

# mhcj

## Filosofía del diálogo y entrevista periodística

Prfa. Dra. Maite Gobantes Bilbao / [mgobantes@pdi.ucam.edu](mailto:mgobantes@pdi.ucam.edu)

[Universidad Católica de Murcia \(UCAM\)](http://www.ucam.edu)



Este artículo se ocupa, a través de las aportaciones de tres filósofos que pueden ser inscritos en la filosofía del diálogo –Ortega, Buber y Marcel–, del papel que juega el encuentro, la relación, el diálogo, en la comprensión de la **entrevista periodística**.

## Filosofía del diálogo y entrevista periodística

---

### Dialogical philosophy and journalistic interview

---

**Prfa. Dra. Maite Gobantes Bilbao** \* / mgobantes@pdi.ucam.edu

**Resumen:** Las palabras de personajes célebres y anónimos emergen con extraordinaria frecuencia en los medios de comunicación. La posmodernidad parece alentar la multiplicidad de voces, la dispersión de relatos individuales frente a los macrorrelatos integradores. La entrevista es la forma canónica de presentación de esos disímiles diálogos públicos. Se trata de un género que gana terreno tanto en los medios impresos como en los audiovisuales y, también, en el caleidoscópico espacio de Internet. La entrevista periodística puede ser concebida como una forma de contacto con el otro: el político, el marginal, el testigo, el experto, el artista, el individuo común, la víctima, el verdugo. Este artículo se ocupa, a través de las aportaciones de tres filósofos que pueden ser inscritos en la filosofía del diálogo – Ortega, Buber y Marcel–, del papel que juega el encuentro, la relación, el diálogo, en la comprensión de la entrevista periodística. La metodología empleada es la propia de una investigación de naturaleza argumentativa: el estudio y análisis de fuentes primarias y secundarias.

**Palabras clave:** diálogo; encuentro; entrevista periodística; intersubjetividad; comunicación.

**Abstract:** We frequently find voices of anonymous and notorious characters in mass media. The so called post-modernity encourage, or seems to encourage, the diversity of individualistic narratives versus the integrated macro narratives. In fact, we consider the interview as the supreme example of these testimonies, being more and more important not only in print or broadcasting media but in kaleidoscopic universe defined as the internet. The interview could be conceived per se, as a form of connecting with the “other”, being the politician, the victim, or the executioner... This paper evolves around the studies of three philosophers –Ortega, Buber and Marcel– whose reflections about intersubjectivity, encounter, and dialogue have played an outstanding role in defining the interview. For that purpose, we have used an argumentative research method: the study and analysis of main and secondary sources to do significant contributions.

**Keywords:** dialogue; meeting; journalistic interview; intersubjectivity; communication.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Ortega y la construcción del otro. 3. Buber: Diálogo auténtico y simulacro de diálogo. 4. Marcel: la necesidad de decir yo. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

**Summary:** 1. Introduction. 2. Ortega and the construction of the other. 3. Buber: True dialogue and pretending dialogue. 4. Marcel: necessity to say self. 5. Conclusions. 6. Bibliography.

Traducción revisada por Rocío Zamora (UCAM)

## 1. Introducción

La entrevista periodística puede ser diálogo heurístico –que persigue la verdad–, pero, sin duda, no está libre –más bien al contrario– de ser diálogo erístico –simulacro, vana disputa–. Las razones que promueven el segundo frente al primero son de índole diversa. De un lado, nos referimos, sirviéndonos de una expresión de Hegel, al espíritu del tiempo que vivimos, a esa inscripción llamada postmodernidad en cuyo núcleo se halla la negación de valores trascendentes así como de la posibilidad de participar y de construir relatos –en su profunda dimensión antropológica–. De otro, se encuentra una cuestión de naturaleza práctica: el acelerado ritmo de trabajo en los medios de comunicación. Este aspecto es consustancial al trabajo periodístico y, por tanto, imposible de erradicar. Sin embargo, sí parece posible y deseable mitigar algunos de las consecuencias más devastadoras de la penuria de tiempo. En este sentido, el género entrevista puede gozar en muchas ocasiones, de más margen de maniobra que, por ejemplo, la noticia o la crónica.

La postmodernidad es comúnmente entendida como resultado de una crisis radical de los valores que, proclamados en la Ilustración, constituyeron el horizonte de la modernidad (Habermas, 1985). Para Lyotard, la manifestación discursiva de la posmodernidad es la crisis de los grandes metarrelatos legitimadores (Lyotard, 2004: 9). Por su parte, Jesús González Requena, recogiendo las aportaciones de ambos, se refiere a la “crisis radical de todo sistema de valores y de todo relato” (González Requena, 1992: 153). Y es que, según este autor, “la posibilidad misma del relato [...] exige la presencia, en el horizonte narrativo, de algún valor trascendente” (González Requena, 1992: 153).

