

## **CAPÍTULO II. LO HUMANO COMO PARADIGMA COMPLEJO DE LA ACCIÓN INTERACTIVA. UNA APUESTA ONTOLÓGICA PARA LA COMUNICOLOGÍA POSIBLE<sup>13</sup>**

*Leonarda García Jiménez*

### **2.1. Introducción**

**L**a ontología de la comunicación<sup>14</sup> es el estudio de la esencia del ser comunicativo, aquello que caracteriza a la mirada con la que la comunicología analiza el mundo. Esta cuestión, enmarcada en la filosofía de la ciencia, ha sido poco explorada en las ciencias de la comunicación. Históricamente, las reflexiones filosóficas (a pesar de la Escuela de Frankfurt) y sobre todo reflexiones en torno a la ontología (filosofía de la ciencia) han tenido una menor presencia en la investigación en comunicación que otros campos del saber como la sociología (Escuela de Chicago), psicología y ciencia política (teorías de efectos funcionalistas), antropología (estudios de carácter etnográfico), economía (economía política de la comunicación) o los estudios sobre la cultura (estudios culturales). Además, el originario carácter pragmático del campo en Estados Unidos, junto con la histórica

---

<sup>13</sup> Este capítulo nació como respuesta al intercambio que tuvo lugar durante el módulo que impartí en el “V Seminario hacia una Comunicología Posible”, Universidad Autónoma de la ciudad de México, julio 2009. Agradezco las sugerencias y críticas allá recibidas. Tengo también que agradecer enormemente la ayuda que me han prestado Pedro Jesús Teruel y Ma. Dolores García Giménez durante los primeros pasos en la elaboración de este capítulo.

<sup>14</sup> La ontología reflexiona acerca de la onto-génesis de la investigación en ciencias de la comunicación, los supuestos que se asientan en su misma base. Esta cuestión la he desarrollado más ampliamente en otro lugar (García Jiménez, 2008a).

fragmentación y la emergencia en la universidad de nuestros estudios más asociados a los medios que a la comunicación en general, ha hecho que la reflexión ontológica sea una de nuestras tareas pendientes.

Por ello, este capítulo desarrolla una propuesta ontológica basada en la palabra y valedera para la comunicología<sup>15</sup>, es decir para una teoría general de la comunicación capaz de explicar la producción y reproducción de las especies y el universo mediante el intercambio de información -la información como magnitud básica del cosmos al igual que la gravitatoria o la electromagnética- (Chalmers, 2003). ¿Por qué la palabra (metafórica)? Porque se trata de una construcción simbólica capaz de generar y articular los procesos de interacción (de intercambio de información) más complejos del cosmos. Además, la palabra, ontogénesis de la investigación en comunicación, permitirá pre-parcelar una disciplina comunicológica que podrá ser conocida y comprendida, dado que de acuerdo con Vico “el conocimiento depende del conocimiento de las causas, por lo que sólo podemos conocer aquello que en algún sentido causamos, producimos o hacemos” (Rockmore, 2000:194), como es el caso de la comunicación.

La (capacidad de) palabra permitirá plantear a la persona humana, concretamente su distintiva clase de interacción simbólica, como paradigma complejo de la interacción entre los seres vivos: “Ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria” (Stein, 2007:47). Esto quiere decir que la esencia de la disciplina comunicativa sería el problema de la palabra que implica a la vez la problemática de la interacción humana -paradigma de los procesos interactivos a un nivel más general,- a un nivel cosmológico. Por tanto, se propone el humanismo retórico, que comienza por el problema de la palabra, como una posible base común para la investigación en comunicación.

---

<sup>15</sup> La comunicología es un proyecto que es posible. En este sentido, destaca la iniciativa del Grupo hacia una Comunicología Posible (GUCOM).

Para dar respuesta a estas cuestiones, he organizado el presente trabajo de la siguiente manera: en primer lugar (apartado 2), desarrollaré la idea de que la información es una magnitud básica del cosmos (en pie de igualdad con la fuerza gravitatoria o la electromagnética) dado que es el principio a través del que se producen y reproducen las especies. Así, de entre todas las interacciones de los seres vivos, es la humana (simbólica y no regida únicamente por pautas mecánicas) la que presenta un mayor grado de complejidad y es por ello que la presento como un válido paradigma para la investigación en comunicación, caracterizada por la heterogeneidad de sus tradiciones de pensamiento<sup>16</sup>. De ahí que en el apartado tercero, me centraré en el problema de la palabra metafórica como paradigma de la interacción compleja, es decir, humana. La corriente de pensamiento que se ha hecho eco de esta problemática ha sido el humanismo retórico. Por último (apartado 4), desarrollo la propuesta de Giambattista Vico, padre del constructivismo y el humanismo retórico, filósofo del siglo XVII que presentó un paradigma alternativo al racionalismo cartesiano y que apunta algunas de las cuestiones que hoy debe contemplar la investigación en comunicación.

