

DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



**VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA**

**COMPASIÓN Y SOLIDARIDAD. HACIA UNA
PROPUESTA DE ACCIÓN MORAL DE LOS
MEDIOS Y LAS REDES DE COMUNICACIÓN**

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:

JUAN CARLOS QUINTERO VELÁSQUEZ

DIRIGIDA POR:

ADELA CORTINA ORTS

CATEDRÁTICA DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

VALENCIA, 2018

“La historia de nuestra civilización es, hasta cierto punto, la historia de un esfuerzo persuasivo por extender los mejores «sentimientos morales» a círculos cada vez más amplios de humanidad, más allá de las restricciones de los grupos internos, y que eventualmente abarquen toda la humanidad”

Antonio Damasio

“Pensar con seriedad y deliberar sobre una ética de los medios de comunicación es una de las tareas más importantes, y también más urgentes, en una sociedad que quiera serlo de ciudadanos, y no de siervos”

Adela Cortina

“Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas. Esta es la tarea.”

Marcuse

A Juan Bautista Quintero, mi padre y a Guillermo Hoyos, mi maestro.

In memóriam

A Clemencia Velásquez, mi madre.

Agradecimientos

El tiempo de esta tesis ha sido un tiempo de bienvenidas y de despedidas. La vida en su forma de amor y de amistad trajo, consolidó y dejó ir. Cada uno llegó con algo y algo se llevó... A veces tuve la sabiduría de verlo a tiempo, otras no.

Esto he aprendido de todas las personas que de alguna u otra manera me han acompañado en este tránsito: el don de la amistad siempre nos enriquece, así como el regalo del amor siempre nos hace crecer, incluso en su alejarse. Reconocer, honrar y recodar, esto es para mí agradecer. Esta tesis está cargada de este aprendizaje.

Gracias a todos los que me tuvieron paciencia, esa que a veces parecía abandonarme. Gracias a quienes siempre tuvieron un tiempo para oírme y para, en no pocas ocasiones, verme delirar perdido en medio de montañas de libros, así como también a quienes me obsequiaron su tiempo y su atención, incluso para desatornillarme de la silla y compartir un café o una cerveza.

Gracias a la memoria de quienes se fueron y que en su distancia me acompañaron con su recuerdo, con sus miradas que me alumbraron amorosamente desde el interior de mi corazón.

Gracias a mi directora, Adela Cortina. Sus palabras hechas textos y su amabilidad son y seguirán siendo referentes centrales en mi vida.

Gracias a Malena, mi hija, quien me ha acompañado con su alegría y optimismo en todo este viaje. De ella aprendí que el amor no tiene distancia, que se alimenta con su simple darse.

Agradezco a la vida el haber cruzado mi camino con el de Paola Ordoñez Yamhure. Creo que la vida misma venía trabajando en ello desde hace tiempo, tanto que aún no sabemos... A Paola le agradezco su corazón amoroso, las tardes en las que acompañamos nuestra labor, su escucha tibia y crítica, su anteponer la vida, la autenticidad y la creación a la obligación coactiva; su querer estar atenta a que la acción atropellada no dañe las posibilidades que se nos dan mientras construimos otras aperturas. De ti sigo aprendiendo.

Gracias a Margarita Echeverri, no solo me animó, sino que me apoyó y anduvo conmigo un buen tramo de este caminar. Lo construido me seguirá acompañando.

Gracias a Mauricio Beltrán por su permanente predisposición a estar ahí en el momento en que lo necesitase. Esta tesis quiere honrar el trabajo de tantos años en que hemos trenzado juntos los paisajes de la comunicación, así como toda esta vida de andar hermanados.

Gracias a Juan Fernando Franco, sus ojos inteligentes, su capacidad de interlocución y su palabra precisa fueron compañeros de viaje en muchas ocasiones, así como su corazón solidario y sus ganas de poner todas estas ideas en la práctica.

A Juan Ignacio Cardona le agradezco animarme de manera permanente, pero también su risa, su irreverencia y al mismo tiempo su palabra retadora y analítica. Al fin y al cabo, es un pragmatista.

A Adriana Serrano gracias por su siempre oportuna mano solidaria.

A María Victoria Duque gracias por su atención, dedicación y acompañamiento. De ella he aprendido que la amistad es un largo viaje lleno de paisajes y de conversaciones, que siempre vale la pena realizar. Agradezco también el ojo de editora y el corazón de hermana que le puso a este trabajo.

A Juan Carlos Mojica, colega y amigo. Varias noches fueron testigo de nuestras conversaciones sobre los sentimientos, en particular sobre el amor y la compasión, y también sobre los hijos y la política, elementos siempre actuales de nuestra experiencia filosófica. Juntos nos dimos ánimo, juntos aprendimos.

A Tatiana Franco, quien me dio pistas para el hacer y así posibilitar el avanzar.

Gracias a Fernando Harto de Vera por su insistencia en la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio”, por su inteligente y amable capacidad de conversación y por su hospitalidad. También a María Claudia Carrasquilla por su generosidad y cariño, sin ellos mis estadías en España no hubiesen sido tan acogedoras.

Gracias igualmente al Departamento de Comunicación de la Facultad de Comunicación y Lenguaje de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, por haberme facilitado la realización de mi estancia doctoral.

Esta tesis está cargada de amor. No podía ser de otra manera.

INTRODUCCIÓN	1
1. SENTIMIENTOS Y EMOCIONES EN GENERAL, COMPASIÓN EN PARTICULAR.....	14
1.1. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS	14
1.1.1. ¿HAY DIFERENCIA ENTRE LAS EMOCIONES Y LOS SENTIMIENTOS?	19
1.1.2. LAS EMOCIONES Y LOS SENTIMIENTOS RELEVANTES PARA EL ÁMBITO DE LO MORAL SON FORMAS PARTICULARES DE JUICIOS	23
1.1.3. LAS EMOCIONES Y SU DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL.....	31
1.2. COMPASIÓN.....	39
1.2.1. LA COMPASION O EL LUGAR DEL OTRO EN NUESTRAS VIDAS	41
1.2.2. COMPASIÓN O EL OTRO EN EL LUGAR DEL YO.....	46
1.2.3. COMPASIÓN EUDEMONISTA Y TRÁGICA.....	49
1.2.4. COMPASIÓN O DEBER. ¿DESDE DÓNDE BASAR LA ACCIÓN?	53
1.2.5. COMPASIÓN ¿AMENAZA O AFIRMACIÓN DE LA VIDA? APROXIMACIÓN A LA MIRADA NIETZSCHEANA	59
1.2.6. COMPASIÓN Y MIEDO	69
1.2.7. COMPASIÓN Y JUSTICIA CORDIAL.....	75
2. EL LUGAR DE LA COMPASIÓN EN LA ÉTICA DISCURSIVA.....	79
2.1. ¿COMPASIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA ACCIÓN MORAL?	86
2.1.1. COMPASIÓN Y JUICIO.....	87
2.1.2. CARÁCTER NO EGOÍSTA DE LA COMPASIÓN	89
2.1.3. EL LADO BIOLÓGICO DE LA COMPASIÓN Y SU IMPLICACIÓN EN LO SOCIAL Y EN LO MORAL.....	92
2.2. COMPASIÓN Y ÉTICA DISCURSIVA	94
2.2.1. ¿NOS ALCANZA CON LA ÉTICA DISCURSIVA?	97
2.2.2. COMPASIÓN Y PRINCIPIO <i>U</i>	107
2.3. HACIA UNA <i>ETHICA CORDIS</i>. PUESTA EN MARCHA DE LA INTEGRACIÓN DE LA COMPASIÓN DENTRO DE LA ÉTICA DISCURSIVA.....	123
2.3.1. ÉTICA CORDIAL: ÉTICA DE MÍNIMOS.....	123
2.3.2. ÉTICA CORDIAL: ÉTICA PÚBLICA, CÍVICA Y LAICA	124
2.3.3. LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA CORDIAL.....	125
3. MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN.....	133
3.1. MEDIOS, TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN Y SENTIMIENTOS	133
3.1.1. LA CUESTIÓN TECNOLÓGICA	138
3.1.2. LAS EMOCIONES EN LOS MEDIOS Y LAS TECNOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN	148
3.2. HACIA UNA CONFIGURACIÓN MORAL DE LA ACCIÓN DE MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN	172
3.2.1. LA CONFORMACIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO BASE DE LA CONSOLIDACIÓN DE SU NÚCLEO MORAL.....	176
4. COMUNICAR CON CORAZÓN: RETOS DE UNA PROPUESTA DE COMUNICACIÓN PARA LA SOLIDARIDAD	184
4.1. RETOS DE UN EJERCICIO ÉTICO POR PARTE DE LOS MEDIOS Y TECNOLOGÍAS DE COMUNICACIÓN... 185	
4.1.1. NECESIDAD DE QUE EN LOS PROCESOS DE REVISIÓN DE LAS PRETENSIONES DE VALIDEZ NO QUEDA FUERA DE ELLOS NINGÚN POSIBLE PARTICIPANTE.....	188
4.1.2. PROMOVER UNA SIMPATÍA UNIVERSALIZABLE.....	203
4.1.3. CONSTRUIR Y PROMOVER CONFIANZA	207
4.2. RETOS MORALES DERIVADOS DE LA ESPECIFICIDAD DE LO VIRTUAL	215
4.2.1. NUEVAS SOCIALIZACIONES.....	218
4.2.2. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	224
4.2.3. EL ASUNTO DE LA EXCLUSIÓN	232
4.3. COMUNICAR CON CORAZÓN: DINAMIZACIÓN COMUNICATIVA DE LA COMPASIÓN	238

4.3.1. COMUNICACIÓN PLURAL.....	239
4.3.2. COMUNICACIÓN SIMPATÉTICA.....	240
4.3.3. COMUNICACIÓN RESPONSABLE	242
4.3.4. COMUNICACIÓN SOLIDARIA.....	243
5. CONCLUSIONES.....	250
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	263

Introducción

Esta tesis se escribe desde un lugar que está tratando de salir de uno de los conflictos armados más largos del planeta: Colombia. Se trata de un país que por décadas ha visto desfilar por sus medios de comunicación masiva un volumen inaudito de imágenes de devastación, dolor y muerte a causa de una guerra irregular, que arrojó entre el año 1958 y el 2012 más de 220 mil personas muertas, víctimas de todas las modalidades de violencia posibles, empleadas por diversos actores armados (paramilitares, guerrilleros, agentes estatales)¹, un conflicto que ha dejado un número de desapariciones forzadas que supera a las cometidas por las dictaduras del Cono Sur de América durante la segunda mitad del siglo XX², y un número total de víctimas³ que hasta el año 2016 se calculaba en ocho millones de personas⁴. Cifras que muestran las dimensiones humanas del conflicto que ha sufrido este país latinoamericano, que hoy, luego de la firma del Acuerdo de paz con el grupo guerrillero más viejo del continente, las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), se apresta a explorar el camino del posconflicto y con ello, de la reconciliación. Ardua tarea si se toma en cuenta que dentro de las múltiples causas que dieron origen a ese conflicto es posible señalar la incapacidad de la sociedad colombiana de otorgarle reconocimiento y legitimidad a los planteamientos de sus adversarios, considerándolos como enemigos⁵. Difícil labor si también se tiene en cuenta el papel activo que han jugado los medios de comunicación masiva en la construcción de representaciones⁶ que han contribuido a fortalecer la exclusión, y a consolidar una posición monológica⁷ hacia “el otro”, que lo desprestigia, al tiempo que le asigna una

¹ Véase Grupo de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.

² Se calcula que lo largo de 45 años, desde 1970 hasta el año 2015, se produjeron en Colombia más de 60.000 víctimas de desaparición forzada. Véase Centro Nacional de Memoria Histórica y otros (2016). Esa cifra representa el doble de las llevadas a cabo en Argentina, es 20 veces mayor que las de Chile y 200 veces superior que las de Uruguay, durante sus dictaduras militares (Revista Semana, 19 de noviembre de 2016).

³ De acuerdo con la Ley 1448 de 2011, conocida en Colombia como Ley de Víctimas, “Se consideran víctimas, para los efectos de esta ley, aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno.” Disponible en <http://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>.

⁴ Véase Víctimas del conflicto en Colombia ya son ocho millones. (16 de abril de 2016). *El Tiempo*.

⁵ Véase Rojas (1998) y Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015), específicamente la Introducción conjunta.

⁶ Véase Tamayo, C., Bonilla, J. (marzo de 2014).

⁷ Tomo de M. Bajtin la noción de “monologismo”, según la cual se trata de “La negación del carácter igualitario de las conciencias en su relación con la verdad (comprendida de 'Una manera abstracta y sistemática)’ (1999, p. 325), con lo que se

identidad externa asociada con elementos de inferioridad, todo lo cual ha incrementado la polarización entre diversos actores sociales, así como la justificación de diferentes formas de violencia⁸, esto con consecuencias nefastas para una posible reconciliación.

