

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN EN LA MUTACIÓN DIGITAL: CONTRIBUCIONES DESDE LA CONFUSIÓN Y LA CORPOAFECTIVIDAD

TOWARD A PHENOMENOLOGY OF COMMUNICATION IN DIGITAL MUTATION: CONTRIBUTIONS FROM CONFUSION AND CORPOAFFECTIVITY

RUMO A UMA FENOMENOLOGIA DA COMUNICAÇÃO NA MUTAÇÃO DIGITAL: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA CONFUSÃO E DA CORPOAFETIVIDADE

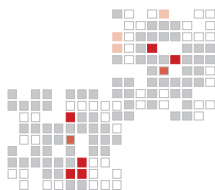
105

Lu Barcenilla Román

■ Doctor en Medios, Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Máster en Medios, Comunicación y Cultura en la misma universidad. Graduado en Periodismo por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Como periodista, ha colaborado en diversos medios como Hordago, El Salto Diario, El Diario, CTXT o El Correo. Como editor, en Verso Libros.

■ Doutor em Mídia, Comunicação e Cultura pela Universidade Autônoma de Barcelona (UAB). Mestre em Mídia, Comunicação e Cultura pela mesma universidade. Graduado em Jornalismo pela Universidade do País Basco (UPV/EHU). Como jornalista, colaborou com diversos veículos de comunicação, como Hordago, El Salto Diario, El Diario, CTXT e El Correo. Como editor, trabalhou na Verso Libros.

■ E-mail: lubarcenilla@gmail.com



RESUMEN

El artículo propone una fenomenología hermenéutica de la comunicación para comprender el instante digital como una mutación permanente que trastoca el encuentro, el diálogo o el entendimiento. Frente a las lógicas digitales que obstaculizan la interdonación y enturbian el sensorium, se plantea recuperar la pregunta ontológica por el qué de la comunicación, situada en la corpoafectividad, la experiencia vivida y la constitución compartida del mundo, para renovar los fundamentos críticos de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: FENOMENOLOGÍA; HERMENÉUTICA; MUTACIÓN DIGITAL; ONTOLOGÍA.

ABSTRACT

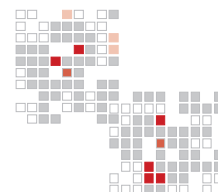
The article proposes a hermeneutic phenomenology of communication to understand the digital instant as a permanent mutation that disrupts encounter, dialogue, and understanding. In the face of digital logics that hinder mutual bestowal and cloud the sensorium, it argues for recovering the ontological question of the what of communication, situated in corpoaffectivity, lived experience, and the shared constitution of the world, in order to renew the critical foundations of the social sciences.

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY; HERMENEUTICS; DIGITAL MUTATION; ONTOLOGY.

RESUMO

O artigo propõe uma fenomenologia hermenêutica da comunicação para compreender o instante digital como uma mutação permanente que transtorna o encontro, o diálogo e o entendimento. Diante das lógicas digitais que dificultam a doação mútua e turvam o sensorium, defende-se recuperar a pergunta ontológica pelo quê da comunicação, situada na corpoafetividade, na experiência vivida e na constituição compartilhada do mundo, a fim de renovar os fundamentos críticos das ciências sociais.

PALAVRAS-CHAVE: FENOMENOLOGIA; HERMENÊUTICA; MUTAÇÃO DIGITAL; ONTOLOGIA.



1. Introducción. El *momento* comunicacional y el *instante* digital

No es fácil dar respuestas ante los malestares y la desorientación que provoca la permatransformación –en otro momento histórico, hace solo unos años, se hablaba de permacrisis– como afecto colectivo, pero sí es exigible que los estudios de comunicación sirvan como semillero de preguntas que a su vez generen nuevos cuestionamientos sobre la puesta en común de las subjetividades: en otras palabras, sobre nuestra posibilidad de encuentro, de lo que se ocupa la mirada fenomenológica (Craig, 1999). Quizá preguntas más complejas y certeras que profundicen en el *qué* de la comunicación. Replantear la caja de herramientas conceptual y los prismas de comprensión en cada momento comunicacional es vital para producir conocimiento desde la incertidumbre, como explicaba Wallerstein (2004): atravesamos la crisis sistémica, lo que nos obliga a “reabrir cuestiones epistemológicas de base y a pensar en reorganizaciones estructurales” (p. 54).

En un contexto de transformación cultural debemos plantear las cartografías de un “mapa nocturno” de conceptos a rehacer, como plantearía Martín-Barbero (1987, p. 229), pues “hay zonas de la realidad que no se dejan ver desde la lógica diurna y que requieren de una operación teórica crítica para reconocerlas en la compleja red de interacciones que la constituyen” (Da Porta, 2023, p. 291).

