopta para su transmisión, la sintaxis particular que el medio requiere, las capacidades expresivas o las intenciones del emisor son más menos patentes pues, a final de cuentas, pareciera que el mensaje es el vestigio de una memoria encarnada; el *desde* de una dirección existencial cuyo *hacia* es el encuentro, el lugar de la acción comunicativa.

EL LUGAR es el espacio en donde aparecen los sujetos como direcciones existenciales; es la dimensión abierta en donde sucede el acto de producir socialmente sentido. No es el espacio de esa socialidad internalizada en el individuo que sugiere el emplazamiento; más bien apunta hacia una socialidad eminentemente externa que es asunto de dos más direcciones existenciales que se encuentran. Aunque el espíritu manifestacional de la *parole* pervive en el seno de "lugar", la diferencia estriba en que lugar no puede ser entendida como "la suma de los casos particulares" (Saussure, 1987: 36), sino como el espacio de la sustantivación comunicativa: no es la suma de individuos que finalmente se excluyen entre sí ($A + B + C + D\dots$), sino la producción social de sentido que se genera gracias al encuentro de dos sujetos ($a + b = c$) que comunicativamente ocurren como direcciones existenciales ($a + b = a' y b'$). En otras palabras, pensamos al lugar de la comunicación como un espacio neutro de orden procesal hermenéutico y acontecente donde es posible la producción de sentido y, en él, el acontecimiento del ser humano en tanto dirección existencial que continuamente se altera ($a + b$

= c, luego, a' y b', a'' y b'', a''' y b''''...): el lugar no es el espacio de la instauración, es el espacio en donde la acción comunicativa es la huella de una existencia apremiada por el exilio.

El lugar de la comunicación posee tres características que queremos destacar. Uno, es el espacio del encuentro. Dos, así como el emplazamiento es el *desde*, entendemos que el lugar es el *hacia* de las direcciones existenciales. Tres, es el espacio en donde se libera el sentido.

El espacio comunicativo donde se concretiza la relación es el lugar. Antes de él los sujetos son en teoría tan sólo la posibilidad de la comunicación y su modo de estar sujetos a determinadas estructuras simbólicas carece de sentido porque todavía carece de existencia⁵⁴, de manifestación y, por ende, está desprovisto de todo fenómeno susceptible de encarnar significación. En el lugar, los sujetos se configuran ontológicamente como direcciones existenciales; abandonan el estatus del "ser posible" para afirmarse como movimiento y dirección comunicativa. Parafraseando a Bourdieu (1979: 122), el lugar, como la fotografía, sería el espacio de la objetivación; ahí se confirmarían y conformarían los códigos que hacen posible la comunicación. Por otro lado, este es el espacio donde, además de conformarse como fenómeno, las direcciones existenciales actualizan el contenido de sus emplazamientos. Cada acto comunicativo es la materialización renovada de las coordenadas culturales, sociales, históricas, etc. en las cuales se encuentran posicionados los sujetos.

Pensamos que todo ello se debe principalmente al temperamento relacional de esta dimensión espacial. A diferencia de la *parole* lingüística, que se inclina por las "combinaciones individuales, dependientes de la voluntad de los hablantes" (Saussure, 1989: 36), el lugar no puede ser

⁵⁴ Vale recordar el principio heideggereano de que existir es, en primer lugar, estar relacionado con el mundo (Heidegger, 1971: 69).

comprendido únicamente como el espacio del individuo y su voluntad; en su forma de abrigar la acción comunicativa, el lugar es sobre todo el espacio procesal donde se verifica la acción social de establecer una serie de vínculos interpretativos con otros sujetos diferentes. Este lugar no es el habitáculo de lo *propio*, es la tierra de lo ajeno o al menos de lo neutro. Las direcciones existenciales se dirigen *hacia* el lugar para encontrarse con otra dirección existencial y forjar, así, sentido. Por esta razón es que el lugar es ante todo un elemento del espacio comunicativo, porque es la apertura para que dos o más sujetos se constituyan como direcciones existenciales que se encuentran en un horizonte que está más allá de sí mismos. Por ejemplo, al observar la televisión, entre el productor y el receptor se abre, propiamente dicho, un lugar que no le pertenece ni a la televisión ni al televidente —o a los emplazamientos que cada uno representa— pues los dos sujetos se presentan uno al otro en un espacio social que se resuelve a través de mecanismos hermenéuticos. Es el caso de lo visto en el anterior capítulo: televisión y televidente son direcciones existenciales que habitan el exilio ontológico por medio de la interpretación.

