



Foto: Cecilia Vidal

Buber y la filosofía del diálogo: Apuntes para pensar la comunicación dialógica

*Buber and the philosophy of dialogue:
Notes to think about dialogic communication*

DOI: <https://doi.org/10.22235/d.v0i29.1696>

Vivian Romeu

RESUMEN

En este texto se exploran las aportaciones de la filosofía dialógica de Buber a los estudios sobre la comunicación. Se parte de su teoría personalista, basada en la confianza, el respeto, el reconocimiento del otro en su esencia de persona y en su decir, para proponer la clave de esta interpretación. De ello deriva un esbozo de conceptualización acerca de la comunicación dialógica, con el fin de perfilar una reflexión sobre la teleología de la comunicación.

Palabras clave: comunicación; diálogo; Buber; personalización; confianza.

ABSTRACT

This text explores the contributions of Buber's dialogic philosophy to communication studies. It is based on his personalist theory, based on trust, respect, recognition of the other in his essence of person and in his saying, to propose the key to this interpretation. From this derives an outline of conceptualization about dialogical communication, in purpose of profiling a reflection on the teleology of communication.

Keywords: communication; dialogue; Buber; personalization; confidence.

Vivian Romeu
Universidad Iberoamericana
Ciudad de México, México
ORCID: 0000-0002-
7020-0644
vivian.romeu@ibero.mx

Recepción: 17/07/2018
Aceptación: 12/09/2018

Introducción

Al escuchar o leer el término “comunicación dialógica” quizá el primer sentido que se asoma al intelecto revele un posible pleonasma: ¿no es toda comunicación diálogo?, ¿no es el diálogo una conversación a través del logos, el pensamiento, la palabra?, ¿no es todo eso comunicación? La realidad es que el diálogo implica atravesamiento, traspaso. El prefijo *dia-* significa ‘a través de’, lo que sugiere un cruzamiento con o una entrega a la alteridad, al otro. En ese sentido, la comunicación dialógica está directamente vinculada a *pasar* la palabra o el pensamiento a través del otro, en una especie de enunciación conjunta imbricada necesariamente, desde las perspectivas de los hablantes, en cierto sentido de comunidad.

Esta idea de comunidad está presente en la concepción etimológica de comunicación, por lo que hablar de comunicación dialógica abona la reflexión en torno a su origen social o, mejor dicho, al rescate de estos vínculos imprescindibles para la consolidación —e incluso podría decirse el desarrollo— de los estudios de comunicación. Este campo de estudios se ha circunscrito generalmente a una perspectiva mediática, por lo que abordar la dimensión dialógica muestra la necesidad de abrir puertas a otros saberes antológicamente presentes en lo comunicativo, pero dejados de lado durante su proceso de institucionalización como campo académico.

Lentamente, la reflexión sobre la comunicación va abriéndose cada vez más hacia disciplinas originarias

y fecundas como la filosofía. Unas veces anclada en el lenguaje y otras en la relación entre personas, la filosofía ha transitado de forma reflexiva por el papel del símbolo, la palabra y las artes, la ontología y la teleología de la comunicación —tanto desde una visión trascendente como antropológica—, los problemas de la interpretación y la intersubjetividad, y la naturaleza comunicativa del hombre, entre otros muchos temas.

1:: Premisa que, en este texto, se maneja desde un enfoque teleológico de la comunicación.

2:: Algunos autores se han ocupado de integrar a la comunicación con el tema del diálogo humano en distintas épocas. Tal es el caso de Paulo Freire (1985), Leopoldo Zea (1952), Horacio Cerutti (1999), Leonardo Boff (2002) y Humberto Maturana (2011). Sin embargo, es de destacar que la reflexión humanista en la comunicación, iniciada en siglos anteriores por pensadores como Simón Rodríguez (2001), se ha visto interrumpida con la institucionalización del campo académico de la comunicación.

3:: Otras de sus obras relevantes en las que se alude a la filosofía del diálogo son *Dos modos de fe y Sionismo y universalidad*, que fue uno de sus últimos libros.

4:: El hassidismo es una interpretación religiosa ortodoxa del judaísmo, que se afina en la práctica de la bondad y la piedad, con fuerte influencia de la Cábala y en estricta observancia de los preceptos de la Torah.

Este texto tiene como punto de partida, entonces, esta mirada a la comunicación desde la filosofía. Específicamente, se aborda el pensamiento filosófico de Martin Buber, judío vienés nacido a finales del siglo XIX, cuya obra resulta una de las más lúcidas en torno a la llamada comunicación intersubjetiva o comunicación dialógica, que representa el eje conceptual de esta exposición.

Martin Buber es, ante todo, un humanista. Su filosofía del diálogo, también conocida como filosofía personalista, oscila entre lo trascendente y lo antropológico. Por una parte, su visión sobre la comunicación deriva en una suerte de ontología trascendentalista a lo Husserl (2015), quien define a la comunicación como diálogo,¹ pero al mismo tiempo está fuertemente anclada en lo histórico, en términos fenomenológicos y antropológicos. En este sentido, la obra de Buber es particularmente interesante porque ofrece información en torno al “deber ser” de la comunicación, lo que posibilita —debido a la multiplicidad de referencias conceptuales que contiene— pensarla desde una visión transmediática. En consecuencia, es posible posicionar los problemas de la comunicación bajo una lente humanista, ética e intersubjetiva, que soporta su quehacer más en la relación entre sujetos que en la tradicional relación sujeto-objeto o, más claramente, sujeto-medios.

