

CAPÍTULO IV. DIÁLOGO Y SUJETO. APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN SOBRE LA TELEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN HUMANA

Vivian Romeu Aldaya

4.1. Introducción

El diálogo es una categoría de la comunicación que ha sido abordada desde la literatura, la retórica, la filosofía y la política. A excepción de la filosofía, el resto de los campos de estudio no ha dado cuenta del potencial autorreflexivo del diálogo para la comunicación del hombre, centrándose mayormente en su naturaleza pragmática. En ese sentido, este trabajo pretende reflexionar acerca del diálogo como proceso donde ocurre intercambio de información significativa que posibilita el impulso de los procesos de construcción de la subjetividad y de aquellos vinculados a la transformación autorreflexiva de los sujetos individuales y sociales al interior de los mismos. En lo general, pretendemos contribuir con la discusión sobre la comunicación humana como proceso de comunicación individualizado, ético y transformador, desarrollando a través de ello la idea de que las relaciones de sentido gestadas durante el diálogo no sólo constituyen el punto de partida de la comunicación humana, sino también el germen de la autorreflexión como fin último de la misma.

Conscientes de la perspectiva “apostólica” que anima este trabajo, hemos de decir que constituye una aproximación al debate sobre la teleología y la ontología de la comunicación en tanto pretende formar parte de los trabajos inaugurales en torno al papel del diálogo y la autorreflexión en los procesos de comunicación humana. Estamos conscientes también que para el campo de la comunicación, erigido más por su tozuda aunque limitada labor investigativa que por su solidez teórica, la reflexión

ontológica y teleológica sobre su objeto de estudio resulta un imperativo epistémico que no tiene derecho a desatender, por lo que la propuesta que aquí se delinea franquea la puerta al diálogo académico para apuntar a la construcción de las bases epistemológicas de un fenómeno que se encuentra atravesado y atravesando otras áreas del saber científico social y natural. He aquí una primera aproximación, objetable e inconclusa, pero sin duda alguna necesaria.

4.2. Sujeto, subjetividad e interpretación: el papel de la comunicación y el lenguaje en la construcción del sujeto

Las filosofías del diálogo tienen sin lugar a dudas un lugar cimero en las llamadas filosofías del sujeto que en torno al campo del subjetivismo³² y la subjetividad, junto a la psicología, la antropología y la fenomenología se ocupan de la experiencia del sujeto reflexivo en la construcción de su sí mismo y en el papel de sus umbrales de verdad y moralidad a partir del entendimiento que tiene sobre los eventos del mundo. Por eso, en este apartado comentaremos brevemente los aspectos más relevantes de las mismas.

Leonardo Polo (1996) señala que en los procesos de construcción de la subjetividad el reconocimiento de nuestra individualidad no puede darse sin la presencia de los otros seres humanos y las cosas del mundo real, lo que significa que sólo podemos percibir nuestro sí mismo si estamos conscientes de que somos distintos a lo/s otro/s. Esto a su vez implica comprender el carácter individual de nuestras experiencias y al mismo tiempo el carácter subjetivo e

³² Dichas teorías se dividen en tres: el subjetivismo trascendentalista, el antropocentrista y el relativista. Para los trascendentalistas lo racional es la única forma de alcanzar la verdad de las cosas, mientras que los antropocentristas sitúan la fuente de todo conocimiento en el hombre mismo; en cambio los relativistas asumen al individuo como ser independiente al margen de los eventos donde habitan con los otros y sus acciones.

intersubjetivo de la verdad y la percepción de la realidad. Por ello, afirmamos, la construcción de la subjetividad resulta siempre un proceso inacabado y atravesado por la interpretación y el sentido, que cancela la idea de la razón monolítica del sujeto cartesiano dando paso a un sujeto más flexible, unas veces desamparado y débil; otras veces un poco más fuerte y libre en sus decisiones e interpretaciones.

La primera postura la representa Michel Foucault, quien inspirado en los postulados del psicoanálisis³³ y el estructuralismo³⁴, describe un sujeto extremadamente débil, sujetado y sometido al discurso dominante, en tanto lo entiende como discurso resultante de la imposición de formas externas del poder (Tovar, 2007) ya que para el filósofo francés el discurso no es sólo producción de verdad, sino también mecanismo de acumulación, circulación y funcionamiento de la verdad (Foucault, 1979:140).