De la crisis de los grandes relatos, al valor de los microrrelatos; del narrador omnisciente al caleidoscópico, a una pluralidad de voces y a una hibridación de géneros y retóricas. Es precisamente en este territorio en el que adquiere importancia un género que se presenta como espacio de autenticidad, de intimidad, de verdad, en el que las máscaras están llamadas a caer. La obsesión posmoderna por mostrar todo, por ponerlo todo a la vista –el imperio de la pulsión escópica– no conduce necesariamente a conocernos mejor, a saber más del otro, de nosotros mismos. Para algunos autores tal obsesión es, por su propia naturaleza, obscena, esto es, muestra lo que debería permanecer oculto. Según González Requena, la pornografía se hace reconocible “en la irrupción de una mirada profanadora: inscrita toda ella en el ámbito de lo imaginario, en una pulsión de ver hasta el final [...] no acepta, pues, ningún límite, no reconoce ningún misterio, nada sagrado ante lo que la mirada deba cesar [...] el otro, pues, no es reconocido como ser –diferente–, sino tan sólo como objeto de apropiación especular” (González Requena, 1992: 139).

Las palabras de González Requena pueden ayudar a entender la deriva que ha sufrido lo mostrable, y también lo decible, en la posmodernidad gracias al aliento de una mirada que parece no reconocer límites. Bajo tal mirada, subyace una determinada concepción del mundo y de sus elementos: una concepción que parece sostener: las cosas son lo que son y hay lo que hay (Cruz, 1996: 11) –concepción, dicho sea de paso, por la que el periodismo parece sentir cierta querencia–. A partir de este principio, el camino del conocimiento parece quedar reducido: sólo quedaría constatar, registrar, inventariar, en última instancia.

La vida diaria puede ser caracterizada, según Alfred Schutz, por el hecho de que el interrogante filosófico ¿cómo es posible conocer otras mentes? nunca se plantea como problema en los hombres del sentido común. Respecto a esta cuestión, conviene recordar que una buena parte de los estudios tradicionales sobre periodismo se limitaba a describir y explicar la práctica profesional; así, el abordaje de la intersubjetividad se situaba en los márgenes, ya que los

hombres del sentido común no tienen por costumbre plantearse cómo conocen al otro. Pese a ello, Schutz advierte que la cuestión sobre cómo logramos conocer el yo del otro ha de ser abordada “tan pronto como nos ponemos a estudiar el significado subjetivo de la conducta de otros” (Schutz, 1993: 49).

El tema del otro se había hecho problema expreso de la reflexión filosófica especialmente desde Descartes, momento a partir del cual casi todos los pensadores han abordado de alguna manera la cuestión. Siguiendo a Theunissen, se puede clasificar a los protagonistas de la filosofía del encuentro en dos grandes corrientes: una que se mantiene fiel al planteamiento trascendental y que ha sido denominada filosofía trascendental del encuentro, y otra que acepta la relación interhumana como hecho original que no se puede deducir de ningún modo a partir del propio yo y que suele denominarse filosofía del diálogo, filosofía dialógica o personalismo (Coll, 1990: 6-7).

La deriva trascendental de los estudios sobre intersubjetividad no será abordada en el presente trabajo, que se centrará en otra dirección: en la obra de tres autores que han situado en el centro de sus especulaciones filosóficas cuestiones como “diálogo”, “encuentro” “relación”. ¿Por qué detenernos, precisamente, en José Ortega y Gasset, Martin Buber y Gabriel Marcel? Los tres, que pueden ser inscritos –con pocas dudas– dentro de la filosofía dialógica, personalista, desarrollaron su trabajo tras la experiencia de la I Guerra Mundial y pertenecen a un contexto cultural próximo: España y Francia. Sus trabajos han tenido gran influencia en otros pensadores, así como en otras corrientes literarias y artísticas, al poner el acento de la vida de los hombres en la relación que éstos tejen entre sí.

## **2. Ortega y la construcción del otro**

La reflexión sobre el otro de Ortega y Gasset comienza con una evidencia: la vida de cada cual es su realidad radical: “Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo mi vida” (Ortega, 2003: 46). Concebida de este modo, la vida de cada cual es radicalmente intransferible. Desear, sentir, querer, pensar son acciones que se realizan en soledad. De todo ello resulta que “la vida humana, sensu stricto es esencialmente soledad, radical soledad” (Ortega, 2003: 53). Sólo desde esta soledad radical que es nuestra vida, la de cada cual, emergería, también de raíz, el ansia de compañía, y es que, en Ortega, estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del hombre.

De este modo, el otro se da –sólo puede darse– en la sociedad. Es en sociedad donde el hombre descubre que, además del mundo de su “yo”, hay “lo otro que yo”, que resulta, para cada uno, absolutamente inaccesible; porque la invisible intimidad del otro nunca puede aparecer de forma patente ante mis ojos (de hecho, ningún objeto del mundo se nos muestra por completo: siempre hay una parte del mismo que resulta copresente). Da la impresión de que Ortega penetra en el territorio del solipsismo, pero no es así. O al menos, no del todo, como veremos, el pensador madrileño tiende un puente por el que transitar para saber del otro.