## **2.2. La información como magnitud básica del cosmos: la interacción como fuerza productora y reproductora de vida**

La interacción como intercambio de información es la acción que explica la reproducción y mantenimiento de los distintos niveles vivos que integran el cosmos. Ahora bien, las diferentes interacciones entre los seres que conforman el

---

<sup>16</sup> Craig y Muller (2007) apuntan siete, concretamente: retórica, semiótica, fenomenológica, cibernética, socio-psicológica, sociocultural y crítica. De manera similar, la obra *Comunicación, ciencia e historia* (Galindo et al., 2008) recoge las siguientes: funcionalista, crítica, cultural, economía política, fenomenología, psicología social, semiótica, lingüística y cibernética.

universo no operan sistemáticamente en el mismo nivel ontológico. La información estaría en todos los niveles, sí, aunque los procesos de intercambio de información en los mundos vegetal, animal, humano y cosmológico no serían perfectamente equivalentes dado que pertenecen a niveles ontológicos diferentes. Es decir, no compiten en un mismo nivel explicativo, pues si bien en todos tiene lugar la acción interactiva, su naturaleza y finalidades son sustancialmente distintas (en todos los casos el significado; en lo humano, además, el sentido). Así, la interacción entre los seres vivos produce el significado, por lo que aquí la información es entendida como los datos que son intercambiables en el proceso. En la interacción humana, única en la que además del significado emerge el sentido (Vidales, 2011), la información tiene una naturaleza más compleja, dado que también es construida simbólicamente (información como dato y como construcción simbólica al mismo tiempo). Además, la emergencia del sentido es lo que posibilita la aparición del fenómeno comunicativo. Esta dimensión simbólica es lo que provoca que la interacción humana sea la que presenta mayores niveles de complejidad del cosmos. Y, por tanto, en este capítulo será conceptualizada como paradigma de la interacción entre los seres vivos.

En general, la evolución del universo puede ser explicada a la luz del intercambio de información (interacción), lo que implica concebir a la información como una magnitud básica del cosmos. La interacción sería la pauta/principio que explicaría la producción y reproducción de los diferentes niveles que integran el universo, sería la pauta que explicaría la evolución de los sistemas vivos a lo largo de la historia de la humanidad.

La interacción entre los seres vivos es la acción que reproduce el significado y, por tanto, se trata de una acción básica que mantiene y reproduce las especies. Ahora bien, la interacción humana es la única en la que, además del significado y el sentido, el intercambio de información se produce de manera auto-consciente, reflexiva y voluntaria. Esto quiere decir que el sujeto inicia (o mantiene) el proceso como resultado de una elección, por lo que la interacción

humana no es exclusivamente una reacción automática regida por leyes (cuestión que sí podría ser atribuida a animales o plantas); emerge aquí con fuerza la idea de la libertad (como libre elección) característica del hombre (Stein, 2007:62). La emergencia del sentido es entendida como una acción que, además de naturaleza informativa, tendría una naturaleza comunicativa, dado que el sentido que resulta de la interacción humana es lo que posibilita que en un momento determinado podamos hablar de comunicación, o lo que es lo mismo, de entendimiento. Es en esta posibilidad de sentido donde se encuentra la comunicación. Por lo que no toda interacción produciría sentido (comunicación-entendimiento), pero sí que toda comunicación se produciría como consecuencia de la interacción humana.

Por eso mismo, la interacción humana es un paradigma que presenta un mayor nivel de complejidad que la interacción entre los sistemas vivos, porque en ella, además de la información (significado), tiene lugar la comunicación (sentido). Así, la interacción humana se presenta como la clave definitoria de la ontología comunicológica que incluye las pautas interactivas que explican la evolución del mundo social, natural y cosmológico.

La comunicación como realización de lo humano es la metáfora que serviría para explicar la comunicación como realización de la vida. La comunicación es el dato ontológico definitorio del hombre (García Jiménez, 2008a), pero esta cuestión trascendería hasta el nivel social, de ahí que se haya definido a la sociedad como un proceso comunicativo más, ya que es gracias a la acción de esta naturaleza por la cual el orden social se mantiene y reproduce, mediante la integración de las relaciones simbólicas dentro de la estructura social (Carey, 2009:XII).

Pues bien, la información (que en el nivel humano es simbólica y es lo que hace posible la comunicación) supera el nivel humano y societal para llegar a convertirse en el principio que explica la reproducción y supervivencia de los sistemas vivos, es decir, la información como principio del

cosmos. De lo humano a lo cosmológico pasando por lo social.

