

La incomunicación virtual



Pau Martínez Farrero

Segunda Edición

La incomunicación virtual

Pau Martínez Farrero



Pau Martínez Farrero, doctor en psicología y psicoanalista, ejerce como psicólogo clínico especialista en los servicios hospitalarios externos del Hospital Sagrat Cor, Germanes Hospitalàries, de Martorell, en la provincia de Barcelona, donde desempeña a su vez labores formativas y docentes. Ejerce también en la práctica privada. En su estudio de doctorado analizó la problemática de la identidad en el proceso de aculturación. Ha publicado diversos artículos sobre clínica y psicopatología, como «Aspectos inconscientes en el ataque de angustia», «Fibromialgia: una nueva enfermedad o una antigua conocida», «Acerca de los procesos de identificación en los estados depresivos», o «Del motivo de consulta a la demanda en psicología clínica»,

entre otros. Participa habitualmente en tareas divulgativas y desde hace años colabora en un programa radiofónico dedicado a debatir temas relacionados con la psicología.

Si queremos resumir con una imagen el fenómeno social que representa la comunicación virtual, visualicemos un vagón de metro de una gran ciudad, un día cualquiera, repleto de pasajeros viajando juntos en silencio y sin decirse nada, con las cabezas agachadas y mirando sin pestañear las pantallas de sus respectivos teléfonos móviles. Ante esta radiografía cotidiana alguien podrá objetar: «¡Mucho antes de que la comunicación virtual se convirtiese en un fenómeno social, los pasajeros de un vagón de metro tampoco se hablaban!». Es cierto, puesto que el proceso de la individualización afecta a la sociedad postindustrial desde hace varias décadas. Pero ahora los viajeros de un vagón de metro *¡ya ni siquiera se miran!*

En el transcurso de los siglos la sociedad ha atravesado por etapas que han ido despojando al individuo de la circunstancia de ser un ser social para convertirlo en un ser individual. Entre ellas cabe destacar la modernidad, la Revolución industrial, la división del trabajo y más recientemente el auge del neoliberalismo —que no reconoce más vínculos que el que se establece entre el consumidor y su objeto de consumo—. La conclusión a la que hemos llegado en esta investigación indica que el fenómeno social que representa la comunicación virtual es una fuerza más al servicio de la individualización, encargada de despojar al ser humano de su naturaleza social para convertirlo en un ser individual que pierde de vista los objetivos comunes. Un ser solitario que agacha la cabeza, ajeno a lo que sucede a su alrededor, donde podría observar a otros que, como él, también agachan la cabeza, buscando absurdamente en un instrumento construido de plásticos y metales a alguien con quien poder *encontrarse*.

PAU MARTÍNEZ FARRERO

**LA INCOMUNICACIÓN
VIRTUAL**

Créditos

Título original: *La incomunicación virtual*

© Pau Martínez Farrero, 2015

La primera edición fue llevada a cabo por Xoroi Edicions en Barcelona, en el año 2015, con ISBN: 978-84-944421-4-8

La segunda edición ha estado editada por el autor en Barcelona, en el año 2020, con la finalidad que pueda accederse libremente.

Diseño de cubierta: Pensódromo

Ilustración de cubierta: Jan Serra (www.janserra.net)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	11
Capítulo 1 - Hablar para encontrarse	17
<i>El lenguaje funda el mundo de los significados</i>	17
<i>El primer acuerdo</i>	21
<i>Palabras para nombrar</i>	23
<i>Los juegos del lenguaje</i>	27
<i>Una gramática del amor</i>	32
<i>La retórica</i>	34
<i>La dialéctica</i>	37
<i>Hablar y escuchar</i>	40
<i>La soledad cartesiana</i>	42
<i>No hay pensamiento sin lenguaje</i>	46
<i>El ser del lenguaje</i>	53
<i>¿Quién es el que habla?</i>	56
<i>¿Dónde está el que habla?</i>	59
<i>En el límite del mundo</i>	62
<i>Sostenido por su nombre propio</i>	64
<i>El reconocimiento del Otro</i>	66
<i>El habla del inconsciente</i>	69
<i>Hablar y decir</i>	75

Capítulo 2 - El encuentro con los otros	79
<i>El encuentro en el ágora</i>	79
<i>El desencuentro</i>	86
<i>La reclusión</i>	96
<i>Un intento de reencuentro</i>	100
Capítulo 3 - La comunicación virtual: un falso encuentro	101
<i>La realidad virtual</i>	101
<i>La relación del sujeto con la naturaleza física</i>	104
<i>Descartes frente Aristóteles</i>	108
<i>Comprender al sujeto</i>	111
<i>El sujeto desvirtuado</i>	113
Conclusión	115
Nota al lector	123

En memoria del doctor Paco Burgos

Agradecimientos

A las personas de los grupos —de carne y hueso— con los que trabajo, en cuyas dinámicas he fundamentado la idea y el argumento de este libro.

A Imma Montero, Susi Rodríguez, Santi Martínez y Antonio Delgado, que revisaron los borradores y me aportaron sus conocimientos e ideas.

A mis compañeros del día a día.

Al Hospital Sagrat Cor, Germanes Hospitalàries, de Martorell, Barcelona.

A Salvador Foraster y la librería La Casa de la Paraula, de Barcelona.

A la Xarxa de Biblioteques de la Diputació de Barcelona, especialmente las bibliotecas Santa Oliva y Antonieta Cot. También a la biblioteca de filosofía de la Universidad de Barcelona.

A los profesionales y oyentes de Olesa Ràdio.

A mis familiares y amigos.

¡Y cómo no!, a los lectores de este libro.

Introducción

Imaginemos el siguiente experimento. La señorita A vive en Europa y el señor B en el continente americano. Son profesores de Comunicación en las universidades de sus respectivas ciudades. Ambos trabajan en un proyecto que investiga las diferencias que existen entre la comunicación virtual y la comunicación cara a cara, no obstante, solo se conocen por Internet. Han decidido encontrarse en un hotel en Japón, pero planean hacerlo de un modo peculiar.

El día señalado la señorita A llega a dicho hotel y se instala en la habitación 215. Una hora más tarde, tal como habían acordado, llega el señor B y se aloja en la 217, que es contigua a la de la señorita A. A las cinco de la tarde, hora local, la señorita A se acomoda en una silla, a un metro de distancia del tabique que separa ambas habitaciones y mirando hacia él. El señor B hace lo mismo, de tal modo que si derribaran ese tabique se hallarían sentados el uno frente al otro a poco más de dos metros de distancia.

Han dotado las habitaciones con aparatos electrónicos de alta sensibilidad que registran la imagen y el sonido. Sin moverse de la silla la señorita A se coloca unas gafas de realidad virtual y unos auriculares, que reproducen la imagen y el sonido de lo que ocurre en la habitación del señor B, con una definición tal que la señorita A no puede distinguir si se trata de la imagen y voz reales del señor B, o de sus proyecciones virtuales. Lo averigua porque al levantarse de la silla e ir hacia él para estrecharle la mano, se golpea contra el tabique. El señor B hace lo mismo. Ambos mantienen una larga conversación contemplando la imagen y escuchando la voz del otro por medio de las gafas y los auriculares, con la impresión de que entre ellos no existe ninguna pared que los separe. Transcurrida una hora la señorita A se retira dichos instrumentos, recoge sus enseres, abandona la habitación y en la puerta del hotel toma un taxi para dirigirse al aeropuerto del Oeste y volar hacia Europa. Media hora más tarde lo hace el señor B, con la salvedad de que su vuelo parte desde el aeropuerto del Norte hacia el continente americano.

¿Podemos afirmar que la señorita A y el señor B mantuvieron un *encuentro* en el hotel en Japón? Intentaremos resolver esta pregunta a lo largo de las páginas que siguen.

El objetivo del presente libro es investigar si la comunicación virtual es una forma de *encuentro* entre las personas, como es la comunicación cara a cara. Entendemos por *encuentro* aquella experiencia específicamente humana, de naturaleza lingüística, que hace nacer y crecer el vínculo interpersonal y social. Según Aristóteles muchos animales son gregarios pero solo el ser humano está dotado de lenguaje, y eso lo convierte en un ser cívico por naturaleza, un ser que logra convivir con sus semejantes mediante la comunicación de palabras

y pensamientos.¹ Efectivamente, la imagen de un vagón de metro de una gran ciudad, abarrotado de pasajeros a una hora punta, que viajan en silencio y sin hablarse, no ilustra lo que entendemos por *encuentro*.

Entre los animales comunicar consiste únicamente en transmitir señales informativas, como son por ejemplo los ritos de apareamiento, y está al servicio de sus necesidades biológicas. En los seres humanos, en cambio, la comunicación no solo cumple una misión informativa, ya que hablando y dialogando se *encuentran* entre sí. Habitualmente decimos que las personas se encuentran para poder hablar, pero en realidad ocurre a la inversa: las personas hablan para poder *encontrarse*, ya que entre los seres humanos el *encuentro* es una experiencia eminentemente lingüística.

Hasta finales del siglo XIX la proximidad física entre dos personas era condición necesaria para poder hablar. Si alguien explicaba haber conversado con otra persona se sobreentendía que ambas habían coincidido físicamente, del mismo modo que damos por hecho que para contemplar una exposición de pintura es necesario que en el museo haya luz. Pero la invención del teléfono brindó la posibilidad de conversar sin la presencia física de los interlocutores, y los avances científicos y técnicos han conseguido que la comunicación virtual se haya convertido en nuestros días en un auténtico fenómeno social. Por este motivo es necesario preguntarse: conversar a través del espacio virtual, ¿es también una forma de *encuentro* interpersonal y social? Para que dos o más personas puedan *encontrarse*, ¿es suficiente que hablen y conversen virtualmente, o también es necesaria

1. Aristóteles, *Política*, Ed. Tecnos, Grupo Anaya, Madrid, 2004, § 1253a; y Aristóteles, *Ética a Nicómano*, Gredos, Madrid, 2010, § 1170b.

su presencia física? ¿Participar en una comunidad virtual socializa del mismo modo que una comunidad real?

El fenómeno de la comunicación virtual reabre el antiguo dilema que plantea el dualismo antropológico, es decir, la relación que existe entre lo anímico y lo corpóreo, y que antaño enfrentó el pensamiento moderno de Descartes con la visión clásica de Aristóteles. Aristóteles consideraba que el alma reside en el cuerpo y que alma y cuerpo son realidades inseparables. Descartes, en cambio, defendía la independencia del alma respecto del cuerpo. El fenómeno de la comunicación virtual, que permite conversar con personas que se hallan a kilómetros de distancia, parece haber dado la razón a Descartes, pero existe una serie de observaciones que lo ponen en duda: ¿Cuántas palabras, promesas, ofensas, se pronuncian o escriben a través del espacio virtual que jamás se dirían en presencia del interlocutor? ¿Cuántos malentendidos se producen en la comunicación virtual, y por qué a veces resulta tan difícil aclararlos? ¿Por qué alguien puede mostrarse tan diferente en la pantalla digital de su interlocutor a lo que en realidad es? ¿Por qué sigue existiendo la soledad si el ciberespacio está repleto de «amigos»?; si permanentemente estamos intercomunicados, ¿por qué sentimos nostalgia de los familiares o amigos que han ido a vivir a otro país? Estas preguntas cuestionan el hecho de que la comunicación virtual sea verdaderamente una forma de *encuentro* entre las personas. Las tomaremos como punto de partida en la investigación que nos proponemos realizar.

La comunicación virtual es un medio eficaz para transmitir información. Gracias a ella podemos hablar diariamente con familiares y amigos a miles de kilómetros de distancia, o intercambiar información en cualquier momento y lugar

del día. Y hay muchas personas mayores o con dificultades de movilidad para quienes la comunicación virtual, como por ejemplo la telefonía, representa su principal forma de interrelación. Pero, insistimos, ¿la comunicación virtual es realmente una forma de *encuentro* con los demás?

El primer paso de nuestra investigación consistirá en demostrar que los seres humanos se *encuentran* unos a otros cuando hablan, dialogan y conversan, en definitiva, cuando se comunican. Por este motivo el título del primer capítulo es: «Hablar para *encontrarse*».

Pero antes de adentrarnos en él intentemos reflexionar sobre una situación cada vez más cotidiana: el señor C está sentado a la mesa junto a sus familiares celebrando el aniversario de uno de ellos. Ha colocado su teléfono móvil a la derecha de su plato y continuamente pasea la mirada por encima de la pantalla, sin dejar por ello de participar en la conversación con los demás. De repente se da cuenta de que ha recibido un mensaje de texto, y comprueba que corresponde a un amigo, el señor D, que vive en la misma ciudad pero a quien hace tiempo que no ve. El señor C le contesta con otro mensaje y en cuestión de segundos aparece uno nuevo del señor D. Durante quince minutos el señor C y el señor D establecen un diálogo mediante mensajes de texto, haciendo que el señor C se ausente, no de la mesa, pero sí de la conversación en la que siguen envueltos sus familiares, que ignoran con quién se está comunicando ni de qué están hablando. ¿Podemos afirmar que esos mensajes de texto han servido para que el señor C y el señor D se *encuentren*? Si al terminar nuestra investigación al final de este libro llegamos a la conclusión de que la comunicación virtual no representa una forma de

encuentro con los demás, ¿significará que, como fenómeno social, la comunicación virtual está logrando que las personas se alejen de las verdaderas formas de *encuentro* y se aíslen unas de otras?

Capítulo 1

Hablar para *encontrarse*

El lenguaje funda el mundo de los significados

Los seres humanos vivimos en un mundo formado por significados. Cuando los espectadores en un estadio chillan al unísono, no lo hacen porque un señor vestido con camiseta a rallas y pantalón corto haya introducido un balón en el interior de una red sostenida por tres postes, sino porque ese hecho físico *significa* que un jugador del equipo local ha marcado un gol. Una nube oscura en el cielo no solo es la señal de que va a llover, sino que *significa*, entre otras muchas cosas, que deberemos cambiar los planes para aquella tarde. Para el presidente de la oposición la actual situación económica tiene un *significado* opuesto al que le atribuye el presidente del gobierno. Un joven será juzgado, no por quemar un trozo de tela de colores en un lugar al

aire libre, un día festivo, sino por el *significado* que adquiere quemar la bandera nacional delante del Parlamento el día de la Constitución. Un beso no necesariamente *significa* una muestra de cariño, puesto que puede tratarse de dos actores de teatro que están representando una escena de amor, pero que en su vida personal están enemistados y no se hablan. Los peatones aguardan a cruzar la calle no porque un muro de cemento se lo impida, sino porque la luz roja del semáforo que tienen enfrente *significa* que deben esperar.

El ser humano vive en un mundo formado por *significados* y no en un mundo físico en su estado bruto. Nos relacionamos con las cosas en función de lo que éstas *representan* para nosotros, ya que los seres humanos, a diferencia de los animales, gozamos del don del *lenguaje*, que es un intermediario entre nosotros y la naturaleza física.

Pero ¿qué es el *lenguaje*? El *lenguaje* es un sistema compuesto por *símbolos* sonoros.² *Simbolizar* es la capacidad de *representar* lo real por medio de un *signo*, con lo que se establece una relación de *significación* entre una cosa y el *signo* que la *representa*. El lenguaje animal no posee esa capacidad *simbólica* que tiene el lenguaje humano. El animal puede responder a las *señales* pero no a los *símbolos*. Una *señal* es un hecho físico vinculado a otro hecho físico por un nexo natural: por ejemplo, el relámpago es la *señal* que anuncia una tormenta. El animal puede aprender a reaccionar ante las *señales*, como correr cuando percibe que otro animal pretende atacarle, pero el *símbolo* requiere de una *interpretación* para que tome sentido, ya que la relación entre el *símbolo* y aquello que *representa* no existe de forma natural

2. É. Benveniste, *Problemáticas de lingüística general*, Siglo Veintiuno Editores, México DF, 1980, pp. 27-29.

sino que responde a un *acuerdo social*. El lingüista francés Émile Benveniste (1902-1976) afirma: «El hombre inventa y comprende símbolos; el animal no. El animal puede aprender a reaccionar ante la palabra humana si se le ha enseñado a reconocerla como señal; pero nunca sabrá interpretarla como símbolo. Por la ausencia de la función simbólica, el animal sabrá expresar emociones, pero no puede nombrarlas».³ Entre los animales la comunicación está al servicio de sus necesidades biológicas y solo consiste en intercambiar señales, como son por ejemplo, los ritos de apareamiento.

El *habla* humana es la facultad simbólica por excelencia, mientras que los demás sistemas de lenguaje, como el lenguaje cifrado, los diagramas, etc., derivan de aquella y la suponen⁴: para conseguir aprender qué indican cada una de

3. *Ibíd.*, p. 29. Según Descartes, mientras que el animal se ve obligado a ejecutar los movimientos o acciones apropiados ante un determinado estímulo, el ser humano solo se siente incitado o inclinado a ello, gracias a su capacidad de reflexión. Siguiendo este mismo principio Rousseau añade: la Naturaleza ordena al animal y este obedece; pero el ser humano es libre de obedecer o resistirse, capaz de elegir entre seguir o hacer caso omiso de la regla que le es prescrita por naturaleza (en Noam Chomsky, *Regles i representacions*, Empúries, Barcelona, 1986, pp. 16-17). Otra distinción entre signo y señal la ofrece J. Tuson: Tuson considera que un signo es todo aquel objeto perceptible que hace referencia a otro objeto. E inspirado en S. Peirce, diferencia entre signos naturales y signos artificiales. Los signos naturales los componen los índices y los síntomas, como el humo que anuncia el fuego, la nube que anuncia la tormenta, las huellas en la arena que anuncian la pisada de un ser vivo, o la temperatura en la frente que informa de la fiebre. Entre los signos artificiales están los iconos y los símbolos. Iconos (o imágenes) son los retratos, la pintura figurativa en general o la fotografía. También los signos de orientación, como las flechas que indican un camino o una dirección, y las imágenes en las puertas de los lavabos. Los símbolos, en cambio, son señales que no guardan ningún tipo de parecido con aquello que pretenden significar, sino que lo hacen por convención social, como es el lenguaje humano, el código morse o las señales de circulación (en J. Tuson, *Quinze lliçons sobre el llenguatge, i algunes sortides de to*, Ara llibres, Barcelona, 2011).

4. *Ibíd.*, p. 30. No obstante, Chomsky considera que el ser humano nace con la capacidad para aprender algún tipo de lenguaje, que no necesariamente es el habla humana, como ocurre en los niños sordomudos. Esta capacidad para el lenguaje depende de unos sistemas cognitivos que se desarrollan en la mente humana — a

las señales de tráfico es necesario que alguien nos lo explique con palabras; lo mismo ocurre con el sistema Morse u otras formas no verbales de comunicación, cuyos mensajes tienen que ser traducidos a palabras para que cobren sentido. ¿Qué indica un diagrama de barras, o de circunferencias?, ¿o el repique de campanas de una iglesia? Sin el lenguaje humano no podríamos entender todo este simbolismo. Los ritos, costumbres, las tradiciones, las instituciones humanas,⁵ la cultura en general y de cada pueblo en particular, así como el lenguaje científico y matemático, derivan del habla humana, formada a partir de la combinación de signos lingüísticos y de la aplicación de las normas y reglas lingüísticas.

El lenguaje surge al aplicar las normas y reglas lingüísticas a los sonidos fónicos, consiguiendo que se conviertan en palabras, o a las marcas escritas en un papel, consiguiendo que devengan letras. Es decir, las normas y reglas lingüísticas recogidas en la gramática de cada lengua son las responsables de que determinados fenómenos físicos se transformen en lenguaje. Lo cual supone afirmar que el lenguaje nace a partir de sus propias reglas, de sí mismo, y no por evolución espontánea de la naturaleza física. Según Émile Benveniste el ser humano siempre ha convivido con el lenguaje y no pudo haber una etapa previa en la historia de la humanidad en que careciera de él.⁶

El lenguaje existe por la capacidad que tienen los seres humanos de compartir, de alcanzar consensos, puesto que las palabras no representan nada por sí mismas sino que lo hacen por convención social. El lenguaje no es el logro individual

partir de una dotación biológica específica—, y que Chomsky denomina «gramática universal» (en Noam Chomsky, *Regles i representacions*, Empúries, Barcelona, 1986, pp. 35-37).

5. Véase J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997.

6. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 179.

de una persona que vive aislada de las demás, sino el de toda una sociedad. Expresándolo de una forma más clara, el lenguaje es la causa de que exista la sociedad y la posibilidad de la convivencia.

El lenguaje es un intermediario entre el ser humano y el mundo físico en su estado bruto, que hace que todo fenómeno adquiera un significado. Por este motivo podemos afirmar que vivimos en el planeta Tierra, pero nuestro mundo es un mundo creado por el lenguaje, un *mundo simbólico formado por significados*.⁷

El primer acuerdo

Los órganos de fonación producen sonidos, y cuando se articulan siguiendo las reglas y normas lingüísticas, estos sonidos se convierten en fonemas. La combinación de fonemas crea las palabras. La palabra es la unidad mínima de significación, que puede funcionar con independencia de otras palabras sin perder por ello su sentido. Por tanto, la palabra tiene un valor *significante*, es un *signo lingüístico*.

Un *signo* es aquello que representa a otra cosa haciendo las veces de cosa. Una bandera es un signo que representa a una nación. Todo signo está compuesto por un «representante», que es una imagen visual o sonora, como los colores de la bandera o el repicar de campanas de una iglesia; y por lo «representado», que es aquello que el «representante» quiere

7. J. Tuson, *¿Com és que ens entenem? (Si és que ens entenem)*, Empúries, Barcelona, 1999. Por su parte, Descartes concebía el «Mundo» como la totalidad de las cosas que pueden ser significadas (en, Luís Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 44).

representar, en este caso la nación y la ceremonia religiosa, respectivamente.