En el otro extremo está Habermas y su Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) que parte de la posibilidad moral del individuo para construir discursiva y racionalmente una situación ideal de discurso. Como se puede notar, debajo de esta premisa subyace la creencia, opuesta a la de Foucault, que el sujeto es libre, es decir, que tiene capacidad racional y crítica para construir un mundo de vida y escapar así a la colonización que ejercen sobre él los sistemas económicos, políticos y administrativos. Por ello, a la relación opresiva y represiva del lenguaje (propia de Foucault, Nietzsche y Freud) Habermas opone el lenguaje como entendimiento³⁵.

³³ El psicoanálisis propone al inconsciente como lugar del deseo, la fantasía y el juego, y excluyendo a la conciencia como lugar del sentido de nuestra vidas. Así, el inconsciente se instituye como un sistema inaccesible y excluido del sentido.

³⁴ El estructuralismo supone la determinación del sujeto como objeto, y en ese sentido le confiere una impostura físico-biológica que vincula su ser al momento histórico-concreto en el que se construye, teniendo en cuenta el papel del lenguaje en dicha constitución.

³⁵ Su TAC propone el uso consciente de la racionalidad práctico-moral en las interacciones lingüísticas, pues piensa que los seres humanos son capaces de comprenderse entre ellos mismos y de llegar a acuerdos racionales. De esa manera, Habermas propone a la comunicación como la instancia en la que se logra coordinar la acción social por medio de la

En ese sentido, si bien Foucault hace del poder, como Freud del inconsciente, una instancia constitutiva e inaprensible del sujeto, a la que el sujeto sucumbe y queda atado de manera irremediable, Habermas desestima el peso de las relaciones de poder en las interacciones comunicativas y reduce la comunicación a una cuestión de eficacia y buena voluntad. En ambos casos, se sitúa al sujeto fuera de los escenarios reales de relación por lo que se hace imprescindible acudir a posturas intermedias que puedan dar cuenta de los factores que condicionan la interacción del sujeto con el otro, y al mismo tiempo que considere la acción del individuo en la construcción de sus relaciones con el otro y el mundo. Para ello proponemos abrirnos paso mediante la revisión de algunas posturas afines a la hermenéutica crítica, misma que tiene sus antecedentes en Heidegger con su obra *El ser y el tiempo* (1927) y posteriormente con Gadamer, con *Verdad y Método* (1960), aunque es el primero el que se encarga de desmitificar el problema de la verdad, trasladando con ello la tarea de la filosofía al lenguaje.

En Heidegger, la concepción del ser atado al lenguaje no sólo hace loable la idea de que el sujeto se construye a través de la historia, sino que lo despoja al mismo tiempo de la robustez propia de la tradición metafísica, debilitándolo y tornándolo efímero y cambiante porque el lenguaje si bien se muestra como “la casa del ser” (Heidegger, 1987), es al mismo tiempo lo que lo conecta a la historia. Y es que para Heidegger (2009), el ser es un ser ahí, un ser que acontece en la historia y la cultura en tanto éstas hacen posible la experiencia del ser en un mundo ya dado (Heidegger, 2009).

Por su parte Gadamer (2004), sienta las bases para comprender la idea de verdad y el sentido que tiene ésta para la filosofía contemporánea y la hermenéutica como

satisfacción de beneficios mutuos. Para el filósofo alemán, el acuerdo comunicativo no puede darse fuera del entendimiento, o lo que es lo mismo, de la comprensión idéntica de la emisión, donde los hablantes no sólo poseen competencias idénticas, sino también donde lo psicológico queda excluido.

método de interpretación que permite situar los umbrales o zonas de la verdad. Discípulo de Heidegger, Gadamer hereda de su maestro la idea de que la comprensión es un modo de ser del sujeto (idea radicalizada por Ricoeur en obras tales como *Tiempo y Narración*, 1995 y *Sí mismo como otro*, 1996), que anclada en que lo que Gadamer (2004) llama “estructuras del comprender”, permite validar los límites de una verdad ligada indefectiblemente a la existencia del sujeto, a su experiencia y a su historicidad.