Este contexto inmediato, a su vez, está inscrito en uno mayor, global, marcado por enormes crisis humanitarias y migratorias determinadas por guerras locales algunas, y multilaterales otras, exacerbadas por fundamentalismos religiosos de diversos cuños⁹, así como por un fortalecimiento paulatino de la aporofobia y del cinismo mostrado por quienes defienden intereses financieros y de ideologías extremistas. Cada uno de estos episodios de violencia acaba no solo con las expectativas y posibilidades de florecimiento de vidas particulares, sino que, además, rompe lazos profundos trenzados por la confianza y la solidaridad de sus comunidades, destruyendo así el tejido social. Al mismo tiempo, en nuestras sociedades hiperconectadas contemporáneas, los medios de comunicación masiva y las tecnologías de la comunicación y la información (TIC¹⁰) distribuyen a escala global imágenes y testimonios de aquellas crisis y conflictos, sirviéndoles de caja de resonancia. Sin embargo, en su volumen, en su instantaneidad, esa información pareciera que ha dejado de apelarnos, o si en algún momento lo hace, la emoción o el sentimiento provocado da rápido paso a otras emociones y sentimientos impulsados por el fluir tumultuoso de ese río de información que se ha hecho posible en nuestro actual “mundo líquido”¹¹ gracias a los medios¹² y las TIC.

elimina el componente de reconocimiento de quienes emiten sus enunciados como actores capaces de construir significados y, con ello, de validarlos. De este monologismo en las interacciones solo puede venir la invisibilización del otro.

⁸ Para ver más sobre la relación entre monologismo y violencia: Rojas (1998), pp. 218-246.

⁹ De acuerdo con la Revista *Foreign Policy* (enero 3 de 2016), para el año 2016 se registraban al menos diez grandes conflictos armados alrededor del mundo, todos ellos necesitados de atención global, vislumbrándose una tendencia cada vez mayor a la guerra y no a la paz. La mitad de esos conflictos involucran a grupos extremistas.

¹⁰ “Las TIC se definen colectivamente como innovaciones en microelectrónica, computación (hardware y software), telecomunicaciones y optoelectrónica - microprocesadores, semiconductores, fibra óptica - que permiten el procesamiento y acumulación de enormes cantidades de información, además de una rápida distribución de la información a través de redes de comunicación. La vinculación de estos dispositivos electrónicos, permitiendo que se comuniquen entre sí, crea sistemas de información en red basados en un protocolo en común. Esto va cambiando radicalmente el acceso a la información y la estructura de la comunicación, extendiendo el alcance de la red a casi todo el mundo [...] Herramientas que las personas usan para compartir, distribuir y reunir información, y comunicarse entre sí, o en grupos, por medio de las máquinas o las redes de ordenadores interconectados (Fernández, 2005).

¹¹ Tomo la expresión “mundo líquido” de Bauman, que tiene en su base una concepción de la modernidad como “una arena donde se libra una constante batalla a muerte contra todo tipo de paradigmas, y en efecto contra todos los dispositivos homeostáticos que sirven a la rutina y al conformismo, es decir, que imponen la monotonía y mantienen la predictibilidad”, teniendo para esto a su servicio a una oferta cultural “donde las redes reemplazan a las estructuras, en tanto que un juego ininterrumpido de conexión y desconexión de esas redes, así como la interminable secuencia de conexiones y desconexiones, reemplazan a la determinación, la fidelidad y la pertenencia.” (2015, pp. 18 y 19). Con esta fluidificación, la economía logra emanciparse de las ataduras que la unían a la política, a la ética y a la cultura (2004, pp. 8 y ss.).

¹² Me referiré a lo largo de esta tesis a los medios para señalar a los tradicionales medios de comunicación masiva, específicamente a la prensa, a la radio y a la televisión. A menos de que se indique algo distinto, “medios de comunicación masiva” y “medios” serán expresiones que se usen indistintamente para referirse a lo mismo.

Los medios de comunicación masiva y las TIC cada vez están más centralizados en manos de pocos grupos económicos¹³, nacieron los unos y se consolidaron las otras como industrias culturales y, justo por eso, han aprendido el poder de ser los gestores de marcos desde los cuales se da la determinación de lo normal y de lo que no lo es, es decir, de la normalización. En este proceso han comprendido que ellos pueden llegar a constituirse en determinadores de lo aceptable y, al mismo tiempo, en oficiantes del continuo ritual del cambio permanente, de lo que fluye, entre ello, de informaciones, emociones y sentimientos, envolviendo todo en un llamado a la libertad —más canto de sirenas que otra cosa—, entendida esta como la inexistencia de límites para el cambio, como un fluir permanente de búsquedas personales que, en soledad, otean incansables algo más, otro lugar, otro sentido, todo en el consumo.

En los medios de comunicación y en las redes sociales virtuales nacidas bajo el desarrollo de la Internet —al alcance de nuestras manos gracias a los teléfonos móviles inteligentes—, las imágenes de las tragedias humanitarias, de las ciudades destruidas bajo las bombas teledirigidas o los atentados suicidas, son seguidas de las de los deportes, la moda, la farándula, la alta cultura. A las imágenes cercanas de los seres queridos, las de nuestros ídolos y héroes, le acompañan en simultaneidad las de las falsas noticias y las de los “memes”¹⁴ desobligantes dirigidos en contra de «extraños» o de enemigos políticos o ideológicos, viralizados en las redes sociales en las que interactuamos, todo sin solución de continuidad. En esa especie de grifo abierto sumergimos nuestros sentidos y en él no pocas veces nos adormecemos y nos ahogamos. ¿Qué nos queda del mundo que vimos fluir por esa corriente de información? ¿Queda alguna imagen de él o solo algo así como una resaca de la que ya no nos es posible extraer recuerdos claros, más allá de sensaciones vagas? ¿Solo nos queda la evidencia del consumo mismo?

En un mundo en el que la violencia se ensaña en esencia con quienes viven en situación de vulnerabilidad, pero, al mismo tiempo, en el que la violencia misma pareciera imponer las agendas mediáticas, somos testigos cada día de la barbarie mezclada con las promociones y con las ofertas que los algoritmos personalizantes de la Internet seleccionan

¹³ Véase UNESCO (2017).

¹⁴ Este término fue acuñado por Richard Dawkins en su libro *El gen egoísta. Las bases biológicas de la conducta* (1993). Es definido como una unidad de transmisión cultural o de imitación, que se puede aplicar a tonadas, ideas, consignas, que se propagan en procesos de imitación. De acuerdo con Scolari (2008), bajo esta denominación se incluyen elementos de diversa naturaleza, teniendo todos en común que funcionan como unidad básica de transmisión cultural que opera por contagio, como los virus.

para nosotros, a partir de la información que cada uno ha suministrado de manera voluntaria. ¿Nos queda algo de las imágenes del niño sirio muerto en las playas de Turquía luego de que su precaria embarcación naufragara buscando llegar a las costas europeas huyendo del horror de la guerra? ¿Qué hicimos con la información que nos llegó sobre las injusticias en los territorios palestinos ocupados por Israel? ¿Qué nos pasó después de haber visto los cuerpos sin vida de cientos de migrantes en las playas del Mediterráneo? Y después de estar en contacto con estas imágenes y con los relatos de los medios y las TIC ¿qué sentimiento nos quedó? ¿Indignación, lástima, compasión? O por el contrario ¿hastío, indolencia, impotencia?

¿Quiénes tendrían que decir algo sobre esto que nos queda después de sumergirnos en ese baño diario de información al que ya estamos acostumbrados? ¿Los medios y las TIC? ¿Cada uno de nosotros de manera individual? ¿Todos? Es claro que cada uno de nosotros debe responder a la pregunta sobre aquello que hacemos en nuestras vidas individuales y en nuestras comunidades con lo que nos llega de los medios y las TIC, porque esta respuesta hace parte de nuestro posicionamiento moral frente al mundo que nos rodea, pero también a los medios y TIC les compete la tarea de responderse por lo que ellos hacen con lo que producen y posibilitan. Esto los convierte necesariamente en actores con responsabilidad moral.

En tanto actores morales, medios de comunicación, TIC y ciudadanos de a pie fungiendo estos últimos como públicos o como prosumidores¹⁵, tienen lazos de profunda interdependencia que los une entre sí, de tal manera que se hace imposible pensar sus destinos por separado. Como en un ecosistema, lo que le suceda a uno de ellos afecta a los demás. Dado que toda relación comunicativa depende de quienes participan en ella y se debe a ellos, tanto los medios y las TIC se deben a sus contrapartes para ser coherentes con lo que constituye su propia naturaleza comunicativa, razón por la cual aquellos, al tener a estos como componentes esenciales para su propia realización, tienen una dependencia tanto estructural como moral en relación con quienes son sus públicos y prosumidores.

Pero es justo esta dependencia la que de manera generalizada se diluye y se pierde de vista, con lo que también se olvidan las responsabilidades, al tiempo que se consolidan los intereses económicos y de control de los medios y las TIC como únicos orientadores de su acción, con lo que terminan por instrumentalizar a quienes interactúan con ellos. En esta dinámica se rompe el vínculo comunicativo, no solo entre quienes producen información y

¹⁵ Concepto usado para referirse a la figura híbrida de quien es a la vez consumidor y productor de información, gracias a las posibilidades técnicas que proporciona la Internet. Este concepto rompe con la clásica división entre emisor y receptor que funcionaba para las consideraciones sobre los medios tradicionales de comunicación. Véase Scolari (2008), pp. 98 y ss.

sus destinatarios sino también entre aquellos y la información producida, así como con sus consecuencias sociales, quedando solo en pie intereses instrumentalizadores, y dejando de lado las obligaciones que genera la responsabilidad moral. Rotos estos compromisos se rompe también la posibilidad de establecer vínculos morales justo con quienes son los protagonistas de los acontecimientos sobre los que se informa, es decir, con las personas de carne y hueso que viven los dolores y las pequeñas alegrías de la vida cotidiana. Si las tecnologías de la comunicación, en su dimensión socializadora y mediadora de la realidad, nos instrumentalizan, existe una alta probabilidad de que nuestras relaciones con los contenidos mediatizados y con sus protagonistas, sean también instrumentales. Así, un mundo básicamente mediado por tecnologías instrumentalizadoras será también un mundo en el que las personas tengan una mayor predisposición a instrumentalizarse unas a otras, con lo que se cosifican. Y ante las cosas no hay sensibilidad moral.

Pero, y esta es la pregunta que busca responder esta tesis: ¿es posible reubicar en el centro de los medios y las TIC su configuración comunicativa y recuperar el vínculo moral entre ellos y sus destinatarios y prosumidores, un vínculo capaz de construirse sobre el sentimiento moral que por excelencia potencia la vida social, esto es, sobre la compasión y con ello, fomentar tal vínculo en aras de la consolidación de sociedades más solidarias y justas?

Para enfrentar esta pregunta, será necesario explorar una difícil relación, un encuentro entre dos actores que raras veces se juntan para pensarse actuando de forma mancomunada. Se trata de la relación entre compasión y medios y tecnologías de la comunicación y la información —TIC—. Extraña pareja si pensamos que se trata de elementos de distintas naturalezas; la una, un sentimiento moral, los otros, un conjunto de herramientas tecnológicas cuya naturaleza es más bien compleja, toda vez que mezcla técnica, producción, interacción y comunicación. Pero, además de ser tan diferentes la una de los otros, cada uno ha sido abordado desde la filosofía a partir de una actitud de reserva y desconfianza, lo que hace que verlos en esta relación sea una tarea que implica primero tomarlos por separado, de forma tal que se realice una aclaración de cómo se van concebir, con el fin de analizar esta relación sin caer en lugares comunes o en prejuicios, para luego considerarlos en un posible escenario de acción conjunta.

El objetivo de examinar esta relación es indagar cómo los medios de comunicación y las TIC pueden constituirse en actores morales capaces de influir en la generación de condiciones sociales para el florecimiento de la compasión, y para su establecimiento como

orientadora de la acción en las interacciones, desde las perspectivas de la ética discursiva y de la ética cordial, y cómo esto permite la construcción de solidaridad y confianza.

Para esto se abordará el análisis sobre el carácter, primero de los sentimientos en general y luego de la compasión en particular, el que, siguiendo la posición de los estoicos clásicos y, también, una perspectiva contemporánea, la de Martha Nussbaum, los asume como una especie particular de juicio. Esta lectura permite superar su señalamiento como fenómenos irracionales mostrándolos dotados de una naturaleza cognitiva. Además, seguiremos los planteamientos ofrecidos por los recientes hallazgos en el campo de las neurociencias, los que caracterizan a las emociones y sentimientos como desarrollos evolutivos gracias a los que la vida ha sido posible, dado que se configuran como parte de los complejos mecanismos de los que individuos y especies se dotan para garantizar su bienestar y supervivencia. Desde este punto de vista, la compasión se muestra además como un sentimiento particular capaz de ir más allá de la búsqueda del bienestar de un solo individuo, para generar un vínculo que enlaza y condiciona su bienestar propio al de otros y al de su especie. Pero, además, si reconocemos su naturaleza cognitiva y la vemos unida con sus características evolutivas, la compasión no solo fomenta la vida social desde una perspectiva biológica, sino que queda en capacidad de acompañar un actuar moral fundamentado racionalmente, funcionando ella como potenciadora de la acción, evitando así el riesgo de ser señalada como base de una moral irracionalista.

Si es posible pensar la compasión con esta doble capacidad (actuar como componente de una moral comunicativa y garantizar la vida social), también lo es pensarla como integrante moral de la acción de los medios y las TIC, desde una ética capaz de unir la perspectiva discursiva con la derivada de la reflexión moral sobre la compasión.