La relación entre sí mismo y el otro es, para el pensador madrileño, una relación entre lo auténtico y lo inauténtico ya que lo social es, en gran medida, “una falsificación de lo individual, de lo personal” (Ortega, 2003: 105-106). La falsificación del ser íntimo parece una cuestión relevante en la forma en la que se dan las relaciones en sociedad, las relaciones con los otros. Sin embargo, para Ortega, la vida de cada cual no tolera ficciones “porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra

nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no logramos engañarnos del todo y le vemos la trampa” (Ortega, 2003: 47).

Subyace en esta afirmación un cierto antifreudianismo. Se halla ímplicito en esa imposibilidad de engañarnos del todo, de no poder dejar de ver la trampa, que choca frontalmente con la concepción del psicoanálisis y con el papel que desempeña el inconsciente en la acción humana. Ortega no abandona nunca el territorio de la razón. La diferencia entre Ortega, que postula la existencia de un ser íntimo que sería traicionado al entrar en sociedad (¿reprimido, quizá?), y la de otros autores de la perspectiva interpretativa radica en la creencia en un núcleo íntimo, un núcleo de verdad, diferente a todos los yo que muestra el ser humano en sociedad. Ortega afirma que para saber del otro estamos obligados a imaginarlo, a crearlo basándonos en las señales, en los datos de su existencia: “Todos somos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con las que convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando”(Ortega y Gasset, 1983: 348).

Para que la fantasía no construya personajes aberrantes o delirantes se ha de fijar en el cuerpo, en las señales que este envía: gestos, palabras, ropajes, miradas... En la vida como en las entrevistas, es el lector el que ha de inferir, a partir de los indicios fragmentarios que le proporciona el redactor del texto (la forma de hablar, de vestir, los rasgos físicos) la personalidad del entrevistado: “Las acciones y las palabras del personaje –recogidas, seleccionadas y ordenadas por el periodista– y las cosas ordenadas a su alrededor –el medio: la ropa, el mobiliario [...]– van matizando poco a poco las sombras y las luces de lo que será el retrato del personaje” (Vidal, 2001: 746).

Ortega reitera que la copresencia de la intimidad del otro entraña una radical diferencia con la copresencia de la parte de un objeto que no vemos, por ejemplo, una manzana, y es que la parte de la fruta que se halla oculta en un instante ha estado presente en otras ocasiones. No ocurre lo mismo con la intimidad del otro, que nunca ha estado presente. “Y sin embargo la encuentro ahí –cuando encuentro un cuerpo humano–” (Ortega, 2003: 99). El filósofo reconoce que la fisonomía del cuerpo del otro, su mímica y sus palabras no logran hacerla patente, pero sí les reconoce la virtud de mostrar que hay allí una intimidad similar a la mía. En este punto, Ortega aborda un lugar clásico de nuestra cultura: los ojos como ventanas del alma. Para el filósofo madrileño, los ojos nos muestran más del otro que ninguna otra cosa “porque son miradas, actos que vienen de dentro como pocos. Vemos a qué es a lo que mira y cómo mira. No sólo viene de dentro, sino que notamos desde qué profundidad mira” (Ortega, 2003: 99).

El género una entrevista se asienta, parcialmente al menos, sobre una actividad de interpretación de indicios y detalles –una actividad no muy distinta, por otra parte, a la que se produce en nuestra vida cotidiana cuando nos es presentado un desconocido–, de búsqueda de detalles significativos, de atribución de significados... En definitiva, se pone en marcha “un tipo particular de actividad semiótica que configura un estilo característico de este género” (Vidal, 2001: 746).

La periodista Oriana Fallaci, autora de entrevistas que se han convertido en clásicos del género, describe del siguiente modo al general Nguyen Van Giap: “La boca inmensa y llena de minúsculos dientes, la nariz chata y provista de dos enormes agujeros, la frente que se perdía a mitad del cráneo en una mata de cabellos negros..., pero ¡qué ojos! Sus ojos eran los más inteligentes que quizá haya visto jamás. Alertas, astutos, reidores, crueles: todo. Brillaban como dos ascuas de luz, atravesaban como dos cuchillos afilados y transmitían una gran seguridad.

Una gran autoridad. Me pregunté incrédula: ¿es posible que estos ojos hayan llorado, una noche...? (Fallaci, 1975: 50).

En definitiva, ¿de qué manera se hace posible saber de la intimidad del otro? Gestos, movimientos, palabras y miradas son las señales expresivas que nos permiten leer un parte de lo que acontece en esa intimidad del otro. Pero, a diferencia del saber científico, el saber sobre los demás e incluso sobre nosotros mismos tiene la fluidez de los líquidos. La razón, para Ortega, es clara: “El hombre, sea otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser” (Ortega, 1983: 186).