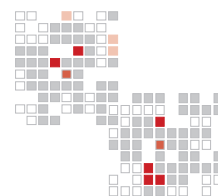
Y hoy, en este *momento* –etimológicamente: duración, corta, del movimiento–, y también en este *instante* –del latín, que apremia, que amenaza–¹, la tecnología es parte constitutiva del

ser humano como ser natural, cultural y político, esto es, nos obliga a atravesar esa crisis sistémica. Es constitutiva porque ha provocado, provoca y provocará seísmos en los pilares fundamentales de las sociedades –sujetos, entorno y los mundos que crean en relación–. Resumidamente: la tecnología y sus ramificaciones en forma de dispositivo simbólico-técnico no solo un conjunto de nuevos e interminables mecanismos de mediación (Martín-Barbero, 1987; Marroquín Parducci, 2014), también instituyen una mutación en el mediar mismo; trastornan – extienden y amputan, siguiendo a McLuhan (2009[1964])– la sensibilidad y sensorialidad; son parte de la vida y la experiencia, del mundo, en definitiva; y son carne del tejido que la corporalidad y el mundo conforman –siguiendo la comprensión fenomenológica de Merleau-Ponty (1975)– en la juntura de la cultura como líquido amniótico donde nos comunicamos, donde nos relacionamos. Al final, “comunicar es preservar la vida” (Hidalgo Toledo, Rodrigues da Cunha y Barredo Ibáñez, 2020, p. 184)

Las tecnologías, además, se utilizan, en el contexto del *realismo* capitalista, para legitimar y reproducir este mismo régimen, retroalimentándose ideológicamente incluso cuando son atacadas como vehículos del poder (Fisher, 2018). Es a este funcionamiento interno pegajoso que pasa a regular cualquier instancia de nuestra vida, cerca o lejos de la pantalla o del teclado², a lo que nombraremos lógicas digitales. Estas lógicas digitales regulan la posibilidad de encuentro, obstaculizando en gran medida que se produzca. El *encuentro* es el diálogo ontológico (Ure, 2010, p. 198), la posibilidad de comunicarse o ponerse en común, el proceso de interdonación, de darse en el plural del Yo-Tú –“Toda vida

1 Momento e instante son dos conceptos que remiten a la temporalidad. Momento parte de *movimentum*, del verbo *movere* y el sufijo *-mentum*. Instante remite a lo amenazante en tanto que *instans* significa inminente, lo que está encima, lo que ya es. Es el *momento* que se echa encima y que se convierte, por sobrevenido, en apremiante. *Intans* también remite a lo que ya ha pasado. Como cada cambio tecnológico, en un segundo parece obsoleto, pero la transformación permanente vuelve a presentar un instante, un tiempo apremiante.

2 Para evitar la falsa dicotomía online/offline, se usa esta adaptación tomada del *away from keyboard* (AFK) propuesto por Legacy Russell (2022).



verdadera es encuentro”, afirmará Buber (2005, p. 17), de conversación honesta, el entendimiento. Pero el obstáculo para que este encuentro pueda producirse no parte del carácter tecnológico de esta regulación, como suele plantearse desde posiciones tecnofóbicas, pues en realidad no hay diferenciación ontológica entre tecnología y ser humano, que se constituye retrospectivamente y se emulsiona en la juntura del espacio cultural. En términos históricos: “El ser humano es un ser primero técnica y ahora tecnológicamente conformado” (Diéguez, 2024, p. 48). Con Ortega y Gasset (1998), cabe recordar que es la técnica-tecnología lo que le permite al ser humano ensimismarse.

Así, la tecnología no es en sí misma el obstáculo para el *encuentro* honesto, para la comunicación, sino su utilización venenosa por parte de los poderes interesados en la ausencia de comunicación, a saber: organización y movilización articuladas, al entendimiento. Es a esto mismo, al *qué* de la comunicación de nuestro momento, el *instante* digital, a lo que los estudios de la comunicación deben dedicar hoy, en la mutación permanente, sus esfuerzos. Y en este artículo propondremos una contribución a sus bases, sumando reflexiones para una – en términos epistemológicos– fenomenología hermenéutica de la comunicación.

2. Más allá del lenguaje hay un cuerpo afectado

Gadamer escribió estas líneas en 1970, pero su vigencia exige volver sobre su diagnóstico: el compás político-social del mundo y el agravamiento de las tensiones siguen marcando el ritmo de un presente continuo. De ahí que el “entendimiento”, o su ausencia, se haya convertido en una preocupación. El entendimiento forma parte del campo hermenéutico y constituye un fenómeno del lenguaje (Gadamer, 1994, p. 181).

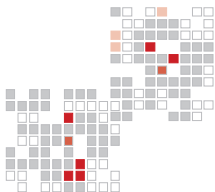
El hermeneuta va aún más lejos al sostener

la tesis radical de que no solo el proceso “interhumano” del entendimiento, sino el propio acto de comprender es un “hecho lingüístico”, incluso cuando se orienta hacia lo extralingüístico o cuando “escuchamos la voz apagada de la letra escrita” (p. 181). Gadamer añade que la verdadera realidad de la comunicación humana radica en que el diálogo implica una transformación recíproca (Gadamer, 1994, pp. 184-185). El diálogo abre así la posibilidad de transformar la interpretación del mundo, incluso hasta alcanzar el consenso o la coincidencia.

Aunque Gadamer plantee su pensamiento desde la centralidad del lenguaje, su aparato permite pensar más allá: desde la sensibilidad, la confusión, la incertidumbre y lo innombrable. Desde la corpoafectividad arremolinada sobre el deseo de encontrarnos en pleno diálogo, desde el cuerpo afectado (Barcenilla Román, 2023), contribuyendo al saber del otro y a su reconocimiento.