Los medios y las TIC, analizados a la luz de los planteamientos de la acción comunicativa, al tener al lenguaje como principio constituyente y como base para la coordinación de la acción, tienen la posibilidad de configurarse moralmente desde una perspectiva comunicativa. Debido a esto es factible afirmar que quienes participan en las interacciones que los medios y las TIC propician, *pueden* reconocerse como interlocutores válidos, capaces de poner en tela de juicio de forma racional sus pretensiones de validez y con ello, de guiar su acción mediante orientaciones tendientes al entendimiento sobre algo en el mundo, dejando de lado las orientaciones instrumentales y basando su actuar en un principio procedimental que permite la participación de todos los actores de la interacción en los asuntos que sean de su interés (Principio *U*) (Habermas, 2008). Gracias a esta capacidad,

podemos pensar a los medios y a las TIC como agentes morales más allá de las implicaciones pragmáticas de su acción, con lo que se trasciende la tradicional mención a la responsabilidad social que les cabe por tener incidencia en amplios públicos. Lo que se muestra aquí es que medios de comunicación y TIC, al estar configurados comunicativamente, poseen en el centro de lo que los constituye un núcleo moral sin el cual perderían su especificidad comunicativa.

Pese a lo anterior y como se señaló, las miradas que tradicionalmente se han lanzado desde la filosofía hacia los medios y las TIC han estado marcadas por una profunda desconfianza. Quizá esto se deba a su origen emparentado con los desarrollos tecnológicos de la producción, con el nacimiento de las industrias culturales y con la evolución de los mecanismos de control de la vida. Así, medios y TIC han sido en general abordados como instrumentos cuya principal función está determinada por las necesidades instrumentales y de control de los sistemas de producción, quedando incapacitados para coadyuvar en procesos distintos a los del consumo y la dominación. En este sentido, su desarrollo ha sido visto como llevado de la mano por los mecanismos de producción y consumo, pero también como un camino que los llevó a convertirse en sucedáneos de la antigua ágora y de la plaza pública, en el que se reconfiguraron para recibir a las dinámicas políticas, en particular a aquellas tendientes al logro de legitimidad y de búsqueda de favorabilidad en procesos electorales, con lo que, a su vez, generaron transformaciones en las maneras de hacer política y en las de intervenir en la configuración de la opinión pública¹⁶. En este proceso, la política se fue mediatizando de forma tal que tuvo que someterse a las lógicas de las tecnologías mediáticas y a las dinámicas propias del mercadeo, desde las que los medios y la publicidad comercial determinan sus estrategias. De aquí que la comunicación mediática y, en particular la virtual, comenzaran a ser descritas también como destinadas a generar y movilizar estratégicamente emociones y sentimientos¹⁷, con lo que aseguran una mayor efectividad en el logro de sus objetivos electorales, de consumo y de dominación. Sometidas las dinámicas mediáticas ahora a la simultaneidad, a la velocidad, a la generación y circulación de inmensos volúmenes de información, así como a la desaparición de las fronteras y a la compresión del tiempo, se muestran fundidas en una sola amalgama instantánea y fugaz, pero emotiva, que se concreta en las vivencias virtuales de las interacciones en la Internet.

Con esta interiorización y dinamización estratégica de emociones y sentimientos capaces de tocar ya no solo a quienes constituyen los públicos de los grandes medios

¹⁶ Véase Habermas (1997); Verón (2001); Rey (1998); García Canclini (1989).

¹⁷ Véase Han (2015), en particular los capítulos Biopolítica y El capitalismo de la emoción, así como el capítulo Psicopolítica, de su texto *En el enjambre* (2014). También ver Illouz (2007), en especial la conferencia 3. Redes románticas.

tradicionales, sino también de quienes llevan consigo un teléfono celular inteligente, se produce una globalización de la instrumentalización, la que se caracteriza, entre otras cosas, por descentrarnos a nosotros y a lo que es valioso para nuestras vidas, del foco de nuestra dimensión emocional, para instalar allí a objetos materiales y simbólicos de consumo; pero esto se hace aún más preocupante al producirse de forma tal que aceptamos dicha instrumentalización y cambio de foco de manera ya no solo voluntaria, sino, además, de forma emotiva, en tanto la acompañamos de emociones, vehiculizadas por otros, capaces de darnos sensaciones agradables¹⁸ o de determinar nuestras actitudes desde el miedo, la ira, el asco o la vergüenza¹⁹.

Estos planteamientos describen un estado de cosas en el que la comunicación se sirve de las emociones y los sentimientos como potentes herramientas en la puesta en marcha de procesos de configuración de subjetividades normalizadas y funcionales a las dinámicas del consumo y a las de la dominación. Los resultados de estos procesos parecen ser efectivos, al punto de que ningún análisis serio sobre la manera como actúa la comunicación mediatizada podría dejar de señalar que, en efecto, los usos estratégicos de emociones y sentimientos son capaces de mover a grandes cantidades de personas a hacer cosas que desde una perspectiva reflexiva quizás hubiesen sido impensables.

Pero esta vehiculización estratégica de las emociones y sentimientos deja de lado la configuración comunicativa de los medios y las TIC y con ello, su núcleo moral. Si analizamos este hecho a la luz de los planteamientos expuestos en *Ciencia y técnica como ideología* (Habermas, 1986) podemos identificarlo como una expresión de un uso ideológico de la tecnología, esto es, como aquel que de manera intencionada presenta a la racionalidad instrumental como la única forma de ser de la racionalidad, invisibilizando su dimensión comunicativa, dimensión que, como nos señaló *La teoría de la acción comunicativa I y II*, es más profunda y fundamental que la instrumental, puesto que sin ella no sería posible el entendimiento y la coordinación de la acción entre quienes participan en cualquier interacción intersubjetiva. Es desde esta perspectiva que queremos abordar la acción de los medios y de las TIC, pues desde ella puede ser posible ver su otro lado, su potencialidad moral, la que de alguna manera ya se ha vislumbrado desde las experiencias de la comunicación para el desarrollo, así como desde las nuevas dinámicas que se han generado en los movimientos sociales y en las formas de trabajo colaborativo posibilitadas por la Internet.

¹⁸ Véase Han (2015).

¹⁹ Véase Nussbaum (2012).

Para rescatar esta dimensión comunicativa y visibilizar la potencialidad moral de los medios y las TIC se hace necesario analizar su acción desde una ética que, como la discursiva, ubica a la comunicación en su centro, puesta en juego en procesos guiados por una racionalidad argumentativa, y también hacer énfasis en la capacidad que aquellos poseen de movilizar emociones y sentimientos, pero no ya desde el lado instrumental de la racionalidad, sino desde el comunicativo, partiendo para ello del reconocimiento de la compasión como presupuesto de la ética discursiva, con lo que quedan en capacidad de basarse en, y a la vez de impulsar, un accionar moral. De esta forma ya no la instrumentalización y la cosificación, sino el florecimiento y la solidaridad, serían los frutos de su acción.

Pero para ubicar a la compasión como presupuesto de la ética discursiva se requiere antes aclarar desde qué punto de vista la vamos a tomar, toda vez que, al igual que los medios y las TIC ha sido en no pocas ocasiones, objeto de sospecha y desconfianza.

Además de lo señalado, de la compasión podemos decir que es un sentimiento que ha sido puesto en tela de juicio a lo largo de la historia de la filosofía, casi siempre acusado de empañar a la razón o de ocultar, bajo un rostro en apariencia moral, oscuros intereses egoístas y soberbios. Ha sido proscrita por estoicos, por kantianos y por nietzscheanos, pero también exaltada por rousseauianos y schopenhauerianos; estigmatizada como componente de un orden supuestamente irracional y, a la vez, puesta en la base de la interacción social por Hume y por Smith; señalada desde la neurobiología como producto del desarrollo evolutivo tendiente tanto a la conservación de la especie como a la búsqueda y mantenimiento de su bienestar; retomada como elemento central de una ética consciente de que sin ella la política queda desvalida ante los embates de la injusticia y la exclusión (Nussbaum, Camps, Krause), y recuperada por Cortina como componente enriquecedor de la ética discursiva; la compasión ha sido alabada y puesta bajo duda, pese a lo cual hoy en día ella insiste en mostrar su rostro para recordarnos que sin su presencia se haría cada vez más difícil sobrevivir en un mundo en el que las formas de dominación adquieren progresivamente características más sutiles y, a la par, en el que las acciones llevadas a cabo por el capital económico y financiero, así como por las armas puestas a su servicio se muestran más insensibles y brutales.

Podemos afirmar que la falta de acuerdo sobre la compasión tiene más que ver con el posible lugar que pueda ocupar en tanto fundamento de la acción moral, que con su propia naturaleza. En efecto, es posible señalar que, pese a todos los desacuerdos que existen, hay un lugar común que permite identificarla como un sentimiento que se expresa en el dolor que produce en quien lo siente, la observación del sufrimiento ajeno, dolor que, al enlazarse con el

padecido por otro, vincula a quien la siente con quien padece. Desde este punto de encuentro, es posible decir que la compasión crea un lazo que implica la obligación de llevar a cabo una acción encaminada a eliminar las causas del dolor ajeno, de forma tal que desde ella se moviliza la solidaridad. Además, si la fuente del dolor es identificada por quien se compadece como asociada a la crueldad, a su dolor hay que sumarle la indignación, entendida esta como un sentimiento que emerge de la constatación de una injusticia cometida hacia el otro. Así, la compasión puede ser tomada como punto de partida de una acción que busca la superación de la situación injusta, lo que la convierte en un sentimiento moral que tiene al restablecimiento de la justicia y de la dignidad de quien ha sido objeto de crueldad como su objetivo.

Pensar que una acción moral de los medios y las TIC puede ser, además de discursiva, alimentada por la compasión en contextos que, como los señalados al principio de esta introducción, están marcados por el dolor y por la injusticia, es dotarlos de un piso éticamente firme desde el cual quedarían en capacidad de contribuir de manera significativa al reconocimiento de los otros, de los excluidos, de quienes son los marginados de siempre, como personas ante quienes estamos obligados a reconocer su dolor y, por lo mismo, frente quienes tenemos la responsabilidad de actuar para superar la crueldad y las injusticias de las que han sido víctimas. Esto es, desde una moral discursiva, alimentada con la compasión como uno de sus presupuestos, los medios y las TIC tendrían la posibilidad de dejar de obrar de manera instrumental, para asumir el reto que significa honrar su composición comunicativa y actuar así de una forma moralmente comunicativa, alimentados por las potencialidades de la compasión, con lo que estarían también llevando a cabo, en su gestión diaria, en los procesos de socialización que posibilitan, grandes aportes a una formación moral de públicos y prosumidores y, con ello, a la superación de la crueldad y de la injusticia, a la construcción de condiciones para generación de confianza y de solidaridad, así como para la reconciliación en escenarios de conflicto armado. Esta es la apuesta de esta tesis, también es su esperanza.

Para ello, será necesario que los medios y las TIC reflexionen sobre y desde su propio quehacer, así como que nosotros, académicos y ciudadanos de a pie, impulsemos espacios de debate sobre las potencialidades morales de la comunicación mediatizada y trabajemos en el desarrollo de tales potencialidades. Quizá de ello dependa la vida de muchas personas.

Esta tesis está dividida de la siguiente manera:

En el capítulo 1 se parte de la realización de una caracterización de las emociones y los sentimientos con el fin de hacer énfasis en su carácter cognitivo y de recalcar algunas de

sus fuentes biológicas, las que muestran su relación con los procesos racionales que lleva a cabo nuestro cerebro, esto con el fin de ir abriendo el camino hacia su posterior ubicación como presupuestos con los que debe contar una ética discursiva, capaz de fundamentar la acción de medios y tecnologías de comunicación. Para esto, nos basamos en autores como Antonio Damasio, Adela Cortina, Marta Nussbaum, José Antonio Marina e Ignacio Morgado, pero también nos basamos en algunos planteamientos que podemos considerar clásicos, como los de Aristóteles, Séneca, Hume, Smith y Rousseau.

A continuación, nos centraremos en la relación existente entre las emociones y los sentimientos con los contextos socioculturales en los que se configuran, toda vez que pese a la existencia de emociones que podemos distinguir en todas las comunidades humanas (alegría, tristeza, miedo, ira, asco y asombro) (Ekman, 1973), estas adquieren sus formas particulares de darse gracias a dichos contextos. De esta manera buscamos ilustrar la forma cómo cada sociedad toma a las emociones y sentimientos como componentes de su propio desarrollo, con los que cuenta para su conservación.

Luego abordaremos algunas de las posturas filosóficas que han marcado la reflexión sobre la compasión, algunas de ellas signadas por una profunda desconfianza hacia ella como posible componente de la acción moral, y otras que buscan integrarlo a esta. Buena parte de la estructura de este apartado de la tesis se la debemos al texto de Aurelio Arteta (1996) *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, puesto que coincidimos con él en la necesidad de desbrozar de su noción los elementos que generan desconfianza hacia su carácter moral y de mostrarlo en su dimensión abierta a la generación de vínculos entre los seres humanos, capaces de sembrar los cimientos de sociedades más solidarias. Pero también echamos mano de otros autores como Heller, Cortina, Nussbaum, Damasio, Marina, Krause, Ortega y Gasset, Morgado y Camps. Es importante aclarar que el objeto central de este análisis es ilustrar algunas de las miradas sobre la compasión, preguntándonos sobre el lugar que puede ocupar el otro en ella, ubicando su relación con la mirada eudemonista y trágica heredada de los griegos, su relación con el deber y con el miedo, sin profundizar en la obra de cada uno de los autores abordados en este punto, dado que esa tarea excedería el objetivo y los alcances de esta tesis. Una vez realizada esta tarea, cerramos el capítulo con el abordaje de la relación entre compasión y justicia cordial, noción creada por Adela Cortina (2007; 2010) para hablarnos de un tipo de justicia que, basada en los postulados de la ética del discurso, asume al ser humano como sujeto situado en coordenadas sociohistóricas, con lo que integra en su ejercicio a los sentimientos que, tanto como las ideas, nos constituyen.