Ortega sólo reconoce un ser fijo a todos aquellos otros que ya han muerto. Schutz ya advirtió que los otros significativos no son solo los vivientes, que existen otros que nunca hemos visto y sin embargo nos son; son las voces de la tradición, una galería de personajes dísimiles que cada cual construye. La construcción se realiza por afinidad, que como bien recuerda Bauman es, siempre, selectiva (Tester y Bauman, 2001: 54).

Ortega anhelaba la creación, el surgimiento de una nueva ciencia: la ciencia de un conocimiento verdadero y comunicable de la realidad del hombre. En esta dirección, especula con la expresión, el género en el que se expresaría la nueva ciencia. En concreto, cita el diálogo, las memorias y la novela. Da la impresión de que Ortega apuesta por esta última (“¿existirá [...] la novela como lenguaje que necesitaba madurar en la escuela del arte para poder ser un día la forma expresiva del gran brahmán?”)(Ortega, 1929: 189). Así, la venidera “ciencia del hombre” adquiriría la forma de relato.

### **3. Diálogo auténtico y simulacro de diálogo**

La filosofía de Buber puede ser entendida como un correlato místico, poético, del dialogismo bajtiniano. El lenguaje se asienta, dice Martin Buber, sobre pares de palabras básicas, fundamentales: “Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella” (Buber, 1998: 11).

La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación. Todas las expresiones del hombre están diciendo: yo-tú o yo-ello. La existencia entera del hombre descansa sobre una u otra de estas dos palabras básicas que, una vez dichas, vendrían a fundar un modo de existir. La relación yo-ello se manifestaría, originalmente, como experiencia y posesión de “algo”. Es el tipo de relación que se expresa en frases como “yo veo algo” “yo quiero algo”. Quien dice yo-ello, observa y utiliza. El ser humano, advierte Buber, no puede vivir sin el ello, pero “quien sólo con el ello vive, no es un ser humano” (Buber, 1998: 35).

Por el contrario, la relación yo-tú se manifiesta como encuentro y no implica posesión. Lo verdaderamente originario en la vida del hombre es la vivencia del yo-tú. La relación con el otro es el elemento constitutivo de ser humano: “En el principio fue la relación” (Buber, 1998: 23). El tú se mostraría así en el lenguaje. El lenguaje en diálogo es el elemento esencial de la relación yo-tú. En este sentido, “la relación Yo-Tú significa, en definitiva, la posibilidad de acoger al ser sin construirlo previamente, permite llegar a las cosas mismas y a los seres singulares antes de alterar su singularidad mediante la objetivación y la manipulación” (Sánchez Meca, 1997: 55).

La entrevista periodística se presenta inicialmente como un momento yo-tú, pero se trata de un encuentro y un diálogo que ha de convertirse en texto y este, “en tanto que texto, en tanto que

relato construido jerárquicamente desde un yo que mira [...] es un diálogo yo-ello. Una de las características de esta oposición yo-ello era una cierta violación e imposición del yo sobre el ello, ya que el proceso tiene como objetivo final la posesión y no la gratuita contemplación” (Vidal, 2001: 569). Lo que Vidal sostiene es que la necesidad de construir el objeto texto modula radicalmente el encuentro e imposibilita el diálogo auténtico. A este respecto solo queremos expresar una duda ¿es esto necesariamente así? Es evidente que siempre se ha de construir un texto, por tanto, la pregunta es ¿la obligación de relatar actúa siempre y en todo caso impidiendo el momento yo-tú? A nuestro modo de ver, no se produce una relación de causa efecto. En este sentido, la investigadora brasileña Cremilda de Araujo defiende que desarrollar “las virtudes dialógicas en la entrevista no implica una actitud idealista. En la cotidianidad del hombre contemporáneo –afirma– hay espacio para el diálogo posible [...]. La mayor o menor comunicación está directamente relacionada con la humanización del contrato interactivo, cuando en uno de esos raros momentos ambos –entrevistador y entrevistado– salen alterados del encuentro” (Araujo, 1986: 7). Araujo no hace referencia a la fase posterior: la de escritura y edición, pero, entendemos, ésta puede ser concebida como una etapa de construcción del relato de ese diálogo auténtico.

Las voces que llegan de otros territorios del conocimiento, del de la Filosofía en concreto, no tienen fácil acomodo en la teoría periodística y en la práctica diaria de los profesionales de los medios. Por ejemplo, la imprescindible labor de documentación que ha de realizar el periodista antes del encuentro con su entrevistado conduce inevitablemente a una construcción previa (y también necesaria, no hay que olvidarlo) al conocimiento del personaje; la tarea de documentación conduce a una construcción desde la cual se pregunta para confirmar, negar o matizar la imagen del ser creado a través de las diversas fuentes. Pero este hecho no resta poder a la comprensión de la relación humana, del lenguaje y del diálogo que propone Buber y que ha de alentar, en nuestra opinión, el encuentro entre el entrevistador y el entrevistado. En cualquier caso, la invitación a acoger al ser sin construirlo previamente puede actuar como valor límite en la experiencia del entrevistador, un entrevistador que posee un pre-juicio del entrevistado y aun de cómo se va a desarrollar el encuentro, pero que no es paralizado, apresado por tal juicio previo.