El *signo lingüístico* es un tipo particular de signo: al representante se lo denomina «significante» y a lo representado, «concepto».⁸ La palabra es un signo lingüístico y gracias a ella se pueden crear todos los demás signos, como las banderas, señales, códigos, etc. El signo lingüístico es por tanto la causa que hace posible que exista la cultura y la vida en sociedad.

El signo lingüístico es el elemento clave que explica por qué el ser humano ha conseguido desarrollarse como no lo ha hecho ninguna otra especie animal, y que el mundo en el que vive sea un mundo simbólico y no meramente un mundo físico en el que solo hay cabida para los instintos y las sensaciones.

Los animales no conocen los signos, porque todo signo es el resultado de un consenso conseguido entre los hombres, que aceptan atribuir un mismo significante a un determinado significado, y de este modo poder entenderse y convivir. Podemos afirmar que el signo lingüístico representa el primer acuerdo alcanzado por la Humanidad.

Pero, acertadamente, alguien podría objetar que un dolor agudo que proviene del organismo afecta como fenómeno físico que es, haciendo sufrir a quien lo padece, independientemente del significado que se le dé. En efecto, decirse a sí mismo «Ya pasará» o «¿Será señal de una grave enfermedad?», conseguirá aliviar o incrementar relativamente el dolor, pero ese dolor seguirá existiendo. ¿Cómo seguir afirmando que el ser humano vive en el mundo simbólico de los significados y el lenguaje, y no en un mundo físico en su estado bruto? En el capítulo tercero intentaremos responder a esta pregunta.

8. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Ediciones Akal, S. A., Madrid, 2006, p. 16.

Palabras para nombrar

Supongamos que queremos explicar qué es una naranja a alguien que nunca ha visto una, en un idioma del que desconocemos palabras con las que poder designar directa o indirectamente el color naranja, la forma redonda, los sabores dulce y ácido, o la consistencia blanda. Sería imposible lograrlo. Si en un idioma no existieran palabras para nombrar los animales terrestres de un modo, y los peces de otro, si todos ellos respondieran a un mismo nombre, y por tanto, perteneciesen a una única categoría, ¿podríamos diferenciar solo por el sabor lo que en otros idiomas llamarían carne o pescado? Seguramente no. ¿Qué representación mental podríamos tener del mundo que nos rodea si no existieran palabras para referirnos a las cosas que contiene? Ninguna. Los objetos solo tendrían importancia para nosotros en la medida que poseyeran alguna propiedad con la que satisfacer de forma inmediata nuestras necesidades, como alimentarnos, cobijarnos de la lluvia, beber, etc. Instintivamente habríamos aprendido a reconocerlos por su imagen, pero no tendrían para nosotros ningún otro valor. Y de lo demás no sabríamos nada.

Gracias a las palabras y el lenguaje todos los elementos y fenómenos pueden ser nombrados y por tanto, reconocidos. Por este motivo podemos afirmar que la experiencia que el ser humano tiene del mundo está constituida lingüísticamente,⁹ puesto que no existe una relación natural, inmediata y directa entre el hombre y el mundo, ni entre el hombre y el hombre. Hace falta ese intermediario que es el lenguaje.¹⁰

9. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, p. 568.

10. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 31.

Según Hegel (1770-1831), representante del idealismo filosófico alemán, el nombre hace que el objeto deje de ser algo evanescente sin contenido propio. Sin la ayuda del lenguaje, la imagen que percibimos de un objeto sería una forma vacía, que es como los animales experimentan las cosas. El nombre, en cambio, «sienta algo que es».¹¹ Los estudios realizados a partir de la observación de bebés explican que, al nacer, el bebé cree vivir en un mundo de seres y objetos indiferenciados, confundidos unos con otros, entre los cuales se encuentra él mismo. Su madre, el pecho, el pezón, la leche, el hambre, la saciedad, todo ello forma parte una misma cosa.¹² No distingue lo que pertenece al exterior e interior de su propio cuerpo; para él, todo es uno. Pero, poco a poco, en la medida que aprende a hablar, es capaz de nombrar aquellos seres que son más importantes para él, y al hacerlo, consigue distinguir unos de otros: el interior del exterior de su cuerpo, el hambre de la satisfacción, el frío del calor, las demás personas de él mismo, etc.

El filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) afirma que «El habla es la casa del ser»,¹³ queriendo significar con ello que la palabra es la que hace ser a la cosa, la fija, la sostiene y «La provee del sustrato para ser cosa».¹⁴ Las palabras, por consiguiente, no son los envoltorios de las cosas, sino que las cosas son lo que son gracias a las palabras. «Las palabras y el lenguaje no son vainas en las que se envuelven las cosas al

11. G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1984, pp. 156-157.

12. M. Klein, «La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo» (1930), *Obras Completas*, Paidós, Barcelona, 1989.

13. M. Heidegger, *Del camino al habla*, Ediciones del Serbal, Guitard, Barcelona, 1987, p. 149.c

14. *Ibid.*, p. 167.

servicio de la comunicación hablada y escrita. Solo en la palabra y el lenguaje las cosas devienen y son». Y el mero palabreo, los tópicos y las frases vacías privan de la referencia auténtica a las cosas, ocultan aquello que son.¹⁵ Por este motivo Heidegger considera que «Ninguna cosa es donde carece de palabra». El nombre es lo que hace ser a la cosa y la funda como tal.¹⁶

Al nombrar una cosa conseguimos hacerla existir, y también que perdure en el pensamiento aunque ya no esté presente ante nuestros sentidos. Los animales solo retienen mentalmente aquellos objetos que instintivamente han aprendido a reconocer por su imagen, pero el ser humano puede convivir con infinidad de cosas gracias a que están representadas por nombres en su pensamiento. Por medio de los nombres, pensamos y hablamos de cosas que están ausentes y establecemos categorías que relacionan las características que poseen. De esta forma ponemos orden al caos que supondría para nosotros vivir en un mundo sin nombres, que es también lo que consigue el bebé cuando aprende a hablar. Este es el poder que posee la función simbólica del lenguaje, es decir, la capacidad de representar un objeto en su ausencia, y que es una propiedad exclusivamente humana.

Veamos tres ejemplos que muestran la importancia que tienen los nombres en nuestra vida cotidiana.

a) El gobierno de un país de la Unión Europea decidió participar en un conflicto bélico en Oriente Medio, y anticipándose a la oposición de la ciudadanía, el ministro de Defensa convocó una rueda de prensa para informar

15. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 22.

16. M. Heidegger, *Del camino...*, p. 146.

que se trataba de una «guerra preventiva» y que sus buques solo tendrían encomendadas «labores humanitarias».

b) Silvia tiene 20 años y está enamorada de Alberto, de su misma edad. A Alberto también le gusta Silvia pero no quiere comprometerse con ella en una relación de pareja puesto que desea seguir gozando de su libertad. Alberto le propuso un trato a Silvia: ser «amigos especiales». Silvia aceptó con la esperanza de que llegaría el momento en que Alberto desearía un mayor compromiso. En realidad Alberto y Silvia hacen vida de pareja, puesto que se ven casi todos los días y pasan juntos algunas noches. Pero, a diferencia de lo que ocurre en una relación de pareja normal, Alberto procura evitar gestos de cariño con Silvia cuando están con los amigos, y él sigue manteniendo aventuras con otras chicas. Nada le prohíbe hacer lo mismo a Silvia —puesto que «amigos especiales» no quiere decir «relación de pareja»—, pero está muy enamorada de Alberto y no consigue fijarse en ningún otro chico. Desde que Silvia aceptó ser una «amiga especial» de Alberto, siente que todo le asusta, considera no valer lo suficiente, duerme mal, no rinde como antes en el trabajo y ni un solo momento del día ni de la noche consigue dejar de pensar en Alberto. ¿Qué le ocurre a Silvia? Podría creerse que Silvia sufre debido a un *hombre*. Pero en realidad no es así; Silvia sufre debido a un *nombre*. Aclarémoslo: Alberto le propuso a Silvia ser «amigos especiales» y ella cometió el error de aceptarlo. Si Alberto le hubiera planteado una «relación de pareja especial», a mantener en secreto para los demás y con la libertad de seguir acostándose

con otras chicas, seguramente Silvia habría adivinado que se trataba de un engaño, con graves consecuencias para ella si lo aceptaba. Silvia no vive atormentada por culpa de un *hombre*; vive atormentada por culpa de un *nombre*: «amigos especiales».

c) El gran invento de los laboratorios de cosmética no ha sido una fórmula química, sino un nombre: «anti-edad». Porque, por muchos diccionarios que se consultara, ¿alguien sabría explicar qué es la «antiedad»?

En este primer capítulo estamos intentando demostrar que comunicar no solo significa intercambiar información. Para el ser humano las palabras también son las encargadas de dar a conocer las cosas, y convertir la realidad física en un mundo simbólico. No obstante, informar y nombrar no son las únicas funciones que cumple el lenguaje. El lenguaje nominativo y el lenguaje descriptivo son solamente dos de los muchos «juegos del lenguaje» que utilizamos, una abstracción de lo que representan la comunicación y el lenguaje humano en su totalidad.

¿Qué son los «juegos del lenguaje»?

Los juegos del lenguaje

La combinación de palabras forma la frase, que es una unidad de discurso dotada de sentido y también de referencia. Quienes se comunican tienen en común determinada referencia de situación, a falta de la cual la comunicación no

se produce.¹⁷ Es lo que ocurre al escuchar en el buzón de voz de nuestro teléfono un mensaje que quedó guardado hace días, en el que un amigo nos propone cenar juntos en una fecha que ya ha pasado.

Ferdinand de Saussure (1857-1913), considerado el padre de la lingüística moderna, concibe que las verdaderas unidades de la lengua no son los sonidos ni las palabras, sino las relaciones que existen entre ellos, es decir, su interdependencia en el interior de un sistema. En un sistema lingüístico cada una de las unidades se define por las relaciones que mantiene con las demás unidades. Por tanto no es correcta la idea de que los elementos de la lengua, como por ejemplo las palabras, valgan por sí mismos, ya que solo tienen sentido en tanto que partes de una estructura.¹⁸ «Lo que de idea o de sistema fónico hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los demás signos».¹⁹ Es por ello que la significación de un signo lingüístico o una frase entera puede cambiar sin haber modificado ninguno de sus elementos sino, simplemente, porque otro término vecino haya experimentado un cambio. Por ejemplo, la frase «tengo muy buena vista» toma un sentido completamente distinto si se amplía del siguiente modo: «tengo muy buena vista para los negocios».

El filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) mostró que existe un sistema de referencia aún más amplio, con capacidad de dar y alterar el sentido de las palabras que forman la frase. Según Wittgenstein, el lenguaje no funciona de una sola manera y lo que determina el significado de una

17. É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 127-130.

18. *Ibid.*, p. 23.

19. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 16.

palabra es el uso que se le da en el interior de un «juego del lenguaje», que hace de sistema de referencia.²⁰

Para Wittgenstein el significado de una palabra o frase depende de cómo la usan los hablantes de una comunidad lingüística determinada, y no por una concepción general. Es decir, su significado depende del «juego del lenguaje» en que se utiliza. Por «juego del lenguaje» Wittgenstein concibe lo que ocurre en el interior de una comunidad lingüística, actividad que está gobernada por reglas que indican cómo deben utilizarse las expresiones. Por este motivo Wittgenstein no cree que exista un solo lenguaje, sino multitud de «juegos del lenguaje» diferentes. Una palabra o expresión podrá adquirir un significado en el interior de un «juego del lenguaje» y un significado distinto en otro. Por ejemplo, decir de alguien que aparenta menos edad de la que tiene puede entenderse como un halago si se refiere a su aspecto físico, o una desconsideración si se está juzgando su madurez profesional.

«Piensa en las herramientas de una caja de herramientas —propone Wittgenstein—: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla graduada, un pote de cola, cola, clavos y tuercas. Tan diversas como son las funciones de estos objetos, así de diversas son las funciones de las palabras».²¹ En un contexto determinado darle las gracias a alguien por lo que nos ofrece puede ser interpretado por este como una provocación. En otro contexto, no hacerlo puede ser entendido como una falta de educación.

20. P. López de Santa María Delgado, *Introducción a Wittgenstein; Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona, 1986, p. 201. No obstante, J. Tuson señala: «Es incuestionable que el uso es el responsable de los matices, e incluso, de algunos aspectos del cambio semántico; pero queda claro que las palabras no son comodines, piezas vacías de significado, que solamente en las circunstancias de uso lingüístico se verían “cargadas de significación”» (en J. Tuson, *Introducción a la lingüística*, Grup editorial 62, Barcelona, 2009).

21. L. Wittgenstein, *Investigacions filosòfiques*, Edicions 62, Barcelona, 1997, § 11.

Puede existir un lenguaje que solo consista en dar órdenes, y si se compara ese lenguaje con el lenguaje común que utilizamos podría pensarse de él que no es completo, pero no por ello deja de ser un lenguaje. «Si quieres decir que por esto no son completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo, si lo era antes de que fuera incorporado el simbolismo químico y la notación infinitesimal; porque estos son, por decirlo así, los barrios nuevos de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas, o calles, empieza una ciudad a ser ciudad?)». ²² Wittgenstein compara nuestro lenguaje con una ciudad: en el centro de la ciudad encontraremos un «laberinto de callejuelas y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con construcciones añadidas en diversas épocas; y todo ello, rodeado de muchos barrios más modernos con calles rectas y regulares, y con casas uniformes». ²³

Los siguientes ejemplos propuestos por Wittgenstein muestran la multiplicidad de los «juegos del lenguaje» que existen: ordenar y actuar siguiendo las órdenes, informar de un acontecimiento, exponer los resultados de un experimento con tablas y diagramas, inventar una historia y leerla, hacer teatro, traducir una lengua a otra, etc. ²⁴ Es posible imaginar un lenguaje que solo conste de órdenes, o un lenguaje que solo esté conformado por preguntas y de una expresión para responder afirmativamente y negativamente. Y muchos otros. «E imaginar un lenguaje quiere decir imaginarse una forma de vida», concluye Wittgenstein. ²⁵

Según el filósofo francés, reconocido por sus estudios sobre la postmodernidad, Jean-François Lyotard (1924-1998), el

22. *Ibid.*, p. 63, § 18.

23. *Ibid.*, p. 68, § 23.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 64, § 19.

lazo social que une a las personas —y que en este libro denominamos *encuentro*—, es fundamentalmente lingüístico, «pero no está hecho de una única fibra. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes»,²⁶ porque el lenguaje no solo cumple una función nominativa y descriptiva, sino que también es una actividad social.²⁷

Como hemos señalado Wittgenstein afirma que puede existir un «juego del lenguaje» que solo consista en dar órdenes. Comprobémoslo en el siguiente ejemplo: un profesor explicaba su recuerdo de cuando era joven tuvo que cumplir el servicio militar. En aquella época el primer periodo militar se realizaba en un centro de instrucción, emplazado habitualmente a las afueras de una ciudad, donde los aspirantes a soldado aprendían a desfilarse, marchar en formación, manejar el fusil y, fundamentalmente obedecer órdenes. En el centro de instrucción se acuartelaban unos 5 mil reclutas, repartidos en grandes pabellones llamados «compañías». La compañía constaba de cien reclutas, varios soldados instructores, que generalmente eran los chicos que habían llegado al campamento unos meses antes y ya tenían la categoría de soldados, y demás personal militar de profesión. Durante el día cada compañía desfilaba en formación horas y horas por los amplios patios del campamento, bajo las órdenes de un oficial, auxiliado por otros militares de rango inferior que se encargaban de rectificar los errores que los reclutas podían cometer en sus movimientos. Los cien reclutas de una compañía

26. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 77.

27. P. López de Santa María Delgado, *op. cit.*, p. 116.

marchaban al unísono bajo las órdenes de un oficial, gracias a que todos ellos participaban de un mismo «juego de lenguaje», construido con pocas palabras y frases: «Derecha-izquierda, derecha-izquierda, un-dos, un-dos, un-dos...», «A formar», «Numérense», «Cúbranse», «Silencio», «Descansen armas», «Presenten armas», «Giro a la derecha», «Giro a la izquierda», «Firmes», «Guarden filas», «Rompan filas», etc. Así horas y horas. El profesor que relataba esta experiencia afirmaba estar convencido de que aquellos jóvenes pudieron soportar las semanas de estancia en el campamento militar, porque durante el tiempo de descanso que les concedían aprovechaban para utilizar todos los demás juegos de lenguaje en los cuales, antes de llegar al campamento, estaban acostumbrados a vivir. Pero ¿podría movilizarse un ejército usando un «juego de lenguaje» formado por frases complejas de difícil comprensión? Seguramente no.

Efectivamente, para los seres humanos la comunicación no solo cumple una función informativa. Según el psicoanalista francés Gérard Pommier, el lenguaje es el responsable del desarrollo de la propia subjetividad y del reconocimiento de la subjetividad en los demás.

Una gramática del amor

El bebé imita los sonidos que escucha en los rostros que le son familiares, de tal modo que los primeros balbuceos son juegos para él, ya que no designan ningún objeto en particular. El niño pronuncia pseudofrases que no quieren

decir nada. Solo pretende hacer como que habla, juega a hablar. El adulto, por su parte, al asegurarle que escucha lo que dice, da al niño un lugar. «El niño es reconocido como sujeto de sus vocalizaciones por el adulto que le escucha y le responde, como si su chapurreo quisiese decir algo. A cambio de este reconocimiento, el niño acepta los sentidos que el adulto da a los sonidos de la lengua». Se trata de un primer acuerdo entre el bebé y sus padres, y también entre el bebé y la sociedad. Y supone el nacimiento de la subjetividad en el niño, una especie de segundo nacimiento, señala Pommier. A partir de entonces el niño empezará a interesarse por lo que se espera de él, y a comprender que ocupa un lugar.²⁸

La primera lengua que habla el niño, los balbuceos con los que juega, es una lengua privada, que los demás, ni siquiera los padres, reconocen. El niño abandona ese lenguaje privado cuando adopta como propio el lenguaje comunicativo común, «esa lengua maternal y extranjera», en la cual además, puede reconocerse como sujeto. El primer acto que realiza el niño al constituirse como sujeto, por medio del lenguaje, es liberarse del dominio que ese Otro tiene sobre él —fundamentalmente los padres—. El niño hablará en su propio nombre y dirá «Yo». Al hacerlo, el niño deja de ser el objeto del Otro, deja de ser el bebé de la madre, deja de ser solamente un «él», para convertirse en «Yo». Por tanto, antes de adquirir un valor comunicativo, el lenguaje cumple una función de reconocimiento subjetivo e intersubjetivo. Para el bebé, un sonido aislado del contexto del intercambio afectivo no significa nada preciso. Por este motivo Pommier

28. G. Pommier, *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*, Letra Viva, Buenos Aires, 2010, pp. 31-32.

concluye: «Del “yo” al “tú”, una gramática del amor da un sentido a un sonido determinado y, a partir de esta condición, el vocabulario se desarrolla».²⁹

En el ser humano la comunicación y el lenguaje cumplen otras funciones además de informar. Gracias al lenguaje el mundo aparece ante nosotros de un modo distinto a como los animales lo perciben. Y por el lenguaje podemos reconocernos a nosotros mismos como personas únicas y diferenciadas de las demás, sin por ello perder de vista que poseemos una naturaleza común. Pero el lenguaje también da forma a la sociedad, como ocurre en una democracia, cuando el diálogo y las palabras toman el lugar que en otros regímenes ocupan las armas.

La retórica

La democracia inauguró en el siglo V a. C. en las antiguas *polis* griegas, fundamentalmente Atenas, una nueva forma de convivir, que depositaba en la palabra, el diálogo y el discurso, la función que hasta entonces solo conocían las armas. En el *Sofista* Platón escribía: «La piratería, la captura de esclavos, la tiranía y todo tipo de guerra: todo eso reunido podría definirse como caza violenta [...] La oratoria forense, el discurso público, la conversación: todo ello, reunido, podría denominarse técnica de la persuasión».³⁰

Hasta la llegada de la democracia a la antigua Grecia los

29. *Ibid.*, 33-34.

30. Platón, *Sofista*, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011, libro II § 222^a.

filósofos se habían ocupado de la física y la astronomía, pero el desarrollo de la vida en la ciudad, la *polis*, hizo surgir el interés por el hombre como ser individual y social. De este modo nació una nueva corriente filosófica, la «sofística», palabra que procede de «sabio» y «sabiduría».³¹ Con la sofística el pensador dejaba de ser un hombre solitario para transformarse en alguien capaz de dialogar y discutir. Lo intelectual se convertía en una nueva fuerza social.³²

Los sofistas se encargaban de preparar a los ciudadanos para la vida en la *polis*, especialmente en el dominio de la «retórica», es decir, la capacidad de argumentar y persuadir mediante el lenguaje. Con su saber, los sofistas capacitaban a los ciudadanos para la política y el ascenso social.³³

Córax fue uno de los primeros sofistas, orador político que ejerció gran influencia en la sociedad siciliana, lugar considerado como el punto de partida de la retórica. Según cuenta una anécdota, Tisias, alumno de Córax, no quiso pagarle al final de la enseñanza lo que habían acordado, por lo que este presentó un pleito contra su discípulo. En el tribunal Tisias empezó diciendo: «¿Qué prometiste enseñarme, Córax?». «El arte de persuadir a quien quiera», respondió el aludido. Tisias propuso este dilema: «Pues bien, o me has enseñado bien este arte y entonces te persuadiré de que no has de cobrar tus honorarios o, si no te convengo, querrá decir que no me lo has enseñado y por tanto nada te deberé». Y Córax respondió: «Si consigues convencerme de que no cobre, has de pagarme, ya que habré cumplido mi palabra. Pero si, al contrario, no lo consigues, me habrás de

31. Ll. Vallmajó, *Història de la filosofia*, Edebé, Barcelona, 2009, pp. 28-29.

32. Ferrater Mora, «Retórica», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, tomo IV, p. 2854.

33. Ll. Pastor, *La retòrica antiga*, Editorial UOC, Barcelona, 2001, p. 22.

pagar también, ya que más razones se habrán impuesto». El juez terminó resolviendo: «De tal cuervo, tal cría», y dejó que fueran ellos dos quienes se pusieran de acuerdo.³⁴

Dos de los representantes más importantes de la sofística fueron Protágoras y Gorgias. Protágoras (490-410 a. C.) argumentaba que la verdad no proviene de los dioses sino que es creación de las personas y, por tanto, relativa. De ahí su lema: «El hombre es la medida de todas las cosas». Todo depende de quién comunique mejor, puesto que sobre un mismo asunto siempre hay varios puntos de vista.³⁵ Y Gorgias (485-380 a. C.) proclamaba: «Nada puede saberse y, si algo se supiera, no podría comunicarse, y si se pudiera comunicar no se podría entender».³⁶ Es decir, la realidad experimentada por el que habla no es la misma que la realidad del que escucha. Por consiguiente, lo que se comunica son meras palabras, no la realidad, siendo el lenguaje un instrumento de manipulación y dominio: «La palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión».³⁷ Gorgias defendía la credibilidad del discurso no por la verdad que pudiera contener sino por lo bien que estuviera ejecutado; ganar al público por la emoción era tan lícito como hacerlo por la razón, aunque muchos filósofos consideraran inmoral este principio. Protágoras había introducido el relativismo en la sociedad griega y Gorgias el escepticismo.