Supongo que en este punto la pregunta básica sería responder a por qué es el ser humano el único ser vivo capaz de establecer el sentido en sus interacciones. La respuesta será la mayor complejidad que presenta el alma humana. Apunta Stein (2007) la existencia de las almas<sup>17</sup> vegetativa, animal y humana (retomando la diferenciación que empezara Aristóteles y siguiera también Santo Tomás de Aquino), donde el hombre es el único que reúne todos los estadios posibles puesto que es simultáneamente cosa, planta, animal, espíritu y todo ello de forma unitaria. Por tanto, se presenta como un microcosmos en el que se unen todos los estadios.

De esta forma, el alma vegetativa, en general, está caracterizada por la falta de conciencia y la ausencia de apertura hacia dentro (sólo presenta apertura hacia fuera, es decir, es capaz de responder a los estímulos externos). Por el contrario, las almas animal y humana están abiertas hacia fuera, pero también hacia dentro, dado que son ambas sensitivas, cuerpos “sintientes” que experimentan estímulos externos y que también se sienten a sí mismos.

El alma animal está dotada de sentido y posee vida interior: “Los fenómenos expresivos animales nos revelan alegría y tristeza, furia y miedo, es decir, toda una escala de emociones o movimientos anímicos, una real vida del alma, que nos interpela y con la que entramos en íntimo contacto” (Stein, 2007:56). Se distingue hacia abajo del alma vegetativa, que todavía no es sensitiva; y hacia arriba del alma humana, que también es sensitiva, pero cuya apertura no solamente es sensitiva. Porque para el hombre, la doble experiencia de la que es capaz (interna y externa) se configura como una sola unitaria -engloba a las dos a la vez-, experiencia bidimensional-unitaria que es exclusivamente humana. De esta forma, se revela como un organismo de estructura muy

---

<sup>17</sup> El alma es el principio vital interno: “Tener alma quiere decir poseer un centro interior en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera” (Stein, 2007: 55).

compleja, como un todo vital en continuo proceso de hacerse y deshacerse. Además, esta doble experiencia favorece que en la percepción sensorial los hombres “podemos experimentar interiormente en nosotros mismos qué quiere decir ese percibir sensitivo y ese actuar reactivo. Disfrutamos de esta posibilidad porque no somos seres meramente sensitivos, sino que también estamos dotados del conocimiento espiritual” (Stein, 2007:89).

Como vemos, el alma humana es la única reflexiva y autoconsciente que experimenta las impresiones sensibles no como puros estímulos sensoriales, sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas: “Vemos los colores como cosas de colores, oímos los sonidos como procedentes de cosas capaces de emitirlos” (Stein, 2007:89). No se trata solamente de ser, sino de saber sobre mi ser y mi vida, tomar conciencia y comprender mis propias circunstancias. Supone un ordenar el material sensible acumulado a través de la experiencia en una misma estructura, emergiendo el entendimiento (conmigo mismo y con el otro), el sentido que hemos visto en el anterior apartado. Este intelecto nos lleva a la reflexión (volver al pasado), a la abstracción (poner de relieve la estructura formal de las cosas) y a inferir supuestos desde el pasado con respecto al futuro.

Por tanto, los rasgos distintivos de la persona humana, y su consiguiente interacción, pueden ser resumidos en: individualidad/pluralidad, responsabilidad, intencionalidad/iniciativa, libertad y anhelo de trascendencia. La individualidad es ontológicamente la nota que imprime especificidad y exclusividad al alma humana con respecto a sus congéneres, adquiriendo con ello un nuevo sentido que no posee ninguna otra criatura. Arendt (2006:22) define a esta condición como pluralidad, dado que “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, de tal manera que la pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

Acerca de la responsabilidad, sería posible decir que cuando el hombre no desarrolla sus capacidades específicas, sus potencialidades -lo que nos puede llevar a la no realización de la persona según Buber (1990:90)-, aparte de justificar esta carencia por la incidencia de factores externos, decimos que él es el responsable de lo que ha llegado a ser o no ser. El hombre es un animal condicionado por los propios rasgos de la existencia (la vida, natalidad, mortalidad, mundanidad, etc.) pero éstos “nunca pueden explicar lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (Arendt, 2006:25). En este sentido, el alma animal es muda, incapaz de ir detrás de sí, incapaz de captarse, de salir de sí. El sujeto puede y debe formalizarse y el alma cumple la función de la conciencia aprobando o reprobando nuestros actos (Stein, 2006:109).