En el capítulo 2 se intenta responder a la pregunta sobre la compasión como fundamento de la acción moral para luego argumentar sobre cómo aquella puede hacer parte de la ética discursiva al concebirse como uno de sus presupuestos. Para esto, retomamos la idea de que los sentimientos son una forma particular de juicio, así como también volvemos a su configuración biológica para de centrarnos en el examen específico de la compasión bajo esos aspectos. Esto como paso previo a la integración de la compasión dentro de los presupuestos de la ética discursiva, con lo que se busca que dicho sentimiento sea objeto de reflexión y consideración como partícipe en la constitución de la acción moral, desde la perspectiva discursiva.

En ese camino, identificamos algunos de los límites que se presentan al abordar la consideración de una ética discursiva, procedimental, que deja de lado su relación con los sentimientos morales, en particular con la compasión, para luego proponer su inclusión dentro de dicha ética, no como contenido de su acción sino como presupuesto, con lo que se posibilita que los participantes en las interacciones comunicativas sean considerados de manera integral, en tanto personas de carne y hueso, constituidas por sus biografías, cargadas de significados y sentidos expresados en forma de emociones y sentimientos, así como por su capacidad de dar cuenta argumentativamente de las razones con las que acompañan su actuar.

Después llegamos a la argumentación sobre la inclusión de la compasión dentro de la ética discursiva. Retomamos aquí su carácter cognitivo, su naturaleza como forma particular de juicio, su capacidad de hacer parte de las cosas sobre las que es posible una revisión intersubjetiva de sus pretensiones de validez, aspectos que junto a su capacidad de fungir como piso de reconocimiento y respeto en las interacciones, permiten su inclusión como base requerida para las interacciones, con lo que puede ser integrada a los presupuestos de esta ética y, de esta manera, reconfigurarla de forma tal que pueda ser reconocida como una ética cordial. Una vez lograda esta tarea, nos dedicamos, de la mano de Adela Cortina, a la caracterización de dicha ética, centrados en sus alcances con miras a la fundamentación moral de la acción de medios y tecnologías de comunicación.

Las bases teóricas de este capítulo nos las brindan de nuevo Cortina, Nussbaum, Damasio, así como Habermas y Apel.

El planteamiento central de capítulo 3 es que medios y tecnologías de comunicación, por ser justo de comunicación y por estar constituidos comunicativamente, mantienen una base moral igualmente comunicativa, pese a su configuración tecnológica, colonizada por los

sistemas poder y dinero, y emocionalizada. Para desarrollar esto, abordamos la relación entre medios y TIC con la técnica y la tecnología, así como con las emociones y sentimientos, esto para explorar una posible configuración moral de tales relaciones, capaz de concretarse en el reconocimiento de la compasión como un sentimiento que puede sustentar su acción y a la vez vehiculizarse a través de ellos, sin que con esto se exprese en un uso instrumental. Se termina el capítulo planteando una mirada hacia los medios y las TIC desde consideraciones de la ética discursiva que han de conducir al reconocimiento del otro como interlocutor válido y autónomo.

Para lo anterior, echaremos mano de autores como Adorno y Horkheimer, Althusser, Devord, McLuhan, Searle, Baudrillard, Lévy, Serres, Castells, Belli, Harré e Íñiguez, Martín-Barbero y Lakoff, entre otros.

El capítulo 4 se presenta como punto de llegada de los capítulos anteriores, en tanto presenta la idea de una comunicación cordial como aquella que sustentada en una ética discursiva es capaz de integrar los elementos de la ética cordial y la propone como base y horizonte para la acción dirigida a la generación de solidaridad de los medios y las tecnologías de comunicación, la que junto al reconocimiento de su labor como instancias socializadoras y por ello, formadoras, tienen la capacidad y la responsabilidad de contribuir a la educación en la compasión.

Por último, en el capítulo 5 presentamos las conclusiones del trabajo

No podemos cerrar esta introducción sin señalar que a lo largo de todos los capítulos se puede reconocer la presencia permanente de los planteamientos de Jürgen Habermas y de Adela Cortina como referentes, toda vez que es en ellos en quienes se basa la construcción de esta tesis. El primero, al brindar los elementos de una ética comunicativa que en su configuración permite la superación de las miradas tanto provincialistas de la acción moral como las de posturas que buscan basar *a priori* la fundamentación de la acción desde supuestos universales preexistentes, con una consecuente imposibilidad de reconocer a quienes no los comparten. La segunda, al complementar esta ética mediante la inclusión de los sentimientos morales dentro las consideraciones necesarias para su realización, recordándonos que un actuar basado en mecanismos procedimentales racionales, debe estar acompañada de la dimensión cordial de nuestras existencias, si queremos contribuir a la realización de sociedades más solidarias y justas.

1. Sentimientos y emociones en general, compasión en particular

1.1. Emociones y sentimientos

...los sentimientos son el resonar de una cuerda, uno de cuyos extremos está anclado en la biología y otro en el significado.

J. A. Marina

Existe una identidad profunda entre el sujeto de las emociones y los sentimientos y las emociones y sentimientos experimentados. Soy, como diría José Antonio Marina (1996), uno con mis sentimientos. No hay forma de separarlos de quien los vivencia. Esto los convierte en experiencias básicamente personales, pero, en tanto que son experiencias de “alguien” frente a “algo”, establecen una peculiar relación con el mundo que constituye su entorno. Esta relación marca, no solo lo relevante de dicho mundo para quien la experimenta, sino que le da a eso relevante un particular sentido, un sentido vivencial único, capaz de determinar el tipo de relaciones con ese mundo y, a partir de ahí, el tipo de acción que en él se lleve a cabo.

Esta identidad entre el sujeto y sus emociones y sentimientos determina la forma de ser de cada quien, bien sea porque las vidas individuales sean movidas en esencia por estas corrientes profundas, bien porque se sea capaz de hacer “algo” con ellas, más allá de entregarse a sus vaivenes, mediante una especie de trabajo de escultor que lleva a cabo la razón, en el que emociones y sentimientos son seleccionados y transformados de acuerdo con un plan racional de vida buena, o bien porque simplemente (si se pudiese utilizar tal expresión), sean dejados de lado como componentes “nocivos” de la experiencia humana (como intentaron hacerlo los antiguos estoicos²⁰), como opuestos a lo que la luz de la razón puede iluminar como lo recto y lo correcto. En cualquiera de los dos casos, de cara o de espaldas a ellos, ocupan buena parte de las reflexiones de los filósofos de todos los tiempos, lo que evidencia su centralidad en el análisis de la experiencia humana como componentes que florecen aquí y allá en el territorio de nuestras existencias, dibujando y transformando su compleja geografía.

Nuestra relación con ellos –lo que vendría a ser una relación profunda con nosotros mismos– es una relación de la que no podemos eximirnos, que nos acompañan desde nuestro nacimiento. Filósofos, psicólogos, antropólogos y neurobiólogos coinciden en que nuestra

²⁰ Véase Boeri, M. & Salles, R. (2014).

primera relación con el mundo está marcada justo por nuestra condición de seres carentes, miembros de una especie que nace sin terminar de hacerse, cuyo inicio vital está marcado por necesidades que solo pueden ser suplidas por otros. Seres que, siguiendo con Marina (1996, p. 26), “esperamos recibir la plenitud del entorno, hacia el que vivimos forzosamente abiertos y expectantes”, lo que explica el hecho de que “Antes de conocer cosas concretas nos hallamos en un estado de ánimo, en una disposición afectiva.” (*Ídem*). El mundo se nos muestra así, en las emociones y en los sentimientos, gracias a ellos y a través de ellos; en ellos nos reconocemos en los objetos y personas que están a nuestro alrededor, de forma tal que adquieren un brillo especial: aquel de las cosas y personas gracias a las cuales tenemos la posibilidad de ir llenando los vacíos esenciales con los que llegamos a este mundo. Gracias a las emociones y sentimientos somos capaces de colorear nuestro entorno con los tonos de nuestras estructuras afectivas, lo que hace que dicho entorno adquiera su particular significancia. De esta manera, nos aunamos con el mundo, nos vinculamos mediante vasos comunicantes profundos, al tiempo que, en dicho vínculo, lo dotamos de relevancia vital. “Los objetos forman aleación con el yo, se entranan con él. Le afectan. Ésta es la experiencia inaugural de nuestro trato afectivo con la realidad. El sujeto está en el sentimiento. Vive sentimentalmente, alumbrando el mundo con su luz sentimental” (Marina, 1996, p. 77).

En este orden de ideas, emociones y sentimientos son justo aquellas cosas que nos hacen humanos. Ambos están compuestos por elementos que se constituyen en la materia prima con la que intentamos edificar nuestras existencias.

Abordar las emociones y los sentimientos es preguntar por nuestro propio sentido, por aquello que dota de significado humano a nuestras acciones, las que nos tienen como actores que, en la construcción de nuestros proyectos de vida, necesariamente interactuamos con otros, puesto que sin ellos, no seríamos el tipo de seres que somos, es decir, seres que se configuran a sí a partir de las interacciones con los otros semejantes mediante relaciones simbólicas construidas por ellos mismos (Mead, 1982), seres humanos, seres simbólicos, creadores y, en este sentido, abiertos a su propia construcción: libres, autónomos e interdependientes. En este sentido, el abordaje de las emociones y los sentimientos y, en particular, de la compasión, implica enfrentarnos a cosas tan centrales como las relacionadas con la libertad con la que construimos nuestros propios destinos, con las maneras en que nos relacionamos con los otros (cercaos y lejanos) –cuestión que pasa por el asunto acerca del papel que podemos jugar en la realización de sus propios proyectos, esto es, con nuestra responsabilidad con los demás–, y con los ordenamientos institucionales que nos damos para

garantizar las posibilidades de realización de los proyectos, nuestros y ajenos, de vida buena. Así, pues, la compasión, en tanto sentimiento, está en la base de nuestras acciones relacionadas con la libertad, responsabilidad y justicia, lo que implica que está enlazada, de manera necesaria, no solo con nuestras construcciones individuales de caminos hacia nuestro propio florecimiento, sino también con la configuración de nuestros entornos sociales y políticos. Esto no es nuevo, ya lo había señalado con claridad Aristóteles en el Libro Primero de su *Ética nicomáquea* (1998, p. 134) cuando afirmaba que la felicidad solo se logra en una total relación con la política.

Si bien es cierto que hoy en día, gracias a las reflexiones que se han convertido en clásicas sobre los sentimientos morales, realizadas por autores como Hume (2006), Espinoza (1999), Smith (2012), Rousseau (2010), Kant (2012), Nietzsche (1994, 1996, 2001, 2007, 2009), por mencionar solo algunos de los autores considerados canónicos en el campo de la filosofía moral, es difícil comprender nuestro accionar individual y social en nuestros entornos particulares sin determinar el lugar que en dicho accionar ocupa la compasión como emoción y sentimiento, es necesario iniciar haciendo una aproximación a su naturaleza a partir de algunos enfoques desde los que se han abordado, en particular en su relación con la construcción de nuevos escenarios individuales, sociales y políticos en los que sea posible enfrentar los retos de un mundo que pareciera consolidarse cada vez más a espaldas del imperativo kantiano que enuncia la irreductibilidad de los seres humanos a meros medios para el logro de fines (Kant, 2012).

Para responder a la pregunta sobre la naturaleza de las emociones y sentimientos, este apartado se servirá principalmente de planteamientos de Martha Nussbaum, José Antonio Marina, Antonio Damasio, Adela Cortina, Aurelio Arteta, Sharon Krause y Victoria Camps, autores que han abordado este tema, intentando llevar sus hallazgos al ámbito de lo social y de lo político. Remito a quienes estén interesados en una profundización sobre estos aspectos al Apéndice del texto de José Antonio Marina *El laberinto sentimental* (1996, p. 249), en el que están consignadas buena parte de las fuentes clave que se han ocupado de los sentimientos y las emociones en general y, en particular, desde de psicología y la antropología; así como al resto del cuerpo de dicho libro en el que el autor lleva a cabo una minuciosa exploración, que podríamos llamar arqueológica, sobre los significados de las palabras asociadas a sentimientos en diversas culturas alrededor del mundo. También es importante resaltar en este punto los exhaustivos trabajos realizados en sus tesis doctorales por Martha Gil Blasco (2014) y por Helena Modzelewski Drobniowski (2012), trabajos en los que

las autoras nos permiten un amplio recorrido por las distintas concepciones sobre la naturaleza de las emociones y sentimientos, pasando por múltiples corrientes teóricas y disciplinas que han abordado estas experiencias humanas parte de sus objetos de investigación y reflexión; concepciones y corrientes sobre los que este trabajo no se detendrá de manera exhaustiva, toda vez que tiene a la compasión como objeto primordial de su análisis.