Si bien esta dimensión personalista de la comunicación —es decir, aquella que se ancla en la relación entre sujetos— no es la única que debería acaparar la

atención de los estudios de comunicación, sí podría posicionarse como visión originaria y pilar del proceso comunicativo en la vida social del ser humano. Por ese motivo, la obra de Buber constituye un legado necesario en los estudios de comunicación, sobre todo en la esfera latinoamericana.²

La filosofía del diálogo de Buber

La filosofía del diálogo de Buber se encuentra contenida sobre todo en su libro *Yo y tú*, de 1923, aunque también se observan algunos trazos en una de sus obras fundamentales, *¿Qué es el hombre?*, de 1942.³ En general, su obra se ha enfocado en reflexionar sobre la manera en que el individuo se aproxima a Dios a través de su acción cotidiana. El sentido religioso de su filosofía se halla acotado por la necesidad de establecer un vínculo entre el sujeto y lo divino. Esto se debe a la profunda convicción que extrae del hassidismo⁴ sobre la inmediatez de la presencia de Dios en el mundo de los seres humanos y, en consecuencia, el esfuerzo que estos deben hacer por acercarse a Dios en su actuar diario, es decir, en su praxis de vida.

Por ello, la obra de Buber debe ser leída en doble clave exegética. Por un lado, en su sentido trascendente ontológico, relacionado con lo religioso, y que en este trabajo se toma en términos teleológicos, es decir, como propósito último y trascendental de la comunicación. Por otro, en el sentido concreto, fenomenológico, vinculado al momento histórico en el que el ser humano despliega sus relaciones con otros seres humanos, con el mundo físico y simbólico, y con Dios.

Buber, en su libro *¿Qué es el hombre?*, se pregunta sobre el ser humano en términos antropológicos y hace un recorrido por la historia de la filosofía para develar cuáles han sido los filósofos y las épocas en que esa pregunta ha intentado contestarse y por qué. Su hipótesis es que la pregunta sobre el hombre

solo ha podido formularse en épocas de angustia e incertidumbre, pues cuando el hombre descansa al cobijo de lo que llama la “mansión cósmica”,⁵ no se pregunta por sí mismo, es decir, no se cuestiona quién es ni cuál es su papel en la vida (Buber, 2002).⁶ El sentido angustioso de la existencia sería entonces el modo en que al ser humano se le facilita pensarse como ser. Las crisis existenciales se insertan en la propuesta buberiana como motor de la reflexión y la autorreflexión humana en términos sumamente cotidianos pues, a su modo de ver, en tiempos de crisis es cuando más necesario es estar cerca de Dios.

Es necesario aclarar que, para Buber, Dios no es un ser protector e inalcanzable, sino más bien un ser infinito con el que el ser humano puede entrar en relación desde su finitud. Es justamente la limitación humana lo que cobija al ser; en otras palabras, es el hecho de que el ser se sienta finito respecto al infinito lo que le ofrece conocimiento de su limitación en el mundo. La conciencia de dicha limitación constituye, según el filósofo, el momento en el que el hombre se abre a Dios. De ahí la importancia de la humildad y el respeto al otro, que no es más que el modo en que se revela Dios en el mundo de la vida diaria.

Antecedentes conceptuales y referencias filosóficas en la obra de Buber

Siete filósofos se pueden considerar los referentes más importantes en la obra de Buber: Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Max Scheler, Ferdinand Ebner, Ludwig Feuerbach y Soren Kierkegaard. En este apartado se exponen brevemente los distintos aportes conceptuales de estos autores que aparecen como puntos de referencia en la filosofía buberiana.

No obstante, quizás haya sido Immanuel Kant quien sembrara la semilla en torno a la reflexión antropofilosófica que dio vida a la fecunda obra de este autor. En su referencia a las tareas de la filosofía, Kant (2010) consideraba

que esta debía responder a cuatro preguntas esenciales: ¿Qué puede saber el hombre? ¿Qué puede hacer con ese saber? ¿Qué le cabe esperar de lo que sabe? ¿Qué es el hombre, una vez que sabe lo que puede y lo que debe hacer con su saber, y lo que le cabe esperar de él?

Para Buber, la respuesta a estas cuatro preguntas no solo debía conformar la tarea de la filosofía —en tanto se trataba de pensar la filosofía en sentido antropológico—, sino que también debía realzar la conciencia de la finitud del ser humano en todo pensamiento filosófico y acción cotidiana. Esta conciencia, como ya se ha mencionado, es la que hace que el ser humano (sea intelectual, religioso, científico, artesano...) se piense a sí mismo desde su propia actuación como ser en el mundo.

En consonancia con Dilthey (1978), Buber pensaba que la autorreflexión humana debía darse en la relación con otros hombres, pues es en esa relación donde se da el entendimiento, es decir, el diálogo. La conciencia de la experiencia personal crea conocimiento sobre el sí mismo, y esto es lo que tanto para Dilthey como para Buber generaba la necesidad de la autorreflexión.

Como se puede notar, la antropología filosófica de Buber busca dar respuesta a las preguntas de Kant desde la premisa de que el ser humano que piensa sobre el ser humano, es decir, el filósofo, también se encuentra limitado como habitante del mundo. Por ende, la pregunta tiene necesariamente que contestarse siempre, lo que muestra el dinamismo propio de la vida social en la que la vida del individuo está inserta. La pregunta sobre el ser humano, entonces, se propone como parte de los procesos de autorreflexión ontológica del ser.

Esta idea del ser humano como devenir, como algo inacabado, podría vincularse con el pensamiento nietzscheano sobre el hombre como proyecto. Sin embargo, el concepto de *superhombre* de Nietzsche

5:: El concepto de *mansión cósmica* en Buber revela la paz del ser humano cuando no hay conflictos o bien cuando los conflictos son manejables. La mansión cósmica es la vida sin problemas, sin angustias ni incertidumbres, donde hay respuestas satisfactorias, donde no hay cuestionamientos porque todo se percibe como que está bien.