La comunicación en los tiempos digitales se presenta como total y verdadera. Pero en esa apariencia de una ficción de comunicación absoluta también nos percibimos faltos de entendimiento. Podemos incluso llegar a sentirnos acogidos (Duch, 2010) – ontológicamente, íntimamente y socialmente– sin que necesariamente exista comprensión alguna. En la cultura de las lógicas digitales, los entornos diseñados *ad hoc* para sostener la ilusión de una comunicación plena nos sitúan en “una situación de indefensión al no poder estar seguros de que esa comunicación es real” (Rizo García, 2010, p. 18). Más aún: el entendimiento parece haberse evaporado de nuestra vida cotidiana pese a la traducción simultánea, a los esquemas interpretativos repetitivos y a la aparente simplificación de nuestros entornos. En consecuencia, se percibe un claro debilitamiento de las estructuras de vida común.

Por todo ello, cabe preguntarse si la



comunicación que se despliega desde el corazón de la bestia, en el *loop* de la *mutación* de la mutación digital, permite lo que Jean-Luc Nancy (1996) definió como “circulación del ser” (p. 19), y han sabido ver desde la sociología Eliseo Verón (2001), desde la filosofía Mariano Ure (2010), desde la comunicología Marta Rizo García (2012) o desde el estudio artístico Gastón Cingolani (2017). Precisamente, el filósofo de la comunicación, el profesor argentino Mariano Ure (2010), lo definía con la compleja pero exacta fórmula siguiente: “La comunicación del ser implica “el ser en cuanto lo otro del entre que se dona a los hombres convirtiéndolos en existentes” (p. 56).

Se percibe, en los intentos comunicativos que conllevan encuentro y diálogo –el lenguaje de Maturana y Varela (1990, p. 201)–, que las lógicas culturales del capitalismo actual son un obstáculo y que la forma y expresión de lo digital la coartada. ¿Está nuestra corpoafectividad, con todo su ser, en los datos que dejamos, en la nube, en la pantalla, en el meme (Barcenilla Román y Gayà Morlà, 2024), en el algoritmo o en el *scroll*? Puede ser. ¿Es posible la comunicación cuando el conjunto de mediaciones trata de impedir tornar mediatamente presente lo inmediatamente ausente –usando la expresión de Duch (Chillón, 2010, p. 37)–? Puede ser. Lo que es innegable es la existencia misma de un cambio permanente, la mutación digital. Las palabras de Néstor García Canclini (2015) fueron otras: «Estamos en una transformación íntegra de la escena comunicacional» (p. 121).

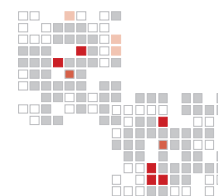
Esta última idea nos devuelve al lugar de partida: la confusión como desafío y punto de florecimiento de saberes de la comunicación; y la mutación digital como síntoma concreto de nuestro *instante*, disparador de ideas para replantear conceptos y teorías que partan de la sensibilidad y la corpoafectividad, desde el nuevo *sensorium*, hacia el nuevo *sensorium*.

3. La fenomenología y la hermenéutica: ontología y autorreflexividad en el *instante* digital

Si la comunicación solo puede darse en el mundo social –y, es más, lo materializa–, es posible plantear la comunicación como una hermenéutica o esquema de interpretación crítica del mundo social y fundamento ontológico. Un clásico trabajo de Leonard C. Hawes (1977), titulado “Toward a hermeneutic phenomenology of communication” recogía esta misma idea: la comunicación es el “recurso” (p. 30) y el elemento constituyente del mundo social. Por todo ello, varios autores han exigido y exigen una fenomenología –hermenéutica– de la comunicación (Hawes, 1977; Rizo García, 2006; Romeu Aldaya, 2018).

Hawes (1977) explicaba que la fenomenología debe recuperar la preocupación ontológica y desplazar la centralidad epistemológica positivista, al menos hasta que se produzca una revelación sobre el enfoque epistemológico mismo, pues sin dicha base, la comunicación, como estudio humano y social, no puede alcanzar el punto de precisión y perspicacia exigido. Así, la fenomenología puede entenderse “como una crítica perpetuamente reflexiva de las presuposiciones” con un carácter “autorreflexivo” que interroga capas de sentido común y suposiciones cotidianas. Desde la fenomenología hermenéutica, entonces, se entiende que la comunicación constituye el material a comprender, pero de ninguna manera dando por sentado que la comunicación se produce como por divino resultado espontáneo.

Hawes (1977) propone la hermenéutica como base y como camino ontológico de trabajo. Convertir lo raro, lo extraño o lo desconocido en lo cercano. No obstante, al dejar de lado las suposiciones cotidianas –así lo exigiría tomar el punto de vista de la fenomenología hermenéutica–, lo rutinario y propio pasa a



ser ajeno y lo que se da por sentado pasa a ser problemático. La hermenéutica podría interpretar así la comunicación porque se le antojaría, en efecto, extraña. Ello permitiría, en resumen, según Hawes, que el horizonte de posibilidades –pasadas, presentes y futuras– se explicita, revelando lo que identificaremos como la entraña –*naturaleza*, indicará Hawes– de la comunicación como ser-en-el-mundo.