En ese mismo sentido, Paul Ricoeur, al reconocer el peso de los locus de poder en la interpretación del hombre sobre su propia existencia, afirma el carácter mediado (por el lenguaje) de la autocomprensión a través de los textos, símbolos y signos que configuran la existencia y que condicionan la interpretación que hacemos de ella. La autocomprensión, dice Ricoeur, coincide en última instancia con la interpretación de esas mediaciones (Ricoeur, 2001:31), de lo que se deriva que el lenguaje es un intermediario en la aprehensión de la conciencia de sí (Ricoeur, 1995) y la mimesis en tanto proceso de representación/interpretación del mundo, una praxis lingüística (narración)³⁶ que resulta una especie de reunión de lo histórico con lo nuevo. Con este planteamiento, el autor desestima la idea cartesiana de la existencia como conciencia ajena a toda mediación lingüística, y pondera el papel del lenguaje en los procesos de representación por medio de los cuales se efectúa el cúmulo de los actos narrativos del sujeto a lo largo de su vida.

³⁶ La mimesis describe un proceso recursivo de la creación, donde la interpretación es también poiesis. Lo “imitado”, lo representado, ha llegado a ser tal debido a un saber acumulado de sentidos, significados y códigos que permiten representar la realidad, a partir de un modo de representación concreto. Nada en la representación indica su vínculo con la realidad real, pero tampoco es necesaria. Basta que la realidad representada sea creíble para que la representación adquiera propiedades de verdad. La interpretación como proceso de reconfiguración de lo representado es también, en tanto representación imaginal de lo representado, proceso de creación, acto poético.

Así las cosas, en el entendido que el lenguaje es, más que un descriptor de realidades, un modelador de las mismas, afirmamos entonces que cuando el lenguaje da forma al mundo, lo modifica, haciendo “encajar” al mundo en el lenguaje. Ello significa que la experiencia individual y social está atravesada, además de por las mediaciones propias del sistema de percepción humano, por las del lenguaje que deviene, en tanto experiencia de sentido compartida, escenario intersubjetivo de intercambio de información significativa entre el hombre y su entorno. En ese sentido, si tenemos en cuenta que no es posible pensar más allá de lo que el lenguaje es capaz de describir o significar (Vigostky, 1973), contrariamente a lo que se piensa, debemos afirmar junto con Vigotsky que el lenguaje antecede al pensamiento, y como el lenguaje no puede desvincularse del contexto que le da origen ni de otras prácticas discursivas desde las que también adquiere sentido, el intercambio material de señales y significaciones fruto del lenguaje forma parte de lo humano en tanto resulta básico para comprender la trayectoria del devenir biológico del individuo y su desempeño adaptativo al ambiente que es lo que lo constituye en sujeto.

Por ello justamente es que Morin (1994; 1995) plantea que el sujeto es dependiente del ambiente en el que vive, y debe aprender a lidiar con él mediante un proceso de ajuste o “encaje” para garantizar así su sobrevivencia, idea que guarda relación con el concepto de cognición trabajado por Piaget (1973), para quien el conocimiento es una actividad básicamente adaptativa en la que el lenguaje juega un papel fundamental.

Pero el hombre, a nuestro juicio, no sólo opera a través del lenguaje, sino en el lenguaje mismo, de lo que se desprende como indica Maturana (1996) que el conocimiento juega un papel estructural en el acoplamiento del individuo al nicho ecológico, o resulta como plantea Von Foerster (1991) una representación dependiente de la realidad que sirve para organizar el mundo de la experiencia humana; de ahí que de acuerdo con la tesis constructivista

de Von Glasersfeld (1995)³⁷, entre el medio y el individuo se erijan relaciones de viabilidad que son las que operan entre la adaptación o supervivencia del individuo y las constricciones o limitaciones que le impone el medio a su experiencia de vida.