Hasta aquí, queda claro que la responsabilidad implica intencionalidad y voluntad (de hacer o no hacer, de tomar o no la iniciativa), un querer y poder que nos lleva directamente a la libertad. La libertad quiere decir “yo puedo”, implica libre albedrío y voluntariedad (frente a la acción animal más sujeta a férreas leyes, aunque no sometido a una legalidad puramente mecánica). Para Arendt, además, la libertad es la “capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo” (Cruz, 2006:VIII).

Este anhelo de trascendencia, no solamente como un re-comenzar sino como la trascendencia de la propia vida terrena, es un rasgo constitutivo y distintivo de lo humano, según ha apuntado Unamuno. Para el filósofo, no es hombre verdadero quien no se plantea la cuestión de la trascendencia, el anhelo de no morir es lo que otorga la humanidad al sujeto (Unamuno, S.T.:I).

Libertad para trascender y como consecuencia de dicha libertad, el hombre también es capaz de constituir el lenguaje. De acuerdo con Stein, no podría hablarse en sentido estricto del lenguaje de los animales, porque ellos no tienen la posibilidad de elegir ya que en realidad sus intercambios de señales responden más a reacciones regidas por leyes (Stein, 2007:62).



Por todo ello, podría decirse que la intersubjetividad (entendida como el espacio generador de sentido y entendimiento), la libertad y, como consecuencia de la misma, el anhelo de trascendencia y el lenguaje, serían algunos de los principales rasgos definitorios de la condición humana y su posibilidad de interacción. Así, sólo el sujeto humano puede comunicar su propio yo, preguntarse por su origen, su presente, su futuro y comprenderlos. Y sólo él es capaz de vivir, al mismo tiempo, la alteridad (Arendt, 2006: 201), cuestiones todas ellas que evidencian la complejidad de la interacción humana.

### **2.3. El problema de la palabra metafórica en el humanismo retórico**

Como hemos visto, la posibilidad del lenguaje es uno de los rasgos diferenciadores de la condición humana. Una vez expuesta la interacción, esto es, la información como fuente de vida en el primer apartado y la cuestión de lo distintivamente humano en el segundo, en éste indagaré sobre el problema de la palabra, que se ubicaría al centro mismo de la ontología comunicológica que planteo en este capítulo. La corriente que se ha hecho eco de esta cuestión ha sido el humanismo retórico, que revaloriza el valor de la palabra metafórica como fuente de conocimiento, presentándose por ello mismo como una concepción alternativa a la racionalidad cartesiana, que veremos más ampliamente en el siguiente apartado. La específica significación filosófica del humanismo no consiste en una vuelta a la metafísica tradicional -de cuño platónico-, ni en una antropología que ponga el acento en el hombre y sus valores immanentes, sino en un filosofar sobre y a partir del problema de la palabra (Damiani, 1997:424).

Es muy probable que ésta no haya sido la interpretación más extendida del humanismo en el pensamiento social contemporáneo, que con frecuencia ha reducido la corriente humanística a la problemática del hombre, cuestión que no representaría el todo, sino una parte de dicha corriente filosófica. En este sentido, Grassi

(1992 y 1993) apunta la existencia de dos humanismos: el platónico, que no se diferenciaría de la metafísica tradicional, y el antiplatónico (o retórico), que cambia por completo los problemas, el punto de partida y las metodologías utilizadas. Damiani resume muy acertadamente esta segunda tendencia:

El Humanismo antiplatónico -reconstruido por Grassi- considera a la palabra como una respuesta del hombre a las necesidades que lo interpelan en su contexto histórico determinado. Ante estas necesidades, el ingenio permite detectar relaciones entre lo supuestamente independiente y desenlazar lo supuestamente relacionado. La palabra, en sentido originario, no es un instrumento de la razón para definir al ente. Éste se revela en y por la palabra gracias a la actividad del ingenio (...) Contra el intento de fijar unívocamente el significado de una palabra mediante su definición racional, el humanista -intérprete de textos- descubre que toda palabra puede recibir un significado distinto en cada nuevo contexto (...) En la filosofía del Humanismo (antiplatónico), por tanto, el problema del *verbum* tiene primacía sobre el de la *res*. Sólo en y por la palabra puede descubrirse el ente en su respectiva situación histórica. (Damiani, 1997:424).

Esto implica que el ente es revelado y, por tanto, construido en y a través de la palabra. Una palabra que es contextual e histórica (reconoce el aquí y el ahora), dado que su significado es construido y toda interacción tiene lugar en un contexto determinado que la influye directamente. Se trata de una palabra abstracta, no racional, que “toma un significado dependiendo del contexto literario o filosófico o dependiendo de las situaciones históricas, por lo que la palabra en su esencia no es racional, sino metafórica” (Grassi, 1992:28), la palabra como origen y destino del hombre. Desde este punto de vista, la metáfora se presenta como liberación, puesto que es ingeniosa, no racional, ilimitada, y, por todo ello, el auténtico vehículo para expandir la imaginación humana. Esta concepción, como vemos, niega la existencia de una ley natural universal e inequívoca, como que parecía apuntar el paradigma cartesiano.