La segunda característica del lugar es que representa el *hacia* del sujeto. Si el emplazamiento es una especie de origen *desde* el cual los individuos se hacen de signos y códigos que le ayudan a leer el mundo, el lugar es el destino *hacia* el que se dirigen como movimiento y dirección pues es ahí donde se encuentra el otro que define y fija el término del desplazamiento. Es necesario subrayar que ambas nociones, aunque separadas teóricamente, son una sola en la producción social de sentido y en el edificio ontológico de los sujetos comunicativos. Ambas constituyen el horizonte dentro del cual se manifiestan comunicativamente los individuos. Lo que queremos significar con las preposiciones *desde* y *hacia* es básicamente el trato, la posición que guardan las direcciones

existenciales con los códigos sociales en general y con el otro —que se vive como experiencia— en particular.

Así pues, del mismo modo que el emplazamiento, el lugar es una restricción más en el acontecer comunicativo de las personas. El *desde* marca un origen inapelable y ceñido a una serie de circunstancias existenciales que ningún ser humano puede obviar; el *hacia*, por su parte, está ajustado a la presencia hermenéutica que se halla ahí: el otro. Este otro conforma y matiza las condiciones del *hacia* que limita a los sujetos comunicativos. Adecuando la mirada que de existencia exiliada describimos en el capítulo anterior, el lugar es un *hacia* que nunca termina de ser; es un lugar de paso. *Hacia* no parece estar constituido por una habitación que preserve el ser, como escribe Heidegger (1997: 29), sino más bien por un espacio abierto que pareciera exponerlo a un afuera que es absoluto. Aquí los sujetos no encuentran el mundo que los instaura, que los resguarda y salva de lo impropio; el lugar es un afuera incesante que incesantemente expone a las direcciones existenciales a algo que no son ellas mismas. También parafraseando a Levinas (2000b: 42) es posible describir la relación entre las direcciones existenciales y el lugar como la relación que existe entre un nómada y la tierra: el nomadismo no es una aproximación histórica al estado sedentario, es mejor una estancia sin lugar, una estancia que se enraíza en su marcha, no en el lugar de lo propio.

El lugar es pues una rara imposición. Nos impone hermenéuticamente al otro que le da orientación al movimiento, pero, al mismo tiempo, impone el nomadismo. A través de la interpretación las direcciones existenciales se hacen y ofrecen efímeros hogares que pronto son abandonados porque, o bien la interpretación se modifica o pronto se encuentran en una distinta situación comunicativa. De ahí que páginas

atrás describimos este fenómeno bajo la fórmula: $a + b = c$, luego, a' y b' , a'' y b'' , a''' y b''' ...⁵⁵

La tercera característica de lugar, es decir el lugar como el espacio en el que se liberan emplazamientos y sentido, abre la discusión que deriva en el último apartado de nuestro trabajo. Pese a que en las últimas páginas hemos descrito al sujeto comunicativo como un ser tatuado de sujeciones (sujeto al otro, al emplazamiento e inclusive al lugar de la relación), al menos por lo que corresponde en su modo discursivo de ocupar un lugar de la acción comunicativa, pensamos que existen dos fenómenos emancipatorios en este espacio existencial: el de los emplazamientos de cada uno de los sujetos que participan en el proceso comunicativo y, al mismo tiempo, el del sentido del mensaje.

Si decimos que se liberan, se asume entonces que hay un momento determinado en que emplazamientos y sentido se encuentran presos, sitiados. Digámoslo rápidamente: se encuentran atrapados en la latencia y la imposibilidad. En el caso de los emplazamientos, propios y diferentes en cada uno de los sujetos, los códigos están sitiados por su propia naturaleza abstracta y social. Si no aparecen en un lugar, en la expresión individual, entonces no existe el modo de sacarlos de la latencia o de hacerlos posibles en el acto. Antes de la acción comunicativa, del ponerse interpretativamente uno en frente del otro, todo emplazamiento, toda herramienta hermenéutica permanece latente —del mismo modo que el sujeto es asimismo una latencia de dirección existencial— hasta que no acontezca un fenómeno susceptible de significarse que las libere. Por otro lado, implícito en la manumisión de los códigos emplazados, la liberación del sentido del mensaje es un fenómeno que también ha de suceder sólo en el caso de que el espacio se asuma como el lugar del

⁵⁵ Donde, recordemos, $a + b$ son direcciones existenciales que se encuentran en el espacio comunicativo; c es el acto comunicativo; a' y b' ... son direcciones existenciales continuamente modificadas.

acontecimiento. Se debe subrayar que, aun siendo propio del mensaje, el sentido no es desde luego una autogestación: las direcciones existenciales son quienes al final terminan acordando o difiriendo sobre los significados del mismo⁵⁶. En todo caso, ya sea en la correspondencia o la diferencia, el sentido que adjudica cada uno de los sujetos —vía sus propios e individuales emplazamientos— le pertenece al mensaje que es liberado solamente en el espacio de la manifestación. Antes de arribar a ese horizonte, el mensaje calla como un libro cerrado.