6:: Esto resulta relevante en el contexto actual, como señala Pankaj Mishra (2017), ya que se vive un momento de crisis no solo institucional —debido al agotamiento del modelo económico neoliberal y la consolidación de una política gerencial que fractura el contrato social—, sino también moral. Para Mishra, explicar la violencia del presente requiere reflexionar sobre “nuestra complicidad en formas de violencia y desposesión cada vez más cotidianas, y sobre nuestra insensibilidad ante el espectáculo del sufrimiento” (p. 278).

(1988) no puede ser asumido como válido por Buber (2002), debido a que este no cree en el fin del proceso, sino más bien en el proceso mismo. Buber asume la idea de la finitud o “incompletud” del ser humano como cierta para la autorreflexión, justamente porque el ser humano debe pensarse en su trayectoria de vida, que es un camino siempre cotidiano y siempre distinto por el que transita para relacionarse con los otros. Para Buber el superhombre no existe porque, si existiera, la relación con Dios sería solo un destino, como lo es para Kierkegaard.

Kierkegaard (citado en Buber, 2002) entiende que el ser humano “encarna” una relación con Dios mediante la fe (p. 84). En esta relación, el ser humano trasciende el sí mismo, es decir, se abre a Dios y se conecta con el infinito. Aunque esta apertura para Kierkegaard se instala como una relación de tipo religioso, que excluye la relación entre los seres humanos, para Buber es justamente en este vínculo ser humano-ser humano donde se sostiene la relación con el infinito.

Es Feuerbach (1941) –junto a Husserl (2015)– quien coincide con Buber en que la esencia del ser humano radica en la relación interhumana (Buber, 2002, p. 79-81). Sin embargo, lo que para Buber es un acto entre individuos, para Feuerbach es una acción colectiva entre individuos diferenciados. Aunque el colectivismo para Buber significa el refugio de la irresponsabilidad, la máscara y el borramiento de la individualidad del ser, reconoce en Feuerbach la capacidad para reducir la preocupación sobre el ser a la existencia humana en términos netamente antropológicos. En realidad, Buber tampoco apunta al individualismo que, para él, instala la ficción de que el ser se afirma como persona. Su postura se encuentra a medio camino entre el individualismo y el colectivismo: la ha denominado “el mundo de la relación”, en el que la diferencia es y no es, simultáneamente, el principio de relación interhumana.

Para Heidegger (1997), a quien Buber le dedica una parte de sus reflexiones, la diferencia está presente en un sentido ontológico, ya que un ser es tal porque se diferencia de otro y asegura así su existencia. La existencia real del ser, según Heidegger, solo puede ser aprehendida en su relación con lo que él llama “la naturaleza del ser”, que no es otra cosa que el *ser entero*, es decir, el ser diferente. Esa es la razón por la que el concepto heideggeriano de diferencia es punto de partida para la filosofía del diálogo de Buber. Si bien Heidegger marca al concepto de diferencia como lugar para la afirmación de la existencia fenoménica del ser, dicha existencia como ser en el mundo es trasladable a un espacio antropológico en el que, en los propios términos de Heidegger, se confirma mediante su puesta en relación con el otro.

Es esta “puesta en relación con” lo que atrae a Buber de las ideas de Heidegger, pero también es la que lo lleva a plantear, como se desarrollará en el apartado siguiente, que la relación entre un ser y otro se propone –contrario a Heidegger– como una relación dialógica. De hecho, Buber acusa a Heidegger de referirse a un falso diálogo, ya que para él la relación de un ser con otro no puede circunscribirse a una relación de solicitud, en los términos heideggerianos,⁷ sino en tanto esta es desprovista de todo sentido de utilidad.

La influencia de Heidegger resulta crucial en tanto le permite desarrollar a Buber, en contraposición, su filosofía del diálogo desde posiciones más vinculadas a la relación dialógica del sí mismo con lo que denomina “otro mismo”. De este modo, Buber plantea una conceptualización de la diferencia en términos distintos. Esto se encuentra muy relacionado con las reflexiones de Levinas (1999), que tiene el mérito de haber colocado al *otro* en la reflexión sobre el ser. Su filosofía de la alteridad resulta un llamado de atención en torno al necesario desplazamiento de la cuestión antropológica, que se vincula estrechamente con la postura de Buber.

7:: Para Heidegger (1997) una relación de solicitud es aquella en la que un ser busca ser aprehendido por otro.

Así, para el filósofo alemán, se establece una relación dialógica. Buber no coincide con este punto de vista, sino que lo ajusta a su propia visión de las relaciones interhumanas.

Para Levinas, el ser es un ente impersonal, árido, neutro, que solo puede constituirse en ser si es ser para el otro, es decir, si se supera en su impersonalidad y extiende su relación en el respeto al otro. En ese sentido, es fácil notar cómo el ser para el otro constituye no solo un momento ético del ser, sino el momento en el que se adquiere conciencia de sí mismo. Para el filósofo lituano, el ser se reconoce como tal justamente a partir de su relación de respeto, responsabilidad y solidaridad con el otro.

Es evidente que la filosofía del diálogo de Buber halla en la filosofía de la alteridad de Levinas una premisa común. Buber parte de los conceptos de responsabilidad y desinterés de Levinas (1999) para plantear que la relación con el otro adquiere trascendencia en el respeto y la solidaridad desinteresada, y no en la dominación del yo hacia el otro. Sin embargo, esto que en Buber es apertura y libertad del yo, en Levinas es límite, en tanto el yo queda limitado al otro. Aunque es cierto que esta limitación del yo resulta real, con esta idea Levinas reduce el concepto de reconocimiento al momento ético que debe tener lugar en la relación del yo con el otro. Se puede decir que Buber (2002) resuelve este problema, al plantear que el encuentro del hombre con el hombre es un encuentro transformador:

Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador (p. 145).