El objetivo de la revalorización de la palabra metafórica es plantear otras vías de conocimiento y recuperar una dimensión simbólica (como la imaginación o la poesía), de la que el paradigma de Descartes es incapaz de dar cuenta alguna. Se trata de un revelar la realidad por mediación de los sentidos (no a través la razón), con lo que se llegará a apuntar el papel del poeta como auténtico conocedor del mundo. Dirá Unamuno (O.C. VIII:352) “yo, por mi parte, no comprendo que se suponga más real lo que nos registra un aparato de física, que lo que nos registran nuestros sentidos”, lo que implica la recuperación de la imaginación, la fantasía, la poesía como fuentes de conocimiento.

Probablemente algunos de los prejuicios contruidos en torno al humanismo por la filosofía contemporánea<sup>18</sup> han sido fruto de la identificación de todo tipo de humanismo con el platonismo, obviando la corriente antiplatónica en la que se enmarcarían Grassi o, como veremos en el siguiente apartado, el filósofo renacentista Giambattista Vico.

Como responsable de esta reducción interpretativa, Grassi señala claramente la figura de Heidegger:

El antihumanismo de Heidegger se afianza en un conocimiento indirecto del humanismo con los prejuicios de las interpretaciones modernas y no en el conocimiento específico y original valor de éste (...) La especificidad del pensamiento humanístico no comienza -en su nuevo y particular filosofar- con el problema de los entes, sino con el de la palabra, a saber de la palabra metafórica y retórica (Grassi, 1992: 21).

Para Heidegger el humanismo no posibilita que surja la pregunta del ser porque parte, al igual que la metafísica tradicional, del problema de los entes. Pero el humanismo retórico no parte de la problemática de los entes sino de la palabra, es decir, que esta postura antiplatónica se separa de la filosofía tradicional, con la valorización de la poesía y la retórica, excluidas por la filosofía tradicional y el paradigma cartesiano: “Él no tenía más que un conocimiento indirecto

---

<sup>18</sup> Se le ha acusado de antropocéntrico, de una vía no válida de acceso al conocimiento (sobre todo por corrientes positivistas) o de no ser capaz de dar respuesta al problema del Ser.

del humanismo, con los prejuicios de las interpretaciones modernas que vieran en él un epígono filosófico de la Antigüedad” (Grassi, 1992:31)<sup>19</sup>.

#### **2.4. La propuesta de Vico como vía de aprehensión de la interacción simbólica: la importancia del contexto histórico, la imaginación y el *verum factum***<sup>20</sup>

En esta sección quiero completar la tradición que he empezado a esbozar en el anterior apartado de la mano del humanismo retórico. Aquí recojo la propuesta del filósofo italiano renacentista Vico (1668-1744), por ser él el padre de dicho humanismo -también del construccionismo-, planteando con su revolucionaria *Ciencia nueva* (2007) un paradigma alternativo al racionalismo cartesiano. Para exponer esta cuestión, empezaré ofreciendo algunas claves del paradigma cartesiano, así como algunas de las críticas que ha recibido, principalmente, de la fenomenología que tiene en Vico su origen más remoto. A continuación, expondré tres de las cuestiones viquianas (el contexto, la imaginación y el principio de *verum factum*) que me parece son de mayor utilidad para terminar de configurar la ontología comunicológica que desarrollo en este capítulo.

En general, supongo que si tenemos en cuenta el contexto de pleno dominio del cartesianismo en el que operó Vico, concederemos aún un mayor valor a su propuesta, por transgresora y rompedora con la perspectiva dominante del momento. Es importante apuntar que durante esos primeros siglos de influencia cartesiana (siglos XVII y XVIII), se

---

<sup>19</sup> En este punto, sería interesante explorar la influencia del antihumanismo (mal argumentado) de Heidegger en el pensamiento social contemporáneo sobre figuras tales como Derrida o Foucault, post-estructuralismo que a su vez está teniendo una fuerte influencia en la investigación en comunicación. Pero no es esta tarea el objeto de estudio del presente capítulo.