En suma, como veíamos páginas atrás, los códigos son instrumentos que los sujetos requieren para entender con cierto grado de certidumbre los fenómenos del mundo que lo rodea, pero estos códigos permanecen hipotéticamente dormidos si el sujeto no se mueve *hacia* el lugar donde se suscita, se despierta, como una dirección que apunta al otro. El lugar, por ello, es el espacio de la existencia, el de la experiencia exegética en donde los códigos son liberados gracias la presencia demandante de sentido que se encuentra más allá de uno mismo. Así, al tiempo de leer un libro, al tiempo de permanecer en el lugar de la experiencia hermenéutica, se liberan los dos fenómenos. Uno, los códigos o emplazamientos lingüísticos, históricos, narrativos o sociales que un autor pensó en una obra; y, además, los códigos o emplazamientos culturales, políticos o simbólicos que prohijan al sujeto lector. Dos, el encuentro de ambos sujetos —el libro que se dirige al lector y el lector que se dirige al libro— da como resultado la emancipación del significado, una emancipación que al final de cuentas se vive como producción social de sentido.

⁵⁶ Vale recordar cómo para Habermas el proceso interpretativo, aún siendo la suma de la propia y la otra interpretación —sobre la base de un mundo compartido—, no implica necesariamente que “tenga que conducir en todo caso e incluso normalmente a una asignación estable y unívocamente diferenciada. La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana” (Habermas, 2001: 145).

3. EL ESPACIO SOBERANO

Más allá de que los emplazamientos de los sujetos y el sentido del mensaje sean liberados de su latencia, estos fenómenos particulares —si se quiere de orden hermenéutico— cobran una profunda importancia ontológica por lo que suponen al orbe de las direcciones existenciales que hasta ahora se ha planteado. Es en el capítulo segundo donde abordamos al sujeto comunicativo como una dirección existencial. En términos generales concluimos en tres nociones que ahora queremos recalcar. Uno, la dirección existencial es un movimiento dirigido al otro que impone y otorga sentido al desplazamiento hermenéutico. Dos, el movimiento es incesante en la medida de que no hay instauración tal y como la estudia Heidegger en el ser-ahí. Tres, la condición natural y obligada de este sujeto que es incesante movimiento fuera de sí es la de ser una existencia exiliada: no hay asilo interpretativo decisivo y perenne. Por otra parte, en el presente capítulo hemos observado un espacio tematizado por el tipo de coerción que se erige sobre el hacer comunicativo de los individuos; las nociones de emplazamiento y lugar son categorías espaciales que ayudan a colocar teóricamente a los sujetos de frente a un conjunto de sujeciones y orientadores existenciales de distinto nivel. Mientras en los emplazamientos las sujeciones son estructurales, en el lugar —siendo el espacio donde el sujeto comunicativo se manifiesta ontológicamente como dirección existencial— la sujeción consta de una presencia hermenéutica que básicamente nos dirige a una especie de nomadismo interpretativo —el exilio existencial—. En otras palabras, el espacio de la producción social de sentido se caracteriza por ser un horizonte relacional y político dentro del cual las direcciones existenciales, por ende, se sitúan en asociaciones de poder con su pasado simbólico (social, cultural o lingüístico) y con su futuro pragmático (las otras direcciones existenciales).

Durante los dos capítulos se ha insistido desde distintos frentes en el diseño de un sujeto relacional que, está sujetado, de una u otra manera, a dichas relaciones. Pese a todo, la tercera característica del lugar, es decir su naturaleza emancipatoria de emplazamientos y sentido del mensaje, no sólo plantea la liberación de esos elementos en estricto sentido, sino también esboza, anuncia, un tipo de manumisión de las direcciones existenciales, una especie de acto soberano que lo coloca momentáneamente fuera del yugo del otro y de los emplazamientos. La investigación de este espacio de libertad es un elemento sustantivo que ajusta la descripción fenomenológica de la acción comunicativa al menos en dos asuntos precisos: explora al espacio soberano en que los sujetos interactúan con el mundo y señala de qué se libera el sujeto en la comunicación misma.

¿DE QUÉ CONDICIÓN puede ser el espacio soberano de un sujeto cuyo prurito está en existir en el exilio? De entrada, tras el desarrollo teórico de las direcciones existenciales, la pregunta expresa ciertas contradicciones. En el capítulo anterior ejemplificamos con la caída de una flor de jacaranda un tipo de movimiento que *va hacia cualquier lado*. La flor, visto con llaneza, tendría un espacio de libertad notablemente superior al de los sujetos comunicativos que están obligados a *ir hacia el otro*. La jacaranda no está restringida y puede ir, literalmente hablando, hacia donde la lleve el viento; en cambio, el móvil de los sujetos comunicativos es *salir al encuentro*, ir hacia el lugar donde ha sido convocado por el rostro hermenéutico del otro que lo conmina a la comprensión, a la interpretación. A la flor nada se le pide; no tiene obligación alguna. Es justamente por esta razón que la jacaranda no posee libertad⁵⁷. La