Como se puede apreciar, hay en el soporte de este planteamiento la idea de que el medio condiciona el pensamiento, lo que siguiendo a Berger y Luckmann (2001) en su tesis sobre el lenguaje como medio de acumulación de la experiencia colectiva histórica, social y humana, permite inferir que el lenguaje es medio de adaptación y modo de conocimiento en tanto experiencia lingüística del ser dada por medio de (y en) la interrelación con el otro por lo que no escapa a la manera en que están configuradas las relaciones sociales al interior de un ámbito histórico-social concreto. De esta manera, como se podrá notar, la experiencia del ser se instala como modo de percepción de la realidad no exento de sentido³⁸. Por ello, resulta imposible conocer sin atribuir sentido a lo percibido, por lo que el conocimiento, ligado indefectiblemente a la experiencia del sujeto, ubica a la subjetividad como experiencia cognitiva que es necesariamente también una experiencia de comunicación.

Lo anterior se debe no sólo a la presencia del lenguaje sino a la actividad de interacción que promueve el intercambio de significados mediante la interpretación, lo que contribuye a afirmar al sentido como categoría de lo intersubjetivo y también como condición de lo humano³⁹,

³⁷ Von Glasersfeld para plantear su tesis sobre viabilidad, parte de la noción de encaje de Charles Darwin. Para mayor información se recomienda consultar la bibliografía referida al autor al final de este trabajo.

³⁸ A tenor con esto, Wolfgang Welsh (citado en Cabot, 2000) considera que el conocimiento sobre la realidad se debe al sentido, lo que lo lleva a afirmar que el sentido es siempre y en primera instancia sensorial. Para este autor, el sentido o significación no puede tener otra procedencia que la percepción pues no sólo, señala, la actividad perceptiva tiene significación en tanto proviene de lo sensorial, sino que lo sensorial a través de la significación gestada perceptualmente es la que construye el pensamiento, el conocimiento.

³⁹ Vattimo, en *Ética de la interpretación* (1991) defiende la tesis de que todo lo humano es interpretación.

mismo que se construye en la socialización mediante el lenguaje. No obstante ello, debemos enfatizar que el acto comunicativo que subyace en la construcción de lo humano debe ser, so pena de cancelarse, recíproco y dialógico. Como afirmara Bajtín (citado en Bubnova, 2006) no puede haber diálogo sin el otro, y esta condición existencial de lo humano remite a la relación diálogo/experiencia como una relación humana fundante en tanto la capacidad de “hablar” que es propia de lo biológico en el ser humano, se configura y despliega en relación con el otro, es decir, en la experiencia del diálogo. Es en ese sentido en el que nos permitimos afirmar que toda filosofía del sujeto que se aparte del sentido de interacción dialógica presente en lo humano cancela la posibilidad de explicar tanto lo humano como lo comunicativo. La comunicación, así concebida, es ciencia del hombre y para el hombre, y en consecuencia es el lugar para abordar las teorías del diálogo.

4.3. Propuestas conceptuales para pensar la naturaleza dialógica de la comunicación humana

Desde los soportes conceptuales que hemos intentado desarrollar en los apartados anteriores se puede afirmar sin dudas que los procesos de construcción del punto de vista propio no se pueden dar de forma aislada, sino más bien en el ámbito de lo colectivo donde se comparten y socializan los juicios y las subjetividades, ya que la experiencia de vida de los sujetos encuentra significación tanto al nivel de las relaciones que establece un sujeto con su sí mismo, como con aquella que establece con el *otro*. Al respecto, Castoriadis sostiene que la subjetividad se construye como un flujo de representación, intención y deseo que no está totalmente sujeto a la determinación, pero tampoco a la funcionalidad biológica del individuo (Castoriadis, citado en Tovar, 2007:570), pues es en la realidad social e histórica que el sujeto se reconoce como individuo y colectividad.