De igual modo, Hawes da cuenta de que las herramientas de interpretación son siempre obras humanas –a veces histórica y culturalmente ajenas o lejanas– que deben pasar por el lenguaje y, a veces, están atadas a este. Podríamos expresar aún más: por humanas, son siempre sensibles y, como sensibles, van más allá de lo explicable por el lenguaje. Asimismo, el autor comprende que al menos existe un enfoque que admite la observación de la comunicación como obras humanas en curso, en tránsito, inacabadas, en desarrollo perpetuo, de manera que el lenguaje resulte “extraño, intrigante y lleno de asombro” (Hawes, 1977, p. 34). Sigue:

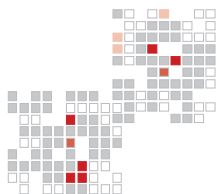
Así pues, requiere [...] una interpretación ontológica que permita comprender no solo la obra, sino también el mundo del que forma parte integral y comprensible. La pregunta generativa es el estatus ontológico de la comunicación. Antes de que se haya explicado lo esencial, no se tiene certeza sobre los fenómenos cuyo estatus epistemológico debe estudiarse. Sugiero que examinemos de manera fundamental lo que queremos saber antes de afirmar lo que sabemos. (Hawes, 1977, p. 34)

Mientras el positivismo lógico imperante en las Ciencias Sociales explica un método y una metodología que puede explicarse a cualquier estudio, cuando el problema social –comunicativo, en nuestro caso– se considera

como trabajo principalmente ontológico, aquella ciencia social que lo estudie no tratará de equiparar método con conocimiento, sino que tratará de interpretar los fenómenos para que se revelen en su sentido fundamental, es decir, “para situarse debajo y ver desde debajo lo que se da por sentado o se presupone” (Hawes, 1977, p. 34). Quien investiga entra en el mundo del fenómeno para interpretarlo y para interpretar su mundo (el círculo hermenéutico), en lugar de apartarse y quedarse fuera para manipular los objetos y tratar de discernir las relaciones lógicas.

Un ejemplo anodino que explica el propio Hawes (1977) versa sobre el significado comunicativo del concepto “información” en el mundo social concreto de una oficina de la Comisión de Planificación Regional de Ohio, donde el profesor pasó 18 meses trabajando. Observó la diferencia simbólica para los diferentes rangos del equipo de dicho concepto, y reflexionó sobre el turno de habla y el significado teórico y práctico del parafraseo o la afirmación en las reuniones de los empleados. La experiencia le lleva incluso a Hawes a plantearse qué significa hablar en el plano ontológico cuando perteneces, por unas horas, a un mundo social concreto. El investigador sugería que el hablar y escribir pertenecen al “horizonte de posibilidades” (Hawes, 1977, p. 40) y que explicitar dichos horizontes es esencial para traer el “ahí y entonces” de la comunicación al “aquí y ahora”. Hawes daba cuenta de que la “información”, para aquellos trabajadores, no era carpetas, papeles o notas que se acarreaban a las reuniones, sino que más bien surgía del intercambio comunicativo que daba sentido a esos encuentros.

Hawes sostiene que el “grado de ser” de la “información”, como el de cualquier objeto social, varía constantemente según el contexto y la interacción, porque dichos objetos se constituyen en el propio trabajo comunicativo y son siempre permeables y mutables. Esta naturaleza procesual



exige una fenomenología hermenéutica capaz de cuestionar sistemáticamente las presuposiciones y de renovar las herramientas analíticas para comprender el fenómeno comunicativo en el *instante* digital.

4. Hacia una fenomenología hermenéutica de la comunicación

A continuación, se formula la relación entre la fenomenología y las ciencias sociales. Para ello, se mencionan ejemplos concretos de la reflexión fenomenológica aplicados al estudio de problemas vinculados a la comunicación.

Incluso el flujo de noticias e información puede estudiarse desde su raíz ontológica y desde la práctica fenomenológica-hermenéutica. Bengtsson y Johansson (2021) sostienen que la perspectiva fenomenológica puede resultar especialmente fecunda.

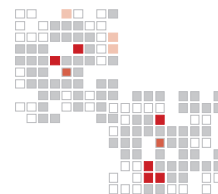
Siguiendo al profesor Max van Manen, la fenomenología es una manera de “acercarse al mundo y a los fenómenos que lo componen con “asombro”, permitiendo crear “una apertura al mundo y una atención maravillada” (van Manen, 2016, p. 36), plenamente útiles para el análisis de la cultura de las lógicas digitales, pues la fenomenología toma la existencia humana y explora cómo estos crean significados en sus vidas cotidianas (Bengtsson y Johansson, 2021, p. 6). Dicha existencia –espaciotemporal– es eminentemente corporal.