⁵⁷ Recordemos a Heidegger que defiende que los "útiles", en tanto "ser ante los ojos" y poseer sólo un "estado yecto" no poseen una existencia mundana (la flor poseería más bien un *res extensa*) que, interpretamos, como el lugar de la libertad, el de la

libertad sólo es posible entre voluntades, tejidos sociales, relaciones de poder y responsabilidades. Para Foucault, por ejemplo, la libertad tiene que ver con la discontinuidad del poder, con la porosa malla que algo deja escapar de su tejido (Foucault, 1999b: 20); para Bourdieu, con el sentido práctico, con la estrategia (Bourdieu, 1988: 70); para Levinas, tanto con el “yo puedo”, como con la responsabilidad (Levinas, 1977: 107-112); y para Jean Améry con disponer de la propia vida (Améry, 2001). La jacaranda, en cualquiera de los casos, carece de voluntad, de pertenencia a un edificio social, de responsabilidades y de voluntades suicidas. En cambio, los sujetos están obligados —del modo que hemos observado en este trabajo— hacia la presencia hermenéutica del otro que le espera y desde los emplazamientos culturales que les dotan un origen. Es en medio de este tramado de fuerzas en que la libertad aparece.

Otra contradicción de la pregunta reside en el hecho de pensar que una existencia exiliada puede ser soberana, es decir dueña de sí, de sus dominios. ¿Cómo si es exiliada puede habitar un espacio soberano? De hecho, ¿cómo es que puede darse una habitación en el exilio? En su lectura al *Leviatán* de Hobbes, Foucault concluye que “la voluntad de preferir la vida a la muerte va a fundar la soberanía” (Foucault, 2002b: 92); en nuestro caso esto puede interpretarse como la voluntad de preferir lo propio sobre lo impropio. Aquello que es habitual del ser y que lo preserva, sobre aquello que viene a corromperlo y destituirlo. Ser soberano significa ser dueño de sí mismo en contraste con todo aquello que es *otro*; es provocar un fondo donde el sujeto es dueño de sí para hacer de sí su voluntad más allá de la voluntad de los otros. Es el espacio de las libres

proyección (Heidegger, 1971). Vale recordar también cómo para Ortega y Gasset la jacaranda estaría instalada más bien en un estado de alteración (que depende de su constitución biológica y química) que en el estado de ensimismamiento que es exclusivo del ser humano (Ortega y Gasset, 1983: 17-37).

decisiones. Pero, ¿es esto posible en un sujeto que comunicativamente está determinado por el desplazamiento incesante que lo destierra del ser —del yo— como lugar de instauración y que además lo impulsa al otro que ha de persistir como otro aun en la comunicación? Pues bien, nosotros pensamos que sí es posible y que, por el contrario, lo imposible es que el espacio soberano no exista en dicho exilio.

Es justamente la condición de ese espacio el que permite que este aparente contrasentido sea coherente. Y es que el espacio soberano de las direcciones existenciales es justamente la interpretación: ella, prolongando el exilio, libera a los sujetos del señorío de los otros y de los emplazamientos, así como permite que su comprensión no anule al otro como otro para englobarlo en la esfera de lo mismo o del yo. La interpretación es el espacio soberano porque es el lugar en donde las direcciones existenciales logran un tipo de emancipación de la figura tutelar y obligada del otro, de los emplazamientos simbólicos que lo orientan en la acción y, a su vez, una práctica comprensiva que no supone el ejercicio del poder al grado de absorber al otro hasta su anulación como otro.

La interpretación puede entenderse como el acomodo del mundo en “sitios” y “parajes” existenciales (Heidegger, 1971: 116-129); como el acto de incluir en la lectura propia una lectura diferente, sobre al base de un mundo compartido (Habermas, 2001: 145); o bien, como una comprensión del mundo, que en el último de los extremos es comprenderse a sí mismo (Gadamer, 1999b: 323-324). En todo caso, más allá de las diferencias que guardan estos tres teóricos, es más o menos patente que la interpretación supone la infiltración, vía la acción comunicativa, de rasgos ajenos a la existencia propia; de algo *otro* que ingresa o que el sujeto deja ingresar a los márgenes vitales de sí *mismo*. Siguiendo este camino ¿cómo es entonces que la interpretación, siendo el

ingreso de lo ajeno al espacio de lo propio, logra emancipar a los sujetos de la presencia del otro y de los emplazamientos que lo sujetan?