En esta misma dirección, Hill Kovach, director del Atlanta Journal and Constitution, explica su experiencia como entrevistado de la siguiente manera: “La impresión más frecuente que tengo cuando un reportero llega a mi despacho para entrevistarme es la de que viene con una idea ya prejuzgada del artículo que va a escribir. La entrevista consiste primariamente en un esfuerzo por obtener aquellas informaciones y respuestas que encajen con su idea previa [...]. Si un reportero va detrás de un determinado enfoque, todo lo que yo le diga acabará siendo valorado a través de ese único filtro” (Sánchez, 1997: 53).

Por su parte, Jorge B. Ribera sostiene que la mayor parte de los personajes construyen un sistema de defensa basado en la repetición de estereotipos y tienden a repetir secuencias discursivas probadas o a comportarse como se espera que se comporten. Así, pueden ser “encantadores profesionales” o “huraños escudados tras una reputación de difíciles y prácticamente inabordables” (Ribera, 1995: 129-130). La filosofía de Buber sitúa el núcleo de la vida humana en la relación del hombre con el hombre. Así concebido, el lenguaje no sería más que su signo y su medio. Toda obra espiritual ha sido provocada por esa relación “Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno [...] la denomino «entre»” (Buber, 1949: 146-147).

La relación, el “entre” constituye una protocategoría de la realidad humana, que se realiza en grados muy diferentes. Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del “entre” se tendría que localizar la relación entre personas humanas, no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que lo abarque y determine –advierte Buber– sino precisamente, en el propio “entre”. En Buber, ésta es una construcción auxiliar ad hoc, sino el lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos.

Adentrarnos en la concepción buberiana de Dios desborda el cauce de este texto. No obstante, conviene recoger que la relación yo-tú, según la entiende este autor, conduce al Tú eterno que en Buber no es otro que Dios. La aureola mística de la teoría de este pensador no debe hacer perder de vista el papel decisivo que la realidad del mundo tiene en su estructura relacional. Así, un cambio de miradas con cualquier viandante desconocido puede ser una relación auténtica entre un yo y un tú.

La vida ajetreada y llena de ocupaciones, y la ciencia, con su ímpetu objetivador, tiende a despersonalizar la significación de los otros. Así, se suele responder a los signos “mediante repertorios tópicos y fungibles: el saludo al conocido o la apertura del paraguas cuando empieza a llover” (Laín Entralgo, 1983, 227). Pero llega un momento en que el signo, el apóstrofe que la realidad nos dirige logra hacer blanco y penetrar los hábitos sociales, históricos y reclama una respuesta única, ajena a todos los repertorios de que dispongo. Entonces y sólo entonces mi contacto con la realidad se hace encuentro” (Laín Entralgo, 1983: 227).

El encuentro entre un hombre y otro hombre puede adquirir la forma de diálogo. Tal y como Buber lo entiende, el diálogo puede ser silencioso; es más, afirma: a veces tiene que serlo. Pero, aunque en ocasiones sea silencio, el diálogo es, por lo común, juego verbal de preguntas y respuestas en el que el tú es constantemente reconquistado desde el ello. Tres son los principales tipos de diálogo reconocidos por Buber: el diálogo auténtico (hablado o silencioso); el diálogo técnico y el monólogo disfrazado de diálogo. La vida moderna ha hecho infrecuente el diálogo auténtico, pero no ha logrado eliminarlo: “A través de la densa rutina técnica, surge a veces –sorprendente, inconveniente, anacrónico– en la inflexión que el cobrador del autobús da a su voz, en la mirada de la vieja que vende periódicos, en la sonrisa de este camarero. Gracias a él, el individuo puede hacerse persona; en él la persona adquiere plenitud y se entrega desinteresadamente al otro. El movimiento dialógico fundamental consiste precisamente en «volverse hacia el otro»” (Laín Entralgo, 1983: 229).

Las entrevistas periodísticas pueden ser –existen las tres posibilidades– diálogo técnico, monólogo disfrazado de diálogo o diálogo auténtico. Recordemos que el diálogo técnico es el mero intercambio de información con un fin instrumental; el monólogo disfrazado de diálogo es, solamente, un simulacro. Por último, el diálogo auténtico es el que mantienen dos personas en tanto que personas. Las entrevistas periodísticas se mueven entre el primer y el tercer tipo; una eventual caída en el tercero de ellos las convierte en fingimiento. La rutina periodística hace que el diálogo técnico sea difícilmente eludible; sin embargo, este hecho no debe hacer perder de vista que en el horizonte puede hallarse el diálogo auténtico, que arranca en el instante en el que el individuo –inicialmente mero suministrador de información– es visto como persona. Es el momento en el que ésta adquiere plenitud.