Los medios digitales han alterado profundamente la forma en que los humanos experimentan el espaciotiempo (Bengtsson y Johansson, 2021, p. 7), lo cual se refleja o se vive en la experiencia corporal misma, siguiendo a Merleau-Ponty. Si Bengtsson y Johansson (2021) descubren con la mirada fenomenológica el papel ontológico del flujo de información, Lindemann y Schünemann (2020) trabajan “críticamente” el concepto de tiempo que se ha usado para describir las experiencias temporales

“emergentes” y “superrápidas”. Al comprender que el afecto sentido es una orientación hacia los objetos, Kanai y Coffey (2023) se acercan a las infraestructuras y dinámicas afectivas del entorno digital para tratar de radiografiar cómo este lo orienta o lo limita. Mogrovejo-Zambrano *et al.* (2024) estudian una fenomenología de la inmersión –relativa a las realidades virtuales– y su impacto en la experiencia humana. Desde una fenomenología crítica, Tudor (2021) se cuestiona cómo debemos entender la política de la ubicuidad de los cuerpos. Bollmer y Guinness (2017) desarrollan una fenomenología del *selfie* a partir de la obra de los fenomenólogos Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty. Candioto (2022) estudia lo que denomina «soledad extendida», un tipo de soledad propia de la *vida online*. Capurro (2009, 2010) esboza una hermenéutica digital, a la que denomina ontología digital, y reivindica la relevancia teórica y práctica del encuentro entre estudiantes e investigadores de comunicación, internet, informática y hermenéutica. Hanff (2022) propone la posfenomenología como una epistemología interpretativa y práctica orientada al estudio de los artefactos y de las prácticas tecnológicas encarnadas.

Una revisión sistemática del uso de la fenomenología como metodología académica (Navarro-Yepes *et al.*, 2022) encontró que la mayoría de los trabajos pertenecían al ámbito de la salud y que solo el 13% correspondía al área de la filosofía. No existían trabajos ese año –tómese como ilustración– donde la fenomenología fuese un elemento en trabajos de comunicación, aunque sí aparecían de forma anecdótica en Educación o Sociología.

Al hilo de lo anterior, en un estudio de Marta Rizo García (2021), en el que analiza 18 manuales de teorías de la comunicación para rastrear cómo se define la noción de “comunicación”, la autora constata la predominancia de la tradición sociológica (cuando no del funcionalismo o



de la tradición “crítica”) en las obras con las que se forman los estudiantes universitarios en Latinoamérica. La sombra proyectada por la *Mass Communication Research* estadounidense del primer cuarto del siglo XX y por la Escuela de Fráncfort del primer tercio del siglo pasado sigue siendo realmente alargada. Sin duda, la perspectiva fenomenológica ocupa el último lugar. Explica Rizó García (2021): “La tradición fenomenológica, para la cual la comunicación es la experiencia del uno y del otro, o de los otros, por medio del diálogo, tiene escasa presencia”, lo que se antoja extraño dado que los estudios de comunicación son un campo reivindicado “como objeto la producción de sentidos tome tan poco en cuenta una tradición que tiene su foco en el diálogo y la experiencia entre sujetos que, juntos, construyen sentidos y significados sobre el mundo” (p. 219).

Por ello, se proponen otros itinerarios que partan de lecturas interconectadas y del *entrecruce* epistemológico “para comprender el mundo que vivimos pasa por ahondar en la noción de comunicación que reivindicamos: en el diálogo entre dos o más, y del diálogo entre dos o más, la sociedad crea y conjuga significados y significaciones, se identifica, se narra a sí misma, interpreta, percibe y experimenta” siendo la sensibilidad corpoafectiva la brújula ante la desorientación y la comunicación “la forma de encontrarnos” (Barcenilla Román, 2024, p. 34).

Una fenomenología para-y-de la comunicación es un posicionamiento epistemológico que trata de encontrar, en un proceso siempre inacabado, la entraña de la propia comunicación por la que esta se desvela humana y, por tanto, políticamente. Lo que algunos autores han nombrado, para el espacio social, el vínculo intersubjetivo (Belvedere, 2006, p. 9). Este vínculo, al que proponemos renombrar como *juntura* – ayuntamiento de carne (como parte del mundo) y mundo (como carne del cuerpo)– lleva a la

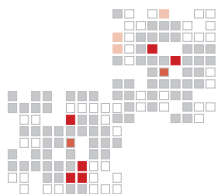
proposición de una fenomenología corpoafectiva para abordar la comunicación y, por su momento histórico, su propia redefinición.

Ya en *La construcción significativa del mundo social*, el sociólogo y filósofo Alfred Schütz aborda la preocupación por la ciencia en general del reconocido fenomenólogo Edmund Husserl, cuya obra destacada en este sentido es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En una carta a Lucien Lévy-Brühl, sociólogo y antropólogo francés –para situarlo, discípulo intelectual de Durkheim–, Husserl apuesta por tratar de resolver el problema de lo intersubjetivo, *el yo de los otros*, para comprender cómo el ser humano está cargado de pasado, hechos y experiencias. Husserl escribe a Lévy-Brühl disculpándose por no haber contestado al regalo del libro que este último ha publicado, y entre tanto, reflexiona:

Al decir “yo” y “nosotros”, se encuentran a sí mismos como miembros de familias, asociaciones, unidades sociales [Sozialitäten], como seres que viven “juntos”, que ejercen una influencia sobre su mundo y sufren a causa de él [...] (Steinacher y Moran, 1998, pp. 161-164)³

En esta breve y directa idea, Husserl practica su visión sobre lo que aquí hemos identificado como *juntura* y su influencia multidireccional en el quehacer fenomenológico. Para ello, para obtener experiencia, es necesario, claro, contar con una sensibilidad aguzada. Parece aceptar, explica Merleau-Ponty en su glosa sobre la carta, “que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación, como si la imaginación abandonada a sí misma no nos pusiera en condiciones de representarnos

³ Traducción propia a partir de la versión en inglés de Lukas Steinacher y Dermot Moran, a su vez basada en el texto en alemán del propio Husserl.



las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas realizan” (Belvedere, 2006, p. 2; Moreno Márquez, 2001, p. 165).