Las direcciones existenciales son existencias exiliadas. Lo único propio que hay en ellas es el extrañamiento; es la salida a lo ajeno. No hay instauración autorevelada o revelada por el otro. Son hermeneutas incesantes cuyo hogar, digámoslo, es el propio camino. Sus raíces son nómadas. Por ello su naturaleza es particularmente interpretativa: su modo de existir, de acontecer, es ingresando lo ajeno. Apropiándose. Y pese a todo, pese al exilio, los sujetos comunicativos pueden elegir con qué quedarse; qué apropiarse. Aunque "la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión" (Levinas, 1987: 54), aunque el otro es un imperativo que antecede al sujeto en su movimiento, la elección del sentido es propiedad del sujeto. Las direcciones existenciales se comprometen la una a la otra⁵⁸; se dan asilo entre sí en el curso de su exilio y ese asilo es el modo que tienen de acontecer. No obstante, no están obligados, no *pueden* estarlo, a ofrecerse la interpretación definitoria, la que les revele su sentido último. Más bien parecería que la interpretación es el dispositivo a través del cual las direcciones existenciales fundan el espacio dentro del que son soberanas y se preservan a sí mismas como diferentes de otras y más allá de otras voluntades. Del mismo modo que el otro no puede ser enajenado por lo mismo; lo mismo no puede ser enajenado por lo otro. La enajenación es un hogar que se vuelca sobre sus habitantes hasta la homogeneidad; lo mismo y lo otro tienen en la interpretación una

⁵⁸ Levinas subraya que si el otro puede investirse como otro es porque el yo puede sentirse, a fin de cuentas, como el otro del otro (1977: 107). Cada uno es el otro para el otro y el sí mismo para sí.

herramienta que las soporta como entes distintos, inclusive en sus semejanzas y entendimiento⁵⁹.

La interpretación, antes de ingresar lo ajeno, está constituida por un espacio propio (*sitios y parajes*, en Heidegger; la *lectura propia*, en Habermas; y el *sí mismo* de Gadamer) que no necesariamente es la sustantivación de los emplazamientos. Los emplazamientos, dijimos antes, son estructuras cerradas, inmotivadas, que designan el origen y posibilitan el sentido. Sin embargo, parafraseando a Foucault, algo escapa de sus tejidos y los mecanismos pueden, de algún modo perder el control; su presencia puede ser unánime pero también es discontinua y cambiante. Estos intersticios son el espacio de la interacción, las estrategias y la agencia; es decir, de una existencia que se manifiesta vitalmente como interpretación. De ahí que el lugar sea el espacio en que se liberan los emplazamientos: no se trata solamente de que los códigos se manifiesten, se trata también de que los códigos —en la acción comunicativa— no se manifiesten o sufran “equivocaciones”. En estas ausencias y “yerros” es donde se localiza una clave de la interpretación, de lo que hace distintos a los sujetos en su modo de presentarse comunicativamente con otros sujetos.

Un aspecto más: ¿cómo comprender una interpretación, una *apropiación* del sentido, allende los poderes? Como observamos en Heidegger, la revelación del ser auténtico, del ser que se separa de lo “uno”, es también la fundación de una libertad y soberanía absolutas marcadas por la exclusión y el poder. Es a ese tipo de premisa que Levinas califica como una “ontología de la potencia” (Levinas, 1977: 70) porque se

⁵⁹ Para Habermas la acción comunicativa válida es ciertamente la orientada hacia el entendimiento porque los actores se coordinan en la producción de sentido. La acción comunicativa orientada hacia el éxito, por lo contrario, usa artilugios de poder que tienden a desdibujar a los sujetos (2000b: 156-158).

sostiene en un principio violento y de poderes⁶⁰. La libertad no conoce en ese sentido los límites y sería parte del libre albedrío sojuzgar la libertad de los otros, especialmente de aquellos que todavía viven la existencia impropia⁶¹. En un sentido opuesto, la libertad limitada⁶² es producto de las propias limitaciones de una dirección existencial cuyo sino es el exilio. La apropiación de lo ajeno que resulta del mecanismo interpretativo en efecto revela lo otro (lo otro que se interpreta en el diseño del mensaje o en la lectura del mismo), pero es finalmente una revelación sin poderes porque el sentido está presente pero no está dado. Este mecanismo sin poder es el reflejo, a decir verdad, de una dirección existencial imposibilitada para darse o entregarse a los poderes de un orbe externo, pues está destinada a la errancia hermenéutica. *No puede ser poseída* en lo absoluto. Del mismo modo, la interpretación *no puede poseer* el sentido absoluto; sólo puede hacerse presente un momento, un rostro de ese sentido.

EL DISPOSITIVO que inaugura el espacio soberano de los individuos es, luego, la interpretación. Ella libera del señorío de los otros y de los emplazamientos que vienen a incidir en las direcciones existenciales desde, decíamos, el futuro pragmático y el pasado simbólico. Sin embargo hay un elemento más que no hemos considerado y que sirve de puente para que ambos tiempos se actualicen, se descubran contemporáneos en una realidad mediática. Este puente es precisamente el mensaje.

⁶⁰ Foucault, parafraseando a Boulainvilliers, escribe: "¿Qué es la libertad? La libertad no consiste desde luego, en impedirse avanzar sobre la libertad de los otros, porque en ese momento dejaría de ser libertad. ¿En qué consiste pues? La libertad consiste en poder tomar, en poder apropiarse, aprovechar, imponer, obtener la obediencia. El primer criterio de la libertad es poder privar a los otros de libertad" (Foucault, 2002b: 149).