A partir de estos trabajos, es necesario reconocer que en este texto se acepta la división que hace Gil Blasco de los diferentes enfoques sobre la naturaleza de las emociones y sentimientos, a saber, división entre enfoques no cognitivistas y cognitivistas. Dentro de los primeros esta autora ubica a pensadores como Darwin —como uno de sus representantes clásicos— y a Jesse Prinz —como representante del pensamiento actual—. Mientras que dentro del segundo grupo de enfoques se ubica en una línea de va desde Aristóteles, en la antigüedad, y llega hasta Nussbaum, en nuestros días (Gil, 2014).

Desde la perspectiva cognitivista actual se argumenta que ya no es posible seguir mirando a las emociones y a los sentimientos como si se tratasen de “la manifestación de una parte irascible del alma, autónoma de la parte racional” (Trueba, Gerena *et al*, 2000, p. 182), tal como lo hacía Platón, marcada por las perturbaciones de las pasiones que nos asemejan más a lo irracional que a lo «verdaderamente humano».

Los desarrollos basados en los hallazgos de los estoicos²¹, hacen posible afirmar que, aunque no todas las emociones son iguales ni aportan de la misma manera a la construcción de nuestros proyectos de vida buena, sí poseen unas características tales que permiten reconocerlas como formas particulares de juicios, toda vez que en su propia naturaleza es posible identificar una valoración que recae sobre objetos y personas considerados como dotados de particular valía para la realización de tales proyectos. Las emociones, al ponernos en relación con objetos y personas externos a nosotros, que se escapan de nuestro control, pero que determinan de manera importante nuestras posibilidades de realizar nuestro florecimiento, implican tanto una evaluación sobre aquello que consideramos bueno para el cumplimiento de tales proyectos, como una orientación para la acción en la prosecución de nuestros objetivos más queridos. En este sentido, las emociones funcionan a la manera de juicios de valor en relación con los fines determinados como deseables para nuestras vidas y, de esta forma, siguiendo a Nussbaum, como

²¹ Véase Boeri, M. & Salles, R. (2014).

«levantamientos geológicos del pensar»: como juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente y, por lo tanto, reconocen su carácter necesitado ante el mundo y sus acontecimientos (2008, p. 114).

En esto, Nussbaum coincide con Marina, para quien “los sentimientos son el balance consciente de nuestra situación” (1996, p. 27), en el que intervienen y se mezclan elementos provenientes del mundo exterior con cada uno de nuestros universos subjetivos. En este sentido, hacen parte de las experiencias conscientes de nuestras vivencias, generando dinámicas relacionales en las que deseos, necesidades y creencias se entrecruzan con los fenómenos y las personas que constituyen nuestros entornos vitales, dinámicas que tienen como resultado “nuevas configuraciones perceptivas” (Marina, 1996, p. 33) que, a su vez, determinan nuestras particulares formas de vivenciar, valorar, actuar y constituir los entornos, así como de autoconstituírnos en ellos.

Desde ese punto de vista, sin el reconocimiento del lugar central que ocupan en nuestras existencias las emociones y los sentimientos como fenómenos cognitivos, seríamos despojados de aquellas cosas que son determinantes para nuestro propio florecimiento, lo que, en últimas, equivaldría a quedarnos sin aquello que nos da sentido y, a la vez, que nos permite *reconocer* nuestra dependencia, vulnerabilidad y contingencia. Es por esto por lo que las posiciones no cognitivistas pueden llegar a ser tan problemáticas: conducen a la desesperanza y al escepticismo moral.

A esta posición que adjudica una naturaleza cognitiva a las emociones y los sentimientos, que aduce que no son simples expresiones de los apetitos corporales extraños a nuestra capacidad de juicio, hay que sumar los recientes hallazgos en el campo de las neurociencias, de acuerdo con los cuales, las emociones, al igual que las reacciones homeostáticas con las que venimos dotados como especie, corresponden a maneras de evaluar nuestras circunstancias internas y externas y de actuar de acuerdo con aquellas²². En palabras de Antonio Damasio:

Las emociones proporcionan un medio natural para que el cerebro y la mente evalúen el ambiente interior y el que rodea el organismo, y para que responda en consecuencia y de manera adaptativa. De hecho, en muchas circunstancias, evaluamos realmente de

²² Vale la pena mencionar que esta relación entre homeóstasis y sentimientos ya había sido señalada por Agnes Heller en su *Teoría de los sentimientos*, aunque en ella, la noción de homeóstasis jugaba más un papel metafórico al referirse a las relaciones entre el Ego y la sociedad en la que se halla inmerso. Ver Heller, 1993, p. 48 ss.

forma consciente los objetos que causan las emociones, en el sentido adecuado del término «evaluar» (2007, pp. 56–57).

En esta presentación queda claro que las reflexiones en torno a la naturaleza de las emociones y de los sentimientos no solo ocupan al pensamiento teórico desde que este existe, como lo señaló en su momento Agnes Heller (1993), sino que nos siguen ocupando hoy en día, como ejercicios centrales en la búsqueda de nuestra propia comprensión y la de nuestras sociedades, pero, todavía más, gracias a la vigencia de la pregunta sobre el lugar que ocupan, no solo en nuestra vida personal, sino también en la vida social y, por lo mismo, sobre el papel que puedan jugar en la construcción de escenarios en los que los diversos proyectos de vida buena tengan la oportunidad de desarrollar nuestras capacidades individuales y grupales, se ha ido ganando en la conceptualización cognitiva de su naturaleza, así como en una autocomprensión más armónica que nos permite ir superando las tradicionales rupturas entre mente y cuerpo, entre razón y corazón, ruptura que nos escinde (Cortina, 1986) y nos obliga a entablar una lucha en el interior de nosotros y de nuestras sociedades, de la que solo suele salir victorioso el escepticismo moral.

Pero antes de profundizar en el planteamiento sobre la naturaleza cognitiva de las emociones y los sentimientos, es necesario que nos detengamos un momento en el examen del uso que de estos términos hacen algunos de los autores en los que se basa este apartado, determinando si se trata de experiencias que pueden ser homologables entre sí, si se trata de cuestiones distintas o si su significado depende de las perspectivas teóricas de los autores.

1.1.1. ¿Hay diferencia entre las emociones y los sentimientos?

El término más empleado para referirse a estas manifestaciones de la experiencia vital por parte de los autores abordados es el de sentimiento. Pareciera que existiese una tendencia a dar por descontado que hablar de sentimientos implicase ya la inclusión de la noción de emoción. Esta tendencia se puede observar en los escritos de Habermas (1997; 2008; 2010), quien, centrado en su punto de vista lógico–analítico de los fenómenos morales, los señala como acompañantes coadyuvantes del vínculo que une al juicio moral con la acción, y Krause (2008), quien los incluye como determinantes imprescindibles y válidos de la democracia deliberativa; mientras que en Cortina (2007, 2009, 2010) y Camps (2012) se hace referencia a los dos términos de manera frecuente, como componentes centrales de sus planteamientos éticos y políticos, pero sin entrar a señalar si poseen especificidades diferenciales o si se tratan de lo mismo. Por otra parte, contrario a lo que sucede con Habermas y Krause, Nussbaum, en *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008), apenas si utiliza el

término «sentimiento», centrándose exclusivamente en el uso y análisis de las emociones, entendidas estas, como se ha señalado más arriba, como expresiones de experiencias valorativas y, por lo mismo, dotadas de una naturaleza cognitiva.

Damasio (1999; 2007), Morgado (2007) y Marina (1996; 2005) establecen definiciones diferenciales entre los dos términos. Damasio lo hace al señalar que “las emociones preceden a los sentimientos” (2007, p. 33), toda vez que, desde su perspectiva neurocientífica, pareciera requerir de distinción entre los fenómenos que corresponden exclusivamente al ámbito de las respuestas metabólicas corporales y al de los instintos y motivaciones, de aquellos pertenecientes al ámbito propio de cerebros altamente complejos y evolutivamente desarrollados, capaces de cumplir funciones encaminadas no solo a la supervivencia, sino también al bienestar, lo que les implica una capacidad de reflexión sobre lo que dicho bienestar signifique, capacidad a la que Damasio llama «mente». Las emociones constituirían un componente de una etapa evolutiva que requiere de cerebros desarrollados como los de los mamíferos superiores, como fenómenos observables en tanto se encarnan en conductas o que, en caso de que esto no suceda, sí abordables a la observación y análisis gracias a los desarrollos tecnocientíficos empleados por las neurociencias, tales como “ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas” (*Ibidem*, p. 32). Esto hace que las emociones tengan cierto carácter que podríamos señalar como público, reconocible e identificable, dotado de una naturaleza empírica, a las que se puede acceder no solo a partir del reconocimiento por parte de un observador externo, sino también por parte de la ciencia positiva, pero aún no identificables, necesariamente, por parte del ser que lo experimenta, de aquí que se pueda reconocer la existencia de emociones en algunos animales.

Marina señala que los sentimientos son “bloques de información integrada que incluyen valoraciones en las que el sujeto está implicado, y al que proporcionan un balance de situación y una predisposición a actuar” (1996, p. 35), bloques de información que pueden provenir tanto del exterior como del interior de quien los experimenta, cargados de significados vinculados a aspectos valorados por su sujeto como relevantes para su propia existencia. De aquí que la información que proveen sea distinta de aquella dada por la mera percepción y haga referencia a aspectos en los que existe un compromiso con niveles profundamente ligados tanto a la preservación de las condiciones de vida, como de los objetos y sujetos sobre los que cada existencia ha cargado de particular importancia para sí misma. Es por esto por lo que, en la misma perspectiva de Damasio, Marina les otorgue una naturaleza cognitiva, a partir de la cual se configuran estados sentimentales y estados de ánimo, siendo

los primeros más estables y duraderos (amor, resentimiento) y, los segundos, de “menos consistencia” (Marina, 1996, p. 35), aunque tengan también la capacidad de perdurar en el tiempo.

Por su parte Morgado (2007), coincidiendo también con Damasio, ubica las emociones como resultado de un proceso de reflexión, fruto de nuestra capacidad para la conciencia, por el cual catalogamos y evaluamos las situaciones a las que nos enfrentamos y somos capaces de regular y planear nuestras existencias en relación con nuestros entornos.

Esos tres autores, coinciden también en que las emociones poseen una naturaleza más cercana a las determinaciones biológicas de la vida. Para el primero, las emociones vendrían a ser el desarrollo evolutivo de mecanismos homeostáticos que en los organismos sencillos permiten las respuestas adaptativas, reflejas y efectivas a cambios en sus entornos y, en general, a problemas que amenacen su sobrevivencia, pero que están un paso más allá de dichas respuestas mecánicas al configurarse de manera diferenciada ante circunstancias ya no solo externas, sino también internas, generando respuestas que no dependen solamente de mecanismos instintivos, predeterminados y repetitivos, sino también de condiciones del entorno y de la experiencia vital de quien es su sujeto. Del mismo modo, para Marina (1996), las emociones vendrían a ser una especie particular de sentimientos que, sin perder su naturaleza cognitiva, normalmente irrumpen de forma abrupta, teniendo su aparición una breve duración que se corresponde e identifica con “agitación, palpitations, palidez, rubor, etcétera” (p. 35).

Mientras que los sentimientos no serían posibles sin las emociones, puesto que estas los preceden, se diferencian de ellas en tanto que solo son accesibles por parte de un tercero mediante su enunciación. En efecto, los sentimientos no pueden ser observables, ni siquiera a través de los más sofisticados equipos tecnológicos, puesto que hacen parte de los productos de la función cerebral que Damasio llama “mente”, lo que los hace propiamente “representaciones mentales”, a las que solo tienen acceso de manera directa los sujetos que las construyen.

En ese sentido, los sentimientos vendrían a ser construcciones mentales. ¿Sobre qué? Damasio (2007, p. 85) nos responde que se trata, principal aunque no exclusivamente, de construcciones sobre “el estado de vida en curso”, haciendo alusión a “representación de un estado particular del cuerpo”, percepciones en las que tienen lugar los “mapas corporales del cerebro”, que comparten con las emociones el hecho de jugar un papel central en los procesos

adaptativos homeostáticos, pero que tienen como objeto no solo “partes y estados del cuerpo”, entre los que se incluyen el dolor y el placer, sino también “una percepción de un determinado modo de pensar, un estilo de procesamiento mental”, al estilo de “metarrepresentaciones de nuestro propio proceso mental”, resultado de una operación en la que “una parte de la mente representa otra parte de la misma”.

Mi hipótesis, pues, presentada en forma de definición provisional, es que un sentimiento es «la percepción de un determinado estado del cuerpo junto con la percepción de un determinado modo de pensar y de pensamientos con determinados temas» (Damasio, 2007, p. 86).