#### 4. Marcel, la necesidad de decir yo

El filósofo francés Gabriel Marcel cultivaba también el teatro, el único arte, al decir de Hanna Arendt, “cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (Arendt, 1993: 211). Su filosofía, también, sitúa en el centro las relaciones que el ser humano teje con el otro. Para Marcel, la época moderna se caracteriza por una inflación desmedida de la idea de función, en la que el individuo tiende a aparecer “como un simple haz de funciones [...] en primer lugar, funciones vitales [...] en segundo lugar, funciones sociales: funciones de consumidor, función de productor, función de ciudadano, etc. Entre unas y otras, hay lugar –teóricamente– para las funciones psicológicas. Pero en seguida se ve [...] que su autonomía será precaria y su especificidad puesta en tela de juicio” (Marcel, 1987: 24).

Al igual que para Buber, para Marcel sólo en la relación yo-tú, en la que el otro es considerado en su intimidad, puede el ser humano realizarse. De ahí que el otro no es nunca un tercero para mí; al contrario, el tú es aquella realidad personal susceptible de responderme y a quien puedo invocar porque no es objeto. La filosofía concreta de Marcel rechaza la primacía absoluta del conocer, pues la conciencia humana no es en primer lugar conciencia que conoce, sino experiencia de presencia, apertura a los otros.

Marcel se aleja de los idealismos que “ignoran la persona, y la sacrifican a no sé qué principio anónimo de interioridad pura” (Marcel, 1987: 50-51). Los idealismos, critica Marcel, no pueden dar cuenta de los aspectos trágicos de la vida humana. Estos aspectos son expulsados hacia “arrabales de mala fama en que el filósofo digno de este nombre desdeña aventurarse” (Marcel, 1987: 51). Blázquez destaca como hallazgo más destacado del pensamiento marceliano su concepción del filosofar como reflexión de y sobre lo vivido, y el descubrimiento del carácter originario de la conciencia como actividad espiritual y como libertad (Blázquez, 1995: 20).

Los aspectos trágicos de la condición humana: soledad, traición, suicidio..., sólo pueden ser dirimidos en el marco de las relaciones con el otro. Marcel concibe la relación con el otro como un continuo que va desde una especie de comunión en lo inefable hasta una asociación organizada con un fin práctico y perfectamente definido. Así, una misma relación humana puede evolucionar entre los dos casos límite. Al extraviarme en una calle y preguntar a un desconocido mi camino lo hago en segunda persona: el otro puede desempeñar la misma función que un poste indicador. Ahora bien, incluso en ese caso límite “un matiz de intersubjetividad auténtica puede introducirse por la virtud mágica de la entonación o la mirada” (Marcel, 1953: 164). Marcel lo explica del siguiente modo: “Si estoy extraviado, si es una hora tardía y corro el riesgo de perderme en una región difícil y quizá peligrosa, tengo la impresión fugaz, pero irresistible de que me dirijo a un hermano deseoso de venir en mi ayuda. Lo que ocurre es que el otro se coloca en mi lugar, idealmente ocupa mi situación. No se trata simplemente de darme indicaciones como lo haría un guía o un mapa, sino de tenderme la mano a mí que estoy solo y desamparado. Es una especie de chispa espiritual que se enciende para extinguirse de inmediato, no nos volveremos a ver, pero durante un momento me siento reconfortado” (Marcel, 1953: 164).

Parece legítimo sostener que la experiencia humana que Marcel nombra con la expresión chispa espiritual puede “saltar” en cualquier situación, en cualquier momento. También en la entrevista. Para Marcel, resulta altamente instructivo “describir cuidadosamente el acto que realmente constituye eso que yo llamo yo, por el cual me designo ante otro para que me alabe o, en otro caso, para que me censure, pero en todos los casos para que repare en mí. En todos los casos, en el sentido etimológico del término, yo “me produzco”, es decir, me pongo delante.

Decir “yo” remite, asegura Marcel, a una experiencia infantil que no dejaría de operar en el adulto. Se trata de la experiencia del niño que lleva flores a su madre y exclama “«¡Mira!, las he cogido yo». El niño se designa así, se ofrece al otro para recibir de él un cierto tributo” (Marcel, 1954: 15). Se ofrece al otro para recibir de él un cierto tributo. Esta misma reivindicación continúa apareciendo en el adulto. Cita como ejemplo el caso del compositor aficionado que, tras cantar una melodía de la que es autor, escucha de unos ingenuos oyentes “¿Es de Debussy?” “No, dice el compositor con falsa modestia, es mía” (Marcel, 1954: 16).