⁶¹ En este tenor no olvidemos las críticas de Bourdieu (1991) y Habermas (1989) a la ontología política de Heidegger que dignifica a los iluminados que han de gobernar a aquellos que todavía erran por el mundo.

⁶² El espíritu del término es de Levinas (1977; 1987; 2000).

Anteriormente, en relación al término lugar, habíamos apuntado que el mensaje es liberado como sentido por las direcciones existenciales. Antes de aparecer ahí, en el espacio de la vivencia comunicacional, el mensaje guarda silencio: el sentido no ha sido emancipado. Pero, ¿de qué emancipa el sentido que produce la interpretación? Hemos tratado de describir a la interpretación como un acto que en el futuro libera de las fuerzas titánicas del otro, y en el pasado, de las fuerzas simbólicas que estructuran a los sujetos mismos. Pensamos que en el presente conformado por el mensaje, la interpretación libera a las direcciones existenciales del sinsentido.

En el marco de la acción comunicativa, la interpretación es el núcleo que ofrece el único hogar posible para una existencia exiliada. El ser humano acontece entonces como una dirección existencial que habita el mundo interpretativamente; lo habita así para liberarse del sinsentido. Es sencillo: sin la interpretación, los mensajes carecerían de razón de ser puesto que el pasado simbólico y el futuro pragmático no encontrarían un lugar en el cual actualizarse como sentido.

De este modo, los "sitios" y "parajes" de Heidegger, las "lecturas propias" de Habermas, o el "sí mismo" de Gadamer, son ejemplos de herramientas que sirven para dar acomodo al mundo ajeno que ingresa al mundo propio. Estas herramientas liberan a las direcciones existenciales de la errancia hermenéutica. Si el otro se impone y ofrece orientación del mismo modo que los emplazamientos ofrecen sistemas de codificación, la interpretación del mensaje supone una suerte de condensación que solidifica y actualiza en una "presentaneidad" tanto al otro, como a los emplazamientos: futuro y pasado se condensan en un presente comunicativo. Ya se trate de receptores o productores, la interpretación del mensaje no deja de poseer esta naturaleza condensadora y representadora. Para la dirección existencial receptora, la interpretación del

mensaje le re-presenta al otro y a sus propios emplazamientos. Por otro lado, para la dirección existencial productora, el mensaje implica también una interpretación de sus propios emplazamientos y de ese otro al que se dirige el mensaje que puede ser un rostro, un lector o una audiencia. Esta condensación o re-presentación adecua, apropia, impone sentido y libera a las direcciones existenciales de un discurrir caótico y de un mundo que no re-presenta, sino que por decirlo así, des-aparece.

A lo largo de esta tesis hemos explorado el sentido ontológico de la producción social de sentido. Nuestra hipótesis cardinal ha sido la de suponer que el ser humano es una dirección existencial que acontece comunicativamente; este principio nos ha orientado durante el curso del mapa teórico de la ontología de la comunicación. Desde los bosquejos preliminares de la investigación intuimos que en él se encontraban los elementos que terminarían por perfilar el fondo y la forma de este trabajo. Mientras algunos de ellos se transparentaron casi inmediatamente y se consolidaron como parte del armazón que sostiene la estructura argumental, otros no fueron descubiertos sino hasta que la investigación o la redacción prosperaban, generando una especie de sorprendidos intersticios por donde la tesis pareciera exponer más claramente sus límites.

Respecto de los primeros elementos, aquellos que asoman con más nitidez en la hipótesis, nos parece oportuno destacar tres: la clara incorporación de dos edificios disciplinares distintos, la aparición de las tres nociones más importantes sobre los que se basa nuestro trabajo y, además, las relaciones que dichas nociones guardan entre sí. El primero definió no sólo el carácter netamente teórico, sino también el tono al que debía propender el discurso, tratando de respetar en la medida de lo posible a la comunicación y a la ontología en las fronteras que cada una comparte con la otra. Nos damos cuenta de que el resultado multiplica tal vez en demasía el uso de la hipérbole, de las generalidades y de la

cláusula corta, como si se tratara de un libro de texto. No obstante, es posible que el sentido exploratorio de este estudio admita, en principio, estos recursos. A final de cuentas tenemos la esperanza de que comunicólogos y filósofos hayan podido leer en esta tesis algo que los aludiera. El segundo elemento que asoma la hipótesis fue de hecho el que dio lugar a la estructura con la cual decidimos dividir el texto. En la hipótesis se han podido reconocer los tres elementos del proceso comunicativo que —también en correspondencia con el ser-en-el mundo heideggereano— dan origen al plan capitular: acción, actores y espacio de la comunicación. De este modo, el primer capítulo está dedicado a explorar a la acción comunicativa como una experiencia originaria; el segundo entiende a la comunicación como un encuentro hermenéutico de una serie de direcciones existenciales; y el tercero traza los dispositivos primordiales del espacio dentro del cual se lleva a cabo una comunicación que al fin de cuentas es soberana. El tercer elemento tiene que ver, además, con la relación que llevan entre sí la acción, los actores y el espacio. Existe entre ellos una suerte de consumación y consumición que resultan sólo de su alianza procesal, hermenéutica y acontecente. Esto significa que su sociedad, su naturaleza de estar compelidos uno hacia al otro en la producción social de sentido, está regida por el carácter procesal, hermenéutico e inacabado de su relación.