Lo anterior da cuenta del despliegue intersubjetivo del yo en lo social, a través de la acción, por lo que la acción subjetiva no puede comprenderse aislada del entorno ni

fuera de las condiciones extrasubjetivas en las que se da pues de ellas dependen también las relaciones que un sujeto establece con su entorno a partir de la manera y las circunstancias en que tienen lugar los procesos de percepción y apropiación de la información proveniente del mismo. La naturalidad con que este proceso debe ser llevado a cabo es una de las premisas fundamentales del pensamiento de Schütz (1993) que indica, sobre todo, la concepción de un sentido de la vida desplegado en la interacción cotidiana, traída “a la mano” por los sujetos individuales y sociales en tanto no implica esfuerzo alguno. La cotidianidad, para el autor, se formula como el espacio del sentido y del entendimiento, ya que más que un marco de referencia se instituye como un escenario de configuración y despliegue de la subjetividad, la conciencia intersubjetiva y la comunicación humana cotidiana.

Es así que resulta errado hablar de subjetividad como algo propio del individuo, es decir, como algo que puede estar fuera de un sentido de vida intersubjetivo. Tal y como afirma Galende (1997:75), la subjetividad no existe fuera de la cultura y viceversa, y por ello no es posible explicar los sentidos de la vida de un individuo solamente a partir de su experiencia individual, ya que la misma experiencia es fruto de su relación con los otros -que es a su vez resultado de una interacción en última instancia social y cultural-.

Al decir de Gadamer (2004), es justo esa relación fusión entre el sujeto y la historia, la cultura y lo social lo que gesta el diálogo, ya que para él apunta hacia la comprensión del sí mismo como instancia reflexiva potencial de apertura a lo diferente. Según Gadamer (2004), comprender es ofrecer sentidos sobre el mundo a través de una especie de co-implicación entre mundo, sujeto y lenguaje. La comprensión es para este filósofo una suerte de proyección de la existencia del ser en el mundo mediante la cual éste cobra existencia, y sentido, justamente a partir del diálogo del ser con su sí mismo, por lo que esta conceptualización del diálogo que apela a un concepto de comprensión creativo (*"cuando se comprende, se comprende siempre de modo diferente"*, Gadamer, 2004:366-367), es lo

que hace que siempre podamos acceder al sí mismo desde lugares distintos, aún y cuando la condición histórica de nuestra existencia limite efectivamente dicho acceso. En ese sentido, si bien la experiencia de comprensión como diálogo se presenta desde la condición histórica y transitoria del ser, por esa misma razón el ser accede a un universo de sentido cuya verdad es transitoria también, es decir, parcializada, provisional. Por ello, consideramos que esta visión totalista del ser gadameriano, si bien la comprensión de sí y del otro es un modo de existencia del ser que está enmarcado por el sentido apertural del diálogo, también se halla limitado por la historia; de ahí que insistamos en una hermenéutica más narrativa tendiente a la comprensión del sujeto individual, pero sin soslayar sus conexiones con una experiencia de lo cotidiano.

En la misma dirección que Gadamer se halla la propuesta de Martin Buber, quien considera al diálogo como un modo de relación directo y mutuo a través del cual se confirma el valor único de las personas. Las relaciones dialógicas son para Buber (1969) relaciones de “involucramiento” en la que el yo participa del tú, aunque no se funde con él, mismas que excluyen las de dominación y utilización⁴⁰; para el filósofo austríaco el yo no se define en aislamiento, sino siempre en relación y esto es lo que determina el modo primordial de experiencia del ser. Sin embargo, según Buber, esta relación con el otro es violentada cuando el ser lo experimenta sin participar de él. La experiencia derivada es entonces una experiencia del ser “en” el otro y no una experiencia entre el ser “y” el otro (Buber, 1969) que es lo que define una experiencia participativa y dialógica donde el diálogo tiene lugar en tanto espacio de encuentro recíproco (Buber, 1990:150-151), y no como lenguaje.

⁴⁰ Se observa cierta vinculación con el pensamiento de Kant sobre las dos maneras posibles de ver al prójimo, o como algo que tiene un precio o como dignidad.