Para Buber, el reconocimiento del otro no es condición *sine qua non* del reconocimiento de sí; este último está vinculado más bien a la autorreflexión que a la solicitud. El reconocimiento del otro en Buber es escenario para la autorreflexión, y en este

escenario, a través de la voluntad y la autoconciencia, deberá reconocer al otro como persona, es decir, en su esencia como ser. Y esto, aunque pueda referir al ser en un sentido autosuficiente, no lo es: para Buber el hombre es proyecto y no le está dado todo en la experiencia, por lo que el reconocimiento del sí mismo no proviene de la mera existencia, sino de la percepción del sí mismo en relación con el mundo en donde existe. Esta noción marca el vínculo de la filosofía buberiana con las ideas de Ebner (1949).

Esta contextualización de la existencia del ser, en la historia y el entramado espacio-temporal en el que deviene, permite a Buber pensar al ser siempre en relación con otros, lo que supone al mismo tiempo una condición ontológica y fenomenológica. A propósito de ello, Scheler (1980) plantea que el hombre, si bien ignora lo que es, sabe también que lo ignora, es decir, está consciente de su desconocimiento y perplejidad ante el hecho de que se percibe a la vez diferente y semejante a otros seres en el mundo natural y simbólico. Para Scheler, la dualidad del ser (animalidad versus espiritualidad) lo hace ser parte de una realidad compleja que tanto lo protege como lo amenaza.

El hombre, entonces, no es un ser diferente a otro, sino que se inscribe en el tejido natural y social de la relación con otros seres con los que tiene que convivir, compartir, relacionarse. Es aquí donde la palabra, desde la filosofía religiosa de Ebner (1949), resulta un vínculo fundamental para la comprensión humana. A diferencia de Scheler (1980), que ve en la palabra solo una parte de la escisión del ser entre impulso y representación, Ebner considera que la palabra es reunión y comprensión, al ser la única vía para estar cerca de Dios. Desde esta perspectiva, la palabra tiene un sentido trascendente. Este aspecto es negado categóricamente por Levinas y por Kierkegaard, pero no por Heidegger (1997), quien considera a la palabra como la casa del ser.

Si bien Buber no toma partido radical en esta discusión, recoge de Ebner la idea de la palabra como vehículo de acercamiento entre los hombres y la propone como una instancia de apertura al diálogo, a la vez que de cancelación. Para llegar a este concepto, Buber reformula el concepto de dualidad de Scheler (1980) que trata al impulso —animalidad, fuerza, irracionalidad— y al espíritu —palabra, símbolo, representación— como dos propiedades separadas, y las reúne en lo que él llama el “impulso espiritual”. Este impulso, según Buber, provoca en los seres humanos el estar junto a los demás por medio de la palabra, de la comunicación, lo que sin dudas hace recordar a Ebner y su idea de que las claves de la interpretación del ser se hallan en el amor y en la palabra.

En suma, la propuesta dialógica de Buber ancla de manera diversa en el legado filosófico de los autores cuyos aportes se han resumido en este apartado. Esto demuestra que la filosofía del diálogo forma parte del debate filosófico en torno a la naturaleza del hombre, en general, y de la reflexión desde una perspectiva ética esencialista, en particular. Esto resulta altamente provechoso para los estudios de los fenómenos, formas y procesos comunicativos.

La relación yo-tú como propuesta dialógica

La propuesta dialógica de Martin Buber es conocida como filosofía del diálogo, filosofía del yo-tú o filosofía personalista. Su punto de partida es concebir que no existe un yo aislado, sino siempre en relación con el otro. El otro para Buber es el tú, que adquiere, según la forma de relación implementada, propiedades de tú (persona), de ello (mundo objetual) y de Tú (lo divino). En cualquier caso, el yo entra en relación con el tú y establece los tres tipos de relaciones anteriores, por lo que nunca está solo. Concebir el yo en solitario es concebirlo fuera de la historia, y eso para Buber no es posible.

Buber (1969) plantea que el yo-tú —ya sea un tú con minúscula o mayúscula, pues en cualquier caso se trata de un otro personalizado— expresa relaciones de vinculación natural, mientras que el yo-ello expresa relaciones de distinción natural. El concepto de diferencia en Buber está tratado, en una primera aproximación, en un sentido relacional que impide u obstaculiza el reconocimiento del otro como persona, es decir, el reconocimiento del otro en su esencia. Tal obstaculización generaría relaciones de dominación y utilidad, a diferencia de las relaciones del yo-tú que genera relaciones de coparticipación y reciprocidad.

El yo-tú permite una relación mutua y directa por medio de la cual el yo se da al tú y viceversa. Esta experiencia ocurre en la medida en que se “penetra” en la esencia del otro y se crea una atmósfera de apertura y comunidad que resulta benéfica y transformadora. En cambio, en el yo-ello la distinción indica que la experiencia no es ni mutua ni directa; de hecho, se trata de una experiencia mediada, condicionada, donde el ello sólo puede dejarse experimentar sin participar de la experiencia, pues se cosifica y despersonaliza. Se cancela así la posibilidad de ser percibido como el yo, o sea, como persona o ser en su esencia.

En la relación yo-tú, el ser entra en relación con el ser, pero no se circunscribe a ningún tiempo y espacio pues, si bien se trata de una relación de presencia, al decir de Buber, no es situada. Esta es la única manera en la que, según el autor, el yo puede percibir al tú como persona (como a su sí mismo) y no como un objeto o cosa.⁸ Por el contrario, en la relación yo-ello el ser sitúa al tú en un espacio y un tiempo concretos, o sea, le da un lugar en el mundo en el que se despliegan las relaciones históricas de poder. No se anula el poder, ni el sentimiento ni la historia, y por ello el yo se aísla, no entra en verdadera relación,

8:: En concordancia con esta idea, Karl Jaspers (1974) coloca en el centro al individuo y a su libertad, a la que define como un “salto a la trascendencia” desde donde se accede a una auténtica existencia. Esta va más allá del tiempo-espacio, es decir, fuera de la objetividad. Para Jaspers, el individuo es más que cuerpo, sociedad o acción: es libertad y posibilidad de decisión, desde la consciencia de ser uno mismo, de estar ahí con y para el otro.