34. *Ibíd.*, p. 15.

35. *Ibíd.*, pp. 25-44.

36. *Ibíd.*, p. 51.

37. *Protágoras y Gorgias; Fragmentos y testimonios*, Orbis, Argentina, 1984.

La dialéctica

Podemos considerar a Sócrates (470-399 a. C.) como el impulsor del arte del diálogo. Coetáneo de los sofistas se desmarcó de ellos al criticar su escepticismo y relativismo, ya que creía firmemente en la razón humana y en la existencia de leyes estables que el ser humano puede llegar a conocer. El método empleado por Sócrates para acceder al conocimiento era el diálogo, el arte de hacer las preguntas adecuadas conduciendo la discusión hacia un objetivo determinado. Aunque los diálogos que Sócrates establecía con sus discípulos y que fueron escritos por Platón,³⁸ parecen investigaciones hechas conjuntamente con los dialogantes, en realidad eran dirigidos por Sócrates y perseguían que el interlocutor terminara reconociendo su ignorancia inicial, para encontrar dentro de sí una verdad más profunda. En este proceso Sócrates utilizaba dos potentes recursos: la ironía y la contradicción.

Sócrates ironizaba sobre cualquier persona que se creyera segura de su saber. Con un aire ingenuo e inocente preguntaba fingiendo que no sabía, facilitando que el interlocutor respondiera sin demasiados miramientos. Sócrates seguía interrogando con la finalidad de aclarar las respuestas y poco a poco conducir al interlocutor hasta contradicciones lógicas. Para Sócrates llegar a una contradicción suponía rechazar la tesis inicial que había inaugurado la discusión, mostrando

38. La mayoría de diálogos que escribió Platón corresponden a su propia invención, en los que aparece un personaje llamado Sócrates que defiende las ideas platónicas. Solo en sus obras de juventud los diálogos hacen referencia al Sócrates histórico (Imma Montero, comunicación personal. Imma Montero es catedrática de filosofía y profesora de enseñanza secundaria).

que ese saber del que se estaba seguro, en realidad, era ignorancia. Con ello justificaba su máxima: «Solo sé que no sé nada». Una vez llegado a este punto Sócrates intentaba ayudar al interlocutor a buscar por sí mismo la verdad que, según la teoría socrática, existe en el interior de cada persona. A este método lo denominó «mayéutica», término que proviene del verbo griego *maieuc*, que significa parir o dar a luz.³⁹

En el diálogo *Eutifrón*, Platón reflexiona con Eutifrón acerca de la piedad. Sócrates asiste al tribunal de Atenas acusado de corromper a los jóvenes e inventar nuevas deidades. Por su parte, Eutifrón ha acudido para acusar a su padre de haber dejado morir a un asesino al no darle auxilio. En las últimas páginas del diálogo Sócrates le pregunta a Eutifrón: «Diciendo tú estas cosas, ¿te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos, sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues los haces andar en círculo? ¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto de lo otro? ¿No te acuerdas?». ⁴⁰

Sócrates fue condenado a muerte por los atenienses porque equivocadamente creyeron que era una figura representativa de la sofística, que cuestionaba la existencia de los dioses, la autoridad de los padres, y relativizaba los principios sobre los que se asentaba la sociedad. En realidad fue condenado porque sus preguntas molestaban. Sócrates era el oponente principal que tuvo la sofística antes de Platón, pero los atenienses lo veían conversar con los sofistas, seguramente de una manera

39. Ll. Vallmajó, *op. cit.*, pp. 30-32.

40. Platón, *Eutifrón*, en Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011, libro I, § 15b-15c.

más amistosa de lo que narran los diálogos platónicos. Pocos eran capaces de distinguir entre lo que Sócrates y los sofistas proponían, pocos entendían lo que Sócrates decía, pero todos sabían que durante el día Sócrates dialogaba sobre temas no habituales en la vida cotidiana. Acusaron a Sócrates de no creer en los dioses de la ciudad, querer introducir otros y de corromper a los jóvenes. Si Sócrates hubiera buscado su absolución, hubiera creado una imagen de sí mismo contraria a lo que siempre había enseñado. Prefirió optar por la muerte para salvaguardar su enseñanza.⁴¹

Los sofistas habían convertido las palabras en un instrumento para manipular.⁴² Por este motivo Platón (427-347 a. C.) consideró que la verdad no se encontraba en el mundo de las palabras sino en el *mundo de las ideas*. El filósofo español miembro de la Real Academia, Emilio Lledó, argumenta: «El mundo ideal platónico, el descubrimiento del *eidós* fue, sin duda, el resultado de un empeño por encontrar, en el destruido lenguaje, el punto de apoyo para saltar a una serie de seguridades intelectuales más allá de la arbitrariedad y ambigüedad de las palabras».⁴³ No obstante, Platón reconoce que solo puede accederse al mundo de las ideas mediante las palabras, cuando cobran la forma de diálogo, lo que se denomina «dialéctica». Platón había heredado de su maestro Sócrates la concepción de la filosofía como una actividad dinámica, en que la verdad surge de la interacción y el diálogo.⁴⁴

41. Julio Calogne, en Platón, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2010, pp. 33-43.

42. No obstante, el relativismo de los sofistas representa la base sobre la que se edifica la democracia, ya que desestima la existencia de verdades absolutas y la necesidad de obrar a partir de lo que decide la mayoría de los ciudadanos. Sócrates, al contrario, sí creía en la existencia de una ley natural y que ésta posee un valor absoluto (Imma Montero, comunicación personal; véase nota 37).

43. E. Lledó, *El origen del diálogo y la ética*, Gredos, Madrid, 2011, p. 160.

44. *Ibíd.*

En el año 338 a. C., tras la batalla de Queronea, se puso fin a la democracia en Atenas. La tiranía apartó el diálogo de la vida pública, replegándolo al ámbito privado.

Hablar y escuchar

La disposición a hablar y escuchar constituye la base del diálogo. Los antiguos griegos denominaban *logos* a la palabra, el pensamiento, el discurso, el habla, el verbo, la razón, la inteligencia.⁴⁵ Aristóteles definió al hombre como un ser vivo dotado de *logos*, un animal racional, que difiere del resto de los animales por su capacidad de hablar y pensar. Los animales tienen capacidad para entenderse entre sí, mostrando recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les produce dolor, para evitarlo. Pero solo los seres humanos poseen además el *logos* que los habilita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, lo justo y lo injusto. El ser humano puede pensar y puede hablar, puede comunicar todo lo que piensa, y por ello las personas pueden pensar cosas en común, tener conceptos comunes, como aquellos que posibilitan la convivencia de los hombres en forma de vida social.⁴⁶

Emilio Lledó define el diálogo como el fundamento del respeto mutuo y la convivencia, ya que el diálogo es una forma de entender y aceptar lo otro. Gracias al diálogo podemos crear la racionalidad.⁴⁷

45. Ferrater Mora, «Logos», en *op. cit.*, tomo III, p. 2028.

46. H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, p. 145.

47. E. Lledó, *op. cit.*, p. 218.

El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) afirma del diálogo: «Ni el uno dice siempre lo mismo ni el otro siempre lo suyo, sino que uno oye a otro y, por haberle escuchado, responde de distinto modo que si el otro no hubiera preguntado o hablado». ⁴⁸ El diálogo no impone una opinión en contra de la otra, ni agrega una opinión a la otra; más bien el diálogo transforma una y otra. «Un diálogo logrado hace que ya no pueda recaer en el discurso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social». ⁴⁹

Según Gadamer la conversación «deja siempre una huella en nosotros», ya que a partir del diálogo se produce una transformación en el individuo. En palabras del filósofo alemán: «Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo [...] Ya Platón expuso simplemente su filosofía en diálogos escritos, y no lo hizo solo por reconocimiento al maestro de la conversación que había sido Sócrates. Consideró un principio de verdad que la palabra solo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por parte del otro y que las conclusiones que no vengan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo». ⁵⁰

La disposición a hablar y escuchar constituye efectivamente la base del diálogo. No obstante, Heidegger considera que el escuchar es previo al hablar. Así lo expresa: «Por costumbre se contraponen hablar y escuchar: el uno habla, el otro escucha.

48. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 142.

49. *Ibid.*, p. 184.

50. H. G. Gadamer, *Verdad y método II...*, p. 205.

Pero el escuchar no solamente acompaña y rodea al hablar, tal como sucede en el diálogo⁵¹ [...] El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein*⁵² a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo. El *Dasein* escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar se hace solidario de los otros. El escucharse unos a otros, en el que se configura el coestar, puede cobrar la forma de un “hacerle caso” al otro, de un estar de acuerdo con él, y los modos privativos del no querer-escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda». ⁵³

El diálogo, concluye Gadamer, tiene la propiedad de hacernos sentir llenos. Entrar en conversación y dejarse llevar por ella no depende sustancialmente «de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica, y en el fondo conjuga ambas. Por eso, cuando ha habido diálogo nos sentimos “llenos”». ⁵⁴

La soledad cartesiana

Aristóteles definió el ser humano como un ser dotado de lenguaje, un ser cívico por naturaleza, que logra la convivencia

51. M. Heidegger, *Del camino...*, p. 229.

52. Para Heidegger el modo de ser del hombre consiste en existir en un mundo de cosas o personas. *Dasein* significa «ser en el mundo» (en G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 27).

53. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 182.

54. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 150.

con los demás mediante la comunicación de palabras y pensamientos. No obstante, Descartes, impulsor de la filosofía moderna y también del método científico, introdujo una visión diferente —cuyo eco sigue presente en nuestros días—, acerca de la naturaleza lingüística del ser humano.

Descartes nació en Francia en 1596. De los 11 a los 16 años estudió en un internado y posteriormente se graduó en Derecho en la Universidad de Poitiers. A los 32 años se estableció en la Holanda protestante. A los 45 años se vio atrapado en disputas de fanatismo religioso y emigró a Suecia invitado por la reina Cristina. Murió de una neumonía a los 54 años en Estocolmo. En vida fue considerado uno de los intelectuales más importantes de la época, venerado también por los matemáticos. En su obra más conocida, *Discurso del método*, planteó un método para obtener nuevos conocimientos de forma rigurosa y segura. En una obra posterior, *Meditaciones metafísicas*, Descartes desarrolló a fondo su metafísica, centrada en el dualismo cuerpo-mente.

En la Europa de los siglos XVI y XVII sucedieron importantes acontecimientos de carácter religioso y científico. La Reforma protestante desencadenó una Contrarreforma católica. La división religiosa en Europa desembocó en la Guerra de los Treinta Años. La filosofía de Descartes quedó atrapada en medio de esas grandes disputas religiosas: la ortodoxia católica prohibió sus escritos en 1663, y las autoridades protestantes de Holanda le acusaron de intentar convertir a la población al catolicismo, fomentar el escepticismo y practicar la blasfemia. Paralelamente al conflicto religioso se desencadenó en Europa una pugna científica entre los defensores de la astronomía geocéntrica y la física aristotélica por un lado, y los defensores de la astronomía heliocéntrica y la

física matemática por otro. En 1633, cuando Descartes supo que Galileo había sido condenado por defender la teoría heliocéntrica, renunció a publicar su obra *El Mundo*, en la que sostenía el mismo principio. Descartes investigó en la matemática, la física teórica y la fabricación de nuevas técnicas de medida y observación.

En el contexto de la Revolución científica, Descartes describió un método con el que dotar de legitimidad a los descubrimientos de la nueva ciencia, y hallar una primera verdad indudable, que sólidamente sirviera de punto de referencia para asentar el conocimiento científico. Se trataba de la «duda metódica», un método que desestimaba toda verdad que no fuera comprobada por la razón,⁵⁵ y que partía del principio de presunción de falsedad: toda opinión es falsa hasta que no se demuestre lo contrario. Descartes admitía que desde la infancia había tomado muchas opiniones falsas por verdaderas y ahora se proponía deshacerse de ellas.⁵⁶

Siguiendo su método Descartes quiso encontrar una primera verdad incuestionable e inició su búsqueda dudando de la verdad que sus sentidos le mostraban, argumentando que si mientras soñaba creía que aquello era verdad, ¿cómo saber que realmente es verdad lo que percibía al estar despierto?⁵⁷ Incluso cuestionó que Dios omnipotente le estuviera engañando y que, todo aquello cuanto observaba, como la tierra, el cielo, los cuerpos externos, etc., en realidad no existieran.⁵⁸

Pero Descartes descubrió que hay algo incuestionable y que no es susceptible de ninguna duda: que mientras se piensa, ya sea en algo verdadero o erróneo, en ese momento se está

55. R. Descartes, *Meditacions metafísiques*, Edicions 62, Barcelona, 2008, pp. 14-23.

56. *Ibid.*, Meditación I, § 1.

57. *Ibid.*, Meditación I, § 5.

58. *Ibid.*, Meditación I, § 9.

existiendo: «*Cogito, ergo sum*» («Pienso luego existo»).⁵⁹ Se trata de una primera verdad irrefutable. A partir de esa verdad Descartes decidió diferenciar radicalmente aquello que es susceptible de duda, de lo que no lo es. Es decir, entre la circunstancia de pensar («sustancia pensante») y todo lo demás («sustancia extensa»). Por ello Descartes concluyó que el pensamiento y el cuerpo son sustancias distintas, y determinó que él no era un cuerpo, sino una mente o un alma.⁶⁰ En el capítulo tercero abordaremos la connotación que adquiere tal diferenciación. Ahora analicemos la consecuencia de concebir el ser humano como un ser pensante, que es la siguiente: *si la prueba de existir es el hecho de pensar, significa que para existir, un ser humano no necesita de nadie más*. Es decir, según Descartes el ser humano no es aquel ser dotado de lenguaje, cívico por naturaleza que concibió Aristóteles. Según Descartes el ser humano es un ser que en su esencia se basta a sí mismo, un ser autosuficiente. No cabe duda de que el eco de este planteamiento ha llegado hasta nuestros días, como comprobaremos en el segundo capítulo.

Descartes describe el ser humano como un ser pensante, porque concibe el lenguaje como una mera herramienta al servicio de la comunicación de pensamientos, un medio al servicio de la razón.⁶¹ No obstante, en el apartado que sigue a continuación

59. *Ibíd.*, Meditación I, § 20.

60. Descartes, *Discurs del mètode*, Edicions 62, Barcelona, 2008, § 57.

61. Para Descartes el objetivo del método es convertir las significaciones del lenguaje en ideas claras y distintas, es decir, en presentar ante la intuición las cosas mismas ocultas antes por el lenguaje. «El procedimiento para descubrir, bajo la confusión del lenguaje, las significaciones claras y distintas es el análisis o división», que reduce las proposiciones a nociones simples y aprehensibles por la intuición, pudiendo decidir si son verdaderas o falsas (en, L. Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1965, p. 27).

justificaremos que el pensamiento y el lenguaje son realidades interdependientes e inseparables. Y con ello recuperaremos de nuevo la concepción aristotélica del ser humano.

No hay pensamiento sin lenguaje

Descartes concebía el lenguaje como una herramienta al servicio de la razón, pero investigadores posteriores a aquella época determinaron que no puede existir pensamiento sin lenguaje, que ambas realidades son interdependientes.

Ferdinand de Saussure considera el pensamiento como una masa amorfa que solo toma forma gracias a las palabras. «El pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua». ⁶² Por su parte Émile Benveniste opina que pensamiento y lenguaje, sin ser términos simétricos, guardan una estrecha relación: «El pensamiento no es una materia a la que la lengua prestaría forma [como había considerado Saussure], puesto que en ningún momento puede ser imaginado este “continente” vacío de su “contenido” ni el “contenido” independiente de su continente». ⁶³ Para poderse enunciar, el pensamiento no tiene más remedio que adecuarse a las estructuras que la lengua le brinda, puesto que la lengua es el armazón a partir del cual el pensamiento se configura. «Es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar». ⁶⁴

62. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 191.

63. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 64.

64. *Ibid.*, 63-74.

Según Edward Sapir (1884-1939), lingüista estadounidense nacido en Polonia, el habla es el único camino posible para acceder al pensamiento. Anterior al nacimiento de un nuevo concepto, ya existe un empleo más o menos restringido o extenso del viejo material lingüístico, pero el concepto no consigue su independencia hasta que no encuentra a su representante lingüístico de forma concreta. En palabras de Sapir: «Yo me inclino a creer que el lenguaje es anterior a las manifestaciones más rudimentarias de la cultura material, y que en realidad estas manifestaciones no se hicieron posibles, hablando estrictamente, sino cuando el lenguaje, instrumento de la expresión y de la significación, hubo tomado alguna forma».⁶⁵

Wittgenstein, en cambio, atribuye al pensamiento la responsabilidad de que la frase cobre vida, ya que sin pensamiento la frase sería una simple sucesión de sonidos o de figuras escritas, un conjunto de signos muertos; una proposición no es tal hasta que no ha sido entendida, puesto que comprender y significar son dos fenómenos mentales en estrecha correlación.⁶⁶

Saussure, Benveniste, Sapir o Wittgenstein, como hemos comprobado, consideran que existe una interdependencia entre el pensamiento y el lenguaje. Piaget, no obstante, cree que en los primeros meses de vida la inteligencia se desarrolla sin la necesidad del lenguaje.

En sus investigaciones sobre el desarrollo intelectual de los bebés, el psicólogo suizo Jean Piaget (1896-1980) llegó a la conclusión de que existe una inteligencia preverbal, centrada en la acción, responsable de la aparición a los 18

65. E. Sapir, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991, p. 31.

66. P. López de Santa María Delgado, *op. cit.*, pp. 131-139.

meses de vida, aproximadamente, de la función simbólica y el lenguaje. A esa etapa intelectual previa a la adquisición de la función simbólica y el lenguaje Piaget la denomina «período sensorio-motor», dando a entender que se trata de una inteligencia esencialmente práctica y que depende directamente de la percepción y de la acción. Es una inteligencia basada en las primeras estructuras intelectuales, que se apoyan exclusivamente en percepciones y movimientos, sin que intervenga aún la *representación mental*. Al no haber representación mental el bebé no puede evocar un objeto cuando está fuera de su campo perceptivo.

Según Piaget el universo inicial del bebé lo compone un mundo de objetos móviles e inconsistentes que aparecen y se reabsorben. Por ejemplo, entre los cinco y siete meses, cuando el niño va a coger un objeto con la mano, si se tapa dicho objeto con una sábana, el niño retira la mano creyendo que el objeto ha desaparecido. Esta reacción del niño se debe a que en los primeros meses no existe la idea de un espacio único ni de un orden temporal que organice la relación entre los objetos y los acontecimientos. El bebé percibe un conjunto de espacios heterogéneos centrados en el propio cuerpo: espacio bucal, táctil, visual, auditivo, etc., y ciertas impresiones temporales como es la espera.⁶⁷ Durante el período sensorio-motor los significantes son siempre perceptivos, indiferenciados de sus significados, por lo que según Piaget no se puede hablar de función simbólica. Un significativo indiferenciado no es aún un símbolo sino tan solo una señal, como el relámpago que anuncia una tormenta, y que la mayoría de animales saben advertir.⁶⁸

67. J. Piaget, B. Inhelder, *Psicología del niño*, Morata, Madrid, 1984, pp. 16-26.

68. *Ibid.*, p. 60.

Cuando a los 18 meses se adquiere la función simbólica y el lenguaje, el niño ya puede evocar verbalmente acontecimientos que no son actuales. Si una niña es capaz de decir «miau» sin ver el gato, es debido a que ya existe una representación del gato en su mente.⁶⁹

Piaget centró sus investigaciones en describir el desarrollo de la inteligencia preverbal hasta la adquisición de la función simbólica y el lenguaje, y consideraba que este proceso de maduración se producía de forma endógena, sin la intervención de factores externos. Pero el psicólogo norteamericano Kenneth Kaye debatió tal planteamiento al advertir que el bebé consigue madurar gracias a la existencia de una intersubjetividad que se desarrolla entre él y sus padres, entendiendo por intersubjetividad la posibilidad de compartir significados entre dos o más personas, es decir, la misma representación de un cierto objeto, acontecimiento o símbolo.

El bebé aprende a hablar porque la intersubjetividad en la mente de los padres siempre va por delante de la del niño. Los padres se comportan con el bebé, desde el principio, como si hubiera un significado compartido entre el bebé y ellos, dando lugar a la familiar frase: «el bebé dice». Tratan al bebé como si comprendiera lo que ellos le dicen y como si produjera gestos de «lenguaje natural». Se trata de una ficción por parte de los padres, pero es una ficción que tiene una clara función: preparar en el bebé el camino para el desarrollo del lenguaje.