<sup>20</sup> *Verum factum* procede de la máxima *Verum et factum reciprocantur seu convertuntur* (lo verdadero y el hecho se convierten el uno en el otro y coinciden).

reivindicaba un estatuto superior para las matemáticas debido a que eran el ejemplo más puro de saber racional (Vico responderá que esto es así debido a que las matemáticas son una creación humana). Se trató de un momento histórico en el que la matemática-física fue el paradigma del saber científico, paradigma que despreciaba todo aquello que no se sometiera al tratamiento mecánico que la física exigía a sus objetos: “Según Descartes, sólo la aritmética y la geometría fueron conocimientos que son conocidos y respecto a los cuales, la duda es imposible” (Bermudo, 1998:32). Desde esta concepción, el hombre podía conocer un mundo que era independiente a él. El verdadero conocimiento, de acuerdo con Descartes, descansaba en claros e irrefutables axiomas y en la aplicación de reglas gracias a las cuales las conclusiones se podían derivar rigurosamente de las premisas (Berlin, 1998:13). Como podrá observarse, en el mundo cartesiano de racionalidad y verdades absolutas, lo subjetivo, el conocimiento del hombre como ser social y la sociedad tenían poco espacio debido a su difícil adecuación a la formulación matemática.

Por esta limitación para dar cuenta e incluso reconocer los saberes sociales y humanísticos, el paradigma cartesiano ha recibido duras críticas por parte, entre otras, de la fenomenología, tradición cuyo origen remoto podríamos situar en la figura de Vico. Recordemos que la fenomenología trata de despojarse de lo superfluo para dirigir la mirada a lo esencial y beber de la intuición inmediata (Husserl, 1992). Sobre la incapacidad del conocimiento natural cartesiano para dar cuenta de lo humano, Husserl apunta que la concepción positivista de la ciencia la priva de todo sentido humano y, en su afán de reducirlo todo a hechos, abstrae y anula la subjetividad (Novella Suarez, 1998). Así, el positivismo ha provocado un erróneo desarrollo de la racionalidad y ha sido testigo de cómo la barbarie y la irracionalidad son los protagonistas de su tiempo. Para Husserl (1991), el sujeto ha sido degradado en favor del objeto, por lo que es necesaria una ciencia de la vida (*Lebenswelt*), puesto que la vida actúa conforme a fines y crea formas espirituales, cuestiones que no pueden ser

aprehendidas por el conocimiento natural racionalista. El filósofo reivindicó una vuelta al subjetivismo que había sido anulado por el objetivismo y el naturalismo. De esta manera, el sentido de la racionalidad debe tener como reto la restauración del sujeto racional de la ciencia, y la instauración de una racionalidad que permita organizar social y políticamente una “humanidad” coherente con sus aspiraciones.

La reivindicación de un espacio científico para el estudio del *Lebenswelt* y el mundo de la experiencia fue la apuesta revolucionaria de Vico, quien no conquistó fama ni reconocimiento en su época<sup>21</sup>, puesto que no sería hasta el siglo XX cuando Benedetto Croce recuperara su obra.

Podría decirse que el paradigma de Descartes fue el dominante en el mundo científico en general y en las ciencias sociales en particular hasta bien entrado el siglo XX, donde si miramos al caso concreto de la investigación en comunicación, no sería hasta las últimas décadas del pasado siglo cuando comenzara a reivindicarse la importancia de la perspectiva interpretativa y las técnicas cualitativas frente al positivismo de los métodos cuantitativos. Así, lo interpretativo-fenomenológico-etnográfico tendrán en Vico su origen y más relevante punto de partida. De esta manera, quizá sea hoy cuando podamos empezar a hablar de una mayor apertura hacia lo cualitativo.

Vico planteó una vía alternativa para dar cuenta de la subjetividad y el mundo de la experiencia y reivindicó la necesidad de los saberes humanísticos (denostados por el paradigma cartesiano debido a la imposibilidad de adecuarlos a fórmulas matemáticas) y la legitimidad de otras vías alternativas a la razón, como la imaginación y la fantasía, para acceder y constituir el conocimiento. Esta apuesta supone una clara liberación con respecto al

---

<sup>21</sup> De hecho, nunca alcanzó la cátedra de jurisprudencia en la universidad (debió contentarse con la docencia en retórica), cátedra que siempre sería su eterna aspiración. Aún así, fue consciente de haber hecho descubrimientos de gran importancia, certeza que fue para él una compensación a la posición degradada que sufrió a lo largo de toda su vida (Romay Beccaría, 2006:XVIII-XX).

paradigma cartesiano, que no pudiendo reducir la subjetividad a ideas claras y demostración geométrica, terminó anulándola y negando su pertinencia. Vico la recupera y la ubica en un plano privilegiado: como fundadora de toda actividad racional.

Tres de los aspectos que me parecen más pertinentes acerca de la filosofía viquiana para la propuesta ontológica que desarrollo en este capítulo son: en primer lugar, la importancia del contexto histórico como condición de construcción del conocimiento; en segundo, la imaginación y la fantasía como metodologías constitutivas; y por último, la importancia en el conocimiento de las causas, o lo que es lo mismo, el principio del *verum factum* como sustituto del *cogito ergo sum*<sup>22</sup> cartesiano. Veamos estas tres cuestiones brevemente.