Foto: Cecilia Vidal

pues no ve al otro como un “otro mismo”, sino como otro ajeno y diferente, tal y como lo veía Heidegger. En ese sentido, la relación yo-ello es una relación de desprendimiento, en tanto se desprende el yo del tú y conforma a su vez relaciones de cosificación, dominación y utilización. En síntesis, de violencia.

Situar al tú implica, siguiendo a Buber, cosificarlo. Por ello, este autor advierte que en el yo-tú no hay ni puede haber mediaciones; de hecho, sostiene que se da a través de la “gracia”. Aquí puede opinarse que esto no indica que Buber ignore las relaciones de poder que atraviesan la historia en forma de prácticas discursivas o sociales, sino más bien que, en el reconocimiento de la presencia del poder, la relación yo-tú tiene que darse “suspendiendo” de alguna manera esta situacionalidad.

Para Buber, la relación yo-tú es de involucramiento e integración, pero no se funden el uno con el otro.

Ambos conservan su esencia, que es lo mismo que decir que conservan su diferencia, mientras el mundo de la relación en el yo-tú expresa equidad y respeto, no en posibilidad, sino en el hecho, en el darse mismo de la relación. Esto indica que la relación del yo con el tú no tiene una finalidad como tal; más bien se podría decir que, en términos informacionales, apunta a la nada. Lo que importa no es la relación resultante, sino el camino que conduce hacia ella, es decir, la trayectoria dialógica es la que permite la apertura al otro.

Es esta relación con el otro la que para Buber se configura como modo primordial de la experiencia del ser. En este caso, la experiencia de la relación se da por medio de una experiencia entre un ser y otro, que participan en el despliegue de lo que el filósofo llama el mundo de la relación participativa, directa, mutua y presente. Esta experiencia es dialógica y, a diferencia de la relación que se da por medio de una

9:: Aquí Buber hace referencia a lo comunicativo como la instancia de relación social entre seres humanos por medio de la palabra.

Aunque no puede reducirse la comunicación al empleo de la palabra, en este trabajo se extiende la conceptualización a cualquier tipo de lenguaje que le sirva de soporte, incluido el silencio, que Buber resalta.

10:: Esto encaja con la propuesta de Freire (1985), quien señala que el sentido de horizontalidad y la condición simpatética de la relación afectiva y amorosa se hallan presentes en todo diálogo. Esta postura parte de la pedagogía crítica freiriana, que se asume a su vez como proceso de un educar político con vistas a la transformación (que implica libertad) a través del lenguaje.

11:: Esta tesis buberiana empatiza con la tesis de Jaspers (1974) que define a la comunicación como el lugar de la constitución del otro como persona. Para Jaspers, ser uno mismo es estar en condiciones de ejercer la libertad para relacionarse con el otro, para abrirse a él, lo cual pasa necesariamente por el conocimiento de uno mismo, su descubrimiento en la praxis, en la historia, en la posibilidad de elegir y decidir.

experiencia del ser “en” el otro (violenta y no participativa), recrea una situación donde lo dialógico es entendido más allá de lo comunicativo, tal y como comúnmente se le conoce, esto es, más allá de lo que está constituido por símbolos y prácticas discursivas y sociales que conforman lenguaje.⁹

Lo dialógico se conceptualiza entonces como una instancia de relación ilimitada que trasciende al lenguaje (finito por naturaleza) y que se define como ese *estar en dos en recíproca presencia*, que es donde se realiza y reconoce el encuentro con el otro. Es en esa línea en la que Buber afirma que el diálogo es lo que le da sentido a la vida del hombre.¹⁰

Una referencia similar aparece en la obra del teólogo y filósofo alemán Franz Rosenzweig (1997, 2006), alrededor de lo que se conoce como “el nuevo pensamiento”. Rosenzweig, quien colaboró activamente con Buber a partir de su yo-tú, presenta una tesis parecida en la que el diálogo adquiere un papel central. El pensamiento rosenzweigiano apela a un principio dialógico que se resume en el *hesed*, o pacto de lealtad, desde el que se establece una relación de comunión, de reciprocidad y confianza con Dios, que es extensible a la relación entre individuos humanos. Aquí adquieren vital importancia las prácticas de escuchar y de dirigir la palabra, que el autor entiende como síntesis de la posibilidad del “nosotros”. La coincidencia con Buber es bastante afin, solo que para Rosenzweig la figura del individuo es mucho más radical. Este autor entiende al *yo* como el lugar del *no*, del egoísmo que, solo descubriendo al tú en tanto dativo del yo, puede generar una unión sin condiciones y librar al ser de su sí mismo para experimentar su negación en ese acto dativo al otro. Se trata, como se puede ver, de una filosofía existencial y relacional articulada a través de su principio dialógico, que es el principio constitutivo del *nosotros*.

Conceptos fundamentales de la filosofía dialógica

En el apartado anterior se ha descrito la propuesta dialógica de Buber mediante algunos términos clave de su filosofía. En este apartado, el foco está en definir de forma breve los principales conceptos que utiliza Buber y la forma como los relaciona para lograr una mayor comprensión de su teoría. Para comenzar, es preciso echar luz sobre el concepto que mueve toda su filosofía: el de “relación esencial”.

Por relación esencial Buber entiende una relación de tipo óntico entre el yo y el tú, que se da por medio de la amistad o el amor y que hace que el ser se franquee hacia el ser. Esta idea de franqueza implica apertura y expresa el sentido mutuo y directo de la reciprocidad, casi en los términos en que Levinas (1999) asume el concepto de afectación como el tú que afecta al yo y viceversa. La afectación es para Buber el motor de la relación y se define en términos de solicitud, pero no como lo hace Heidegger, sino como lugar de apertura y punto de partida para la relación con el otro.¹¹ En ese sentido, la relación esencial se da a partir de la solicitud del yo que crea junto al tú una especie de *nosotros*, que es un concepto que rige la relación yo-tú en clave dialógica, no sociológica.