Kaye opina que la capacidad para *representar*, fundamento del lenguaje, es producto de la interacción del niño con los padres, y critica a Piaget por atribuir dicha capacidad al propio desarrollo genético de la inteligencia. En los primeros

69. *Ibíd.*, pp. 88-91.

cinco o seis meses de vida las expresiones del bebé, como el llanto, constituyen una señal de sus estados internos. Para que esas expresiones tengan una función significativa que permita la comunicación, es necesaria la capacidad de «hiperinterpretación» por parte de los padres.⁷⁰ Según Kaye, los símbolos que los adultos insertan en los intercambios con el bebé son los verdaderos responsables de la aparición de la inteligencia humana. El adulto interpreta cualquier comportamiento del bebé que se parezca a un diálogo. «Al principio el bebé emite signos indiferenciados pero recibe respuestas diferenciadas». Gracias a ello las intenciones del bebé serán cada vez menos ambiguas y las interpretaciones de los adultos más exactas. Los padres completan las acciones intencionales del bebé mediante gestos que el bebé imita. Gradualmente los padres introducirán los símbolos convencionales de la comunidad lingüística, y partir de entonces las señales que aprenda serán las mismas que comprenda cuando las escuche provenientes de otras personas. Por tanto, cuando produzca esos símbolos a su vez sabrá cómo serán interpretados. Es en ese momento cuando empieza la comunicación en el niño.⁷¹

El psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) considera que la adquisición del lenguaje por parte del bebé se debe a la capacidad que tienen los padres de interpretar sus manifestaciones preverbales. Cuando el bebé siente que una necesidad le incomoda, de forma instintiva llora sin saber por qué. Los padres entienden que el bebé quiere expresar algo e interpretan qué es lo que puede estar necesitando. Y responden dándole el pecho

70. K. Kaye, pp. 148-158.

71. *Ibid.*, p. 179.

o el biberón, o bien acunándolo, o cambiándole los pañales, etc. Es decir, dan un significado a ese llanto. Poco a poco, gracias a que los padres no responden siempre del mismo modo al llanto del bebé, puesto que una vez le acunan, otra le dan de comer, otra le limpian, etc., este aprenderá a diferenciar la fuente de su malestar y será capaz de conseguir por sí mismo que sus padres lo entiendan. Es así como el bebé se introduce en el universo simbólico del lenguaje.⁷²

Kaye y Lacan, como hemos comprobado, están en desacuerdo con la idea piagetiana de que existe una inteligencia previa a la aparición del lenguaje. Según Kaye y Lacan, los padres dan un significado a las acciones involuntarias del bebé, de tal modo que estas acciones acaban convirtiéndose en voluntarias y adquieren la forma de un lenguaje preverbal con el que el bebé y sus padres se comunican. Por consiguiente, la inteligencia preverbal que Piaget describe y que denomina «período sensorio-motor», sí está acompañada por el lenguaje, un lenguaje que también es preverbal.

Como bien indican estos análisis y estudios acerca de la naturaleza del lenguaje y del pensamiento, es muy difícil establecer una prioridad en cuanto a la importancia que uno tiene sobre el otro. No en vano Platón afirmó: «Pensamiento es lo mismo que discurso, ya que ¿no es el diálogo del alma consigo misma, sin voz, lo que nosotros denominamos pensamiento?». ⁷³ Podemos concluir, sin riesgo a equivocarnos, que lenguaje y pensamiento se necesitan mutuamente para poder existir.

Si rechazamos la idea de que el lenguaje es un mero

72. J. Dor, *Introducción a la lectura de Lacan; El inconsciente estructurado como lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 159-166.

73. Platón, *Teeteto*, en Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011, Libro II, §189c-190a.

instrumento al servicio del pensamiento, y afirmamos que pensamiento y lenguaje son realidades interdependientes, debemos revisar el sentido de la frase «Pienso luego existo».

En el siglo xvii Descartes proclamó que el sujeto existe en el acto de pensar, y por tanto, puede existir en soledad. Pero pensadores de épocas posteriores han mostrado que el pensamiento y el lenguaje se determinan mutuamente. Debemos aceptar, por tanto, que todo acto de conocimiento es a la vez un acto del habla, y que para poder pensar es necesario previamente haber sido capaz de compartir un lenguaje con los demás, puesto que el lenguaje no pertenece a nadie con exclusividad, como sí ocurre con los pensamientos, que son propiedad de quien los piensa. No podemos conformarnos con la idea de que el sujeto es simplemente un ser de conocimiento. Hemos de aceptar que el sujeto posee una naturaleza lingüística, sin la cual no podría pensar. Y esa condición le convierte, no en un ser solitario, sino en un ser cívico que necesita comunicarse con los demás, tal como Aristóteles lo concibió.

En este primer capítulo estamos intentando justificar que la comunicación humana no solo consiste en intercambiar información, y que el *encuentro* entre las personas se produce cuando conversan y dialogan, en definitiva, cuando se comunican. Un siglo y medio más tarde a que Descartes relegara el lenguaje a la categoría de mero instrumento al servicio de la razón, von Humboldt volvió a devolverle su importancia.

El ser del lenguaje

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), explorador, naturalista, geógrafo, diplomático y filósofo alemán, devolvió al lenguaje la importancia que había adquirido en tiempos de la sofística griega, antes de que Platón expusiera su teoría acerca del mundo de las ideas. Con von Humboldt el lenguaje dejó de considerarse una herramienta al servicio de la comunicación de ideas, para ser «el órgano que forma la idea».⁷⁴

Los filósofos previos a Kant consideraban que el conocimiento se producía a partir de la mera observación del objeto que se quería conocer, como si la mente humana fuera un receptáculo virgen sin capacidad de alterar en lo más mínimo las características del objeto. Pero el filósofo de la Ilustración Immanuel Kant (1724-1804) advirtió que en todo proceso de conocimiento no solo está en juego el objeto a conocer, sino también la subjetividad de quien desea conocer, que consigue imponer al objeto las estructuras a partir de las cuales será capaz de conocerlo. Por ejemplo, gracias a lo que Kant denominó «unidad de conciencia», podemos sintetizar el conjunto de las percepciones que captan nuestros sentidos. Si no fuera así, habría en una misma persona tantos sujetos como conocimientos produjera, sin posibilidad de estar referidos a ninguna unidad, ni de poder dirigir las acciones hacia un fin preciso. ¿Cómo sabría que yo soy el mismo cuando pienso esto o cuando pienso aquello? Y si camino por el bosque, ¿por qué motivo diferencio las raíces del árbol, de la tierra a la que están adheridas?

74. Von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano; y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 72.

Von Humboldt aún llevó más lejos la revolución que Kant había emprendido, y atribuyó al lenguaje la posibilidad del conocimiento, alegando que ninguna representación del objeto puede concebirse a partir de su mera contemplación por parte de los sentidos.⁷⁵ El lenguaje cumple una función mediadora entre el sujeto y el objeto, entre el Yo y el mundo. «El hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta», afirma Humboldt.⁷⁶ En realidad, no es que el Yo y el mundo se constituyan por sí mismos y que posteriormente el lenguaje los ponga en conexión, sino que el lenguaje es la unidad originaria a partir de la cual se forma simultáneamente el sujeto y el mundo.⁷⁷ Gracias al lenguaje el sujeto puede reflexionar y al hacerlo rompe la unidad originaria que existe entre él y el mundo. Mediante ese acto lingüístico el sujeto se determina a sí mismo y ocupa un lugar frente al objeto.⁷⁸

Por tanto, ese Yo que se constituye en el diálogo con el mundo, no es un ser individual como proponía Descartes, sino un ser social referido intrínsecamente a un tú. «El lenguaje tiene que pertenecer por fuerza a dos, y es en verdad propiedad del conjunto de la especie humana», advierte Humboldt.⁷⁹ De tal modo que el conocimiento objetivo de las cosas no se produce en una situación de aislamiento entre el sujeto pensante y el objeto a conocer, sino en una relación de diálogo con los demás seres humanos, que juntos van dando forma al mundo. «En su manifestación como fenómeno, el

75. L. Lagarza, «Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt, *Rev. Int. Estud. Vascos*, 48, 1, 2003, pp. 237-248.

76. Von Humboldt, *op. cit.*, p. 77.

77. L. Lagarza, *op. cit.*

78. *Ibid.*

79. Von Humboldt, *op. cit.*, p. 86.

lenguaje solo se desarrolla socialmente, y el hombre solo se entiende a sí mismo en cuanto que comprueba en los demás, en intentos sucesivos, la inteligibilidad de sus palabras». ⁸⁰ Y ese diálogo que fluye entre un Yo y un Tú solo puede producirse en el interior de una lengua, que cristaliza la experiencia de las generaciones precedentes.

Siguiendo la revolución que von Humboldt había encabezado, un siglo más tarde el filósofo alemán Martin Heidegger atribuyó la circunstancia de que el hombre sea hombre, al hecho de hablar: «Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de hablar. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante». Porque hablar es lo natural en el ser humano, añade Heidegger: «El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando solo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural de nosotros». ⁸¹

El psicoanalista francés Jacques Lacan considera que el sujeto nace «cuando el ser humano se sumerge en las condiciones de la palabra, y por tanto, determinado por un

80. *Ibíd.*, p. 77.

81. M. Heidegger, *Del camino...* p. 11.

Otro que también está marcado por las condiciones de la palabra». El «sujeto del conocimiento» surge de la relación que establece el sujeto con un objeto de conocimiento, mientras que el «sujeto del lenguaje» es producto de la relación con otro sujeto, que a su vez, también es producto de la relación con un sujeto.⁸²

El lenguaje no es un mero instrumento al servicio de la razón, puesto que el lenguaje nos da a conocer lo que somos y el mundo en que vivimos.

¿Quién es el que habla?

Según Aristóteles el ser humano está dotado de lenguaje y ello le convierte en un ser cívico por naturaleza. Por el don que representa el lenguaje, el *encuentro* con sus semejantes se produce debido al hecho de dialogar y conversar, y no por coincidir físicamente en un mismo lugar. Un vagón de metro abarrotado de pasajeros que viajan en silencio y sin hablarse no *representa* un encuentro. Pero ¿podemos afirmar que siempre que se dialoga y conversa hay un *encuentro*?

Dos actores de teatro escenifican un diálogo amoroso encarnando los personajes de Romeo y Julieta, pero en su vida personal están enemistados y no se hablan. En el escenario sus cuerpos se entrelazan a la vez que intercambian palabras de amor. Cada uno de esos actores, al representar su papel, se trata a sí mismo igual que un ventrílocuo a su marioneta. Como

82. J. Lacan, *Las formaciones del Inconsciente (Seminario V)*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 487.

actores, hacen dialogar a los personajes de Romeo y Julieta pero no podemos afirmar que ese diálogo signifique un *encuentro* para *ellos*. *Ellos* se mantienen al margen de aquello que dicen.

Pero ¿a quién nos referimos con el pronombre «ellos»? Nos referimos a esos actores en su condición de «sujetos». ¿Y qué significa ser «sujeto»?

Un ser humano es aquel que piensa, habla, siente, desea, actúa, etc. Pero también puede ser el objeto del pensamiento, habla, sentimiento, deseo o actuación de los demás (o de sí mismo, como es el caso de un actor de teatro que da vida a un personaje, y que al actuar se trata a sí mismo como un objeto). En el primer caso estamos refiriéndonos a un ser humano en tanto que *sujeto* o agente de su vida, y en el segundo, a un ser humano que es consecuencia u *objeto* de la acción de los otros (o de sí mismo, como el actor cuando representa un personaje). Expliquémoslo mejor.

Pensemos en el siguiente ejemplo: en una sala de operaciones el cirujano interviene sobre los órganos de un paciente. Este permanece anestesiado, profundamente dormido. Si no fuera por los somníferos, el dolor que le infligiría el bisturí le obligaría a moverse violentamente y el equipo médico no podría trabajar para restablecer su salud. Es decir, una vez quedó anestesiado, en la sala de operaciones el paciente permanece presente como *objeto* pero ya no como *sujeto*. Está presente como objeto porque es objeto de la intervención del cirujano y de su equipo; el paciente es el objeto de la operación realizada por unos sujetos, que son el cirujano y el personal médico. El paciente, como sujeto, permanece ausente de la sala de operaciones.

Meses antes de la operación, quien ahora está siendo

intervenido, *se dio cuenta* de que un dolor le molestaba en una zona concreta del organismo. *Se preocupó* por ello y *decidió* consultar al médico, y por consejo de este, *aceptó* seguir todo un protocolo de pruebas médicas que le conduciría a una operación quirúrgica. El día y la hora acordados *firmó* su ingreso en el hospital y minutos antes de la operación *consintió* en que le inyectaran la anestesia. Durante unos segundos *estuvo escuchando* la conversación que mantenía el personal quirúrgico y seguidamente *entró* en el mundo de los sueños, en el que *permaneció* durante varias horas, hasta que *oyó* una voz a poca distancia de su oído que le decía que la operación había concluido. Sentir un dolor, preocuparse por ello, decidir consultar al médico, someterse a pruebas diagnósticas, aceptar la intervención quirúrgica, consentir la anestesia, escuchar la conversación del personal quirúrgico, soñar, oír una voz que le informa de que la operación ha concluido..., todo eso lo hizo aquel paciente que acaba de ser operado, *en su condición de sujeto y por su condición de sujeto*. El «sujeto» es todo ser humano en tanto que agente de su vida.

Los actores de teatro de nuestro ejemplo representan una escena en la que intercambian frases amorosas. En el escenario hacen dialogar a los personajes de Romeo y Julieta, pero como sujetos esos actores están enemistados, y al acabar la función seguirán sin hablarse. En los apartados anteriores hemos afirmado que las personas se *encuentran* unas a otras en la conversación y el diálogo, pero a partir de ahora debemos precisar que el *encuentro* solo es posible cuando los interlocutores se implican como «sujetos» en aquello

que dicen. Ya hemos averiguado quién es el protagonista del *encuentro*: el ser humano en su condición de sujeto.

No obstante, seguimos sin tener del todo claro a qué refiere el concepto de «sujeto».

¿Dónde está el que habla?

Tal como expusimos en la «Introducción» de este libro, apoyados en la concepción aristotélica sobre la naturaleza del ser humano, nos hemos propuesto averiguar si la comunicación virtual es una forma de *encuentro*. Aristóteles definió el ser humano como un ser dotado de lenguaje, que logra convivir con sus semejantes gracias a la comunicación de palabras y pensamientos. A partir de una serie de observaciones iniciamos la investigación poniendo en duda que la comunicación virtual sea una forma de *encuentro*. Nos adentramos en el primer capítulo con la misión de justificar que el *encuentro* entre los seres humanos se produce en la conversación y el diálogo, pero el caso de dos actores de teatro que en el escenario intercambian frases amorosas y que en su vida real están enemistados y no se hablan nos situó ante una contradicción. Para resolverla tuvimos que introducir el concepto de «sujeto». En el ejemplo de un paciente que se somete a una operación quirúrgica pudimos diferenciar entre el ser humano en la condición de «objeto» y el ser humano en la condición de «sujeto». A partir de ahí llegamos a la conclusión de que el *encuentro* entre los seres humanos se produce cuando los interlocutores se implican como sujetos en aquello que dicen, y no por el mero hecho de hablar.

Hemos definido el «sujeto» como la condición que adquiere el ser humano en tanto que es agente de su vida. Pero nos gustaría disponer de una definición más precisa que nos ayudara a comprender mejor este concepto. Lamentablemente tal definición es imposible de obtener, como a continuación comprobaremos, y esa es la causa de que el concepto de «sujeto» sea tan controvertido.

No obstante, sí resulta posible explicar lo que se entiende por «subjetividad», que es el conjunto de atributos que pertenecen al modo de ser de un «sujeto», tales como amable, inteligente, cariñoso, introvertido, rencoroso, etc. Pero los atributos de un sujeto no son en sí mismos el sujeto. Por ejemplo, ser introvertido puede considerarse una característica del sujeto, pero no es el sujeto. La «subjetividad» es una cosa y el «sujeto» otra.

Realicemos el siguiente ejercicio: tomemos una libreta de cien hojas y un bolígrafo, o bien un editor de textos. En la primera página titulemos: «Yo», y empecemos a escribir sobre nosotros mismos. Redactemos tantas hojas como podamos, no obviando ningún detalle sobre lo que consideramos que somos. No olvidemos explicar lo que estamos sintiendo y pensando en el mismo instante que estamos escribiendo, y de lo que nos gustaría hacer cuando terminemos. Hagamos también mención a nuestros sueños diurnos y nocturnos, nuestras ilusiones, y describamos con tanto detalle como podamos aquello que nos preocupa y nos hace sentir mal. Expliquemos cómo es el cariño que sentimos hacia las personas que amamos, la añoranza de las cosas que hemos perdido. Cuando hayamos completado las 200 páginas podemos continuar en otra libreta. Luego leámoslo. Todo

cuanto hayamos escrito sobre nosotros mismos nos define como sujetos. Es así como cada uno somos *y*, posiblemente, como los demás nos conocen. Se trata de nuestros rasgos más personales e individuales. No obstante, eso *no* significa que *Yo soy* lo que esas páginas describen. Esas hojas escritas hablan *de* mí, pero todo lo que se dice *de* mí, no *soy* Yo. Es cierto que mi subjetividad me pertenece y que la forman el conjunto de mis rasgos personales. Pero, estrictamente hablando, mis *rasgos* son una cosa y *Yo soy* otra. Porque *Yo soy y solo soy quien escribió la libreta y luego la leyó*. Por consiguiente hemos de cambiar su título. Borremos «Yo» y pongamos: «Sobre mí».

Pero, si yo no soy aquello que está escrito en esa libreta, entonces, ¿quién soy «Yo»?

«¿Quién soy Yo?» es una pregunta imposible de responder, porque el «sujeto» es lo que no es «objeto». Un «objeto» es aquello que puede conceptualizarse, definirse, objetivarse. Por este motivo, toda conceptualización, objetivación o definición que creamos haber obtenido acerca del «sujeto», en realidad, solo habrá conseguido describir sus rasgos subjetivos, aquello que conforma su subjetividad. Pero el «sujeto» seguirá resistiéndose a objetivarse.

El ser humano como sujeto es inalcanzable a la comprensión, a la definición u objetivación. Todo cuanto se diga de él hará referencia a los *atributos* que les son propios como sujeto, es decir, a su subjetividad. Pero la subjetividad de un sujeto no es el sujeto. Del sujeto solo puede decirse una sola cosa: *su nombre propio*.

Aquellos actores de teatro representan una escena amorosa en la que, encarnando los papeles de Romeo y Julieta,

intercambian palabras y frases amorosas. Pero *ellos* están enemistados y no se hablan. Si nos preguntamos ¿quién son *ellos?*, solo podemos responder de un modo: pronunciando sus respectivos *nombres propios*.

Estamos intentando averiguar bajo qué circunstancias se produce el *encuentro*, puesto que no siempre que dos personas hablan y se comunican se *encuentran*. Al parecer, el *encuentro* solo ocurre cuando al hablar, conversar y dialogar, los interlocutores se implican como sujetos en aquello que dicen. Hemos querido definir qué entendemos por «sujeto», pero no conseguimos llegar a ninguna descripción. El sujeto no puede objetivarse pero sabemos que existe porque tenemos referencias de él. Todo lo que escribimos en aquella libreta de cien hojas pertenece a un sujeto. Necesariamente el sujeto debe existir, si no fuera así no habría subjetividad alguna.

Sabemos que el sujeto existe, que habla, pero, ¿dónde está?

En el límite del mundo

Kant argumentó que podemos saber del sujeto (del «Yo»), a partir de sus pensamientos, pero de sí mismo es imposible obtener ninguna representación, puesto que el sujeto (el «Yo») es una representación vacía de contenido.⁸³

No podemos tener un conocimiento directo del sujeto, pero sabemos que existe, porque a alguien deben pertenecer las características que le representan. No cabe duda de que hay un *alguien* detrás de todas aquellas decisiones que condujeron

83. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005, § A 346.

al paciente que expusimos en el ejemplo hasta la sala de operaciones. Sabemos que el sujeto existe porque alguien tuvo que escribir aquella libreta llena de descripciones acerca de sí mismo y luego ser capaz de leerla.

A continuación imaginemos la fotografía de un paisaje. Todo lo que contemplamos en ella corresponde a lo que se hallaba dentro del campo de visión del objetivo de la máquina, en el instante que se hizo la fotografía. Pero el objetivo que retrató el paisaje no aparece en la fotografía, porque el objetivo no estaba dentro del campo de visión, sino en su límite. Un ejemplo similar es el que utilizó Wittgenstein en *Tractatus Logico-Philosophicus* para explicar que «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». Para Wittgenstein «*los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo»,⁸⁴ queriendo significar con ello que si el mundo es el conjunto de los hechos, forzosamente los límites del mundo coinciden con los límites del lenguaje, ya que no existe ningún hecho que no pueda ser figurado en una proposición.⁸⁵ Y el sujeto reside en ese mismo límite, como el objetivo respecto a su campo de visión.

Afirmar que el sujeto existe pero que es inconcebible puede parecer un absurdo, pero bien sabe cualquier padre o madre que no lo es. No cabe la menor duda de que una buena educación de los hijos siempre dará frutos, pero precisar cuáles serán los resultados es un imposible. Por mucho conocimiento que se crea tener acerca de la forma de ser de un hijo, pronosticar qué se logrará al educarlo siempre es un enigma. Y no es que los hijos tengan como propósito confundir

84. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, § 5.6.