En primer lugar, con la aparición de la *Ciencia nueva* comenzaba a apuntarse el carácter constructivo del conocimiento, dado que éste dependerá de un contexto histórico determinado (recordemos la naturaleza histórica de la palabra metafórica que hemos visto en el anterior apartado). Con ello, Vico aportaba a la racionalidad moderna exigencia etnográfica y contextualístico-histórica (Bermudo, 1998:27). El italiano entendió que, no pudiendo nosotros conocer independientemente la realidad, las condiciones de conocimiento son entonces de algún modo formas de constructivismo. Un constructivismo en el cual el objeto de conocimiento es construido dentro de y dependiendo del proceso histórico (Rockmore, 2000:193).

En segundo lugar, con el paradigma viquiano, se proponen la experiencia y la imaginación como métodos de conocimiento y se revalorizan otros tipos de saber distintos en su naturaleza al formal (se revalorizaba el saber humanístico que es conquistado a través de la experiencia y la imaginación). La recuperación de la imaginación abre la posibilidad de aprehender la dimensión subjetiva del hombre, que conlleva la aparición de las realidades que lo racional no puede captar. Así, entran el ingenio, la fantasía,

---

<sup>22</sup> Pienso luego existo.

la metáfora, como medios para aprehender lo humano. Y será precisamente la “poesía, ciencia de la tragedia de la vida, la que nos dé el sentido último de la existencia, no principalmente por medio de la razón, sino por medio del sentimiento” (Savignano, 2003:228). El conocimiento desde la perspectiva viquiana depende de una imaginación reconstructiva en la que la fantasía, el ingenio y la elocuencia son básicas: “Este tipo de conocimiento se produce penetrando en la vida espiritual de otras culturas, de tal forma que sólo la actividad de la fantasía -la imaginación- lo hace posible” (Romy Beccaría, 2006:XXIX). Aparecen pues tres cuestiones íntimamente relacionadas entre sí: la imaginación como fundadora de racionalidad, como vía de acceso al conocimiento y también como medio para la construcción del mismo. No puedo conocer a los otros observando meramente sus movimientos corporales e infiriendo sus causas como podría esperarse del conocimiento racionalista natural. Los entiendo por una analogía inmediata por el puro fenómeno de la interacción (Berlin, 1998:16), los entiendo porque puedo imaginar y empatizar con sus propias circunstancias.

En tercer lugar, otra cuestión destacada de la filosofía viquiana es el principio de *verum factum*, esto es, “tener ciencia o conocimiento de una cosa equivale a estar en posesión del modo de ser de dicha cosa, es decir, equivale a poder describir su génesis” (Bermudo, 1998:38). El conocimiento depende de las causas, de ahí que sólo sea posible con respecto de aquello que causamos, producimos o hacemos. Siendo esto así, sólo podemos conocer enteramente aquello que creamos, por lo que solamente es posible conocer las creaciones humanas (la sociedad, las instituciones, las interacciones, la comunicación). Es posible conocer solamente aquello que somos capaces de crear, lo que nos va a llevar a apuntar que lo verdadero y lo creado son idénticos. Para comprender una cosa, hay que saber hacerla, así el proceso de creación coincidiría con el conocimiento, porque sólo es posible conocer enteramente aquello que creamos.



Con la reivindicación de las causas -también del contexto-, Vico huye de planteamientos universalistas y recoge la importancia de lo concreto y particular. No existen los valores ideales de un mundo ideal, no existen criterios únicos absolutos (Romay Beccaría, 2006:XXX). Puesto que los hombres y las sociedades están condicionados por un contexto (desde el que hay que entender el conocimiento), parece lógico el rechazo de Vico a una ley universal estática (Romay Beccaría, 2006:XXXIX). Es la palabra la realidad donde el ser se desvela, pero la palabra no tiene una dimensión universal, sino que por el contrario evoluciona a la par que las coordenadas socio-históricas.

## **2.5. A modo de conclusión**

En este capítulo he desarrollado algunos apuntes valederos para la indagación ontológica sobre la comunicología, ontología que ha partido de la mayor complejidad de la interacción humana para ubicar en su epicentro a la palabra metafórica y en el paradigma viquiano, su vía metodológica. Con ello he propuesto que la esencia de la investigación en nuestra área, aquello que es común a todas las tradiciones de pensamiento y que se ubica en el origen de la comunicología, es la palabra metafórica y la consiguiente interacción humana. Ambas conforman el epicentro de mi propuesta ontológica y la propuesta viquiana se presenta como un válido paradigma a la vez que una útil metodología para la exploración del problema de la palabra.