Gracias a esta diferenciación entre emociones y sentimientos, es posible explicar la naturaleza básicamente humana de los sentimientos, toda vez que el proceso reflexivo del que son producto, así como el hecho de que surgen en el marco de un proceso de construcción mental de representaciones sobre representaciones (metarrepresentaciones), hace poco probable su existencia en animales no humanos. Pero también, del hecho de que se trate de representaciones complejas, que se construyen a partir de elementos múltiples relacionados con estados corporales, con estilos de pensamiento y con temas específicos, se deriva el hecho de que constituyen *un tipo de pensamiento* particular, no solo centrado en temas tradicionalmente etiquetados bajo el sello de emociones o sentimientos, sino que dependen de una especie de triangulación en la que la totalidad de nuestras capacidades queda involucrada, esto es, la capacidad de percepción y autopercepción, la de evaluación (juicio) y la de voluntad; proceso en el que determinan de manera perentoria a la acción, puesto que en su forma de darse generan una vinculación interna no solo de lo corporal con lo mental, sino de lo cognitivo con lo volitivo. *En este sentido, los sentimientos podrían ser considerados como procesos mentales integrales.*

Pero ¿por qué en algunos autores se mantiene un uso indiferenciado de las expresiones “emoción” y “sentimiento”? Baste decir, por lo pronto y a manera de afirmación provisional, que esta indiferenciación que caracteriza a buena parte de los trabajos que desde la filosofía moral se han realizado en el presente siglo, quizá se deba a que se sigue arrastrando con tensiones en las relaciones entre ciencia y filosofía, en particular en los ámbitos de la moral y de la ética, las que conllevan a que primen en estos campos las visiones basadas en explicaciones lógico-analíticas o en puntos de vista no cognitivistas, desde los que se hace difícil establecer diálogos con los saberes construidos por las neurociencias en la caracterización biológico-evolutiva de los fenómenos que aquí nos ocupan y en los hallazgos

empíricos a los que han llegado. Pareciera que se da por supuesto desde ciertas reflexiones filosóficas que emociones y sentimientos corresponden a dos aspectos similares, propios de nuestra naturaleza como seres dotados de capacidad reflexiva, únicos capaces de hacer preguntas tales como ¿cómo debo actuar? o ¿qué significa obrar bien? De acuerdo con esto, hablar de emociones, en el ámbito de los animales humanos, pareciera corresponder más a lo que desde la neurociencia, tal como nos la presenta Damasio, se denomina «sentimientos».

En este sentido, vale la pena señalar la necesidad de volver a establecer el lazo que algún día mantuvo unidas a la filosofía y a la ciencia, tal como lo afirma Cortina al recordar que “El trabajo conjunto filosofía–ciencias es consustancial a la historia humana, procede de una antiquísima alianza” (2012a, p. 49).

Pero, llegados a este punto y antes de continuar, se hace necesario también tomar partido sobre la manera de utilizar los términos emoción y sentimiento. Así, para efectos de una mayor claridad, seguiré, en la medida de lo posible, al pie de la letra la terminología empleada por cada uno de los autores en los que se basa este apartado.

Aclarado lo anterior, volvamos al asunto de la naturaleza cognitiva de las emociones y los sentimientos, para lo cual me centraré en la argumentación de que se trata de experiencias que comparten su núcleo ontológico con los juicios.

1.1.2. Las emociones y los sentimientos relevantes para el ámbito de lo moral son formas particulares de juicios

Experimentar una emoción es un proceso en el que el sujeto que la experimenta toma una posición frente a cosas, tanto externas como internas, que son consideradas por él como valiosas, no solo para la preservación de su vida, sino también para su mantenimiento en condiciones de bienestar. Las claridades sobre aquellas cosas capaces de dotar de bienestar al sujeto varían de muchas formas y, en su definición, dependen de múltiples aspectos entre los que sobresalen las propias biografías y los contextos sociales y culturales. Desde el punto de vista de Marina, en la configuración de nuestro entramado afectivo y emocional confluyen cuatro elementos, a saber, “1) la situación real, 2) los deseos, 3) las creencias y expectativas, 4) la idea que el sujeto tiene de sí mismo y de sus capacidades.” (1996, p. 101). Cada uno de estos elementos debe ser abordado desde las características particulares de cada grupo humano en los que se dan, así como bajo la sombrilla que nos proporciona la comprensión neurocientífica con sus datos empíricos. Cada uno de esos elementos tiene en su interior contenidos cambiantes, situados en un tiempo y en un espacio específicos, pero que, al

examinarlos en detalle, nos permiten el acercamiento a la comprensión de la aparición y configuración de las emociones y sentimientos.

Pese a lo anterior, habría que señalar que una emoción puede ser vista como la manifestación de una toma de partido frente a cosas, circunstancias o personas que son consideradas valiosas para la preservación de un estado de cosas asociado con lo que cada persona considera su bienestar y, al mismo tiempo, que trae consigo el reconocimiento de que esas cosas, circunstancias y personas poseen una existencia propia, independiente de nosotros. Esto evidencia nuestra dependencia, en tanto nuestro propio bienestar está ligado de manera importante a ellas, así como su valor, esto es, aquello que “merece ser procurado”, que “supone un buen empleo del tiempo o aquello de lo que parece bueno ocuparse” (Nussbaum, 2007, p. 53)²³.

Así, las emociones, poseen su propio objeto, “son acerca de algo” (Nussbaum, 2007, p. 50). Esto es, no son producto de la fantasía, tienen un referente concreto en tanto objeto de valía. Tanto es así que, sin la existencia de tal objeto, la emoción no desaparece, sino que se transforma en alguna de las emociones relacionadas con la pérdida o la carencia (tristeza, ansiedad, miedo, etc.) del objeto mismo. Se muestra de esta manera lo intenso y profundo de este vínculo entre objeto de la emoción –o como lo llama Damasio: “estímulo emocionalmente competente EEC” (2007, p. 55)– y emoción misma. Este vínculo se configura en una relación de doble vía. Al objeto tiende el sentimiento, pero en tanto el sentimiento mismo es la expresión de la valoración dada al objeto, se dirige hacia aquel desde “una manera de ver” (Nussbaum, 2007, p. 50), es decir, *intencionalmente*. Frente al objeto, el pensamiento no se comporta como algo externo neutral, sino como algo que ya posee ciertas características vinculantes, pero estas no están en el objeto mismo, sino en la relación de atribución de una valía determinada, lo que lo dota de una naturaleza tal que hace posible que a él se pueda acceder de manera cognitiva, determinando en dicho acceso, sus elementos distintivos, a partir de los cuales nos es posible diferenciar una emoción de otra. Así, se muestra la necesidad de “introducir el pensamiento en la propia definición de la emoción” (Nussbaum, 2007, p. 52). Desde esta perspectiva, la *emoción viene a ser una forma particular del pensamiento mismo*.

Sin embargo vale la pena resaltar en este punto lo señalado por Marina (1996) en el sentido de que no todas las evaluaciones que llevamos a cabo, las realizamos de manera

²³ En estos dos aspectos podemos encontrar una coincidencia con Cortina (2007, 2009, 2010) y Camps (2012), coincidencia en cuyas bases podemos identificar, a su vez, a los estoicos, a Spinoza (1999), a Smith (2012) y a Rousseau (2010).

consciente. De alguna manera “Vivimos de incógnito con nosotros mismos” (p. 85), hacemos evaluaciones, valoramos, sin que nos demos cuenta de ello, pese a lo cual, es necesario reconocer en el análisis de cualquier sentimiento que el sujeto que evalúa y valora, ha llevado a cabo operaciones mentales en las que realiza “el balance de las interacciones entre nuestras necesidades y la realidad” (p. 81) para llegar a su experiencia del sentimiento. Así, la emoción siempre nos reserva un saber sobre algo y una toma de partido, saber y posicionamiento que se configuran de manera evaluativa, incluso cuando no somos conscientes de ello.

Pero miremos ahora más en detalle si la emoción es un fenómeno provocado por el juicio o si es una particular forma del mismo. Si tomamos aquí juicio como juicio no proposional, este puede ser entendido como un proceso de valoración cuyo resultado es una toma de partido frente a distintos objetos, circunstancias o personas, un asentimiento ante la evidencia, dotada de sentido (aunque a veces se trate de una evidencia contraintuitiva), en el que se afirma el valor de la decisión misma, vendría a ser claro que no es posible abordar este tipo de juicios sin considerar las emociones, toda vez que sin estas se perdería una parte fundamental del componente dador de la dimensión valorativa. Así, el juicio moral viene a ser un reconocimiento valorativo de un determinado estado de cosas y, a la vez, el causante de la valoración misma; pero tal valoración supone e implica su inscripción dentro de determinadas emociones. De aquí que sea posible afirmar que juicio —no descriptivo— y emoción se dan de manera continua, siendo estos dos elementos momentos de un mismo movimiento²⁴. Así, las emociones pueden entenderse como dotadas de un doble carácter a partir del cual, en un primer momento, se da un “acto de aceptación” (juicio), seguido de un estado en el que se reconoce como parte constitutiva de nuestro propio interior el contenido de dicha aceptación, “en un primer momento asentimos ante una proposición o la reconocemos, y después permanece ahí, integrando nuestra estructura cognitiva” (Nussbaum, 2007, p. 68).

A partir de esta concepción que ve a las emociones como un tipo particular de juicio, se establece un vínculo profundo con lo valorado. El objeto de la emoción hace parte de las cosas, circunstancias o personas que están revestidas de una particular importancia para nosotros, pero ¿de dónde proviene esa importancia? Pareciera estar ya claro, incluso si proviene de una dimensión de nuestras vidas de la que no se tiene control —como la dimensión estrictamente biológica—, que la emoción garantiza la preservación de las condiciones necesarias para una existencia en condiciones, no solo aceptables, sino además de

²⁴ Es importante señalar aquí la coincidencia que existe entre esta afirmación y el señalamiento humeano de que el juicio moral está compuesto tanto de razón como de sentimiento. Véase Hume (2006, Sec. 1, 5-6 y Sec. 5, Parte 1, 44 y 50).

bienestar. Esto adquiere mayor relevancia cuando se trata de la prosecución consciente de nuestros proyectos de vida.

Desde el punto de vista de Damasio, en el nivel de la conservación de las condiciones propicias para la existencia, las emociones “están constituidas a base de reacciones simples que promueven sin dificultad la supervivencia de un organismo, [...] de este modo pudieron persistir fácilmente en la evolución” (2007, p. 34). Estas reacciones permiten los procesos homeostáticos gracias a los cuales se da “la regulación automatizada de la vida” (*Ibidem*, p. 38), procesos que se mantienen “anidados”²⁵ en el nivel de la vida propiamente reflexiva, pero ahora capaces de operar como formas evaluativas de las condiciones externas e internas de la existencia misma, que están en la base de la acción, fungiendo como su determinante de forma tal que, al ser capaces de actuar sobre la base de una evaluación dotada de capacidad reflexiva, nos pone en disposición de actuar por fuera del total dominio de los mecanismos simplemente homeostáticos, del “automatismo y la inconsciencia tiránicos de la maquinaria emocional” (*Ibidem*, p. 54).

Para la neurobiología el “aparato de las emociones” opera de manera valorativa desde una doble perspectiva; por un lado, desde la dimensión corporal, evaluando de manera automática las condiciones de preservación de la vida y, por el otro, desde una dimensión mental, llevando a cabo una especie de coevaluación en la que se determina el valor de los objetos generadores de la emoción. Sin embargo, es importante volver a resaltar que no es necesario que toda evaluación sea consciente (Damasio, 2007; Marina, 1996). En efecto, existen múltiples circunstancias en las que somos sujetos de emociones, sin que reconozcamos sus causantes, sin que esto signifique que dejemos de actuar en consecuencia con ellas y que, además, no se haya efectuado la evaluación correspondiente.

Uno de los principales aspectos de la historia del desarrollo humano se refiere al modo en que la mayor parte de los objetos que rodean a nuestro cerebro es capaz de desencadenar una forma u otra de emoción, débil o fuerte, buena o mala, y puede hacerlo de manera consciente o inconsciente. Algunos de estos desencadenantes los ha establecido la evolución, pero otros no; por el contrario, nuestro cerebro los ha

²⁵ De acuerdo con Damasio (2007, p. 41), el anidamiento “Consiste en tener partes de reacciones más sencillas incorporadas como componentes de otras más elaboradas, un anidamiento de lo simple dentro de lo complejo. De este modo, *parte* de la maquinaria del sistema inmune y de la regulación metabólica está incorporada a la maquinaria de los comportamientos del dolor y del placer. A su vez, *parte* de estos últimos se halla incluida en la maquinaria de los instintos y las motivaciones (la mayoría de los cuales gira alrededor de correcciones metabólicas; todos ellos implican dolor y placer). Por fin, *parte* de la maquinaria de todos los niveles previos (reflejos, respuestas inmunes, equilibrio metabólico, comportamientos de dolor o placer, instintos) se incorporan a la maquinaria de las emociones propiamente dicha”.

asociado con objetos emocionalmente competentes en virtud de nuestras experiencias individuales (Damasio, 2007, p. 57).

Para explicar las raíces profundas de esta fuerza propia de la emoción, Damasio echa mano de la noción espinoziana de *conatus*, enunciada en Proposición VI de la Parte III de la *Ética*, la que hace referencia al esfuerzo con que cada cosa en la naturaleza busca la preservación de su propio ser (Spinoza, 1999). Podemos afirmar, de acuerdo con esta noción, que la vida busca por sus propios medios, como guiada por una especie de imperativo fundamental, preservarse, aunque solo sea en la especie humana en donde este esfuerzo adquiere la capacidad de expresarse de manera propiamente consciente²⁶. Así, en la base de toda emoción y sentimiento estaría justamente esta fuerza que nos permite preservar las condiciones necesarias para la sobrevivencia y, en tanto seres humanos, para la búsqueda y construcción de nuestros proyectos de vida que garanticen bienestar. Mezclando los planteamientos de Damasio con los de Nussbaum, en una perspectiva de complementariedad, sería posible afirmar que mientras el *conatus* spinoziano nos garantiza la preservación de la vida, la intencionalidad nos posibilita el florecimiento.