85. P. López de Santa María Delgado, *op. cit.*, p. 55.

a sus padres, sino que *el mismo hecho de ser sujeto* representa un interrogante incluso para el propio sujeto. ¿Cuántas veces hemos escuchado decir: «Me comporté de un modo que ni Yo mismo lo entiendo», «En aquel momento no era Yo», «Desde entonces tengo miedo de mí mismo», «No sé cómo pude reaccionar así», «No puedo evitar comportarme así», «Jamás pensé que podría conseguirlo», «Mostré una faceta que ignoraba poseer», «Hay momentos en los que demuestro tener un gran valor», «¿Por qué no soy siempre así?», etc. Probablemente el psicoanálisis represente una de las mayores aportaciones al conocimiento de la subjetividad humana, pero por mucho que un sujeto llegue a descubrir los secretos más profundos de su propio inconsciente, como sujeto seguirá siendo incognoscible incluso para sí mismo. No tenemos más remedio que aceptar aquella fórmula wittgensteiniana: el sujeto está en el límite del mundo, entendiendo por mundo, el conjunto de las cosas que se pueden representar.

Sostenido por su nombre propio

Para que el bebé pueda nacer como sujeto previamente ha tenido que hacerlo en el universo simbólico de sus padres. Y eso suele ocurrir incluso antes del parto, cuando sus padres empiezan a pensar en él y a nombrarlo: «¿cómo será *ella*?», «¿qué le gustará a *él*?», o «¡vaya pataditas que *él* me está dando!». Este *él* o *ella* es el nombre que ahora tiene el bebé que nacerá. Una vez nacido, los padres le hablarán, se referirán a él por su nombre propio o por un apodo cariñoso. Podrán usar muchos apodos pero todos ellos remiten a su

nombre propio. Finalmente un día el bebé se dará cuenta de que ese nombre propio que mencionan los padres le pertenece a él, es él. Y que todo aquello cuanto los padres dicen de ese nombre propio, es lo que él es: el «tesoro», la «preciosa», el «glotón», el «dormilón», el «risueño», el «protestón», la «juguetona», etc. En el momento que el bebé acepta como suyo ese nombre propio, nace como sujeto, como agente de su vida, y automáticamente adopta todos esos rasgos subjetivos que los padres dicen que le pertenecen, situándolos en los cimientos de su subjetividad.

El nombre propio tiene como función reconocer a alguien como siendo alguien, y también unificar en un solo sujeto todas las características que lo definen. El nombre propio es el referente al que remite cada acto que un sujeto comete, porque siempre que alguien actúa como agente de su propia vida lo hace en referencia a su nombre propio. Aquella persona que mencionamos en el ejemplo, que al sentir un dolor decidió consultar al médico, someterse a una operación quirúrgica, consentir la anestesia, etc., pudo actuar así gracias a su condición de sujeto. Y pudo actuar como sujeto, es decir, como agente de sus propias decisiones, porque cada una de ellas las tomaba, ante sí mismo y los demás, en su propio nombre. Al preguntarnos dónde está el sujeto podemos concluir que está en el límite del mundo, sostenido por su nombre propio.

El *encuentro* se produce cuando los interlocutores se implican como sujetos en aquello que dicen. Es decir, cuando hablan en su propio nombre.

Ahora ya sabemos que gracias a su nombre propio todo ser humano consigue existir como sujeto, pero seguimos sin

saber quién es. ¿Cómo acercarme a él si no puedo conocerlo directamente? Emmanuel Lévinas, en su reflexión acerca de la naturaleza del Otro, sugiere una respuesta: el sujeto no puede conocerse directamente pero sí podemos hablarle y escucharle, podemos dialogar con él. No podemos conocerlo, pero sí *encontrarnos* con él.

El reconocimiento del Otro

La filosofía de Emmanuel Lévinas (1906-1995), de origen judío, sin duda estuvo marcada por las atrocidades del nazismo, que perseguían conseguir la universalidad de la Raza y la abolición de la diferencia. Según Lévinas, al querer comprender las cosas las reducimos a sus aspectos representativos y con ello las apropiamos para nuestro entendimiento, consiguiendo anular la distancia que nos separa de ellas y abolir la alteridad que subyace a la cosa que queremos comprender. Es decir, lo «Otro» queda reducido a lo «Mismo».⁸⁶ Lévinas denomina «Mismo» para referirse al «Yo» resaltando así su carácter de identidad; y denomina lo «Otro» a la alteridad, aquello que es distinto a lo Mismo. Lo Otro posee una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro, una alteridad que no se limita al Mismo porque si se limitara al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro.⁸⁷ En la filosofía anterior a Lévinas, es el Mismo quien conoce al Otro; el sujeto conoce el mundo, los otros, y en el acto del conocimiento el Otro desaparece en la representación que el Mismo se hace de él. No es por

86. X. Antich, *El rostro de l'altre*, Edicions 3 i 4, València, 1993, p. 45.

87. E. Lévinas, *Totalidad e infinito; Ensayo sobre la externidad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 62.

tanto el Otro quien determina el Mismo, sino el Mismo que determina el Otro.⁸⁸ Lévinas, en cambio, abre un nuevo camino denunciando el «Yo» que establece con el Otro una relación imperialista, un «Yo» incapaz de salir de sí mismo.⁸⁹ «Solo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y solo el hombre me puede ser absolutamente extraño —refractario a toda caracterología, a toda clasificación— y, en consecuencia, término de un “conocimiento” que penetra más allá del objeto», afirma Lévinas en *Totalidad e Infinito*.⁹⁰ El Otro que describe Lévinas es un Otro que exige respeto por su alteridad, un Otro que está más allá del conocimiento que se tiene de él. Lévinas propone la idea de un sujeto que parte de sí mismo hacia el Otro, no para conquistarlo sino para encontrarse con él.⁹¹

El Otro no es un reflejo del Mismo, y lo único que permite establecer esa diferencia absoluta entre lo Mismo y el Otro, opina Lévinas, es el lenguaje. Hablando, el Otro puede manifestarse como infinitamente Otro. La palabra pronunciada por el Otro posibilita la relación con el Mismo, pero sin que el Otro quede englobado en la esfera del Mismo. El lenguaje y el diálogo permiten percibir más allá de la apariencia. La esencia del lenguaje es la relación con el Otro.⁹²

«Lo Otro en tanto que otro es Otro», y es necesaria la mediación del discurso, del diálogo, para «dejarlo ser», señala Lévinas.⁹³ El Otro no es primeramente objeto de comprensión y después interlocutor, sino que ambas relaciones se superponen. La comprensión del Otro es inseparable de su

88. X. Antich, *op. cit.*, p. 54.

89. *Ibíd.*, p. 77.

90. E. Lévinas, *op. cit.*, p. 97.

91. X. Antich, *op. cit.*, p. 82.

92. E. Lévinas, *op. cit.*, p. 63.

93. *Ibíd.*, p. 94.

invocación: «Comprender a una persona ya es hablarle».⁹⁴ Por consiguiente, precisa Lévinas en *Entre nosotros*, «tenemos derecho a preguntarnos si la razón, considerada como posibilidad del tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón».⁹⁵

«La relación del Mismo y del Otro —a la cual pareciéranos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo».⁹⁶ Lévinas considera que el Otro, gracias al lenguaje, puede dejar de ser objeto de dominio y convertirse en interlocutor de un discurso: «No le exploto sino que le hablo. Por el lenguaje, definitivamente, un ser existe para otro».⁹⁷ Hablando al Otro, el Yo abandona el refugio de su interioridad y se descubre, porque «solo en la relación cara a cara con el Otro se expresa todo el contenido que más propiamente caracteriza a los hombres; en esta relación, se transforma su naturaleza y se vuelve rostro. Porque un rostro no es solamente la cara, sino que sobre todo es aquello que ve y que intercambia su mirada con un otro».⁹⁸

Lévinas afirma que el lenguaje precede a la razón y que para poder comprender al Otro primero es necesario hablarle. En los apartados anteriores comprobamos que el sujeto es

94. X. Antich, *op. cit.*, p. 90.

95. E. Lévinas, *Entre nosotros; Ensayos para pensar en otros*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 16.

96. E. Lévinas, *Totalidad...*, p. 63.

97. X. Antich, *op. cit.*, p. 92.

98. *Ibid.*, pp. 126-130.

incognoscible y nos interrogamos acerca de la forma de *encontrarnos* con él. Si consideramos que el sujeto es ese Otro que Lévinas define, obtenemos la clave para acudir a su *encuentro*: hablarle y escucharle. El sujeto está en el límite del mundo y el habla es el lazo que le une al mundo. En otras palabras, un ser humano se convierte en el agente de su propia vida en la medida que, en su propio nombre, es capaz de hablar con los demás y consigo mismo. El habla es la causa que hace nacer y *ser* al sujeto, porque el sujeto es un ser constituido por el lenguaje, un ser de lenguaje.

En los apartados anteriores hemos definido al ser humano como un ser dotado de lenguaje que vive en el mundo simbólico de los significados. Ahora podemos precisar mejor esta afirmación: el ser humano, en tanto que sujeto o agente de su vida, es un ser que se constituye en el acto de hablar y escuchar; un ser que habita en el mundo simbólico de los significados, y que se *encuentra* con sus semejantes —y también consigo mismo— cuando habla, dialoga y conversa, en definitiva, cuando se comunica. Por ello el ser humano necesita hablar con los demás, *encontrarse* con ellos, porque esa es la condición necesaria para poder existir como sujeto, es decir, como agente de su propia vida.

El habla del inconsciente

Al preguntarse ¿quién soy yo?, Descartes se reconoció a sí mismo como un ser que tiene conciencia, es decir, «que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente». Soy quien percibe,

afirma Descartes, aunque no pueda estar seguro de la verdad de aquello que perciba, pero es indudable que percibo.⁹⁹

Descartes definió el sujeto como una sustancia pensante, un ser de conocimiento, pero esta definición contradice la concepción aristotélica del ser humano, al presuponer que el sujeto puede existir sin necesidad de nadie. Von Humboldt dio un giro al *Cogito ergo sum* y llegó a la conclusión de que el sujeto no es un ser de conocimiento sino de lenguaje, y por tanto, un ser que se constituye gracias al diálogo con los demás.

No obstante, el sujeto cartesiano continúa albergando en nosotros otra duda. «Pienso luego existo» significa lo mismo que «*Soy consciente* de que pienso, luego existo». Es decir, según Descartes, el sujeto se constituye por el hecho de tomar *consciencia* de algo. Pero eso implica admitir, entre otras cosas, que al dormir el sujeto deja de existir.¹⁰⁰ Freud descubrió que el sujeto, más allá de lo que Descartes exploró, es también un ser que se manifiesta de forma *inconsciente*, produciendo sueños cuando duerme, comportándose de forma irracional en su vida cotidiana o generando fenómenos psicopatológicos que le son molestos. Freud definió el inconsciente como una instancia psíquica que se organiza alrededor de una lógica, que es

99. R. Descartes, *Meditacions metafísiques...*, Meditación II, § 22.

100. En el *Discurso del método* Descartes justifica la causa de que no podamos dar credibilidad a los sueños: los sueños pueden engañarnos de la misma manera que lo hacen los sentidos cuando estamos despiertos, por ejemplo, presentándonos el Sol ante nuestra mirada de un tamaño que no es en realidad. Por este motivo no debemos confiar en los sentidos, ni dormidos ni despiertos. Hemos de dejarnos guiar por la razón, que nos asegura que cualquier idea que poseamos de algo, ha de tener algún fundamento de verdad, «ya que no es posible que Dios, que es totalmente perfecto y verdadero, las haya puesto en nosotros sin este fundamento». Por consiguiente, y que nuestros razonamientos no son tan evidentes ni completos durante el sueño como cuando estamos despiertos, forzosamente la verdad debe estar comprendida en estos últimos y no en aquellos (en R. Descartes, *Discurs del mètode*, Edicions 62, Barcelona, 2008, pp. 93-94, Quarta part, C, § 45).

distinta a la propia del pensamiento consciente. Esa diferencia es la causa de que las manifestaciones del inconsciente, como son los sueños, los comportamientos irracionales o los fenómenos psicopatológicos, parezcan absurdas y carentes de razón. Freud consiguió descifrar la lógica que rige en el inconsciente —como los egiptólogos la escritura de los jeroglíficos—, y hacerla comprensible al entendimiento. Y ese hallazgo no tuvo lugar mientras consultaba libros en el interior de una biblioteca, ni tampoco en un laboratorio al manipular el contenido de los tubos de ensayo. Ocurrió en el propio consultorio de Freud, cuando escuchaba atentamente aquello que los pacientes le explicaban acerca de su malestar anímico.

Anna O, una de las primeras pacientes que conoció la historia del psicoanálisis, fue tratada por el doctor Joseph Breuer, que era un reconocido médico de cabecera vienés y compañero del joven Sigmund Freud en el estudio de la histeria. Anna O., como así denominó Breuer a su paciente, contaba con 21 años cuando empezó a padecer una aparatosa sintomatología somática, que se había desencadenado al cuidar de su padre, afectado por una enfermedad terminal. El doctor Breuer comprobó que las contracturas, parálisis e inhibiciones que Anna O. sufría no eran consecuencia de alguna enfermedad orgánica sino manifestaciones del trastorno denominado «histeria». A su vez, observó que Anna O. se liberaba de todo aquello cuando, habiéndola hipnotizado, Breuer le pedía «expresar con palabras la fantasía afectiva que en ese momento la dominaba».¹⁰¹ A este

101. E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Ediciones Horme, Paidós, Buenos Aires, 1979, p. 234.

procedimiento la misma Anna O. lo bautizó con el nombre de «cura de conversación».¹⁰²

En la Viena imperial de finales del siglo XIX la histeria era una enfermedad que desconcertaba a los círculos médicos y científicos. En una misma persona, los síntomas somáticos de la histeria aparecían y desaparecían como por arte de magia, sin que nadie pudiera encontrar ninguna explicación. Freud creyó que esa irracionalidad podía obedecer a una lógica y se propuso descubrirla. Empezó practicando la hipnosis, que había aprendido de su maestro Charcot en el hospital de la Salpêtrière en París. Pero Freud era un mal hipnotizador, como él mismo explica en su autobiografía,¹⁰³ por lo que decidió abandonar este procedimiento y sustituirlo por la técnica de la sugestión. Esta consistía en pedirle al paciente, tendido en el diván, que tratara de recordar todo aquello que pudiera tener que ver con el origen de su malestar.¹⁰⁴ Así nos lo explica: «Cuando llegaba a un punto en que a la pregunta: “¿Desde cuándo tiene usted ese síntoma?”, o “¿A qué se debe eso?”, recibía por respuesta: “Realmente no lo sé”, procedía de la siguiente manera: ponía la mano sobre la frente del enfermo, o tomaba su cabeza entre mis manos, y le decía: “Ahora, bajo la presión de mi mano, se le ocurrirá. En el instante en que cese la presión, usted verá ante sí algo, o algo se le pasará por la mente como súbita ocurrencia, y debe capturarla. Es lo que buscamos. Pues bien, ¿Qué ha visto o qué se le ha ocurrido?”».¹⁰⁵ De este modo el paciente iba verbalizando recuerdos vagos en un principio, pero que poco a poco iban

102. S. Freud, «Estudios sobre la histeria», *Obras Completas*, Tomo II, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1990, p. 54.

103. S. Freud, «Presentación autobiográfica», *Obras Completas...*, Tomo XX.

104. E. Jones, *op. cit.*, p. 255.

105. S. Freud, «Estudios...», p. 127.

encadenándose los unos con los otros. Cuando decía no recordar nada más, Freud ponía nuevamente la mano en la frente y le aseguraba que eso bastaría para que aparecieran nuevos recuerdos.

Veamos la descripción que Freud hace del tratamiento de Elisabeth Von R., joven de 24 años que desde hacía más de dos años padecía dolores en las piernas, caminaba con la parte superior del cuerpo inclinada hacia adelante y sentía gran fatiga solo por el hecho de estar de pie. En primer lugar Freud descartó que existiera una enfermedad orgánica y lo diagnosticó como un caso de histeria, procediendo a tratarla mediante la técnica de la sugestión. «Primero me hacía contar lo que a la enferma le era consabido, poniendo cuidado en notar dónde un nexo permanecía enigmático, dónde parecía faltar un eslabón en la cadena de las causaciones, e iba penetrando en estados cada vez más profundos del recuerdo».¹⁰⁶ En una ocasión, ante las continuas preguntas que Freud le hacía, Elisabeth Von R. le respondió que con esa insistencia solo conseguía interrumpir el curso de su pensamiento, y le pidió que le dejara hablar sin atropellos. Freud tomó buena nota de ello y a partir de entonces decidió poner en práctica lo que denominó «técnica de la asociación libre», técnica que consistía en pedirle al paciente que verbalizara todo pensamiento que apareciera en su mente, procurando evitar los prejuicios que pudieran oponerse a ello, como considerar que carecían de importancia, no venían al caso, o eran un disparate.¹⁰⁷ Gracias a ese método Freud

106. *Ibid.*, pp. 54-55.

107. S. Freud, «Presentación...», p. 38.

consiguió «penetrar en el reino, hasta entonces desconocido, del inconsciente»¹⁰⁸ y desenmascarar su lógica.

Regresamos al siglo XXI: Elisa tiene 30 años y es la primera vez que acude a la consulta de un psicólogo. «He venido porque me lo recomendó mi médico de cabecera, pero considero que lo que me ocurre es debido a la enfermedad que padezco, la fibromialgia, y no porque de pequeña me haya sucedido nada especial», empezó diciendo Elisa. Seguidamente explicó vivir en un estado de permanente desánimo que no le dejaba ilusionarse por nada. Conviene explicar que la fibromialgia es una enfermedad que produce dolor crónico en los músculos y las articulaciones, de la que se desconoce una causa orgánica. El hecho de que Elisa quisiera convencer al profesional de que su malestar no procedía de la infancia, era sin duda una advertencia de que no le preguntara por aquel período de su vida. Prudente, este empezó interesándose por su árbol familiar, pero fue suficiente para que Elisa se echara a llorar. Y sin que se lo solicitaran relató lo siguiente: cuando aún no tenía más de siete años fue víctima de abusos sexuales de forma continuada por parte de su hermano mayor, de doce años, pero ella no se lo dijo a sus padres. A su vez, durante toda la infancia tuvo que soportar las agresiones verbales y físicas hacia su madre, hermano y ella misma, por parte de su padre, afectado de alcoholismo. Cuando tenía doce años murió su padre de manera repentina por un accidente laboral y, un año más tarde, al regresar una tarde de la escuela, encontró a la madre y un «amigo» de ella encerrados en la habitación. Poco tiempo después, aquel a quien su madre llamaba «amigo», ya estaba viviendo en la casa y durmiendo allí donde hasta hacía un año lo había hecho su padre. Cada vez que Elisa intentaba manifestar a su madre el rechazo hacia aquel

108. E. Jones, *op. cit.*, pp. 253-254.

hombre, ésta la acusaba de entrometerse en cuestiones que no le incumbían. A los 18 años se atrevió a explicarle las agresiones sexuales que había sufrido de pequeña por parte de su hermano, pero su madre no quiso darle mayor importancia. Buscando una esperanza Elisa se casó muy joven, pero a los pocos años su esposo la abandonó para empezar una nueva vida al lado de otra mujer.

En la actualidad Elisa solo tiene 30 años pero el dolor que padece en los músculos y articulaciones no la deja vivir como lo hacen otras chicas de su edad. Al empezar aquella visita había advertido al profesional de que no le preguntara por su infancia, seguramente porque ella misma era consciente del daño que sentiría al explicar todos los desprecios que había sufrido. Pero ese daño que Elisa no quiere recordar ¿acaso no es el que está soportando con su cuerpo?

Freud descubrió que el sujeto no solo existe por el hecho de ser consciente de las cosas que le ocurren, porque sin saberlo, a través de los sueños, los fenómenos psicopatológicos y los actos irracionales de la vida cotidiana, su inconsciente está hablando por él.¹⁰⁹

Hablar y decir

En los seres humanos el *encuentro* es una experiencia lingüística que se produce por el hecho de hablar y conversar, y no por la circunstancia de concurrir en un mismo lugar.

109. Sobre el concepto de «fibromialgia» véase P. Martínez Farrero, «Fibromialgia: Una nueva enfermedad... o una antigua conocida», *Informaciones psiquiátricas*, primer trimestre 2010, nº 199.

Cien personas viajan juntas en un vagón de metro y no hay ningún *encuentro* entre ellas porque nadie habla con nadie. Pero hablar y conversar no es condición suficiente para que pueda existir un *encuentro* entre las personas, como pudimos comprobar en el ejemplo de los actores de teatro.

A continuación reflexionemos sobre esta otra situación: los señores E y F coinciden habitualmente a primera hora de la mañana en el ascensor del edificio en el que viven desde hace años. Hoy, después de saludarse, el señor E informa al señor F que el noticiero de anoche vaticinó mal tiempo para el fin de semana. El señor F le responde no estar al corriente, pero que ello modificará los planes que tenía previstos para esos días. Al llegar a la puerta del edificio se despiden con cortesía. No cabe duda que entre ellos ha habido un intercambio de información, pero ¿podemos afirmar que también se ha producido un *encuentro*? Más bien parece que los señores E y F pronunciaron aquellas palabras para esconderse detrás de ellas como si se tratara de escudos.