Vico nos ha dado varias claves fundamentales, empezando porque es posible conocer la comunicación debido a que es una realidad construida por el hombre. Este hecho implica que, de entre todas las interacciones posibles en el cosmos, la humana es la única que podemos conocer completamente, de acuerdo con el principio de *verum factum*. Junto a la posibilidad de conocer lo comunicativo, la importancia del contexto como constructor del conocimiento es una cuestión imprescindible que negaría la postura derridiana acerca de la independencia del lenguaje y del

signo<sup>23</sup>. Y por último, también Vico nos aporta la clave de la importancia de la imaginación, ubicándola al centro mismo en la exploración de las realidades humanas. Este último aspecto vendría a enfatizar la importancia de las técnicas de carácter etnográfico, muy revalorizadas en la investigación en comunicación desde finales del siglo pasado, pues toman como referencia básica el contexto e interpretan la palabra en un momento determinado.

En definitiva, esta apuesta ontológica aboga por la definitiva superación del paradigma cartesiano y naturalista que dominara nuestro campo desde mediados del siglo pasado y que tratara de adecuar los fenómenos comunicativos a fórmulas matemáticas, a estructuras de pensamiento fijas y absolutas. Y reivindica, por tanto, lo humano como paradigma de esa acción interactiva que es una magnitud básica del cosmos.

---

<sup>23</sup> Esta cuestión negaría la conocida máxima de “no hay nada más allá del texto” (Derrida, 1990:1175).

## 2.6. Bibliografía

- Arendt, H. (2006). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Berlin, I. (1998). "Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano". En *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, pp. 11-22.
- Bermudo, J.M. (1998). "Vico y Descartes". En revista *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, pp. 23-41.
- Buber, M. (1990). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura económica.
- (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós editores.
- Carey, J. (2009). *Communication as culture. Essays on Media and Society*. New York: Routledge.
- Chalmers, A. (2003). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI.
- Craig, R. y Muller, H. (eds.) (2007). *Theorizing communication. Readings across traditions*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Cruz, M. (2006). "Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo". En Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, pp. I-XII.
- Damiani, A. (1997). Reseña bibliográfica de la obra de Ernesto Grassi *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. En *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, pp. 423-424.
- Derrida, J. (1990). "Signature Event Context", en Bizell, P. y Herzberg, B. (eds) *The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present*. New York: Bedford, pp. 1168-1184.
- García Jiménez, L. (2007). *Las teorías de la comunicación en España: un mapa sobre el territorio de nuestra investigación (1980-2006)*. Madrid: Tecnos.
- García Jiménez, L. (2008a). (en línea) "Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las 'filosofías del diálogo'". En revista *Razón y Palabra*, Núm. 64, septiembre-octubre. Disponible en web: <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/lgarcia.pdf>. Consultado el 30 de diciembre de 2009.
- (2008b). (en línea) "Algunos apuntes sobre una posible historia del pensamiento comunicológico", en *Razón y Palabra*, Núm. 61, marzo-abril. Disponible en web: <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n61/lgarcia.html>. Consultado el 27 de enero de 2010.

- Grassi, E. (1993). *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Antrophos.
- Grassi, E. (1992). "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger". En *Cuadernos sobre Vico*, 2, pp. 21-34.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Novella Suárez, J. (1998). (en línea) "Crisis de las Ciencias, Lebenswelt y la teoría crítica", en *Aimon. Revista de Filosofía*, 16, pp. 103-111. <http://homepage.mac.com/eeskenazi/lebenswelt.html>. Consultado el 25 de febrero de 2010.
- Rockmore, T. (2000). "Vico y el constructivismo". En *Cuadernos sobre Vico*, 11-12, pp. 193-199.
- Romay Beccaría, J.M. (2006). "Prólogo. Vico y su ciencia nueva". En Vico, G. *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, pp. XVII-XLII.
- Savignano, A. (2003). "La recepción de Vico en Unamuno". En *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, pp. 225-231.
- Simonson, P. y Weimann, G. (2003). "Critical Research at Columbia: Lazarsfeld's and Merton's "Mass Communication, Popular Taste, and Organized Social Action". En Katz, E., Durham Peters, J., Liebes, T. and Orloff, A. (eds): *Canonic texts in Media Research. Are there any? Should be there? How about these?* Cambridge: Polity Press, pp. 12-38.
- Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC
- Unamuno, M. (1966-1971). *Obras Completas*, volúmenes I-IX. Madrid: Escelicer.
- (1997). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vico, G. (2006). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- Vidales, C. (2011). "Teoría semiótica de la comunicación". En Galindo, J. (coord.). *Comunicología Posible. Hacia una ciencia de la comunicación*. México: Universidad Intercontinental, pp. 389-439.