Marcel sostiene que en este caso el yo se afirma reclamando que no se quebranten sus derechos, que no se le ignore. En última instancia que se le reconozca, que se el acoja. Ortega ya advirtió la “cuando me siento en peligro de ser ignorado, herido, literalmente estoy en carne viva” (Ortega, 1961: 254).

En la entrevista periodística, parece evidente, el entrevistado se ofrece, primero, a un otro individual y, más tarde, a un otro colectivo para recibir de él un cierto tributo. En ocasiones, el periodista que solicita una entrevista a un personaje reticente debe terminar por responder a una difícil pregunta: “¿Qué obtengo yo de concederle una entrevista?”. En algunos casos, el personaje renuncia a decir “yo” porque entiende que no habrá tributo o que éste es despreciable o indeseable.

Las reflexiones de Marcel sobre la pose tienen interés para iluminar la relación entre entrevistador y entrevistado: “Desde el momento en el que me preocupo por el efecto que voy a producir sobre el otro, todos mis actos, todas mis palabras, todas mis actitudes pierden autenticidad; y todos sabemos lo que puede ser [...] una simplicidad estudiada o afectada. Pero aquí se impone una observación capital. Por el hecho mismo de que el otro es tratado por mí sólo como un resonador o un amplificador, tiende a convertirse para mí en una especie de aparato que puedo o que creo poder manipular o del que puedo disponer; me formo una idea de él y, cosa extraña, esta idea puede convertirse en un simulacro, un sustituto del otro, al cual será llevado a referir mis actos, mis palabras. Posar, en el fondo es siempre posar ante sí mismo (Marcel, 1954: 19-20). Marcel pone en boca de la protagonista de una de sus obras teatrales: “Todo el mundo es simple. La complicación forma parte del decorado, de las apariencias” (Marcel, 1956: 14).

El filósofo francés no alude al encuentro entre periodista y entrevistado, pero resulta evidente que en ese tipo de encuentro está muy presente la estrategia de la pose. Por ambas partes. En este sentido, Jorge Halperín ha comparado la entrevista periodística con el diálogo entre psicoanalista y paciente, y entre confesor y fiel para llamar así la atención sobre “la confrontación de intereses que tiene lugar en cada uno” (Halperín, 1995: 15).

El off the record en la entrevista, cuyo estatuto guarda alguna relación con el secreto de confesión; o la insistencia de algunos entrevistadores por hacer notar al entrevistado que está incurriendo en contradicción, al igual que hace el psicoterapeuta, son algunos de los nexos entre actividades tan diversas. Pero el periodista proporciona un bien nada desdeñable que ni el psicoterapeuta ni el sacerdote están en condiciones de proporcionar: “Aumentar o sencillamente consolidar su presencia pública” (Halperín, 1995: 15). En última instancia, ofrecen un espacio en el que decir “yo”.

La idea de la entrevista como una suerte de ritual de consagración está también presente, entre otros, en Arfuch (Arfuch, 1992: 27) y en la periodista y ensayista Janet Malcolm: “En nuestra sociedad, el periodista es considerado [...] como una persona que tiene algo extraordinariamente valioso que dar (la extrañamente embriagante sustancia llamada

publicidad) y por consiguiente se le trata con una deferencia que no guarda relación con sus méritos personales. En este país [EEUU] hay muy pocos que no consideren con entusiasmo la posibilidad de que se escriba sobre ellos o de que se los entreviste en un programa de radio o televisión” (Malcolm, 2004: 96).

Un vacío constitutivo, la necesidad de decir yo, de ser acogido –o incluso repudiado–, pero, en cualquier caso, tenido en cuenta, pueden encontrarse entre las razones por las que personajes muy diferentes acuden a los medios –tras ser convocados– a exponer cuestiones relacionadas, con mucha frecuencia, con su intimidad (o con un remedo de ésta). Da la impresión de que, en muchos casos, ni siquiera las malas experiencias previas con los medios –una entrevista manipulada, unas declaraciones sacadas de contexto, un titular traidor– logran evitar que los personajes continúen concediendo entrevistas. Tal vez a la espera de un entrevistador que, por fin, sepa dar cuenta de ellos.

## 5. Conclusiones

El diálogo es un factor constitutivo del género entrevista periodística. El presente trabajo ha convocado las palabras de tres filósofos del diálogo para tratar de profundizar en la comprensión del género. La concepción del diálogo y de la subjetividad de Ortega, por ejemplo, permite entender la razón de ser de uno de los topos más frecuentes de la entrevista en prensa: la significación de los detalles (mirada, gesto, ropa) en el proceso de caracterización del personaje.