Las emociones poseen una naturaleza intencional, gracias a la cual, es posible explicar el hecho de que ellas, en tanto valoraciones realizadas sobre objetos, circunstancias o personas a las que se ha dotado de particular valía para la preservación de vida y para la realización de sus potencialidades, de forma tal que se genere bienestar, no cuentan con la neutralidad como uno de sus componentes. Las emociones vienen a ser juicios valorativos que tienen a sus objetos como sus propios generadores en tanto son justamente valiosos, es decir, son dignos de valía por hacer parte del repertorio de cosas que son deseables en sí mismas por el lugar que ocupan dentro de aquellas que, no solo permiten la sobrevivencia, sino, además, el florecimiento de cada uno. En palabras de Nussbaum, “las emociones ven al mundo desde el punto de vista de nuestro esquema de objetivos y proyectos, [a] las cosas a las que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que para nosotros significa vivir bien” (2008, p. 72). En este sentido, las emociones poseen un origen que las diferencia de los juicios proposicionales en el sentido en que, siguiendo con Nussbaum (2008, p. 75), “las proposiciones se conciben como separables de su contexto y como portadoras de valor de verdad en sentido absoluto y no solo para una persona cada vez que se profieren”²⁷.

²⁶ Véase nota 4 de la parte tercera en Spinoza (1999).

²⁷ En términos estrictamente proposicionales, sobre el objeto de una emoción podría constatarse o falsearse solo si se pregunta por el estado de cosas en el mundo físico del que dicho objeto hace parte, pero no serían posibles dichas operaciones si se tratase de indagar por la existencia de determinada emoción, puesto que los contenidos emocionales, que dan estructura

Del reconocimiento de que las emociones y los sentimientos poseen una naturaleza tal que hace que puedan ser catalogados dentro del inventario de juicios, en tanto juicios valorativos, intencionales, no proposicionales, sobre los que recae de forma central la motivación de la acción, se desprende que puedan ser incluidos como componentes estructurales y cognitivos del juicio moral. Solo de esta manera es posible entender su capacidad de orientar la acción moral, haciéndolo de forma tal que ofrece posibilidades de fundamentación racional, sin dejar su naturaleza emotiva. En este sentido, es posible visibilizar algunos vasos comunicantes entre posiciones como las de Nussbaum con las de Habermas, quien, pese a que en su obra no abre espacios centrales a las emociones y sentimientos como materiales adecuados para hacer parte de una ética discursiva (Habermas, 2002), no puede dejarlos de lado del todo en su trabajo de fundamentación de los juicios morales, cuestión que se pone en evidencia cuando señala en *Conciencia moral y acción comunicativa* que “los sentimientos morales tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos” (2008, p. 61). Esto, siempre y cuando, se mantenga la base cognitiva de aquellos.

Tenemos entonces que, incluso dentro de una perspectiva que pretende dar una fundamentación analítica-formal a los juicios morales, los sentimientos ocupan un lugar central. Sin embargo, es claro que lo hacen de manera distinta en Habermas²⁸ que en Nussbaum. Si las emociones son básicamente juicios valorativos e intencionales, esto significa que se desencadenan en la relación entre un punto de vista y un objeto considerado como emocionalmente relevantes desde las coordenadas de tal punto de vista.

Pero si no se matiza de manera cuidadosa esta perspectiva, el problema que aparecería sería el de que la capacidad evaluativa intencional queda sujeta a las determinaciones de lo que en cada momento sea emocionalmente relevante para un sujeto que es, ante todo, sujeto situado, es decir, habitante de su tiempo, de las comunidades a las que pertenezca y actor de su propia biografía. Esto, evidentemente, ligaría la emoción a una cantidad de variables, de manera tal que sería muy poco fiable basarse en ella como forma de un juicio que pudiese ser reconocido por alguien más que por el sujeto que la experimenta. De esto se derivaría que, si las emociones determinan la acción, lo harían solamente de forma válida para quien las vivencia, con lo que se abrirían las puertas a una justificación de la acción que bien podría ser

a las emociones, no corresponden a estados de cosas en el mundo físico, sino al de los fenómenos del mundo interno de las personas, al que, siguiendo a Habermas (1997; 2008; 2010), la persona tiene un acceso privilegiado y al que no corresponde la noción verdad o falsedad.

²⁸ En el apartado 2.2 se desarrollará con mayor detalle la posición de Habermas a este respecto.

irracionalista o cargada de un relativismo tal que justificaría el «todo vale» y, en cualquiera de los dos casos, conduciría a la imposibilidad de dar una base racional a la acción moral. Para superar estos obstáculos va a ser necesario volver a examinar el tipo de racionalidad que está en la base de los juicios intencionales.

Para Nussbaum (2008), el carácter intencional que caracteriza a las emociones concebidas como juicios valorativos, debe superar la concepción eudaimonista que ella llama “antigua”²⁹, que bien podría también llamarse subjetivista, puesto que pone el énfasis en la concepción propia de cada uno sobre el significado de lo que sea vivir bien, así como en el esquema de objetos que contribuyen a ese fin. Frente a esto, Nussbaum (2008) señala que es necesario reconocer que del hecho de que una persona valore ciertos objetos como valiosos para su propio proyecto de vida buena, no se deriva necesariamente que estos sean considerados por esa misma persona como igualmente buenos para *toda* vida buena en general, esto es, para ser tomados como referentes por cualquier sujeto que busque su propia realización. En este sentido, los objetos emocionalmente relevantes para un proyecto de vida no tienen la capacidad de funcionar como tal de manera generalizada, como componentes de “un sistema de fines que uno recomienda a los demás como valiosos en general para la vida humana” (p. 73). Incluso si se mantiene el núcleo central del planteamiento eudaimonista, relacionado con que una vida buena debe responder no solo a aquello idiosincráticamente considerado bueno, sino también a una determinación racional, queda por fuera la explicación del hecho de que es más que frecuente encontrar que lo valorado dentro de un proyecto de vida específico, corresponde justo a cosas que no pueden considerarse racionalmente como buenas por parte del sujeto de dicho proyecto, pese a lo cual, siguen cumpliendo su papel como elementos constitutivos dentro de su propio esquema de objetivos.

Siendo las emociones componentes de aquello que puede ser considerado como bueno dentro de un proyecto de vida buena, no necesariamente han de ser generalizables como referentes para todo proyecto de vida buena. Solo podrían convertirse en tales, aquellas emociones sobre las que sea posible examinar de manera racional la conveniencia de su generalización y, al mismo tiempo, su capacidad para fundamentar racionalmente una acción moral. De aquí que sí sea posible considerar algunas emociones como deseables de generalización. Nussbaum (2008) señala que para que esto sea posible, lo primero es examinar la manera cómo una emoción constituye a su objeto, para lo cual propone abordar el

²⁹ Se refiere al planteamiento clásico de la eudaimonía desarrollado por Aristóteles en su *Ética nicomáquea* (1998, p. 131 y ss.).

caso de la muerte de un ser querido, a partir de su propia experiencia. En efecto, para ella esta vivencia viene a ser un evento que pone de relieve, no solo el dolor ante la pérdida de un ser valioso, sino también la forma en que la emoción permite determinar la particularidad en que la vivencia misma reconfigura el valor de dicho ser. La emoción que llega con esta pérdida es la aflicción, la que, ante el vacío del ser querido, lo reconfigura como alguien poseedor de a) un valor intrínseco, b) un lugar privilegiado dentro del proyecto de vida, y c) una consideración generalizable, en tanto se trata de ese género de personas que sería deseable que todos tuvieran, es decir, de un ser querido.

Este análisis permite clarificar una cuestión importante frente a la naturaleza de las emociones, a saber, que no se trata de experiencias instrumentales, puesto que es evidente que su valor constitutivo no reposa en su utilidad, lo que además permite enunciar su carácter no egoísta, en tanto no opera como medio de fin alguno, pese a que posea “una referencia ineliminable al yo” (Nussbaum, 2008, p. 75). La determinación de esta condición no egoísta de una emoción como es la aflicción marca una pauta para su ampliación como característica de las emociones moralmente relevantes. Al no estar ligadas al cumplimiento de fines como medios, pueden ser consideradas como juicios valorativos que orientan a una acción en pos del logro de los esquemas de fines y objetivos de las personas, pero no como instrumentos de tal acción. Esto, a su vez, marca un paso importante para una posible generalización racional y argumentativa de dichas emociones, en tanto permite su salida del ámbito egocéntrico de un sujeto concreto, para constituirse en deseables para las personas en general. A lo que habría que añadir que solo puede ser deseable de generalización aquello sobre lo que, siguiendo a Habermas, tenemos buenas razones para ello.

Que las emociones y los sentimientos sean una forma particular de juicio permite su entrada no solo dentro de los objetos y experiencias cognitivas, sino también posibilita su inclusión dentro de los componentes de los que está hecha la experiencia moral, no como ciegas circunstancias o elementos irracionales, sino como presupuestos de la acción moral en general. De la profundización en este punto se encargará el siguiente capítulo. Pero por lo pronto es importante afirmar que no es una cuestión de poco peso que, dentro de los análisis de la naturaleza de las emociones y los sentimientos, sea posible encontrar planteamientos gracias a los cuales estas vivencias sean valoradas, no ya como fuerzas que mueven a su antojo a los seres humanos, sino como componentes fundamentales para la sobrevivencia biológica y social de la especie, conformados de forma tal que dinamizan en su propia manera de ser el encuentro entre lo emotivo y lo racional, entre lo volitivo y judicativo, entre el

pensar y el sentir, lo que los convierte en elementos dinamizadores de la acción moral y, al mismo tiempo, en componentes capaces de participar en la fundamentación cognitiva y racional de dicha acción, la que siempre se pone en juego ante otros en marcos y contextos sociales.

1.1.3. Las emociones y su dimensión sociocultural

“Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente estamos en ellas” (Ortega y Gasset, 1970, p. 17)

El escritor uruguayo Eduardo Galeano nos recuerda en su texto *Memorias del fuego* (1986) que a la llegada de los españoles a América se encontraron con que los indígenas waraas, habitantes de una zona del delta del río Orinoco, al sur-occidente de Venezuela³⁰, tenían una particular forma de llamar a los amigos. Se referían a ellos mediante una expresión que en castellano vendría a ser “mi otro corazón”³¹. Esta forma de decir «amigo» nos permite acercarnos a una noción de amistad que está más allá de cualquier especificidad instrumental, para ponernos en contacto con un sentimiento de empatía tal que permite ligar las vicisitudes y las alegrías del amigo de una manera tan profunda con quien profesa la amistad, que las hace parte de su propia existencia. El sentimiento de la amistad no solo pasa por el corazón de quien lo experimenta, sino que constituye su propio ser.

Esta forma de configurar las emociones y los sentimientos que se pone en evidencia al llamar al amigo “mi otro corazón”, nos habla de la relación que existe entre la manera en la que se relacionan las emociones con las especificidades sociales y culturales, toda vez que esta concepción de la amistad es propia de ese grupo y difiere de otras.

Elementos como los entornos físicos, las creencias metafísicas y cosmológicas, así como las prácticas propias de cada grupo humano (resultantes en buena parte de esos entornos y creencias), intervienen en la configuración de las particularidades de los contenidos de cada emoción y sentimiento, y contribuyen a la comprensión de la relevancia que se les otorga, lo que los liga a las particularidades de cada grupo humano. Es por esto por lo que “hablar sobre emociones es al mismo tiempo hablar sobre la sociedad” (Lutz, citada en Marina, 2005, p. 18). Sociedades que habitan entornos hostiles, por ejemplo, bien sea por sus características geográficas o por la cantidad de peligros a los que se encuentran expuestos, generarán

³⁰ Véase D'Aubeterre, L. (2007).

³¹ “Los guaraos, que habitan los suburbios del Paraíso Terrenal, llaman al arco iris *serpiente de collares* y *mar de arriba* al firmamento. El rayo es *el esplendor de la lluvia*. El amigo, *mi otro corazón*. El alma, *el sol del pecho*. La lechuza, *el amo de la noche oscura*. Para decir «bastó» dicen *nieto continuo*; y para decir «perdono», dicen *olvido*.” (Galeano, E., 1988, p. 62).

repertorios más amplios para los contenidos del miedo como emoción básica, sin los cuales su sobrevivencia podría ponerse en riesgo. Dentro de estos contenidos pueden hallarse acontecimientos climáticos, determinados animales e incluso la presencia de personas pertenecientes a otros grupos. Un estado tal de cosas, en el que se presenta congestión de los objetos del miedo, determina una configuración específica de esta emoción, de acuerdo con la cual la soledad, entre otras cosas, no sería una práctica segura y, por ello, no sería deseable. Mientras que, por otro lado, personas que viven en sociedades en las que existen ciertas condiciones que posibilitan la tranquilidad en su entorno físico y facilidades para el ocio y la contemplación, experimentan de manera muy diferente la soledad, estando muy seguramente el miedo por fuera de ellas (aunque esto no significa que esta emoción no exista en este segundo grupo humano)³².

Las creencias religiosas, cosmológicas y metafísicas operan también de manera determinante en las configuraciones emocionales. El miedo a la muerte, por ejemplo, está directamente relacionado con las creencias en lo que suceda después de la vida. De igual modo, la creencia en poderes sobrenaturales que se levantan como amenazas a los vivos, puede generar la experimentación de estados de indefensión capaces de producir incluso la muerte súbita (Nussbaum, 2008).