Y es que para Buber el lenguaje y la comunicación son posibilidad de, al tiempo que limitación, lo que guarda relación con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, quien parte de la ontología fenomenológica de Heidegger para afirmar que lo existente da sentido a los entes en el mundo, produciendo con ello una impersonalidad árida, neutra, que sólo puede ser superada en el *ser para el otro* como momento ético de respeto a la alteridad. Para este filósofo lituano el ser es histórico, pero alcanza su trascendencia en su apertura al otro, o sea, en la experiencia de compartir la existencia que es esencialmente empática, no lingüística. Por ello, en el entendido de que lo importante no es la relación en sí, sino la trayectoria que conduce a ella, o sea, el devenir de la apertura al otro, tanto para Buber, como para Bajtín y Lévinas, el diálogo cobra un sentido relacional e incluyente, que se expresa en el “tener en cuenta a”⁴¹ mediante la autorreflexión, y esta propuesta a su vez concuerda con la de Paulo Freire sobre el sentido de horizontalidad en el diálogo (Freire, 1975, 1993) y la de Humberto Maturana sobre el papel de lo sensible en la relación dialógica (Maturana, 1995)⁴².

⁴¹ En el quehacer dialógico que delinea el escenario del yo-tú no se permite la apropiación individualizada en tanto importan ambos “hablantes”, no sólo uno. A diferencia de los estudios de recepción donde el proceso de apropiación resulta el objeto de estudio en sí mismo (ya que lo que interesa es el diferencial de apropiaciones que hace un sujeto a partir de una realidad simbólica colectiva), en el diálogo la apropiación no es proceso de un solo sujeto, sino proceso que ocurre *entre* ambos sujetos. Su naturaleza es más que intersubjetiva, interpersonal.

⁴² Para el pedagogo brasileño la condición simpatética determina la relación afectiva y amorosa presente en todo diálogo, aunque el diálogo no puede anular la identidad, sino todo lo contrario: reafirma las distinciones del sujeto, postulando con ello el sentido del diálogo como comunidad, noción que esconde bajo sí un énfasis intersubjetivo de donde parte la reflexividad, es decir, la conciencia de sí, que es al mismo tiempo reflexión y conciencia de una memoria histórica común, colectiva. En el caso de Maturana y Varela, la existencia humana se teje en lo racional desde lo emocional por lo que la relación diálogo/experiencia sensible resulta una relación humana fundante que en tanto tal parte de lo biológico para construir lo psicológico.

No obstante lo anterior, en otra cuerda más bien opuesta a la concepción no conflictual de diálogo de Gadamer, Bajtín y Buber, Gianni Vattimo (1990) considera al diálogo como lugar de la discusión con la tradición. El filósofo italiano propone al diálogo, en cambio, como actividad interpretativa que interpela la historia, pues sólo mediante su cuestionamiento -que es el cuestionamiento mismo del lenguaje, las interpretaciones y los significados que nos son dados al nacer-, cuestionamos no sólo los sentidos del mundo, sino al ser mismo (Vattimo, 1992:22). Para Vattimo, como se podrá apreciar, la trascendencia del ser no está en el poder para transmitir o entender los significados, sino en dialogar interrelativamente con ellos⁴³.

4.4. Diálogo y autorreflexión. Propuesta para una discusión necesaria

Maffesoli comenta que la comunicación es la única vía para comprender la realidad del hombre, y mediante la comunicación pueden los seres humanos salir de sus cuerpos personales e integrarse a la realidad del otro, o sea, al cuerpo colectivo de la comunidad (Maffesoli, 1990:123). Su concepto de razón sensible vinculado al de socialidad nos permite también hablar de diálogo como apertura afectiva y empática al otro, lo que nos lleva a afirmar al diálogo como condición “solidaria” de la comunicación, a través de la cual se asiste a la construcción de una especie de subjetividad intersubjetiva que no puede desvincularse de su naturaleza comunicativa, ni de su fundamento identitario.