Habíamos afirmado que el *encuentro* entre las personas es la experiencia lingüística que ocurre cuando los interlocutores hablan en su propio nombre. Pero los señores E y F han hablado en su propio nombre y, sin embargo, no podemos considerar que se produjera un *encuentro* entre ellos. Por este motivo Heidegger diferencia entre *hablar* y *Decir* (en mayúscula), advirtiendo que se puede hablar mucho y no decir nada. Para Heidegger la esencia del habla es el Decir.¹¹⁰ «Decir significa: mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír».¹¹¹

Efectivamente existen situaciones en las que hablar no tiene como objetivo mostrar al sujeto y dejarlo aparecer, sino

110. M. Heidegger, *Del camino...*, pp. 227-228.

111. *Ibid.*, p. 229.

todo lo contrario, interponer distancias y esconderlo. En este sentido Gadamer considera que en un diálogo puede imperar «un espíritu, malo o bueno, un espíritu de endurecimiento y paralización, o un espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre y el yo y el tú». ¹¹² Porque no todo diálogo conduce al «desocultamiento», sino solo aquel que se produce con sinceridad. Según Gadamer las cosas se mantienen ocultas por naturaleza y el verdadero sentido del discurso es hacer presente lo que estaba oculto, ya que para el filósofo alemán, la «verdad es desocultación». ¹¹³

Ferrater Mora distingue entre un diálogo auténtico, que permite establecer una relación entre personas como personas, y el diálogo falso, o monólogo, en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente pero en realidad no hacen otra cosa que alejarse el uno del otro. ¹¹⁴

Hemos llegado al final del primer capítulo y ya podemos definir qué entendemos por *encuentro*: el *encuentro* es una experiencia lingüística que se consigue al hablar en el propio nombre, cuando la persona se descubre en su condición de sujeto y deja aparecer quién es, ante aquel con quien habla y también ante sí mismo.

Alguien podría alegar que hay cosas que no se pueden decir con palabras, que solo cabe expresarlas mediante el contacto físico y que, por consiguiente, el *encuentro* con el otro se produce a través del cuerpo. Pero preguntémosnos, por ejemplo, si las caricias de dos enamorados adquieren algún

112. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II...*, p. 150.

113. *Ibíd.*, pp. 53-54.

114. Ferrater Mora, «Diálogo», en *op. cit.*, tomo I, p. 807.

significado cuando no son capaces de despertar, aunque sea en silencio, un diálogo entre ambos.

Los seres humanos se *encuentran* unos con otros en la conversación y el diálogo, cuando en sus palabras y también en su escucha, aparecen como sujetos, se muestran y descubren. Este es el verdadero sentido que adquiere el *encuentro*.

El ser humano, por estar dotado de lenguaje, es un ser cívico por naturaleza y necesita *encontrarse* con sus semejantes. Así es cómo Aristóteles definió al ser humano, y el motivo fundamental que dio lugar al nacimiento de las *polis* griegas, como comprobaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

El *encuentro* con los otros

El *encuentro* en el ágora

Aristóteles considera que el hombre es un animal cívico por naturaleza, ya que un hombre políticamente desarraigado no puede alcanzar una vida auténticamente humana. Y es un animal cívico en tanto que se agrupa y vive en comunidad. El hombre no tiene más remedio que vivir en compañía de sus semejantes, ya que es un ser deficitario que precisa de los demás para satisfacer sus necesidades, desde el mismo momento en que nace. Muchos animales pueden considerarse seres gregarios desde este punto de vista, pero el hombre, precisa Aristóteles, posee una característica particular, la capacidad de hablar, que le convierte en un ser cívico.¹¹⁵ «Pero el ser

115. T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1986, pp. 21-22.

es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar». ¹¹⁶

Y el ser humano también posee el sentimiento de lo que es conveniente, lo que es justo y lo que es injusto, puesto que, como ser superior, no solo se agrupa con otros semejantes para sobrevivir, sino también para buscar una vida mejor. Aristóteles escribe en su *Política*: «Está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico [...] La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales (ya que por su naturaleza han alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer, e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales; poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en estas funda la casa familiar y la ciudad [...] Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita

116. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, Gredos, Madrid, 2010, § 1170b.

nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios [...] En todos existe, por naturaleza, el impulso hacia tal comunidad». ¹¹⁷

El hombre necesita vivir en comunidad, no solo en la comunidad que constituye la familia o la aldea, sino también en la comunidad política, que para Aristóteles es el Estado. Pero la idea de Estado en la que piensa Aristóteles es muy distinta a la actual, como señala Tomás Calvo en *De los sofistas a Platón*. Para el individualismo moderno el Estado es algo ajeno y exterior al individuo, dedicado a organizar los derechos y las libertades individuales, que son anteriores a la creación del Estado. Aristóteles, en cambio, entiende que la ciudad es anterior al individuo. ¹¹⁸ «Es decir, que por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte». ¹¹⁹

Durante la civilización micénica entre los siglos XVI y XII a. C., Grecia estaba dividida en un conjunto de reinos, siendo el de Micenas el más importante. En esta etapa los diferentes reinos se unieron para conquistar y expandirse por las costas del mar Egeo. Después de la guerra de Troya, en el siglo XII a. C., la civilización micénica se derrumbó y sucumbió un vacío de organización política en todo el territorio griego. Las estructuras sociopolíticas se reorganizaron y a partir del siglo IX a. C. surgieron las ciudades-estado o *polis*. ¹²⁰ En el siglo V a. C. se instauró la democracia en Atenas, resultado de un proceso de desarrollo político llevado a cabo por Solón. ¹²¹

117. Aristóteles, *Política*, Tecnos, Grupo Anaya, Madrid, 2004, § 1253a.

118. T. Calvo, *op. cit.*, p. 22.

119. Aristóteles, *Política...*, § 1253a.

120. T. Calvo, *op. cit.*, pp. 24-25.

121. *Ibid.*, p. 43.

Aristóteles explica qué es la ciudad: «La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias». ¹²² Como describe Emilio Lledó, «la *polis* era el lugar de encuentro para el individuo, lugar que representa la búsqueda de armonía entre los ciudadanos en un proyecto de organización colectiva». ¹²³ Y añade: «El encuentro con los otros fue una cierta forma de solidaridad que, con la democracia, iba a forzar uno de los sentimientos más hondos de la cultura humana: la amistad [...] Así, de la mano de las palabras se abrió el otro gran territorio en el que conversar se hizo convivir». ¹²⁴

Los elementos básicos del espacio urbano de la *polis* eran el templo, el ágora destinada a las reuniones de la Asamblea, el recinto amurallado y el caladero, utilizado como puerto en las ciudades marítimas. Además de este centro urbano, la *polis* también comprendía el campo, que era el espacio dedicado a la agricultura. ¹²⁵

La población se repartía en tres categorías: los ciudadanos, los *metecos* o habitantes libres carentes de ciudadanía, y los esclavos. ¹²⁶ Ser ciudadano consistía en poseer un estatus caracterizado y definido por la participación en el gobierno. Había los que gozaban de ciudadanía plena y podían participar del gobierno de la ciudad, y los que solo lo podían

122. Aristóteles, *Política...*, § 1252b.

123. E. Lledó, *El origen del diálogo y la ética*, Gredos, Madrid, 2011, p. 158.

124. *Ibíd.*, p. 11.

125. T. Calvo, *op. cit.*, p. 26.

126. *Ibíd.*, p. 27.

hacer parcialmente. Entre estos últimos estaban las mujeres, los niños y los miembros de clases sociales inferiores, aunque unos y otros fuesen libres y pertenecientes por nacimiento a la *polis*. La implicación del ciudadano no se limitaba solamente al gobierno de la *polis* sino que también participaba en sus instituciones, por medio de las cuales el ciudadano se integraba en ella. Se trataba de las instituciones heredadas de los regímenes monárquicos precedentes, fundadas en las relaciones de parentesco. En la base de tal organización social se hallaba la familia; por encima estaba el clan, que reunía varias familias que poseían unos mismos antepasados; en tercer lugar, la fraternidad o hermandad, que agrupaba varios clanes; y en la cúspide del sistema, la tribu. Se trataba de una jerarquía organizada verticalmente y que fue neutralizada con la llegada de la democracia. No obstante, su significación social y religiosa no desapareció ya que la inscripción del ciudadano en la *polis* se hacía a través de estos grupos. Los ciudadanos también debían participar en las batallas bélicas para la protección de la ciudad.¹²⁷

Los residentes libres, no ciudadanos o *metecos* constituían el grupo de extranjeros (generalmente griegos) dedicados a diversas actividades profesionales. Al no ser ciudadanos no tenían derechos políticos aunque sí obligaciones con el Estado, militares y económicas. Los esclavos, por su parte, se dedicaban a todo tipo de trabajos.¹²⁸

La *polis* se gobernaba a través de tres órganos: la Asamblea, el consejo y los magistrados. El rasgo elemental que definía la plena ciudadanía era el derecho a ser convocado y participar en la Asamblea. En las monarquías micénicas anteriores a

127. *Ibid.*, pp. 35-37.

128. *Ibid.*, p. 29.

la democracia, el consejo estaba constituido por los nobles, que eran los jefes de los clanes y su función era consultiva, como órgano asesor del rey. El consejo mantuvo su carácter conservador a pesar del progreso de la democracia. Muy tempranamente la nobleza despojó al rey de sus funciones dando lugar a diversas magistraturas unipersonales. En Atenas aparecieron tres magistrados: el arconte, encargado del poder político; el *basileus*, encargado de las funciones religiosas; y el *polenmarco*, con competencias de carácter militar. A partir del siglo VII a. C. se crearon seis nuevas magistraturas, denominados *tasmotetas*, que asumieron funciones de carácter judicial.¹²⁹

Con el nacimiento de la ciudad-estado, señala la filósofa y socióloga Hannah Arendt (1906-1975) en *La condición humana*, el hombre recibió una especie de nueva vida, la vida pública, que era distinta a la vida privada. La *polis* supuso una unidad organizativa diferente a aquellas basadas en el parentesco, como la fratría y la tribu. En la *polis* las dos actividades políticas por excelencia eran el discurso y la acción, lo que quiere decir que la mayor parte de la acción política se realizaba con palabras. «Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión y no con la fuerza y la violencia».¹³⁰ Probablemente, continúa Arendt, la *polis* y la esfera pública surgieran a expensas de la esfera privada familiar. Para poder participar en los «asuntos del mundo» el hombre debía poseer un lugar de pertenencia, el hogar, donde los dominios de la *polis* no podían penetrar. En el ámbito privado del hogar

129. *Ibíd.*, pp. 30-33.

130. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 39-40.

los hombres vivían juntos llevados por la necesidad de supervivencia de la especie. A diferencia del hogar, lugar de la necesidad, la esfera pública era el espacio de la libertad. Los griegos consideraban que la necesidad era un fenómeno prepolítico, característico de la violencia, ya que es el único medio que existe para dominar la necesidad.¹³¹

Para los griegos la libertad era la condición esencial de la felicidad o *eudaimonia*, estado objetivo que dependía fundamentalmente de la riqueza y de la salud. Ser pobre y estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física, y ser esclavo suponía además el sometimiento a la violencia del hombre. «Este doble “infortunio” de la esclavitud es por completo independiente del subjetivo bienestar del esclavo. Por lo tanto, un hombre libre y pobre prefería la inseguridad del cambiante mercado de trabajo a una tarea asegurada con regularidad, ya que esta restringía su libertad para hacer lo que quisiera a diario», escribe Arendt.¹³² El cabeza de familia regía por medio de la fuerza a parientes y esclavos, mientras que la *polis* solo conocía a iguales. Al cabeza de familia se le consideraba libre cuando tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales y no existían gobernantes ni gobernados.¹³³

Aristóteles afirmó que el hombre es un animal político porque el ciudadano griego se identificaba con el Estado, con su ciudad, y participaba en la vida común de la *polis*, en sus órganos de gobierno y en sus instituciones, así como en la defensa activa de la ciudad. Pero no debe entenderse el concepto de

131. *Ibíd.*, pp. 42-43.

132. *Ibíd.*, p. 44.

133. *Ibíd.*, p. 44-45.

polis como un hábitat, espacio físico representado por la ciudad, sino como la comunidad misma de los ciudadanos. La identificación del ciudadano con su *polis* no lo anula como ser individual pero sí excluye la interpretación individualista del individuo, es decir, su concepción como átomo aislado, fuera del Estado y contrapuesto a él.¹³⁴

En palabras de Tomás Calvo, «la democracia ateniense —la más radical, en muchos aspectos, de cuantas democracias han funcionado en la historia— vive en el ágora y por tanto en el ámbito de la palabra y del discurso. Es, esencialmente, gobierno por la palabra: por el ágora pasan cuantas medidas importantes afectan a los intereses de los atenienses, los pros y los contras de las distintas propuestas se discuten en la Asamblea, y los miembros de esta deciden y votan según la convicción que les inspiran las razones aducidas por uno u otro orador. Tal gobierno por la palabra presupone además y garantiza la libertad de expresión, la libertad de proponer y contestar libremente opiniones contrapuestas respecto de los asuntos que afectan a la comunidad».¹³⁵

El desencuentro

«El diálogo era la forma adecuada de la democracia —nos dice Emilio Lledó en *El origen del diálogo y la ética*—, y el encuentro con el pensamiento se producía allí donde el pensamiento se “encontraba”: en el ágora, en las calles, en los gimnasios, en la absoluta publicidad de un pensamiento

134. T. Calvo, *op. cit.*, p. 39.

135. *Ibid.*, p. 41.

compartido. Tendrían que pasar años para que el pensamiento se hiciera subjetividad, monólogo; para que se sintiese distante a la naturaleza y al individuo, ajeno; para que el hombre huyese del mundo porque, tal vez, el mundo que buscaba ya no estaba ahí. Es cierto que Platón comienza a percibir ya esta distancia pero tendría que llegar todavía la época de Aristóteles y su genial análisis de la naturaleza [...], de las manifestaciones culturales [...], del lenguaje y comportamiento humano [...] para que el griego comenzase a sentir la soledad y la extrañeza. Esa soledad en la que, premonitoriamente, había descubierto la verdadera esencia de la tragedia. Precisamente, cuando el héroe trágico alcanza su momento supremo en el que la tragedia se levanta y lo muestra en la plenitud de su ser, entonces se transparenta también la clave de lo trágico: la soledad. En ese mismo momento comienza su silencio y su aniquilación. Porque la estructura de la *psyché* griega, para evitar la tragedia, necesita de los otros, se prolonga e identifica con la comunidad, y este es el verdadero paisaje que acompaña a toda manifestación de su cultura y a los entramados más sutiles de su pensamiento». ¹³⁶

Platón consideraba que en armonía con la *polis* había que desarrollar la propia individualidad. Y según Aristóteles, el hombre es un ser social y no existe nada fuera de la sociedad. Pero a partir de la época helenística se produce una degradación de la conciencia social y un repliegue hacia el interior del sí mismo y de la intimidad. La filosofía posterior a Aristóteles —continúa afirmando Emilio Lledó—, puede concebirse como una negación de la *polis* y con ello la negación de la verdadera solidaridad. ¹³⁷

136. E. Lledó, *El origen...*, p. 43.

137. *Ibid.*, pp. 74-75.

El Renacimiento fue una etapa de transición entre el feudalismo y la economía de libre mercado, en la que se produjeron grandes transformaciones políticas, económicas y familiares. En los inicios de la Edad Moderna Descartes inauguró la reflexión acerca del sujeto y empezó a configurarse el concepto de individuo. La familia se transformó dejando de ser una red extensa para convertirse en lo que hoy entendemos como familia nuclear, y con ello se acentuó el fenómeno de la intimidad y de la individuación. Surgió un nuevo ideal, «el éxito individual», que hasta entonces era impensable, cuando las obligaciones eran con Dios, el señor feudal o el padre. Pero fue sobre todo en el siglo XIX con el nacimiento de la sociedad industrial y el pensamiento liberal que se incrementó el sentido de la individualidad y se reestructuraron los espacios dedicados a lo privado y lo público.¹³⁸

Las teorías propias del pensamiento liberal del siglo XIX contemplan el individuo en tanto que singularidad, como una realidad en sí misma,¹³⁹ y la esfera privada, el medio en el que mejor puede desarrollarse. La nueva sociedad fundamentada en los principios liberales permitía una libertad individual que no se había conocido en la vida comunitaria de las épocas anteriores. Es cierto que el individuo se liberaba de los vínculos tradicionales, pero a cambio conocería el aislamiento y la soledad. El individualismo es un fenómeno que solo tiene lugar en condiciones de modernidad, es decir, cuando se disolvió el orden tradicional. «Los padres de la sociología conciben el individualismo como una consecuencia inevitable del universo industrial, como un efecto de la nueva moral que trae consigo una sociedad estructurada por la

138. A. M. Fernández, *El campo grupal; Notas para una genealogía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, pp. 32-34.

139. *Ibíd.*, pp. 37-38.

división del trabajo», escribe la profesora de la Universidad Complutense, Helena Béjar, y señala que hasta entonces la conducta individualista se había equiparado a una conducta desviada o estúpida. En los sistemas de valores antiguos el Yo siempre tenía que subordinarse a una pauta de carácter colectivo.¹⁴⁰ Pero con el fin de las sociedades tradicionales el individuo termina convirtiéndose en un ideal en sí mismo. En *En busca de la política*, el sociólogo de origen polaco Zygmunt Bauman, recuerda unas palabras de Margaret Thatcher, emblema del pensamiento neoliberal, que apuntan en esa dirección: «La sociedad no existe».¹⁴¹

En 1831 el sociólogo francés Alexis de Tocqueville (1805-1859) viajó a Estados Unidos para examinar su sistema político y social, que reflejó en el primer volumen *De la démocratie en Amérique*. Tocqueville observó que en los inicios de cualquier desarrollo democrático los ciudadanos se implican en los acontecimientos colectivos procurando no estar solos frente al poder, y fomentando las virtudes públicas como la solidaridad, la cooperación y la fe en el porvenir. Consiguen el pluralismo social mediante el asociacionismo, cuya misión es mediar entre la esfera pública y la esfera privada, para impedir el despotismo del Estado y favorecer la identificación de la felicidad individual con la prosperidad general. En los inicios de una democracia, participar en los asuntos públicos es el medio primordial que tiene el individuo para conseguir su realización, y el retiro al mundo privado es visto como una extravagancia y un desinterés del entusiasmo general.¹⁴²

140. H. Béjar, *El ámbito íntimo; Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 16-17.

141. Z. Bauman, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2002.

142. H. Béjar, *op. cit.*, pp. 52-54.

Pero eso solo ocurre durante los principios de una democracia, señala Tocqueville. Es cierto que la democracia crea expectativas de un mundo igualitario pero su estructura social en realidad no ofrece posibilidades para conseguirlo. Ante esta contradicción los ciudadanos se limitan a desarrollar sus ocupaciones en la vida privada, dejando atrás aquellos anhelos de participación en la vida pública. Pero con ello se incapacitan para reaccionar ante el despotismo del Estado. La felicidad se busca en la consecución de objetos materiales, las ilusiones se limitan a la esfera individual y la experiencia inmediata, dando lugar a una sociedad de individuos angustiados e insatisfechos. Surge así un nuevo sentimiento entre los ciudadanos: el individualismo, que según Tocqueville, es distinto al egoísmo. El egoísmo es consustancial a la especie humana y el individualismo nace con la democracia. El individualismo conduce a los ciudadanos a aislarse de sus semejantes y construir pequeños núcleos de convivencia con la familia y los amigos.¹⁴³ En palabras de Tocqueville, «el egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia uno mismo que lleva al hombre a preferir todo a sí solo y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada individuo a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma».¹⁴⁴

Finalmente los hombres dejan de encontrarse en público y de necesitarse. Se miran mutuamente con recelo y crean relaciones superficiales. Inevitablemente el individualismo

143. *Ibid.*, pp. 55-58.

144. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Trotta S. A., Madrid, 2010, p. 847.

conduce a la servidumbre y al despotismo, afirma Helena Béjar en *El ámbito íntimo*. La colectividad dejará de ser un conjunto de ciudadanos y se convertirá en una masa formada por seres individualistas movidos por objetivos banales y por la ausencia de espíritu público. Esta masa, que a veces se impone por su mayoría, se manifiesta por su incapacidad para actuar, el abandono de la crítica y la cesión de la voluntad política en manos del Estado.¹⁴⁵

John Stuart Mill (1806-1873), filósofo, político y economista inglés, advierte en su libro *Utilitarismo* de la necesidad de superar el aislamiento del ciudadano, por el bien del propio espíritu individual y de la sociedad en general.¹⁴⁶ «El fortalecimiento de los lazos sociales y un crecimiento saludable de la sociedad no solo dan a cada individuo un interés personal más fuerte a tener en cuenta en la práctica del bienestar de los demás, sino que también lo conducen a identificar más y más sus sentimientos con su bien, o al menos, a sentir una consideración práctica superior por este. En un estado de mejoramiento del espíritu humano, estas influencias se incrementan constantemente y eso tiende a generar en cada individuo un sentimiento de unidad con los demás; un sentimiento que si fuera perfecto haría que nunca deseara ningún beneficio para él, o ni siquiera lo pensaría, si no se incluyera también un beneficio para otros».¹⁴⁷

El sociólogo alemán Georg Simmel (1820-1918) considera que es la sociedad capitalista, caracterizada por la división del trabajo y el valor central del dinero, la causante del individualismo, es decir, del deseo de apartamiento del entorno

145. H. Béjar, *op. cit.*, pp. 59-65.

146. *Ibid.*, p. 68.