Pero en el *nosotros* se imbrican otros tres conceptos de la filosofía dialógica de Buber: el “mundo de la relación”, el “entre” y el “diálogo”. Por “mundo de la relación”, Buber (2002) entiende la totalidad de las relaciones esenciales entre los individuos que, como ya se vio, son relaciones dadas a través del amor o la amistad en la que un ser se franquea al otro. Para este autor, entrar en el mundo de la relación es superponerse a la soledad para tener una vida renovada con el mundo. Esta relación ocurre en el aquí y el ahora y se revela cuando un individuo es capaz de reconocer a otro en toda su alteridad, pues es a partir de ello que

será capaz de reconocerse a sí mismo plenamente, en su capacidad y poder de transformación.¹²

El mundo de la relación muestra un ámbito de relación entre los seres humanos que se da en el “entre”, es decir, en la necesidad del ser de buscar al otro para comunicarse en una esfera común. El “entre” es así una intuición conceptual que se ubica en la relación entre personas como lugar de las ocurrencias inter-humanas, y la comunicación es el lugar potencial de la transformación. Solo en el “entre” puede darse una relación auténtica, viva, inmediata y directa, por lo que constituye el lugar del diálogo por excelencia, en tanto lugar del encuentro con el otro.

Por último, para Buber el “diálogo” debe ser personalizado y en el presente de la permanencia. No debe estar dispuesto ni concluido *a priori*. El diálogo es la forma en la que uno se convierte hacia el otro, transformándose en la aceptación del otro, lo que permite, a su vez, el respeto al otro y a su palabra (Buber, 2002). No obstante, cabe destacar que el diálogo se puede dar tanto mediante el lenguaje como mediante el silencio, porque la comunicación a través del diálogo trasciende el lenguaje para ser fuerza de creación y enriquecimiento del ser.

Otro de los conceptos vinculados al diálogo y a la comunicación es el de “interlocutor”, que es la persona a la que se le reconoce y acepta dentro del diálogo. Un interlocutor se descubre y confronta en el acontecer del diálogo al presentarse como lo que es. Así, no hay medida ni comparación para aprehender al interlocutor, pues aparece sin que se le llame y se desvanece cuando se lo retiene (Buber, 2002). El interlocutor es la presencia del yo, porque solo hay presencia por él, y esto posibilita al yo la reciprocidad que lo ayuda a atisbar la eternidad, es decir, a conectarse con el infinito.

Para Buber, el interlocutor es el otro en la relación yo-tú que, como se ha mencionado, es una relación basada en la *confianza* y la *personificación* del tú. En la confianza, los deseos individuales se funden de forma natural, sin esfuerzo, con las necesidades del otro o de la comunidad, de manera tal que la confianza conlleva compromiso, ayuda, servicio, respeto y comprensión del otro. Se instaura así una ética del amor, en tanto ética transformadora y enriquecedora del ser.¹³ Por medio de la confianza, el yo entra en relación directa con el tú y lo personifica, es decir, se establece entre ambos una relación del tipo yo-tú que es, según Buber, el modo natural de reunirse del ser: la acción amorosa de personalización e intercomunicación humana que hace que el tú nunca sea límite del yo.

En el amor, en tanto acción cósmica ubicada en el “entre”, el tú siempre es fuente del yo. Pero para Buber el amor no es un sentimiento, sino una acción de personalización del tú que se da en la relación yo-tú. En el amor, el diálogo se da de forma natural y sin mediaciones, por eso el conocimiento resultante es fruto de una relación auténtica entre personas. Ese conocimiento, según Buber, no es conceptualizable porque no es racional, pero es conocimiento verdadero porque liga al ser con el infinito.

Como se ha podido observar, los conceptos que maneja Buber en su filosofía del diálogo apuntan a las bases religiosas judeocristianas que, en su esencia, se hallan estrechamente vinculadas con el deber ser de la comunicación, es decir, con el ideal de la acción comunicativa.¹⁴ No obstante, Buber considera que este ideal es posible mediante el diálogo que, para él, es parte de la comunicación esencial. Sin desestimar las concepciones ético-religiosas del autor, en el contexto de esta reflexión las aportaciones de la filosofía del diálogo tienen otras aristas que permiten pensar en lo

12:: Aquí hay una inversión de las tesis de Jaspers, para quien el conocimiento de sí mismo es justo la posibilidad de descubrir al otro, no tal y como lo propone Buber.

13:: Estos postulados se encuentran, aunque en otros términos, en la obra del biólogo chileno Humberto Maturana (2011).

14:: Esto marca una diferencia con la teoría de la acción comunicativa de Habermas, para quien esta se soporta en la racionalidad humana y su capacidad para argumentar.



Foto: Cecilia Vidal

que debería suceder si se emplea a la comunicación como vía para construir un mundo mejor relacionado y mejor comprendido.

Aportaciones de la filosofía del diálogo a los estudios de comunicación

Dado todo lo anterior, en este apartado se intentará resumir las principales aportaciones del pensamiento dialógico de Buber a los estudios de comunicación. Sus aportes, como se ha mencionado, se encuentran en el nivel teleológico de la comunicación. Esto permite pensar a la comunicación como acción ética y profiláctica y, en consecuencia, pensar al problema comunicativo como aquello que trasciende lo meramente simbólico. En ese sentido, la comunicación, a través de la lente buberiana, resulta ante todo el lugar donde los seres humanos pueden interactuar tanto para darse como para oponerse el uno al otro. A continuación, se resumen las principales aportaciones:

- La comunicación es entendida como diálogo, y el diálogo como aquello que trasciende el lenguaje. Si bien el lenguaje posibilita la apertura al diálogo, también lo limita y cancela, en tanto es limitado por naturaleza.
- El diálogo, que es vehículo de lo comunicativo, remite a una relación auténtica entre personas. Esta relación es entendida como “relación viva” que enriquece al ser y asegura con ello más que un mero intercambio de ideas.
- En términos éticos, el diálogo funciona como una instancia en la que el individuo reconoce al otro en su alteridad y, a partir de ello, es capaz de reconocerse a sí mismo en su finitud. Buber supone que el diálogo, y por extensión la comunicación, tiene la capacidad de transformar al ser humano.