La carta de Husserl contiene gran parte de las intuiciones fenomenológicas que hoy podemos ensanchar y tratar de aplicar a nuestro mundo en mutación digital. El filósofo le dice a su colega que cada cual posee una representación del mundo, lo cual nunca debe traducirse en que cada cual, en su fuero individual, tenga una comprensión del entorno divergente. Más bien, como explica el propio Husserl, cada agrupación cultural (menciona, por ejemplo, entiéndase el contexto, la nación, aunque también habla de lo supranacional) “vive, por así decirlo, en un mundo distinto al que le rodea [*in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt*]” (Steinacher y Moran, 1998, p. 3).

Leyendo el libro de su colega –sobre la mitología de los primitivos de los australianos y los pueblos indígenas papúes– Husserl encuentra que “empatizar” con una humanidad contenida –o mejor, “autocontenida” en una “socialidad generativa viva” [*lebendiger generativer Sozialität*]– es una “tarea posible, muy importante y grandiosa” y que se ha de comprender dicha humanidad como poseedora, a través de su vida “socialmente unificada” que para esa humanidad el mundo no es, por supuesto, una “representación del mundo”, sino más bien el mundo que realmente existe para ella [*die für sie wirklich seiende Welt*].

Comprender la intuición de Husserl en este intercambio epistolar permite que una fenomenología de la comunicación no desatienda que, para los diferentes grupos sociales, la interpretación del mundo, cómo se *empalabran* en él, es lo que comprenden como realmente su mundo. Y, por tanto, los mecanismos de mediación que enturbian su comprensión y experiencia vivida –que es sintonizada, capturada y decodificada en la medida y mediante la

sensibilidad corpoafectiva, lo que, además, modifica su sensorialidad– son, en realidad, parte del problema comunicativo. Si las lógicas digitales son absorbidas como mandamiento de sensibilidad, entonces son estas nuestro objeto de estudio fenomenológico.

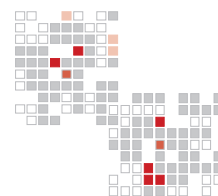
No obstante, la argumentación detractoria contra recurrir al encaje fenomenológico en la reflexión comunicativa opta por otra vía. Invocando también a Husserl, se explica que la fenomenología termina donde las ciencias comienzan y que, por esta razón, no existe dialéctica entre las ciencias sociales y la fenomenología, sino una fundamentación (Belvedere, 2006, p. 2).

5. Del objeto a la acción en la fenomenología del encuentro

Dejando atrás a Husserl, no puede ignorarse el quehacer teórico de otras autorías, entre ellas, Alfred Schütz y Maurice Merleau-Ponty, que centran su trabajo en lo que nos han legado: la crítica a la reducción trascendental o, como se suele decir, la mirada ahora se dirige al acto en vez de al objeto, y esa es la nueva actitud fenomenológica.

Mientras Schütz propone fundamentar el análisis social mediante la descripción de la actitud natural, Merleau-Ponty manifiesta que no hay posibilidad de separarnos del mundo, de cortar el lazo que nos une a él, sino de destensar el nudo. Estos giros representan una superación reconocida y agradecida de la búsqueda de Husserl del fundamento en la esfera trascendental, que Merleau-Ponty encuentra «en una descripción de la fe perceptiva y de la actitud natural» (Belvedere, 2006, p. 2).

El paso del objeto a la acción implica un desplazamiento hacia la intersubjetividad. En Merleau-Ponty, esta puede entenderse desde tres ideas espinales (López Sáenz, 1996, p. 213): primero, el cuerpo del otro aparece como un



duplicado del propio, lo que exige descentralizar el yo; segundo, los otros se dan directamente al yo en la percepción; y tercero, existe una apertura a una presencia común que permite el entrelazamiento entre la experiencia propia y la del otro.

Dicha repercusión sería solo una modificación interna del ego si no presupusiera un ser que engloba a este y al otro: hay una generalidad primordial en la que el yo y el otro se confunden, hay algo que precede a la intersubjetividad, pero que no puede distinguirse de ella [...] (López Sáenz, 1996, p. 213).

Esta última idea nos lleva de nuevo al principio: la comunicación no solo se origina en el mundo social, sino que posibilita que este exista, en una relación de formación e información multidireccional. Por esto mismo, es impensable no seguir ahondando en la fenomenología hermenéutica del encuentro.

6. Conclusiones

Tenemos un *problema* que nunca se resuelve: la comunicación. Desde una perspectiva fenomenológica (Craig, 1999), nuestro *problema* es el *encuentro* como un profundo espacio de creación y extensión humanas. Es decir, el *momento* comunicativo, en su *instante* digital, propone una afrenta al diálogo y al reconocimiento de la existencia del otro –la relación intersubjetiva previa–. Pero tenemos una solución que, si bien no zanja nuestras dudas, permite mantener el ánimo: “La comunicación como campo de estudio nunca se agotará” (Martín Algarra, 2009, p. 170).