147. J. S. Mill, *L'utilitarisme*, Grup 62, Barcelona, 2005, pp. 97-98.

social. El dinero deja de ser un medio para transformarse en un fin y las relaciones personales se convierten en medios para conseguir algo. Aparece un nuevo espíritu caracterizado por la especialización y la alienación, que enfría las relaciones personales. En la sociedad capitalista tanto personas como objetos se convierten en seres intercambiables. «La sociedad moderna hace infelices a los individuos. El dinero y la división del trabajo son las dos formas sociales paradigmáticas de un tiempo que consigue atrapar al individuo en una red de alienación, extrañamiento y soledad».¹⁴⁸

El hombre moderno se encuentra ante un mundo que no controla, en el que está perdido, concluye Helena Béjar. La esfera pública, gobernada por el dinero, se concibe como una realidad ajena y alienante. La esfera privada será el lugar reservado para la autenticidad. En la esfera privada, donde el individuo sí tiene dominio sobre lo que le rodea, recupera su capacidad de elección. No obstante, el exceso de privacidad tiene como riesgo un empobrecimiento del individuo, puesto que ha perdido el contacto con lo ajeno, lo que se puede concebir como una nueva forma de alienación.¹⁴⁹

Los primeros pensadores liberales, por tanto, justificaban la necesidad de un equilibrio entre el desarrollo de la individualidad y la participación en la vida pública. Pero las teorías neoliberales posteriores preconizan que los individuos pueden dominar por sí solos la totalidad de sus vidas, gracias a su fuerza interior, su «yo emprendedor», con absoluta independencia del entorno social, como señalan los sociólogos alemanes Ulrich y Elisabeth Beck en *La*

148. H. Béjar, *op. cit.*, pp. 94-107.

149. *Ibid.*, pp. 108-109.

individualización. «La economía neoliberal descansa en la imagen de un yo humano autárquico. Presupone que los individuos pueden dominar, ellos solos, la totalidad de sus vidas, y que obtienen y renuevan su capacidad de acción de su propio interior. [...] La noción ideológica del individuo autosuficiente implica en última instancia la desaparición de cualquier resto de obligación mutua, razón por la que el neoliberalismo constituye inevitablemente una seria amenaza para el Estado del bienestar. La individualización está convirtiéndose en la estructura social de la segunda sociedad moderna propiamente tal».¹⁵⁰

¿Qué se entiende por «individualización»? A principios de los años 80 Ulrich Beck (1944-1915) se hallaba con grandes dificultades para explicar las categorías de clase social a sus alumnos, puesto que el concepto de clase social ya no encajaba en una cultura cada vez más individualizada, preocupada por cuestiones diferentes a las propias de la sociedad de clases.¹⁵¹ Como señalan Ulrich y Elisabeth Beck, «la individualización es un concepto que describe una transformación estructural, sociológica, de las instituciones sociales y la relación del individuo con la sociedad».¹⁵² En el proceso de individualización el individuo se convierte en el agente de su propia identidad, en el controlador de sí mismo y se aleja de los compromisos y relaciones de apego tradicionales.¹⁵³ Por tanto, la otra cara de la individualización es la desaparición progresiva de la ciudadanía, matiza el sociólogo polaco Zygmund Bauman. Tocqueville dijo que el individuo es el peor enemigo del ciudadano, de tal modo

150. U. Beck; E. Beck, *La individualización*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 29-30.

151. *Ibíd.*, p. 345.

152. *Ibíd.*, p. 339.

153. *Ibíd.*, p. 341.

que «lo público es colonizado por lo privado», reducido a una curiosidad por la vida privada de los personajes públicos. La escena pública ha dejado de ser el espacio donde encontrar causas comunes para convertirse en la forma de compartir intimidades. Este es, según Bauman, el método preferido para construir las nuevas comunidades, que no son más que nexos frágiles y fugaces donde «los individuos solitarios cuelgan sus solitarios miedos individuales».¹⁵⁴

Ulrich y Elisabeth Beck señalan que en los años 50, ante la pregunta de cuál era su meta en la vida, las respuestas solían ser «un hogar o una familia “feliz”, un coche nuevo, una buena educación para los hijos y un nivel de vida superior». Hoy en día las respuestas suelen girar en torno al «desarrollo de las capacidades personales», es decir, cuestiones que tienen que ver con la individualidad. Estos nuevos valores también suponen una nueva ética, basada en el principio de las obligaciones con uno mismo, que choca con la antigua ética, en que los deberes eran principalmente de carácter social y que ligaban al individuo con el todo.¹⁵⁵

«La búsqueda de la realización personal, el bombardeo de información, de imágenes, ha ido provocando una atomización o desocialización radical», dando lugar a la aparición de un individuo aislado, vacío y «reciclable ante la continua variación de los modelos», especifica en *La era del vacío*, Guilles Lipovetsky, sociólogo, filósofo, y crítico francés del fenómeno de la postmodernidad.¹⁵⁶

En las acciones colectivas de antaño, las privaciones que cada ciudadano sufría aisladamente, se sumaban y cristalizaban

154. Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 62-63.

155. U. Beck; E. Beck, *op. cit.*, 93.

156. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 106.

en intereses comunes. El colectivismo fue una estrategia para quienes eran «incapaces de autoafirmarse utilizando sus propios recursos, de propiedad individual y a todas luces inadecuados», señala Bauman.¹⁵⁷ «Pero actualmente cada vez se tiene menos esperanzas de que la unión de las fuerzas individuales pueda conseguir el cambio que todos esperan. Las catástrofes que hacen sufrir tal vez tengan orígenes colectivos, sociales, pero parece que recaen sobre cada uno de los individuos al azar, en forma de problemas individuales que solo se pueden abordar y arreglar, si acaso eso es posible, mediante la lucha individual».¹⁵⁸ Es decir, el individuo de hoy en día encuentra que sus problemas personales no pueden sumarse en una causa común, no son «aditivos». Los programas televisivos del corazón muestran los sufrimientos que cada cual padece por separado y el único consuelo es saber que los demás también tienen que luchar solos con sus propias penurias. «Pero lo que se aprende sobre todo de la compañía de los demás es que el único servicio que puede proporcionar la compañía es el consejo sobre cómo sobrevivir en la irreparable soledad de uno mismo y que la vida de uno está llena de riesgos a los que hay que hacer frente completamente solo»,¹⁵⁹ concluye Bauman. Según Ulrich y Elisabeth Beck, los problemas sociales se perciben cada vez más en forma de malestar psicológico individual, sentimientos de culpa, ansiedades y conflictos de carácter neurótico. Las crisis sociales se interpretan como crisis individuales y el logro individual se ha convertido en un ideal.¹⁶⁰

«El individualismo actual no consiste en un abandono del interés por lo social sino en la creación de colectivos con

157. Z. Bauman, *op. cit.*, p. 59.

158. *Ibíd.*, p. 171.

159. *Ibíd.*, pp. 23-24.

160. U. Beck; E. Beck, *op. cit.*, p. 96.

intereses muy específicos»,¹⁶¹ afirma Lipovetsky, donde se pierde el horizonte de los objetivos universales. En estos colectivos las gentes se reúnen, pero solo para compartir unas mismas preocupaciones inmediatas. Se trata de una especie de narcisismo colectivo: «Nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales». El narcisismo conduce a los ciudadanos a reducir la carga emocional invertida en el espacio público o en las esferas trascendentales y correlativamente a aumentar las prioridades de la esfera privada, donde se encuentran en confianza con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas.¹⁶²

La reclusión

«Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos», afirma Hannah Arendt.¹⁶³ Los griegos consideraban que la vida que transcurría al margen del mundo era necia. Los romanos entendían que el retraimiento era solo un refugio temporal de la actividad de un individuo en la *res* pública. En las *polis* griegas cada individuo tenía que distinguirse de los demás, demostrar con acciones únicas o logros de que se trataba del mejor, sigue escribiendo Hannah Arendt en *La condición humana*. Solo en la esfera pública los hombres podían demostrar verdaderamente quiénes eran.¹⁶⁴

161. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 13.

162. *Ibíd.*, pp. 13-14.

163. H. Arendt, *op. cit.*, p. 37.

164. *Ibíd.*, p. 52.

La esfera de intimidad denominada «vida privada» era desconocida antes de la Edad Media. En la Antigüedad el concepto de «privado» significaba también estar privado de las capacidades humanas más elevadas y quien, como el esclavo, no pudiera entrar en la esfera pública, no era plenamente humano. A partir del individualismo moderno el concepto de «privado» ha adquirido un sentido distinto al que tenía en la Antigüedad. Actualmente el concepto de «privado» ya no remite a «privación», y se entiende que la esfera privada tiene como función proteger lo íntimo.¹⁶⁵

La realidad del mundo y de nosotros mismos nos viene asegurada por la presencia de otros, señala Hannah Arendt, que ven lo que vemos y oyen lo que oímos. La intimidad que se vive en la esfera privada intensifica y enriquece la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados. Pero esta intensificación de lo privado se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres, ya que la sensación de la realidad, considera Arendt, depende de la existencia de una esfera pública.¹⁶⁶ «Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el significado de la vida pública, comparada con la cual, incluso la más rica y satisfactoria vida familiar solo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese “mundo” familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por

165. *Ibid.*, p. 49.

166. *Ibid.*, p. 60.

un objeto a una multitud de espectadores. Solo donde las cosas pueden verse por muchos, en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad. Solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana». ¹⁶⁷

Vivir una vida privada por completo significa estar privado de lo propio de una verdadera vida humana. Es «estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida», sintetiza Arendt. ¹⁶⁸

Se ha producido una confusión entre la vida privada y la vida pública. Es decir, «la gente está resolviendo en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que solo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado impersonal», afirma el sociólogo norteamericano Richard Sennet. ¹⁶⁹ Actualmente el espacio público sirve tan solo para comprobar que los demás también sobrellevan privadamente sus preocupaciones privadas. ¹⁷⁰

El espacio público cada vez está más vacío de cuestiones públicas y no consigue recuperar el antiguo papel que tenía de lugar de encuentro y diálogo en el que resolver problemas privados y cuestiones públicas. Los individuos han sido despojados de la «armadura protectora» que suponía la ciudadanía, como señalaba Tocqueville. ¹⁷¹ «En tanto que la esfera pública ha sido furtiva pero ininterrumpidamente

167. *Ibíd.*, p. 66.

168. *Ibíd.*, p. 67.

169. R. Sennet, *El declive del hombre público*, Anagrama, Barcelona, 2011, p. 16.

170. Z. Bauman, *op. cit.*, p. 122.

171. *Ibíd.*, p. 104.

colonizada por intereses privados podados, despojados y limpiados de sus conexiones públicas y listos para el consumo (privado), pero no precisamente para la producción de lazos (sociales), este efecto se puede describir también como una descolonización de la esfera pública», escribe Bauman.¹⁷²

«La generalización de la depresión» no hay que achacarla a las dificultades que conllevan el actual estilo de vida, opina Lypovetsky, sino a la «deserción de la *res* pública», lo relacional se borra y aparece un desierto de autonomía. Cada uno exige estar cada vez más solo.¹⁷³ Con la desvitalización de la *res* pública se neutralizan y banalizan las cuestiones sociales, matiza el sociólogo francés, se idolatra la vida privada y se pierden los objetivos trascendentales que ayuden a vivir. Los intereses se resumen en cuidar la salud, preservar la situación material, esperar las vacaciones, etc., que se traduce en una pérdida del sentido de la continuidad histórica, y los ideales se limitan a «vivir en el presente, solo en el presente y no en función del pasado y del futuro».¹⁷⁴

«El lenguaje compartido producía en la gente la sensación de compartir un yo colectivo, base del “sentido de la comunidad”», señala Richard Sennet. En la actualidad, cuando la vida pública ya no tiene la importancia de entonces, se rompe la relación entre la acción compartida y la identidad colectiva. «Si las personas no se hablan en las calles ¿cómo habrán de saber quiénes son como grupo?», se pregunta. La respuesta es simple: dejarán de pensar en sí mismas como miembros de un grupo, concluye.¹⁷⁵

172. *Ibíd.*, p. 24.

173. G. Lipovetsky, *op. cit.*, pp. 47-48.

174. *Ibíd.*, p. 51.

175. R. Sennet, *op. cit.*, p. 275.

Un intento de reencuentro

Aristóteles concibió el ser humano como un ser dotado de lenguaje, un ser cívico que convive con sus semejantes gracias a la comunicación de palabras y pensamientos. Bajo esta filosofía surgieron las antiguas *polis* griegas. Pero a lo largo de los siglos la sociedad ha ido atravesando por diferentes etapas, como la modernidad, la Revolución industrial, la división del trabajo, y más recientemente el auge del neoliberalismo, que han ido despojando al ser humano de su naturaleza social para convertirlo en un ser individual. Algunas de las consecuencias de este proceso de individualización son la soledad, el aislamiento y la pérdida de objetivos comunes.

En el capítulo primero hemos justificado que el *encuentro* con los otros se produce en la conversación y el diálogo. El fenómeno de la comunicación virtual hace posible conversar y dialogar en cualquier momento y lugar del día, incluso entre personas que solo se conocen virtualmente, y pertenecer a comunidades virtuales que se extienden por todo el planeta. El fenómeno reciente de la comunicación virtual, ¿es un muro de contención con el que detener el avance de la individualización? A continuación, intentaremos averiguarlo.

Capítulo 3

La comunicación virtual: un falso *encuentro*

La realidad virtual

En *¿Qué es lo virtual?*, el sociólogo francés Pierre Lévy recuerda que la palabra «virtual» procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*, que significa fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo virtual es aquello que existe en potencia pero no en acto.¹⁷⁶

En la *Metafísica* Aristóteles justifica que el ser no solo existe en función de la sustancia, la calidad o la cantidad, sino también por su relación con la acción, pudiendo afirmar que un ser existe en potencia, o bien en acto. Se entiende por potencia la capacidad de un ser de modificarse a sí mismo o

176. P. Lévy, *¿Qué es lo virtual?*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 10.

a otro ser. Es posible encontrar la potencia en un ser pasivo, como por ejemplo un combustible que al encenderlo arde. Y también en el agente, como el fuego que calienta. Lo contrario de la potencia es su privación, la impotencia y la imposibilidad.¹⁷⁷

Hay cosas que pueden existir en potencia y no existir en acto, y viceversa, continúa Aristóteles. «Suele suceder que un ser que tiene el poder de andar no ande; que ande un ser que tiene el de no andar». Se dice que una cosa es posible cuando el tránsito de la potencia al acto no supone ninguna imposibilidad. «Por ejemplo: si un ser tiene el poder de estar sentado; si es posible, en fin, que este ser esté sentado, el estar sentado no producirá para este ser ninguna imposibilidad. Igual sucede si tiene el poder de recibir o imprimir el movimiento, de tenerse en pie o mantener en pie a otro objeto, de ser o de devenir, de no ser o de no devenir».¹⁷⁸

El acto es el estado opuesto a la potencia. «El acto será el ser que construye relativamente al que tiene la facultad de construir; el ser despierto, relativamente al que duerme; el ser que ve, con respecto al que tiene los ojos cerrados, teniendo la facultad de ver; el objeto que sale de la materia, relativamente a la materia; lo hecho, con relación a lo no hecho. Demos el nombre de acto a los primeros términos de estas diversas relaciones: los otros son la potencia».¹⁷⁹

Lo virtual, por tanto, es aquello que está en potencia pero no en acto, aquello que puede llegar a ser pero que *actualmente* no es. Lo posible y lo virtual tienen un rasgo común, señala Lévy: los dos son latentes, no manifiestos, «más que librar una

177. Aristóteles, *Metafísica*, Espasa Calpe, S. A., Madrid, 2005, pp. 229-231.

178. *Ibíd.*, pp. 233-234.

179. *Ibíd.*, p. 238.

presencia, anuncian un futuro». En cambio, lo real y lo actual son patentes o manifiestos, «desdeñando las promesas, están aquí y muy aquí». ¹⁸⁰

A partir de estas premisas podemos preguntarnos, ¿qué diferencia existe entre la comunicación virtual y la comunicación cara a cara?

Una de las principales modalidades de la virtualización es la separación del aquí y el ahora. «Lo virtual, a menudo, no está ahí», afirma Lévy. «Cuando una persona, una colectividad, un acto, una información se virtualizan, se colocan “fuera de ahí”, se desterritorializan. Una especie de desconexión los separa del espacio físico o geográfico ordinario y de la temporalidad del reloj y del calendario. Una vez más, no son totalmente independientes del espacio-tiempo de referencia, ya que siempre se deben apoyar sobre soportes físicos y materializarse aquí o en otro sitio, ahora o más tarde. Y sin embargo, la virtualización les ha hecho perder la tangente. Solo recortan el espacio-tiempo clásico en esto y ahí, escapando de sus trivialidades “realistas”». Aunque no se sepa dónde, la conversación telefónica se produce; aunque no se sepa cuándo, alguien ha dejado un mensaje en nuestro buzón de voz. ¹⁸¹

En la comunicación virtual los interlocutores se convierten en virtuales, y aunque no están presentes físicamente la conversación puede llevarse a término. Pero ¿hay *encuentro* entre ellos?, seguimos preguntándonos.

180. P. Lévy, *op. cit.*, p. 109.

181. *Ibid.*, p. 13.

La relación del sujeto con la naturaleza física

En la «Introducción» de este libro expusimos, en forma de preguntas, una serie de observaciones que hacen dudar de que la comunicación virtual represente una forma de *encuentro*, como lo es la comunicación cara a cara. Vamos a recordarlas: ¿Cuántas palabras, promesas, ofensas se pronuncian o escriben a través del espacio virtual, que jamás se dirían en presencia del interlocutor? ¿Cuántos malentendidos se producen en la comunicación virtual, y por qué a veces resulta tan difícil aclararlos? ¿Por qué alguien puede mostrarse tan diferente en la pantalla digital de su interlocutor, a lo que en realidad es? ¿Por qué sigue existiendo la soledad si el ciberespacio está repleto de «amigos»? Si permanentemente estamos intercomunicados, ¿por qué sentimos nostalgia de los familiares o amigos que han ido a vivir a otro país?

Nos propusimos llevar a cabo una investigación con la finalidad de obtener una respuesta a esas preguntas. Como en toda investigación, necesitábamos un principio teórico en el que apoyarnos y lo hallamos en la concepción aristotélica del ser humano. Según Aristóteles, la convivencia entre los seres humanos se debe a la posibilidad de comunicar palabras y pensamientos, y no al hecho de concurrir físicamente en un mismo lugar. En efecto, la imagen de un vagón de metro de una gran ciudad y a una hora punta, abarrotado de pasajeros que viajan en silencio y sin hablarse, no ilustra lo que entendemos por *encuentro* entre las personas.

Dedicamos el primer capítulo del libro a justificar que el *encuentro* entre los seres humanos se produce en la conversación y el diálogo. En este tercer capítulo intentaremos

averiguar si la comunicación virtual —que transcurre sin la presencia física de los interlocutores—, es una forma de *encuentro*.

Recordemos el experimento descrito en la «Introducción», llevado a cabo por la señorita A y el señor B en un hotel en Japón, y añadamos una complicación para facilitar la posterior reflexión.

Situación 1: La señorita A y el señor B se hallan en sus respectivas habitaciones, con las gafas de realidad virtual y los auriculares puestos, mirándose y conversando igual que harían si no existiera ningún tabique que mediara entre ellos.

Situación 2: Resulta que ese tabique es una pared corredera y al accionar un mecanismo consiguen convertir las dos habitaciones en un espacio único. La señorita A y el señor B se quitan las gafas y los auriculares, y sin moverse de sus sillas continúan la misma conversación, uno delante del otro, como lo hacen dos amigos que están reunidos en una sala sin ningún obstáculo físico que se interponga entre ellos. No cabe la menor duda de que esta situación debe considerarse como un *encuentro* en toda regla.

Situación 3: Pasados quince minutos, accionan de nuevo el mecanismo para correr el tabique y las habitaciones vuelven a quedar separadas como en la situación 1. La señorita A y el señor B se colocan otra vez las gafas y los auriculares y continúan conversando.

¿Cuál es la diferencia entre la situación 2 y las otras? Solo existe una diferencia: en la situación 2 la señorita A y el señor

B, si lo desean, pueden aproximarse y estrecharse la mano. En la situación 1 y 3 no.

A continuación intentaremos analizar si la situación 1 y la situación 3 del experimento, pueden considerarse un *encuentro*.

Sigamos el siguiente razonamiento:

a) La diferencia fundamental entre la situación 2 y las otras es que, en la situación 2 los cuerpos de la señorita A y el señor B se hallan enfrente uno del otro, por lo que ambos pueden aproximarse y estrecharse la mano.

b1) Si afirmamos que las situaciones 1 y 3 (cuando la señorita A y el señor B están separados por el tabique y deben conversar mediante el uso de los instrumentos de comunicación virtual), *sí* representan un *encuentro*, estamos aceptando que la comunicación virtual *sí* es una forma de *encuentro*. Es decir, que el *encuentro* puede ocurrir sin necesidad de que los interlocutores estén presentes físicamente.

b2) Si aceptamos que al comunicarse virtualmente la señorita A y el señor B *sí* se *encuentran* mutuamente, a pesar de no poder aproximarse y estrecharse la mano, estamos dejando sin respuesta las observaciones que motivaron la presente investigación y que ponen en duda que la comunicación virtual represente una forma de *encuentro* entre las personas. Si queremos resolver aquellas preguntas no nos queda otra opción que afirmar que las situaciones 1 y 3 *no* representan un *encuentro*, pero:

c1) Si afirmamos que las situaciones 1 y 3 *no* representan un *encuentro* porque la señorita A y el señor B *no* pueden aproximarse y estrecharse la mano, entramos en contradicción con la definición de *encuentro* que hemos descrito en el primer capítulo: «Es una experiencia lingüística que se produce al dialogar y conversar, y no una experiencia física que ocurre por el mero hecho de concurrir en un mismo lugar».

c2) Si queremos afirmar que las situaciones 1 y 3 *no* representan un *encuentro*, debemos conseguir resolver la contradicción que hemos señalado en el apartado c1, y que resumimos del siguiente modo:

Si, tal como concluimos en el primer capítulo, el encuentro no es el resultado de la proximidad física (puesto que es una experiencia lingüística cuyo protagonista es el sujeto, que a su vez es un ser lingüístico y no un ser físico), ¿cómo podemos afirmar ahora que el encuentro solo es posible cuando los interlocutores se hallan físicamente presentes?

Podemos sintetizar esta pregunta del siguiente modo: si un dolor orgánico o una enfermedad pueden cambiar el rumbo de la vida de quien los padece, ¿cómo justificar que el sujeto es un ser esencialmente lingüístico y no un ser físico?

En pleno siglo XXI nos hallamos de nuevo ante el dilema que plantea el dualismo antropológico, y que enfrentó puntos de vista como los de Aristóteles y Descartes: ¿qué relación guardan lo corpóreo y lo anímico entre sí? El fenómeno de la comunicación virtual nos obliga a reabrir este debate.