La distinción buberiana entre tres tipos de diálogo: el diálogo auténtico (el que mantienen dos personas en tanto que personas), el diálogo técnico (el mero intercambio de información con un fin instrumental), y el monólogo disfrazado de diálogo puede ser la base de una clasificación de las entrevistas. Las entrevistas periodísticas se mueven entre el primer y el segundo tipo; una eventual caída en el tercer tipo las convierte en simulacro: no hay intercambio, ni escucha, ni interés en lo que el otro pueda decir. La rutina periodística convierte en difícilmente eludible al diálogo técnico; sin embargo, este hecho no debe hacer perder de vista que en el horizonte puede hallarse el diálogo auténtico, que arranca en el instante en el que el individuo –inicialmente mero suministrador de información– es visto como persona. Es el momento en el que la persona adquiere plenitud. La formulación tiene tal vez un aire de ingenuo que no le resta, defendemos, validez.

La relación con el otro puede ser entendida, siguiendo a Marcel, como un continuo que va desde una especie de comunión en lo inefable hasta una asociación organizada con un fin práctico y perfectamente definido. Así concebida, no parece que se puedan albergar dudas de que la relación entre el periodista y su entrevistado se encuentra en el polo asociación con un fin práctico... Sin embargo, la consecuencia de que concebirla como un continuo es que, una misma relación, puede oscilar hacia uno u otro límite. El otro puede ser un mero suministrador de información (si me pierdo y pregunto el nombre de una calle, reclamo así el dato que podría darme un poste indicador, ejemplifica Marcel), pero incluso en este caso límite –semejante, en tantas ocasiones, al que vive el entrevistador– un matiz de intersubjetividad auténtica puede introducirse a través de la entonación, de la mirada, de la confianza, quizá.

## 6. Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arfuch, L. (2002): *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Balsebre, A., Mateu, M., Vidal, D. (1998): *La entrevista en radio, televisión y prensa*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z., Tester, K. (2001): *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Blázquez, F. (1995): *Marcel*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Buber, M. (1949), *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1998): *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.
- Coll, J. M. (1990): *Filosofía de la relación interpersonal. Profundización metodológica del personalismo y lectura crítica de Sartre*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Cruz, M. (1996): “Ese extraño problema que nos constituye”, en Cruz, Manuel (compilador): *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, pp 9-27.
- De Araujo, C. (1986): *Entrevista: O diálogo possível*. Sao Paulo: Ática.
- Fallaci, O. (1975): *Entrevista con la historia*. Barcelona: Noguer.
- González Requena, J. (1992): *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1985): “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster y otros, *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, pp 19-37.
- Halperín, J. (1995): *La entrevista periodística. Intimidaciones de la conversación pública*. Buenos Aires: Paidós.
- Lain Entralgo, P. (1983): *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, J. F. (2004): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Malcolm, J. (2004): *El asesino y el periodista*. Barcelona: Gedisa.
- Marcel, G. (1953): *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (1954): *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Buenos Aires: Nova.
- (1956): *El mundo quebrado*. Buenos Aires: Losange.
- (1987): *Aproximación al misterio del ser*. Madrid: Encuentro.
- Ortega y Gasset, J. (1929): *El espectador VII*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1961), *El espectador III-IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- (2003), *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.
- Rivera, J. B. (1995): *El periodismo cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Sánchez Meca, D. (1997): *Martín Buber*. Madrid: Herder.
- Sánchez, J. F. (1997): *La entrevista periodística: introducción práctica*. Pamplona: Eunsa.
- Schutz, A. (1963): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Schutz, A. (1993): La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva. Barcelona: Paidós.

Vidal, D. (2001): Alteritat y presencia. Contribucions a una teoria analítica i descriptiva del gènere de l'entrevista periodística escrita desde la filosofía, la lingüística i els estudis literaris, Barcelona, <http://www.tdr.cesca.es/> Última consulta: 15-09-2009.

---

**\* Breve currículum vitae de la autora**

**Maite Gobantes Bilbao:**

Departamento de Periodismo. Facultad de Comunicación.  
Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM)  
Campus de Los Jerónimos  
Guadalupe  
30170 Murcia  
[mgobantes@pdi.ucam.edu](mailto:mgobantes@pdi.ucam.edu)

**Maite Gobantes Bilbao** es profesora en la Facultad de Comunicación de la Universidad Católica San Antonio de Murcia. Licenciada en Ciencias de la Información y en Sociología, es doctora en Filosofía por la Universidad de Murcia. Autora de diversos artículos que abordan los géneros periodísticos desde una perspectiva multidisciplinar, ha publicado recientemente la obra “Retóricas de la objetividad” (Ediciones Isabor & AVK Verlag). Es miembro del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación “La metafísica tras la superación posmoderna de la metafísica”, en el que trabaja en las relaciones entre metafísica y retórica.

---

**Forma de citar este artículo en bibliografías:**

Gobantes Bilbao, Maite (2010): "Filosofía del diálogo y entrevista periodística", en Miguel Hernández Communication Journal, 1, páginas 40 a 52. Universidad Miguel Hernández, UMH (Elche-Alicante). Recuperado el \_\_ de \_\_\_\_\_ de 2\_\_\_\_ de:  
<http://mhcj.es/2010/01/24/gobantes-maite/>