- Mediante la comunicación se establece el mundo de la relación, que es inicio y no finalidad. Este se rige por el *nosotros*, no en el sentido sociológico, sino en el dialógico, es decir, de la relación personalista. Por ello, el concepto del “entre” resulta interesante para la comunicación en tanto implica la reunión entre humanos.
- El mundo de la relación es el lugar de la necesidad del ser de buscar al otro para comunicarse en una esfera común que los sobrepase a ambos. Está signado por el concepto de “impulso espiritual”, adaptado del planteamiento de Scheler, que es lo que en opinión de Buber deviene en motor de la relación con el otro.

Los enunciados anteriores ofrecen a los estudios sobre la comunicación la posibilidad de pensar al diálogo no como mera conversación entre dos personas, sino como un escenario para la comprensión mutua que es necesario para sostener una comunicación sana y eficaz. Así, la comunicación se entendería como necesidad de compartir y no como necesidad de poder, desde una visión más humanista y ética.¹⁵ A esto lo podemos llamar comunicación dialógica, y entenderla como un tipo de comunicación que apela a la intersubjetividad, el reconocimiento y la acción común. La comunicación dialógica, así vista, hace énfasis en la colaboración, la horizontalidad y la participación.

Como afirma Luis Ramiro Beltrán (citado en Aguirre, 2009), en la comunicación horizontal hay un proceso de interacción social democrática en la que los seres humanos comparten de forma voluntaria sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación. Se trata de una comunicación donde *importan* —en los términos levinasianos del concepto— los dos interlocutores por igual, con el

mismo nivel de compromiso tanto en la dimensión ético-moral como en la dimensión política y comunicativa. En ese sentido es que se debe distinguir y separar la comunicación dialógica del discurso dialógico, entendido este como discurso de alternancia de los turnos del habla entre dos o más personas.

Siguiendo a Aguirre (2009), se puede afirmar que la comunicación dialógica es un proceso en el que se construye una experiencia de “mutualidad dialéctica”, de “intersubjetividad cooperativa”, en que el diálogo es entendido como “exigencia existencial” o “llamado de encuentro”.¹⁶ El encuentro, entonces, es una especie de “puesta en común” o intercambio coparticipativo y dialógico donde se busca y alcanza la plena comprensión.

Desde el campo de la psicología, la comunicación dialógica ha sido entendida como una postura de comunicación centrada en la persona (yo) que se acerca al diálogo con el otro, como afirma Gergen (citado en Armenta, 2008) de una manera tentativa. Esto implica que se aproxima siempre a la realidad del otro para revisar la congruencia de sus propias interpretaciones. La psicología llama a este encuentro aproximativo “diálogo genuino” (Armenta, 2008), aunque las apreciaciones del yo sobre el otro son siempre falibles y, por ello, tentativas.

Esta falibilidad, sin embargo, no implica la ausencia del encuentro dialógico como tal, ni tampoco que el yo no pueda lograr una verdadera integración con el otro. Se trata más bien de entender que el involucramiento del yo debe de ser lo suficientemente honesto y humilde como para saber y reconocer, en la experiencia presente, una comprensión empática con el otro sin dejar de ser uno mismo. Como afirma Buber (1969), se trata de un “estar ahí en recíproca presencia”, no de fundirse el uno con el otro.

15: Las aportaciones de Buber permiten plantear algunas preguntas: ¿qué es la comunicación sin diálogo?, ¿cuál es el papel de la comprensión en los procesos comunicativos?, ¿la comunicación, el diálogo, pueden transformar al ser humano? Si la comunicación es algo más que lenguaje institucionalizado y ritualizado, ¿qué es? ¿Puede haber comunicación fuera del poder? ¿Hablar de comunicación es hablar de interpretación?

16: Esta idea de encuentro es tratada del mismo modo por Buber (1969); González Rey (1995); Freire (1985), Grimson (2007) y Theodosiadis (1996), entre otros pensadores. Desde ella se postula al encuentro como lugar del diálogo en el que los interlocutores buscan la coparticipación, la comprensión.

El hecho de compartir significados, sensibilidades, confianza y espacios de dignidad de una manera auténtica, congruente y recíproca convierte al diálogo comunicativo en lo que Buber (1969) denomina “acción transformadora y enriquecedora del ser”. La comunicación dialógica, de este modo, tiene capacidad de cambio mediante el despliegue de su sentido de solidaridad y el lugar privilegiado en que coloca a la escucha.¹⁷

17:: Hay una referencia a Heidegger (1987) sobre este fenómeno: para este filósofo la escucha del otro permite atender a lo importante y evitar el murmullo ruidoso de las relaciones sociales en las que se oye, pero no se escucha la voz interna del otro.

18:: Esto es especialmente importante en la obra de Rosenzweig (1997, 2006).

19:: En su obra inconclusa *Hacia una metodología de las ciencias humanas* (1974), Bajtín reconocía el problema de la comprensión del otro como un problema insoluble.

20:: Esto guarda un correlato interesante con la teoría de la metáfora de Paul Ricoeur, y específicamente con su obra *Sí mismo como otro*, de 1996.