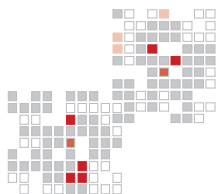
También tenemos una piedra en el zapato. Raúl Fuentes Navarro (2016) lo explica así: se trata de la ausencia de “investigación básica” y del exceso de “investigación aplicada”, pues los estudios de comunicación han estado

en manos de quienes necesitan “recursos de comunicación aplicados” (p. 190). Es decir, los estudios de comunicación han *servido* o han tenido *que servir*, dejando un vacío para la pregunta ontológica y vital inacabada: ¿qué es la comunicación? El autor pide, a renglón seguido, que se doten a la pregunta ontológica de la epistemológica: ¿cómo conocer la comunicación?

En este trabajo hemos querido plantear el *qué* de la comunicación revisando y contribuyendo a una fenomenología hermenéutica de las ciencias sociales que hemos identificado como fenomenología del *encuentro*. Como leemos en Leonard C. Hawes (1978), la pregunta “¿qué?” es fenomenológica, mientras que “¿por qué?” es epistemológicamente positivista (p. 36). Los esfuerzos de las teorías de la comunicación no deben dar por sentados los mundos sociales para verter sobre ellos cuestionamientos, sino cuestionar la vida y la viabilidad de dichos mundos sociales, esto es, los procesos de comunicación que los mantienen y los proyectan.

Podrían ser miles las preguntas desde el *qué* de la comunicación en el instante de la mutación digital: el *qué* del espacio y del tiempo, desfigurados, comprimidos, violentos; el *qué* de su percepción; el *qué* del porqué expresivo, simbólico o narratológico; el *qué* del movimiento en este contexto; el *qué* de las relaciones objeto-sujeto... todas ellas tienen una raíz ontológica.

En este trabajo hemos querido resituar la importancia del acercamiento fenomenológico precisamente por su preocupación por el diálogo y la situación inmediatamente anterior, y por su turbación bajo las lógicas digitales del capitalismo actual. La hoja de ruta que aquí proponemos permite establecer que la materia prima del mundo social y vivido es la comunicación y, por tanto, nos permitiría interrogar a las teorías de la comunicación no fenomenológicas por el vacío que dejan al evadir dicho cuestionamiento. Porque, como

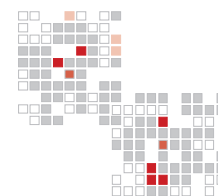


dice Martín Algarra (2009), “comprender la comunicación es el fin primordial de la teoría de la comunicación. Y el conocimiento de las teorías es un medio imprescindible para este fin” (p. 168). No debemos eludir la pregunta por la teoría y la

epistemología de la comunicación, aunque, más que una maraña interdisciplinar que clarifique, y por el momento, sea todo “un verdadero lío” (Verón, 1991; Fuentes Navarro, 2016, p. 188).

Referencias

- Barcenilla Román, L. (2023). Aproximaciones conceptuales para narrarnos en «un mundo común»: Comunicación, subjetividad y cuerpo afectado. *Sphera Publica*, 1(23). <https://sphera.ucam.edu/index.php/sphera-01/article/view/480>
- Barcenilla Román, L. (2024). Complejizar la definición de comunicación para explicar mejor la mutación digital: Una propuesta desde la corpoafectividad. *La revolución de la comunicación: inteligencia artificial y desórdenes informativos*, 25-37. <https://www.ehu.eus/documents/3399833/0/UINPD258397.pdf/28fa9b35-54cf-0bb2-63ed-fd050fe4d7f5?t=1752256561473>
- Barcenilla-Román, L., & Gayà-Morlà, C. (2025). El relato de la precariedad: De lo mediático a lo memético. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 31(1), 225-235. <https://doi.org/10.5209/emp.98244>
- Belvedere, C. (2006). La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar. *Sociedad*, 85-106.
- Bengtsson, S., & Johansson, S. (2021). A phenomenology of news: Understanding news in digital culture. *Journalism*, 22(11), 2873-2889. <https://doi.org/10.1177/1464884919901194>
- Bollmer, G., & Guinness, K. (2017). Phenomenology for the Selfie. *Cultural Politics*, 13(3), 156-176.
- Buber, M. (2005). *Yo y tú* (4.ª ed). Caparrós.
- Candiotto, L. (2022). Extended loneliness. When hyperconnectivity makes us feel alone. *Ethics and Information Technology*, 24(4), 47. <https://doi.org/10.1007/s10676-022-09669-4>
- Capurro, R. (2009). *Contribución a una ontología digital*. III Colóquio Internacional de Metafísica (CIM), Brasil. <http://www.capurro.de/ontologiadigital.html>
- Capurro, R. (2010). Digital hermeneutics: An outline. *AI & SOCIETY*, 25(1), 35-42. <https://doi.org/10.1007/s00146-009-0255-9>
- Chillón, A. (2010). *La condición ambigua: Diálogos con Lluís Duch* (1.º ed). Herder.
- Cingolani, G. (2018). Cuerpos y Redes. Una lectura de las teorías de la discursividad y de la mediatización de E. Verón. *deSignis*, 29, 157-166. <https://doi.org/10.35659/designis.i29p157-166>
- Coffey, J., & Kanai, A. (2023). Feminist fire: Embodiment and affect in managing conflict in digital feminist spaces. *Feminist Media Studies*, 23(2), 638-655. <https://doi.org/10.1080/14680777.2021.1986095>
- Craig, R. T. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication Theory*, 9(2), 119-161. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x>
- Porta, E. D. (2023). La internacionalización de la investigación en comunicación: Algunas notas críticas y una propuesta. *MATRIZES*, 17(3), 273-294. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v17i3p273-294>
- Diéguez, A. (2024). *Pensar la tecnología: Una guía para comprender filosóficamente el desarrollo tecnológico actual* (1st ed). Shackleton books.
- Duch, L. (2010). *Religió i comunicació* (1.º ed). Fragmenta.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista*. Caja Negra.
- Fuentes Navarro, R. (2016). Convergencias y divergencias epistemológicas en y para el estudio de la comunicación. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 12(23). <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/226>
- Gadamer, H.-G. (1994). *Verdad y método II* (8. Aufl). Ediciones Sígueme.
- García Canclini, N. (2015). *El mundo entero como lugar extraño*. Gedisa.
- Hanff, W. A. (2022). Weaving science and digital media: Postphenomenology's expanding hermeneutics. *AI & SOCIETY*. <https://doi.org/10.1007/s00146-022-01505-z>
- Hidalgo Toledo, J. A., Rodrigues Da Cunha, M., & Barredo Ibáñez, D. (2020). Desafíos de la investigación sobre cultura digital en américa latina. encuadres para un debate epistemológico. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 19(34). <https://doi.org/10.55738/alaic.v19i34.649>