Descartes frente Aristóteles

Al preguntarse ¿quién soy yo?, Descartes respondió ser una sustancia pensante, y añadió: «Y bien puede ser que yo tenga un cuerpo estrechamente unido a mí [pero] es evidente que yo, es decir, el alma por la cual soy el que soy, es plenamente y verdaderamente distinta del cuerpo y puede ser o existir sin él». Con ello Descartes está afirmando que el cuerpo y la mente (o alma) son dos sustancias diferenciadas e independientes. El sujeto es la mente que piensa, y como sustancia, no necesita de ninguna otra para ejercer su labor de pensar.¹⁸² Es decir, el dualismo cartesiano descansa en la primacía e independencia de la mente (alma) en relación al cuerpo.¹⁸³

¿Cómo interpretar el experimento entre la señorita A y el señor B desde el punto de vista cartesiano? Analicémoslo:

- a) En el primer capítulo hemos determinado que el protagonista del *encuentro* es el sujeto.
- b) Según Descartes el sujeto es una sustancia pensante que se vale por sí misma y no necesita de ninguna otra sustancia para poder existir.
- c) Cuando en las situaciones 1 y 3 el tabique separa las habitaciones de la señorita A y el señor B, los cuerpos de ambos no se pueden acercar y tocar; han de comunicarse a través de los instrumentos de realidad virtual.

182. R. Descartes, *Meditacions metafísiques*, Edicions 62, Barcelona, 2008, VI Meditación, §122.

183. L. Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1965, p. 160.

d) No obstante, a pesar de que el tabique separe ambas habitaciones, los instrumentos de realidad virtual permiten a la señorita A estar presente como sustancia pensante, es decir, como sujeto, en la habitación de su compañero y viceversa.

e) Si el sujeto es una sustancia pensante que no necesita de ninguna otra sustancia para poder existir, en consecuencia, la señorita A y el señor B pueden *encontrarse* como sujetos en el espacio virtual, lo que permite concluir que, desde el punto de vista cartesiano, la comunicación virtual *sí* es una forma de *encuentro*.

Pero ya hemos precisado anteriormente que si nos conformamos con esta conclusión dejamos sin respuesta las dudas que motivaron esta investigación. Atendamos seguidamente la propuesta que hace Aristóteles acerca de la relación entre el alma y el cuerpo.

Aristóteles coincide con Descartes en que «no es posible que el cuerpo sea alma»,¹⁸⁴ y concibe el alma como «aquello mediante lo que vivimos, sentimos y pensamos».¹⁸⁵ Aristóteles considera que un cuerpo físico solamente tiene vida *en potencia*, es decir, no la tiene por sí mismo. El alma es la encargada de dar vida al cuerpo y que este cobre forma. Aristóteles lo ilustra con el ejemplo de la figura y la cera: la cera existe, pero solo existe al adquirir una figura determinada.¹⁸⁶ Cabe decir lo mismo respecto del cuerpo y del alma: el alma existe pero solo puede hacerlo bajo la forma

184. Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1999, Libro II, cap. 1º, § 412a.

185. *Ibid.*, Libro II, cap. 2º, § 414a.

186. *Ibid.*, Libro II, cap. 1º, § 412b.

que imprime al cuerpo y que este toma.¹⁸⁷ Aristóteles expone otro ejemplo: el órgano de la vista y la visión son realidades distintas, pero la visión no puede existir sin el órgano de la vista. Por todo ello, «es claro que el alma no está separada del cuerpo», concluye Aristóteles.¹⁸⁸ Efectivamente el alma no es el cuerpo, pero no puede existir sin él, ya que el alma reside en el cuerpo.¹⁸⁹

Aristóteles plantea la imposibilidad de separar el alma del cuerpo. Por tanto, *el sujeto solo puede estar allí donde se halla su cuerpo*. Esta conclusión no deja lugar a dudas en lo que respecta al experimento entre la señorita A y el señor B. Comprobémoslo:

- el protagonista del *encuentro* es el sujeto,
- pero si el sujeto solo puede estar allí donde está su cuerpo,
- en las situaciones 1 y 3, en que las habitaciones están separadas por el tabique,
- automáticamente deja de haber *encuentro* entre la señorita A y el señor B, por mucho que virtualmente sigan hablando y conversando.

El punto de vista de Aristóteles acerca de la relación entre el alma y cuerpo conduce a la conclusión de que la comunicación virtual *no* es una forma de *encuentro* entre las personas. Es decir, el espacio virtual da cabida a las palabras del sujeto, pero no a él, puesto que solo puede concebirse como un *ser de carne y hueso indivisible*.

187. *Ibíd.*, Libro II, cap. 1º, § 412a.

188. *Ibíd.*, Libro II, cap. 2º, § 413a.

189. *Ibíd.*, Libro II, cap. 2º, § 414a.

Como hemos descrito anteriormente, consecuente con su método Descartes establece una diferenciación radical entre todo aquello que es, y no es susceptible de duda, es decir, entre el pensamiento (alma) y el cuerpo. Hasta el punto de afirmar que el alma puede existir sin el cuerpo. El fenómeno de la comunicación virtual, que permite hablar en tiempo real con personas que se hallan a kilómetros de distancia, parece dar la razón a Descartes. Pero si aceptamos esta conclusión dejamos sin responder las preguntas que motivaron el inicio de esta investigación. Si, en cambio, adoptamos el punto de vista de Aristóteles, que concibe el alma y el cuerpo como realidades inseparables, sí podremos, como a continuación comprobaremos, hallar una solución.

Comprender al sujeto

Según Aristóteles el alma no puede existir sin su cuerpo porque el ser humano es un ser de carne y hueso indivisible. Desde esta perspectiva *sí* podemos aclarar, como más adelante comprobaremos, nuestras dudas acerca de si la comunicación virtual es o no una forma de *encuentro* entre las personas, y que hemos expresado en la serie de preguntas expuestas en la «Introducción». Pero ya hemos señalado que esta solución supone enfrentarnos a una contradicción: si, tal como concluimos en el primer capítulo, el *encuentro* entre las personas no es el resultado de su proximidad física (puesto que es una experiencia lingüística que implica al sujeto, que a su vez es un ser lingüístico y no un ser físico), ¿cómo podemos afirmar ahora que el *encuentro* solo es posible cuando los

interlocutores se hallan físicamente presentes? Sintetizamos esta pregunta del siguiente modo: ¿Cómo justificar que el sujeto es un ser esencialmente lingüístico —no un ser físico—, pero que un dolor o una enfermedad orgánicos pueden cambiar el rumbo de su vida?

Se trata, sin duda, de la cuestión más compleja a la que debemos enfrentarnos en esta investigación. Empecemos desglosando el problema en sus diferentes partes:

a) Por un lado, el mundo simbólico de los significados responde a la lógica que imponen las normas y reglas lingüísticas, tal como señalamos en el apartado titulado «El lenguaje funda el mundo de los significados». Por otro, el mundo físico responde a la lógica que imponen las leyes de la materia. Ambas lógicas son distintas.

b) El sujeto es un ser constituido a partir del lenguaje, y no un ser físico, por lo que únicamente puede existir a partir de la lógica que gobierna en el mundo simbólico de los significados.

c) Es cierto que el sujeto no habita en el mundo físico, pero sí está *afectado* por su lógica, como lo demuestra el hecho de ser sensible al dolor o a la enfermedad.

d) La solución que planteamos es la siguiente: *el sujeto está afectado de tal modo por la lógica del mundo físico, que a pesar de ser un ser lingüístico que vive en el mundo simbólico de los significados, no puede existir si no es bajo la forma de un ser de carne y hueso, es decir, como un ser humano indivisible.*

El sujeto desvirtuado

La pantalla del teléfono móvil o del ordenador reproduce la imagen o la letra del interlocutor con el que estamos hablando; el altavoz reproduce su voz. A través de su letra, su voz o su imagen, podemos saber lo que piensa. Según Descartes, que afirma que el sujeto es un ser pensante que no necesita de su cuerpo para manifestarse, podemos interpretar que el sujeto *sí* tiene cabida en el espacio virtual. Pero, desde el punto de vista de Aristóteles, la imagen, la letra, la voz o el pensamiento corresponden, tan solo, a la disección y reproducción de algunas de las características que conforman el sujeto; pero por sí mismas, ellas no son el sujeto, puesto que el sujeto solo puede manifestarse bajo la forma de un ser de carne y hueso, un ser humano indivisible. Aquello que penetra en el espacio virtual es la reproducción de la imagen, la letra o la voz del sujeto, es decir, algunas de las virtudes del sujeto, pero no el sujeto. El sujeto no tiene cabida en el espacio virtual.

El planteamiento de Aristóteles acerca de la interrelación entre lo anímico y lo corpóreo nos permite responder a las preguntas que dieron lugar a esta investigación y que expusimos en la «Introducción»: el espacio virtual da cabida a los pensamientos de un sujeto, pero no a él, que queda apartado de la comunicación. Al no estar presente en el espacio virtual, el sujeto no puede hacer frente a los sinsentidos que sus propias palabras pueden ocasionar en quien las escucha, que aguarda perplejo sin saber cómo interpretar aquello que le dicen. Además, al no estar presente en el espacio virtual, consciente e inconscientemente, el sujeto puede disfrazarse

con personalidades y roles que en realidad no le pertenecen. O a la inversa, atribuírselas al otro interlocutor. A su vez, en la comunicación virtual se dicen cosas que jamás se dirían ante la presencia física del interlocutor, porque el espacio virtual despoja al sujeto de las virtudes que le son propias como ser humano. Y sigue existiendo la soledad y la nostalgia, a pesar de ser capaces de comunicarnos a miles de kilómetros de distancia, porque el vínculo con los demás solo puede establecerse entre seres humanos y no entre seres a quienes se les ha restado la virtud de ser humanos.

Tras responder estas preguntas aceptamos la conclusión de que la comunicación virtual *no* es una forma de *encuentro*. El sujeto, a quien en el primer capítulo atribuimos ser el protagonista del *encuentro*, no puede penetrar en el espacio virtual y por mucho que los interlocutores hablen y hablen, nunca se *encontrarán* el uno al otro.¹⁹⁰

190. «Al desplazarnos a un mundo virtual, vamos más allá de la alienación, a un estado de privación radical del Otro, o por el contrario a cualquier otredad, alteridad o negatividad» (en J. Baudrillard, *La ilusión vital*, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 57).

Conclusión

Hemos llegado al final de la investigación concluyendo que la comunicación virtual *no* es una verdadera forma de *encuentro* entre las personas. No es una verdadera forma de *encuentro* porque el ser humano, tal como afirmó Aristóteles, es un ser de carne y hueso indivisible y, por consiguiente, no tiene cabida en el espacio virtual. Por mucho que hablemos y hablemos nunca *encontraremos* allí a nuestro interlocutor. Solo nos encontraremos con algunos de sus atributos, pero no a él.

El lector tal vez esperaba hallar en estas últimas páginas del libro una conclusión reveladora, y ahora comprueba que debe conformarse con una verdad de Perogrullo. Es cierto que nuestra conclusión no añade nada que no conociéramos antes, pero intenta cumplir una función. Aclarémosla.

Los avances que protagonizan la ciencia y la técnica desde hace décadas, entre ellos la comunicación virtual, han logrado despertar tanta admiración, que la ciencia ha

acabado convirtiéndose en uno de los principales referentes con los que nuestra sociedad da sentido a la realidad que le circunda. Por ejemplo, una forma de persuasión publicitaria consiste en informar que el producto en cuestión, ya sea una sustancia terapéutica, un cosmético o un simple producto de limpieza, tiene una eficacia «científicamente demostrada». Efectivamente la ciencia y la técnica ocupan un lugar muy importante en nuestra sociedad, pero no por ello debemos olvidar la necesidad de reflexionar acerca del significado y alcance que representan cada uno de sus logros. Si obviamos esta tarea, corremos el riesgo de caer en la ilusión de que algún día la ciencia y la técnica conseguirán que Todo sea posible, como Lebrun advierte en su libro *Un mundo sin límite*.¹⁹¹

El método cartesiano impulsó el reduccionismo como fórmula para comprender la realidad. Bajo la premisa de que el todo es igual a la suma de las partes, el reduccionismo considera que un fenómeno complejo es el resultado de la unión de elementos simples y diferenciados, y que analizando cada uno de ellos por separado, puede llegar a conocerse el fenómeno en su totalidad. El reduccionismo ha conseguido que las ciencias naturales, la física y la técnica alcancen metas insospechables, y este éxito nos ha llevado a creer que el reduccionismo también puede ser factible para comprender las inquietudes del ser humano, es decir, el ser que goza de la facultad de amar, sufrir, desear, hablar, pensar, creer, dudar, reír, llorar, entender, ilusionarse, soñar, sentir, etc. Pero el fenómeno de la comunicación virtual demuestra que el reduccionismo es ineficaz para alcanzar tales fines, porque el ser humano, como lo definió Aristóteles, es un

191. J. P. Lebrun, *Un mundo sin límite; Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2007.

ser indivisible dotado de lenguaje, que no puede conocerse a partir de la mera suma de sus partes, y mucho menos, sin tener en cuenta la importancia que sus semejantes adquieren para él.

En la «Introducción» de este libro nos interrogábamos si en el hotel de Japón se produjo un *encuentro* entre la señorita A y el señor B. Pero ¿cómo iban a poder *encontrarse* si cada uno ocupó una habitación distinta en el hotel y en ningún momento coincidieron en los pasillos ni en las salas comunes!? Estamos de acuerdo en que concurrir físicamente en un mismo lugar no es condición *suficiente* para que se produzca un *encuentro* entre las personas, pero sí es condición *necesaria*, del mismo modo que para contemplar una exposición de pintura no es suficiente con que en el museo haya luz, ¡pero sin ella sería imposible! En el intento de comprender la naturaleza del ser humano el reduccionismo no consigue otra cosa que despojarlo de las virtudes que a este le son propias, desnaturalizarlo y finalmente perderlo de vista. ¿Seríamos capaces de explicar qué es un bosque a alguien que nunca ha visto ninguno, limitándonos a mostrarle por un microscopio, las células de los vegetales que lo conforman y de los animales que lo pueblan?

Concluir que la comunicación virtual no es una forma de *encuentro* entre las personas, porque el ser humano es indivisible y por tanto no tiene cabida en el espacio virtual, es un modo de advertir que, si alguien cree que algún día la ciencia y la técnica conseguirán hacer desaparecer *todos* los límites, hoy por hoy debe continuar resignándose ante su presencia: no es posible tener vida social encerrado en una habitación, por muy sofisticado que sea el ordenador que

se maneje; ni concentrando la mirada en la pantalla de un teléfono móvil, e ignorando quién hay alrededor.

A continuación expondremos algunas de las implicaciones lógicas que se deducen del hecho de que la comunicación virtual *no* sea una forma de *encuentro*. En primer lugar, citaremos aquellas que corresponden a la comunicación virtual en tanto que fenómeno individual, y seguidamente en tanto que fenómeno social.

Como fenómeno individual:

1. El *encuentro* entre las personas, y por tanto el vínculo interpersonal y social, solo puede producirse en el diálogo que transcurre ante la *presencia física* de los interlocutores. Es cierto que la comunicación virtual facilita intercambiar información, saber el uno del otro y conocer el interés del otro por iniciar o continuar una relación; pero el vínculo solo puede desarrollarse cuando las personas están presentes físicamente.
2. La comunicación a través del espacio virtual permite que dos interlocutores que viven alejados el uno del otro intercambien información, pero no representa un antídoto contra la nostalgia que esa lejanía les pueda ocasionar. Por ejemplo, comunicarse diariamente por videoconferencia da tranquilidad a los familiares que viven alejados, pero la añoranza seguirá siendo la misma.
3. El sentimiento de soledad que experimenta una persona que por motivos diversos se mantiene alejada

de las relaciones interpersonales cara a cara, no se aliviará por las relaciones interpersonales que consiga establecer virtualmente. Imaginemos una persona que vive aislada en una casa en la montaña sin ver a nadie durante días; por mucho que permanentemente esté comunicada por Internet con todos sus conocidos, seguirá necesitando *encontrarse* físicamente con ellos.

4. La habilidad en el manejo de las relaciones interpersonales que se pueda adquirir a través del espacio virtual no es transferible al mundo real. Dicho de otro modo, la comunicación virtual no representa un ejercicio para vencer la timidez o mejorar el «don de gentes».

5. Por mucho que los interlocutores que se comunican virtualmente intenten hablar con sinceridad, será mayor aquello que oculten de sí mismos que aquello que muestren. Es el caso, por ejemplo, de dos personas que se han conocido en un foro virtual, y tras pasar varias semanas conversando por Internet y telefónicamente, deciden reunirse una tarde para tomar un café. Y al *encontrarse* cara a cara comprueban que el otro es una persona completamente distinta a la que creían haber conocido.

6. Del punto anterior se deduce que a través del espacio virtual es sencillo mostrar, voluntaria o involuntariamente, un modo de ser distinto al propio. Es decir, resulta mucho más fácil a través del espacio virtual seducir al interlocutor con palabras hermosas, o atemorizarlo con frases amenazantes, que hacerlo

cuando se está presente físicamente. Porque a través del espacio virtual se puede hablar mucho, pero no se puede «dar la cara».

7. Al no estar presente en el espacio virtual, el sujeto no puede hacer frente a los sinsentidos que sus propias palabras pueden ocasionar en quien las escucha, que finalmente se ve obligado a interpretarlas según su criterio. Por este motivo, el mensaje que el emisario pretende comunicar puede ser entendido de un modo muy distinto por parte del destinatario.

8. Estos motivos justifican por qué a través del espacio virtual es fácil generar malos entendidos.

9. Las comunidades virtuales no tienen por sí mismas ningún efecto socializante a menos que estimulen el *encuentro* de sus miembros de forma presencial. Es decir, alguien puede participar virtualmente en diversos grupos, pero no por ello se libera del aislamiento social si a la vez no mantiene algún vínculo interpersonal o social en el mundo real. En otras palabras: no se puede tener vida social encerrado en una habitación por muy sofisticados que lleguen a ser los instrumentos electrónicos de comunicación a distancia.

10. A lo largo de este estudio hemos afirmado que la comunicación virtual es una buena herramienta de intercambio de información. No obstante, de los nueve puntos anteriores se deduce que la información que transmite el emisario a través del espacio virtual, fácilmente

puede generar malos entendidos en el destinatario. Por tanto, debe ponerse también en duda que la comunicación virtual, como herramienta de información, sea tan válida como la comunicación cara a cara.

Se podrá alegar que existen situaciones interpersonales y sociales que se apartan de la lógica que exponen estos 10 puntos. En tales casos, antes de rechazar alguno de ellos, debería analizarse la existencia de otras variables que pudieran afectar a cada caso en concreto.

Como *fenómeno social*:

Recordemos la situación que vivió el señor C durante la celebración familiar y que describimos en la «Introducción» del presente libro. El señor C abandonó la conversación con las personas que tenía a su alrededor para, sin levantarse de su silla y mediante mensajes de texto a través de su teléfono móvil, dialogar de forma privada con un amigo que vive en la misma ciudad pero a quien hace tiempo que no ve. A partir de la conclusión a la que hemos llegado en este libro, que la comunicación virtual *no* es una forma de *encuentro*, podemos afirmar que la comunicación virtual no conduce al *encuentro* con personas que están físicamente ausentes, sino a *alejarse* de aquellas que están presentes.

Para resumir en una imagen el efecto social que adquiere la comunicación virtual en nuestros días, visualicemos un vagón de metro de una gran ciudad, repleto de pasajeros viajando juntos en silencio y sin decirse nada, con las cabezas agachadas y mirando sin pestañear las pantallas de sus respectivos teléfonos móviles. Ante esta radiografía

cotidiana alguien podrá objetar: «¡Mucho antes de que la comunicación virtual se convirtiera en un fenómeno social, los pasajeros de un vagón de metro tampoco se hablaban!». Es cierto, puesto que el proceso de la individualización afecta a la sociedad postindustrial desde hace varias décadas. Pero el fenómeno social de la comunicación virtual ha conseguido que los viajeros de un vagón de metro ¡*ya ni siquiera se miren!*

En el transcurso de los siglos la sociedad ha atravesado por etapas que han ido despojando al individuo de la circunstancia de ser un ser social para convertirlo en un ser individual. Entre ellas cabe destacar la modernidad, la Revolución industrial, la división del trabajo y más recientemente el auge del neoliberalismo —que no reconoce más vínculos que el que se establece entre el consumidor y su objeto de consumo—. La conclusión a la que hemos llegado en esta investigación indica —a diferencia de lo que algunos sociólogos como Manuel Castells¹⁹² o Pierre Lévy¹⁹³ opinan—, que el fenómeno social que representa la comunicación virtual es una fuerza más al servicio de la individualización, encargada de despojar al ser humano de su naturaleza social para convertirlo en un ser individual que pierde de vista los objetivos comunes. Un ser solitario que agacha la cabeza, ajeno a lo que sucede a su alrededor, donde podría observar a otros que como él, también agachan la cabeza, buscando absurdamente en un instrumento construido de plásticos y metales a alguien con quien poder *encontrarse*.

192. «Así pues, el conjunto de datos disponibles no sostiene la tesis de que el uso de Internet conduzca a una menor interacción y a un mayor aislamiento social» (en M. Castells, *La galaxia Internet*, Areté, Madrid, 2001, p. 145).

193. «Entre las evoluciones culturales en marcha en este giro hacia el tercer milenio —y a pesar de sus innegables aspectos sombríos o terribles—, se expresa una *continuación de la hominización*» (en P. Lévy, *op. cit.*, p. 7).

Nota al lector

La comunicación virtual hace posible el intercambio de información de un modo y magnitud como hace años era impensable. Cualquier comentario que el lector desee expresar puede dirigirlo a paumartinez@copc.cat.

Gracias.