La escucha,¹⁸ como punto de partida de la comunicación dialógica, hace del diálogo una forma más genuina de relación que la palabra. La palabra, si bien facilita la apertura al diálogo, puede, por su propia naturaleza limitada, cancelarlo, tal como afirma Buber (1969, 2002). Entender el silencio como posibilidad del diálogo, entonces, se sugiere como oportunidad para la escucha. El silencio, como se ha referido, activa la comprensión porque propicia el diálogo mediante el reconocimiento y respeto a la palabra del otro, lo que demuestra el carácter provisional de los propios juicios e interpretaciones.

Como se puede inferir, la comunicación dialógica no es más que lo que la filosofía reconoce como comunicación intersubjetiva, que hunde raíces profundas en la hermenéutica dialógica de Gadamer (1997) y en lo que puede llamarse “la teoría de la comprensión” de Bajtín (1999). En ambos casos, el diálogo se instala como espacio para la comprensión del otro mediante la actividad creadora y productiva que lo caracteriza, y coloca así a la comunicación dialógica como una situación comunicativa comprensiva en la que existe la posibilidad de transformar los puntos de vista preconcebidos (Bajtín, 1999, p. 364). La comprensión de la voz propia se da, de este modo, por medio de la voz ajena.¹⁹ Y es que, para Bajtín, el sentido debía ser universal (p. 381), por lo que la comprensión tenía que ser a todas luces un acto inteligible basado en las experiencias humanas más generales.

Bajtín entendía, al igual que Buber y Gadamer, que la comprensión era la condición de posibilidad de la comunicación; sin ella, la comunicación era sencillamente inoperante. Pero la comprensión no estaba dada, para Bajtín, en términos de códigos y significaciones compartidas, sino desde la participación en una experiencia conjunta recíproca y enriquecedora que, en el espacio de la comunicación, no prevé significaciones a priori. Estas significaciones acontecen durante el proceso de diálogo, sin que ninguno de los interlocutores lo busquen. He ahí la idea de Buber (1969) sobre el hecho de que el diálogo, instaurado en el mundo de la relación del yo-tú, se da en el descubrimiento del otro mediante la comunicación.

Teniendo en cuenta lo anterior, puede decirse que es la imprevisibilidad del diálogo la que permite la creación de sentidos nuevos,²⁰ ya que genera un espacio de apertura al otro, a su palabra, que se podría llamar una *hermenéutica del otro*, a la manera de una hermenéutica de la alteridad. Es el otro quien aporta lo nuevo, lo imprevisible, pero también el riesgo, lo no esperado. La apertura del diálogo, presente en toda comunicación dialógica, supone entonces no solo cierto tipo de implicación afectiva entre los interlocutores, sino también, y sobre todo, la posibilidad de reducir al mínimo posible la despersonalización.

En conclusión, la filosofía del diálogo de Buber suministra valiosos insumos para reflexionar en torno a la comunicación dialógica y, en general, a la comunicación como fenómeno y proceso del ser humano en su trayectoria de vida social. Prescindir de la importancia del diálogo en torno a la pedagogía de la comunicación, la investigación teórica y empírica de la comunicación y el hacer cotidiano de la actividad comunicativa, equivale a dejar de valorar la oportuna afirmación que hiciera Mario Kaplún acerca de la comunicación: “definir qué entendemos por comunicación equivale a decir en qué sociedad queremos vivir” (Kaplún, 1985, p. 67; 263).

Referencias

- Aguirre, J. L. (2009). Alteridad dialógica y ciudadanía: Retos desde la comunicación intercultural. *Aula Intercultural*. Recuperado de <https://goo.gl/6Nn92q>
- Armenta, J. (2007). *El grupo como espacio de crecimiento y encuentro: una perspectiva dialógica centrada en la persona*. Recuperado de http://bibliotecaparalapersona-epimeleia.com/greenstone/collect/ecritos2/import/ArmentaJ_El_grupo_como_espacio_de_crecimiento_y_encuentro.pdf
- doBajtín, M. (1974). Hacia una metodología de las ciencias humanas. En *Estética de la creación verbal* (pp. 381-396). México D. F., México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano y compasión por la tierra*. Madrid, España: Trotta.
- Buber, M. (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Buber, M. (2002). *¿Qué es el hombre?*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerruti, H. (1999). Atreverse a pensar lo utópico todavía vale la pena (si concedemos la poiesis de la palabra). *Blanco Móvil*, 78, 3-9.
- Dilthey, W. (1978). *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Ebner, F. (1949). *El camino es la palabra*. Viena, Austria: Herder.
- Feuerbach, L. (1941). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Freire, P. (1985). *Pedagogía de la esperanza*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Sígueme.
- González Rey, F. (1995). *Comunicación, personalidad y desarrollo*. La Habana, Cuba: Pueblo y Educación.
- Grimson, A. (2007). Resguardar nuestra incerteza acerca de la incertidumbre: Debates acerca de la interculturalidad y la comunicación. *Diálogos de la comunicación*, 75. Recuperado de http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/grimson_incerteza_dialogos75.pdf
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona, España: Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología: Cinco lecciones*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1974). *Filosofía de la existencia*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Kant, I. (2010). *Lógica* (C. Correa, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Corregidor.
- Kaplún, M. (1985). *El comunicador popular*. Quito: CIESPAL.
- Levinas, I. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Maturana, H. (2011). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Buenos Aires, Argentina: Granica.
- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Nietzsche, F. (1988). *Ecce Homo*. Madrid, España: Alianza.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Rodríguez, S. (2001). *Obra completa. Tomo I y II*. Caracas, Venezuela: Presidencia de la República.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la revelación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2006). *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Scheler, M. (1980). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.
- Theodosiadis, F. (1996). *Alteridad ¿la des-construcción del otro?*. Bogotá, Colombia: Editorial Magisterio.
- Zea, L. (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México D. F., México: Porrúa y Obregón.