Indicamos previamente que existen otros elementos que fueron revelados conforme la investigación o la redacción avanzaban. Estos nos han generado, si no dudas al interior de la tesis, al menos la certeza de que pueden y deben ser trabajados con más precisión para cristalizar el marco teórico sobre los entendidos que aquí proyectamos. Son, pues, un conjunto de aperturas o posibilidades investigativas que pueden dar cuerpo a las cuestiones que aquí sólo son exploradas. Queremos detenernos específicamente en tres. La primera de ellas es el pasaje

intelectual que se dibuja entre Heidegger-Habermas-Levinas. A partir de la estructura existencial ser-en-el mundo (que además diseña las relaciones entre acto, actores y espacio) hemos visto que se pueden cotejar tanto los términos de *mundo de vida e interpretación* de Habermas, como —a contraluz— la noción social del nomadismo ontológico que defiende Levinas; ellos son una serie de conceptos que reafirman el particular carácter ontológico de la comunicación. La reunión de estos autores puede definitivamente profundizarse sobre todo a partir del supuesto habermasiano de que la acción comunicativa que debe cultivarse en una sociedad libre es aquella que está dirigida al entendimiento; esa en donde, más que el producto exitoso que borra las huellas del otro, las estrategias buscan la comprensión de ese otro como un otro. En este sentido nos parece que Habermas está cerca de las ponderaciones éticas levinasianas. Una segunda apertura investigativa la observamos en la constitución del sujeto comunicativo como una dirección existencial. Si al inicio del trabajo este término nos parecía un placebo terminológico que momentáneamente resarciría el sentido diletante del sujeto, ahora pensamos que puede ser una veta muy interesante para comprender su naturaleza existencial. El carácter genérico de nuestra tesis no ha permitido hacer una descripción fenomenológica puntual de este sujeto como movimiento y dirección dentro de los procesos comunicativos; como una raíz nómada que se dirige incesantemente al otro. Así, nos parece que pensar en términos de desplazamiento, de orientación y de errancia puede ser sugerente para explicar y precisar, desde la teoría o la práctica, al individuo común que no ha alcanzado instauración alguna y que más bien cambia constantemente dentro de un mundo cultivado por los mensajes mediáticos. La tercera apertura que debe ahondarse se refiere a la soberanía del acto comunicativo y, más específicamente, a la interpretación como el espacio dentro del cual las direcciones

existenciales son manumisas. El trazo que hemos hecho del espacio de la comunicación a partir de las nociones de emplazamiento y lugar quiere ser una especie de categorización epistemológica que sustente al sujeto comunicativo dentro de un espacio que más que histórico, social o antropológico, sea justamente un espacio comunicativo. No obstante, como tratamos de expresarlo, este espacio también abre al sujeto a la soberanía interpretacional que dota de sentido y permite la interacción de los sujetos con sus propios emplazamientos y con los otros. Nos parece que esta perspectiva, al igual que las anteriores, debe validarse a través de una profundización teórica que penetre, desde la comunicación, en las nociones de emplazamiento, lugar y soberanía; así como, desde los estudios empíricos, retomar este proyecto para abordar la participación de los sujetos en la construcción de los mensajes y en su interacción con los entes comunicacionales.

Allende los elementos que se muestran o que se desocultaron en nuestra hipótesis cardinal, nuestra tesis está marcada por su índole exploratoria. Es un tanteo, una lectura de la posibilidad teórica de que el ser humano acontezca por medio del acto sucedáneo de establecer relaciones interpretativas con otros seres humanos; y, en tanto lectura, este ejercicio puede ser digno de sospecha. En efecto, hay carencia de elementos empíricos que sostengan la disertación y que validen científicamente las premisas. No obstante, pensamos que se han bosquejado las grandes líneas de un mapa en donde la comunicación y la filosofía se estrechan, y desde donde es posible avistar una dimensión del fenómeno humano que debe ser reconsiderada desde los estudios del campo comunicativo. Este mapa cartografía al proceso social de sentido como un fenómeno que confiere componentes para pensar al ser humano como una existencia desterrada, como un desplazamiento hermenéutico que constantemente está dirigido hacia fuera de sí mismo, al espacio en

donde el otro aparece como un rostro que demanda sentido pero que ofrece también sentido. Ahí, en dicho mapa, el ser humano no se instaura en sí mismo, es más bien un asilo para el otro: en el exilio nos acogemos interpretativamente al otro del mismo modo que él nos acoge, dado que cada uno es el otro para los demás. Lo recibimos forzosamente apenas y enseña su rostro; nos vemos compelidos a ir hacia él para encontrarlo en un espacio que es ajeno para él y para nosotros. Cada uno funge como hogar efímero pues el visitante parte pronto; ese es su sino y su libertad. No puede quedarse por mucho tiempo; tampoco nosotros podemos postergar la salida. Está en la naturaleza comunicativa del ser humano no estar instaurado o enclavado en un solo espacio interpretativo pues la última palabra es siempre palabra postergada. Ya lo dijimos antes: salir al espacio de la comunicación es salir para siempre.