- Lindemann, G., & Schünemann, D. (2020). Presence in Digital Spaces. A Phenomenological Concept of Presence in Mediatized Communication. *Human Studies*, 43(4), 627-651. <https://doi.org/10.1007/s10746-020-09567-y>
- López Sáenz, M. C. (1996). La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología. *Papers. Revista de Sociologia*, 50, 209. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.1848>
- Marroquí Parducci, A. (2014). Jesús Martín Barbero: Los aportes a la agenda en comunicación/cultura. *Oficios terrestres*, (30).
- Martín Algarra. (2009). La comunicación como objeto de estudio de la teoría de la comunicación. *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, 38, 151-172.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Ed. Gili.
- Maturana, H., & Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Debate.
- McLuhan, M. (2009). *Comprender los medios de comunicacion. Las extensiones del ser Humano*. Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Mogrovejo-Zambrano, J. N., Montalván-Vélez, C. L., Barragan-Espinoza, G. M., & Cabrera-Davila, M. A. (2024). Fenomenología de la Realidad Virtual: Explorando la Experiencia Humana en Entornos Digitales Inmersivos. *Journal of Economic and Social Science Research*, 4(1), 149-159. <https://doi.org/10.55813/gaea/jessr/v4/n1/88>
- Moran, D., & Steinacher, L. (1998). Husserl's Letter to Lévy-Bruhl: Introduction. En *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. Burt Hopkins y John Drummond, Routledge. Ebook (2020), <https://doi.org/10.4324/9781003059608>
- Moreno Márquez, C. (2001). Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada. *Investigaciones Fenomenológicas*, (3), 159. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2001.5424>
- Nancy, J.-L. (1996). *Ser singular plural*. Arena Libros.
- Navarro-Yepes, N., Arenas-Peñaloza, J., Linero-Racines, R. M., & Guerrero-Cuentas, H. (2022). *La fenomenología como método de investigación científica: Una revisión sistemática*. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7297072>
- Ortega y Gasset, J. (1998). *Meditación de la Técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza Editorial.
- Rizo Garcia, M. (2006). La interacción y la comunicación desde los enfoques de la psicología social y la sociología fenomenológica. Breve exploración teórica. *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, 33, 45-62.
- Rizo Garcia, M. (2010). La vigencia de La incomunicación de Carlos Castilla del Pino, 40 años después. Lecturas y reflexiones sobre la intersubjetividad y la (in)comunicación. *Mediaciones Sociales*, 7, 3-20.
- Rizo Garcia, M. (2012). La comunicación desde una perspectiva filosófica. Aportes interdisciplinarios para el diálogo entre la Filosofía y las Ciencias de la Comunicación. *Comunicació i risc: III Congrés Internacional Associació Espanyola d'Investigació de la Comunicació*.
- Romeu Aldaya. (2018). Transdisciplina y comunicación. *Perspectivas de la Comunicación*, 11(2), 251-283.
- Russell, L. (2022). *Feminismo Glitch: (Un manifiesto)* (1a ed). Holobionte ediciones.
- Tudor, M. (2021). Queering digital media spatiality: A phenomenology of bodies being stopped. *Feminist Media Studies*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/14680777.2021.1980080>
- Ure, M. (2010). *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales* (1.º ed). Biblos.
- van Manen, M. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida: Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*. Idea Books.
- Verón, E. (1991). *Communication processes: An epistemological tangle*. Bt Communications Conference, Brighton.
- Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Grupo Editorial Norma.
- Wallerstein, I. (2004). *Las incertidumbres del saber*. Gedisa.

Artigo enviado em 29/11/2025 e aceito em 27/03/2026.