El término de comunicación solidaria se le debe a Martín Serrano (2007) quien la define como un criterio para comprender el papel de la participación social en el bien

⁴³ La idea de solidaridad y respeto, asomada en los últimos escritos de Vattimo, apunta justamente a que la ausencia de fundamentación del ser al propiciar un relativismo moral que termina por deshistorizarlo, y también, contradictoriamente, provee la materia prima para pensar el diálogo como vehículo de historización, es decir, como vehículo, simultáneamente, de continuidad y ruptura.

común. Para el comunicólogo español, la comunicación es un mecanismo evolutivo con valor adaptativo que permite la selección de las formas de información y comunicación que sobreviven o no ante el necesario intercambio de energía entre un organismo y su entorno. En ese sentido, insiste el autor, la comunicación permite el acoplamiento y la adaptación de las especies de la vida a partir del intercambio de información compartida, de manera que un sujeto que comprende al otro, además de comprenderse a sí mismo, apuesta por la construcción de un espacio intersubjetivo que no debe entenderse solamente en los términos de entendimiento que Schütz (1993) señala, sino también en función de la ampliación del espacio del otro como modo de incluirlo, de aceptarlo, que es lo que permite afirmar al individuo como individuo, no del modo falso en el que lo hace el subjetivismo más radical, sino en la siempre necesaria relación con el otro, que es la que apela a la esencia misma de lo humano. Como dijeran Maturana y Varela (1996:163), la aceptación amorosa del otro junto al uno es el fundamento biológico de lo social, toda vez que en lo social, mediante la socialización, se funda lo humano mediante la construcción de intersubjetividades consensuales donde el lenguaje, por medio del despliegue de las emociones, juega un papel primordial (Maturana, 1995).

En ese sentido, consideramos que son dichas intersubjetividades las que posibilitan el intercambio de información imprescindible para el surgimiento y desarrollo de la vida humana desde una condición solidaria que permiten la adaptación y aceptación del otro, por lo que creemos que es aquí donde podemos situar la discusión sobre el sentido teleológico de la comunicación, toda vez que la relación apertural con el otro, en tanto resulta una relación con lo diferente, no puede estar exenta de los procesos de autorreflexión del sujeto en torno a su subjetividad que se dan en una perenne lucha entre tradición e innovación, en una palabra: en el diálogo. La autorreflexión, por consiguiente, deberá ser entendida como un modo de participación e intervención del sí mismo que, mediante el ejercicio dialógico constante e insoslayable con el otro,

tiende a la comprensión y transformación de sí, aunque por su naturaleza misma, debido al condicionamiento que le provee el lenguaje y la supeditación que manifiesta con respecto al fundamento emotivo de las interacciones, sea necesariamente limitado.

Esa es la razón que nos hace afirmar que en el intento del yo por comprenderse (autorreflexión y conciencia crítica de sí) a través de la escucha de la voz del otro, se revela la naturaleza solidaria, horizontal, co-participativa y democrática de la comunicación humana, misma que gesta a su vez un escenario de co-responsabilidad, colaboración y compromiso participativo e interesado, en el que la autorreflexión como modo de comprensión de sí adquiere su carácter dialógico. En ese sentido, nos permitimos concluir que la acción dialógica, en tanto acción comunicativa es, ante todo, más que un aspecto de la naturaleza del sujeto, la condición biológica y psicológica que hace posible su adaptación al mundo con lo que el diálogo se erige en el aspecto que articula la dimensión teleológica de la comunicación humana con su naturaleza ontológica.

4.5. Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Trad. Vern McGee. Austin: University of Texas Press.
- Berger, Peter y Lukman, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrourtu.
- Beuchot, Mauricio (2007). "Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo". En revista *A parte Rei*, Núm. 54. Artículo en línea, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Consultado el 13 septiembre 2009.
- Bohm, David (1997). *Sobre el diálogo*. Barcelona: Kairós.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Buber, Martin (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1990). *¿Qué es el hombre?*. México: FCE.
- Bubnova, Tatiana (2006). "Voz, sentido y diálogo en Bajtín". En revista *Acta Poética*, Núm. 27 (1), primavera 2006, pp. 97-114. Artículo también en línea, disponible en:

- <http://132.248.101.214/html-docs/acta-poetica/27-1/97-114.pdf>. Fecha de consulta: 2 diciembre 2009.
- Cabot, Mateu (2000). "La redefinición postmoderna de la estética. A propósito de la propuesta de Wolfgang Welsh". En *Taula Quaderns de Pensament*, Núm. 33-34, Palma, pp. 223-232.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I. Barcelona: Tusquets.
- Cunningham, Sean, (1997). "Intrapersonal Communication: A review and critique". En Aitken, J. & Shedletsky, L. (eds.) *Intrapersonal Communication Processes*, Annandale, VA, National Communication Association, pp. 3-18. Artículo en línea, disponible en: www.usm.maine.edu/com/intrabook/IAC.doc. Consultado el 20 noviembre 2009.
- Ducrot, Oswald (1986). *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.
- Ferraris, Maurizio (2000). *La hermenéutica*. México: Alfaguara.
- Freire, Paulo (1975). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- (1993). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gadamer, Hans George (2004). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. (1era edición en 1960).
- Galende, Emiliano (1997). *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.
- Greimas, Algirdas Julien (1996). "Semiótica figurativa y semiótica plástica". En Gabriel Hernández Aguilar *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. México: Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. Madrid: Trotta. (1era edición en 1927).
- (1987). "De un diálogo acerca del habla". En Martin Heidegger *De camino al habla*. Barcelona: Odos Ediciones, pp. 77-140. (versión castellana de Yves Zimmermann).
- Lévinas, Emmanuel (1999). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lotman, Iuri (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible e imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- Mafessoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Martín Serrano, Manuel (2007). *Teoría de la comunicación. La comunicación, la vida y la sociedad*. Madrid: Mc Graw-Hill.
- Maturana, Humberto (1995). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.

- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1996). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Morin, Edgar (1995). "La noción de sujeto". En Dora Fried (comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 421-446.
- (1994). *Sociología*. Madrid: Tecnos.
- (1994). "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)". En Revista *Criterios* Núm. 32, Cuarta Época, julio-diciembre, pp. 117-130.
- (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Oñate, María Teresa (1990). "Una corona de mirto para Gadamer" (estudio-prólogo). En Gianni Vattimo (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, pp. 11-94.
- Pfieffer, María Luisa (2002). "Intención e intencionalidad. Aportes para aclarar un equívoco". En *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, Núm. 16, pp. 255-270. UNED, Madrid. Artículo en línea, disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-200295BB78BB-2199-BEB0-5722-B3A10903FC12&dsID=intencion_intencionalidad.pdf. Consultado el 20 diciembre 2009.
- Piaget, Jean (1973). *Estudios de psicología genética*. Buenos Aires: EMECE.
- Polo, Leonardo (1996). "Los límites del subjetivismo". En *La persona humana y su crecimiento*. Madrid: Rialp, pp. 21-36. Artículo en línea, disponible en: http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/PHC/PHC_01.htm. Consultado el 14 diciembre 2009.
- Ricoeur, Paul (2001). *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE.
- (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- (1995). *Tiempo y narración I, II y III*. México: Siglo XXI.
- Schaaf, Adam (1976). "El aspecto filosófico del proceso de la comunicación". En Jaime Goded (ed.) *Antología sobre la Comunicación Humana*. México: Lecturas Universitarias 25, UNAM, pp. 39-77.
- Schütz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Tani, Rubén (2004). "Arqueología de la lectura y el Sujeto". En revista *A parte Rei*, Núm. 32. Artículo en línea, disponible

- en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/tani32.pdf>. Consultado el 21 marzo 2010.
- Torring, Jacob (1991). "Imágenes de una trayectoria. Un repaso al análisis del discurso". En Buenfil, Rosa Nidia (1998). *Debates políticos contemporáneos: En los márgenes de la Modernidad*. Plaza y Valdés Editores, pp. 31-54.
- Tovar, Marcela (2007). "Desarrollos post-estructuralistas en la teoría antropológica norteamericana: una visión crítica de la filosofía de Cornelius Castoriadis". En *THÉMATA*, revista de Filosofía, Núm. 39, pp. 567-572. Artículo en línea, disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art75.pdf>. Fecha de consulta: 19 noviembre de 2009.
- Vattimo, Gianni (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vigotsky, Lev (1973). *Psicología y pedagogía*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Von Bertalanffy, Ludwing (1976). *Teoría general de sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Foerster, Hans (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Von Glasersfeld, Ernest (1995). "La construcción del conocimiento". En Dora Fried (comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 115-141.
- Watzlawick, Paul (1993). *Teoría de la Comunicación humana*. Barcelona: Herder.