- ALIGHIERI**, Dante (1986). *Tratado de la lengua vulgar*. México: SEP.
- AMÉRY**, Jean (2001). *Revuelta y resignación*. Valencia: Pre-textos.
- APEL**, M. y Ludz, P. (1961). *Diccionario de filosofía*. México: UTEHA.
- ARISTÓTELES** (1973). *Metafísica*. México: Porrúa.
- BARTHES**, Roland (1991). *S / Z*. México: Siglo XXI.
- BATAILLE**, George (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- BAUDRILLARD**, Jean (1969). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- BENGOA**, Javier (1992). *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Herder.
- BLANCHOT**, Maurice (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU**, Pierre (1979). *La fotografía, un arte intermedio*. México: Nueva imagen.
- (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de Minuit.
 - (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
 - (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
 - (1995). *Respuestas*. México: Grijalbo.
 - (1999). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- CANOBBIO**, Giacomo (1996). *Pequeño diccionario de teología*. Salamanca: Sígueme.
- CERTEAU**, Michel de (2000). *La invención de lo cotidiano*, Vol. I. México: UIA.
- DERRIDA**, Jacques (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid: Mínima Trotta.

FERRATER Mora, José (1983). *Diccionario de filosofía abreviado*. México: Hermes.

FOUCAULT, Michel (1989) *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.

— (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

— (1999). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

— (1999b). "Espacio otros", *Versión n. 20*. México UAM.

— (1999c). "Las redes del poder", Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario*. Buenos Aires: Altamira

— (2000). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

— (2000b). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

— (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

— (2001b). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

— (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.

— (2002b). *Defender la sociedad*. México: FCE.

GADAMER, Hans-Georg (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.

— (1999b). *Verdad y método*, Vol. I. Salamanca: Sígueme.

— (2000). *Verdad y método*, Vol. II. Salamanca: Sígueme.

— (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

GARCÍA Bacca, David (ed.) (1980). *Los presocráticos*. México: FCE.

— (1989). "Comentarios a «La esencia de la poesía»", Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Santa Fe de Bogotá: Anthropos.

GIDDENS, Anthony (1990). "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de sentido", Giddens y Turner (comp.) *La teoría social hoy*. Madrid: Siglo XXI.

HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II. Madrid: Taurus.

— (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

— (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

- (2000b). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
 - (2001). *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I. Madrid: Taurus.
 - (2001b). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER**, Martin (1971). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- (1984). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo Veinte.
 - (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Santa Fe de Bogotá: Anthropos.
 - (1997). *Construir, habitar, pensar*. Córdoba (Arg.): Alción.
- HÖLDERLIN**, Friedrich (1997). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
- JENSEN**, Klaus Bruhn (1997). *La semiótica social de la comunicación de masas*. Barcelona: Bosch.
- LÉVI-Strauss**, Claude (1989). *Mito y significado*. México: Alianza editorial.
- LEVINAS**, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
 - (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.
 - (2000b). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Mínima Trotta.
 - (2001). *La realidad y su sombra*. Madrid: Mínima Trotta.
- LINDÓN**, Alicia (2000). "Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad", Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. México: Anthropos.
- MERLEAU-Ponty**, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- NANCY**, Jean-Luc (1999). "La existencia exiliada", *Archipiélago* n. 26-27. Barcelona.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1999). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- (2001). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: EDAF.

ORTEGA y Gasset, José (1983), "Ensimismamiento y alteración", *El hombre y la gente*

Madrid: Espasa y Calpe.

PROUST, Marcel (1967). "Por el camino de Swann", *En busca del tiempo perdido*, Vol. I. Madrid: 1967.

REALE, G. y Antiseri, D. (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. I. Barcelona: Herder.

RICOEUR, Paul (1998). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI.

SAUSSURE, Ferdinand de (1987). *Curso de lingüística general*. México: Alianza editorial.

SCHELER, Max (1981). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

SEARLE, John R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

STEINER, George (1997). *Pasión intacta*. Santa Fe de Bogotá: Siruela.

THOMPSON, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: UAM.

VALÉRY, Paul (1990). *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor.

VATTIMO, Gianni (1990). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

WEIL, Simone (1991). *La gravedad y la gracia*. México: Jus.

XIRAU, Ramón (1975). *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Madrid: Alianza editorial.

— (1995). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.