Las creencias no solo constituyen una especie de marco en el que se configuran los sentimientos, sino que, en tanto aquellas determinan de forma fundamental la manera de percibir el entorno al ser representaciones “básica[s] del mundo mantenida[s] por la memoria” (Marina, 1996, p. 132), determinan las cosmologías y, con ellas, los sentidos y valores con los que cada grupo humano construye su propia experiencia vital y su concepción de mundo.

Las creencias se convierten en motores para la determinación de la acción, puesto que actúan en un nivel anterior al de la reflexión. Por decirlo con Ortega y Gasset, “en las creencias se vive”, ellas “constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos” (1970, p. 16)³³. Vendrían a ser así, configuraciones preestablecidas vía

³² Para mayor aproximación a la conceptualización sobre el miedo desde Nussbaum, véase *Emociones políticas* (2014), en particular capítulo 10; y *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad* (2013), en particular los capítulos 2 y 7. Ver también Marina, J.A. y López, M. (2005), *Diccionario de los sentimientos*, en especial capítulo XI, así como Arteta, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, en particular capítulo 4 y Velayos, C. (2007).

³³ Es interesante constatar que esta forma de abordar las creencias coincide de alguna manera con la idea de “metáfora”, señalada por la neurobiología como aquellas estructuras centrales de las redes neuronales configuradas físicamente en nuestros cerebros, desde las cuales interpretamos nuestras percepciones, con lo que constituyen marcos de interpretación. Volveremos a esto en el apartado 4.1.3. al examinar las razones por las que se hace eco a las falsas noticias.

socialización de modelos de realidad desde las que configuramos el mundo y determinamos nuestra acción en él.

De esta manera, el mundo y la experiencia vital configurados por las creencias están dotados de unidad de sentido y permanencia, pues las creencias operan como “hábitos mentales, que funcionan con la misma constancia que los hábitos musculares” (Marina, 1996, p. 133). Así, las creencias, además de configurar, dan sentido y estabilidad a las vidas individuales en el marco de sus contextos sociales constituidos como mundos.

Podemos concebir a las creencias como construcciones poderosas, capaces de predisponernos a obrar de acuerdo a sus contenidos (James, 2004), los que, entre otras cosas, no suelen ser objeto de reflexión justo porque no se trata de ideas construidas por quien cree (Ortega y Gasset, 1970), sino que se originan en el entramado de relaciones que cada grupo humano establece con sus miembros y con sus entornos, cuyos contenidos dotan de solidez y continuidad a unas relaciones y a un mundo básicamente inestable y contingente. De aquí que sea en el marco de cada cosmovisión, desde determinadas creencias³⁴, que los sentimientos adquieren su particular textura y relevancia, así como sus contenidos específicos.

Desde las creencias nos acercamos de forma intencionada al mundo, tal como ya se mencionó más arriba hablando de las emociones. Pero dado que las creencias determinan formas específicas de representar el mundo, y por mundo podríamos entender con Habermas (1987) niveles de mundo (objetivo, social y subjetivo), dentro de tales formas de representarlo, existen componentes valorativos, construidos socialmente, desde los cuales se configuran vivencias afectivas particulares frente a lo valorado. A partir de esto, podríamos afirmar que, así como las creencias determinan una forma particular de representación de mundo, y dentro de esas creencias las configuraciones de los componentes de nuestras emociones y sentimientos, entonces, las emociones y los sentimientos no solo hacen parte de determinadas configuraciones de mundo dadas por las creencias, sino que, en tanto intencionales, son capaces de dotar de sentidos particulares cada uno de los niveles de dicho mundo, al tiempo que marcan aspectos significativos –socialmente– de él, con lo que se resaltan ciertas características –y no otras– a partir de las cuales se construyen interpretaciones, poniéndose en evidencia, nuevamente, la manera cognitiva con que operan los sentimientos en la construcción de una interpretación de mundo, sólida y estable, con lo que se hace posible la aparición de expectativas o creencias frente a la experiencia, y no,

³⁴ Dice William James: “Nuestra fe es fe en la fe de alguien —y en las grandes cuestiones en mayor medida” (2004, p. 20).

como sucede en el mundo marcado solamente por las leyes de la biología, de una relación estímulo-respuesta (Marina, 1996).

Si creencias y expectativas “van de la mano”, como lo señala Marina, también lo hacen creencias y sentimientos. Las creencias dotan de certezas tanto a las expectativas como a los sentimientos. Pero no se trata de certezas absolutas, sino de garantías mínimas e implícitas de “coherencia y persistencia” (Marina, 1996, p. 140), de comprensión y sentido, en medio de relaciones y entornos frágiles y vertiginosos.

Otro escenario social en el que se evidencia la manera cómo las creencias y los entornos configuran prácticas determinadas, es la crianza. En la medida en que las creencias determinan las prácticas de crianza, configuran también las matrices sobre las cuales se construyen los procesos educativos. Así, por ejemplo, las creencias sobre el papel del hombre y de la mujer dentro de una sociedad específica, van a determinar no solo los contenidos de los programas educativos, sino también las prácticas de trato y de socialización al interior de las escuelas (Nussbaum, 2008).

Que cada sociedad eduque a los más jóvenes sobre las matrices básicas de sus creencias, significa que está cultivando sus propias particularidades emocionales. Este cultivo tiene que ver tanto con sus concepciones sobre los contenidos de las emociones, como con aquellas relacionadas con el lugar que se les otorga. Nussbaum ilustra este hecho refiriéndose al lugar que el amor romántico ocupa dentro de la sociedad estadounidense, sentimiento que determina en buena medida la construcción de sentido de vida de sus habitantes, mientras que, para otras sociedades como la ifaluk, habitantes de un atolón de Micronesia con el mismo nombre, ese sentimiento ocupa un lugar secundario frente a cosas como “la estabilidad material y la supervivencia” (2008, p. 190), aunque no necesariamente renieguen de él³⁵. Las concepciones y creencias determinan el lugar y la prominencia de la emoción, en este caso del amor romántico, dentro de una sociedad específica; lo mismo sucede con las emociones y los sentimientos en cualquier sociedad humana³⁶.

³⁵ Para los integrantes del grupo ifaluk el amor hace parte de un concepto más complejo: “fago”, que estaría compuesto de compasión, amor y melancolía. “fago está en estrecha relación con las condiciones materiales de vida que impone la ecología del atolón; el concepto de fago está asociado al hecho de compartir los alimentos, a la adopción, a la ayuda mutua, a la solidaridad entre hermanos y a las actitudes frente a la autoridad y el sistema de salud pública.” (Surrallés i Calonge, A., 1998, p. 295)

³⁶ Resalto aquí de nuevo el trabajo realizado por Marta Gil (2014) en su tesis doctoral, en el que hay una amplia explicación de la relación existente entre sentimientos y entornos socioculturales, texto que explica con amplitud este aspecto a partir de los trabajos realizados por la ya mencionada antropóloga Catherine Lutz con los ifaluk. Ver en particular capítulo III.

La pregunta que se desprende de la constatación de la profunda relación existente entre creencias, expectativas y emociones, es si existe una conexión entre las emociones específicas de un determinado grupo humano con las de cualquier otro. Conexión sobre la cual sería posible la traducibilidad entre ellas y, si esto se da, surge necesariamente el interrogante por la universalidad de las emociones y los sentimientos. ¿Es posible el entendimiento intercultural sobre emociones y sentimientos? ¿Cómo se comunican estas vivencias entre distintas sociedades?

Lo primero que habría que decir en relación con estos cuestionamientos es que, si no fuese posible la traducibilidad de las emociones y sentimientos, tendríamos que asumir la imposibilidad de la comunicación entre distintos grupos humanos y, con ello, despojarnos de una vez y para siempre de la esperanza de la construcción de acuerdos entre los distintos. Con esto, igualmente, no tendríamos otro camino que aceptar que, pese a pertenecer a la misma especie de los humanos, las determinaciones socioculturales generan unas especificidades tales que hacen de cada grupo humano algo así como una nueva especie. Todo lo cual nos lleva a una absurda posición que solamente serviría, si acaso, para fortalecer planteamientos irracionalistas y cargados de escepticismo moral, toda vez que desde esta posición, lo que pueda ser el amor o la compasión –por poner solo un par de ejemplos– serían cosas inconmensurables entre dos grupos humanos distintos, con lo que aquello que sea el bien o el mal, quedaría sujeto a insostenibles relativismos que terminarían conduciendo a un poco responsable «todo vale». Es necesario, entonces, encontrar lo que nos une con los distintos.

Volviendo a la perspectiva que nos ofrece la neurobiología, es posible afirmar que, partiendo de su concepción de las emociones y los sentimientos, estos fenómenos hacen parte de los mecanismos propios de nuestra especie para garantizar su sobrevivencia. De aquí, que se trate justamente de esas cosas que nos unen como especie, es decir, del reconocimiento de que emociones y sentimientos son justamente aquellos elementos que nos permiten el encuentro con los demás, toda vez que están presentes en nuestra especie jugando el papel fundamental de garantizar sobrevivencia, adaptación, convivencia y bienestar (Damasio, 2007). Es por esto por lo que es posible encontrarlos en todos los grupos humanos, sin excepción.

Desde esta perspectiva es posible señalar no solo que emociones y sentimientos son componentes evolutivamente constitutivos de lo que llamamos ética, sino que, además, las circunstancias que están en la base de dichas emociones y sentimientos requieren de acciones colectivas, de cooperación (*Ibidem*, p. 157), lo que nos habla de una profunda relación

genética entre estas afecciones y la configuración de la acción moral. Esta relación se puede ilustrar desde las neurociencias a través de los casos en los que se ha producido un daño fisiológico en el lóbulo frontal del cerebro humano. En efecto, las personas que han sufrido este tipo de daño muestran una importante incapacidad para el desencadenamiento de emociones, lo que genera una desconexión entre su comportamiento frente a otras personas y su conciencia sobre las consecuencias de tal comportamiento. En otras palabras, la incapacidad emocional conlleva a una distorsión en el juicio que hace que se pierda la relación acción-consecuencia en las interacciones con los otros y la pérdida de la capacidad de acción cooperativa. Esto permite afirmar que, si los mecanismos cerebrales que posibilitan la emoción y los sentimientos no funcionan correctamente, todo el saber y todos los juicios relacionados con el comportamiento social adecuado, quedan desvinculados de la acción (Damasio, 2007). Así, emociones y sentimientos vienen a mostrarse como condiciones del pensar, no solo del actuar, en el mundo social. Lo que esto nos muestra es que emociones, sentimientos y pensamientos están estrechamente ligados. Sin la presencia de los primeros no nos es posible pensar de manera adecuada sobre las consecuencias de nuestras acciones en la vida social, lo que trae consigo que tampoco sea posible razonar adecuadamente sobre la manera de llevar a cabo nuestros proyectos de vida buena, pues tales proyectos se llevan a cabo en el marco de sociedades particulares.

En una sociedad privada de tales emociones y sentimientos [simpatía, afecto, vergüenza], no habría existido la exhibición espontánea de las respuestas sociales innatas que prefiguran un sistema ético simple: no habría altruismo emergente, no habría bondad en aquellos casos en que es necesaria, no habría censura cuando esta es apropiada, no habría sensación automática de los fracasos propios. [...] Con el sistema natural de la navegación moral más o menos incapacitado, no habría habido una posibilidad de que el individuo se ajustara adecuadamente al mundo real.

[...] Si las emociones y sentimientos sociales no se despliegan adecuadamente, y se desbarata la relación entre las situaciones sociales y la alegría y la pena, el individuo no va a poder categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según la nota de emoción/sentimiento que confiere «bondad» o «maldad» a dichas experiencias. Esto impedirá cualquier nivel ulterior de construcción de las nociones de bondad y maldad, es decir, la construcción cultural razonada de lo que *debiera* considerarse bueno o malo, dados sus efectos positivos o negativos (Damasio, 2007, pp. 153–154).

De aquí que las emociones y los sentimientos jueguen un papel fundamental en la configuración de un actuar moral, pues son estrictamente necesarias para la preservación de la existencia humana, en tanto nos permiten desarrollar nuestra función racional desde lo que sentimos en nuestras relaciones con los demás, gracias a lo cual hemos logrado sobrevivir como especie construyendo un piso moral desde la conjunción de los sentimientos y la razón.

Otra cosa distinta es que, al tratarse de manifestaciones relacionales con los entornos y con las creencias, las emociones y sentimientos tengan configuraciones, contenidos y detonantes diferentes en cada sociedad. Esto lo tenía claro Clifford Geertz y, con él, la antropología cultural que él mismo contribuyó a consolidar. En efecto, si las emociones y los sentimientos hacen parte de lo que el mismo Geertz llamó “trama de significación” (1997, p. 20) para referirse a la cultura, y con tal entramado construimos sentidos y formas de concebir la realidad, entonces emociones y sentimientos no solo hacen parte de la constitución estructural de la cultura sino también del mundo que desde ella se revela. Pero, siguiendo con Geertz, “ciertas clases de estructuras y ciertas clases de relaciones entre ellas se repiten de una sociedad a otra sociedad por la sencilla razón de que las exigencias de orientación a que sirven son genéricamente humanas” (1997, p. 301). Y se repiten, también porque las circunstancias a las que responden tales estructuras, propias de la especie, son universales; aunque las respuestas, a tales circunstancias, al ser humanas, son diversas (*Ídem*).

A partir de lo anterior es posible afirmar que del hecho de que cada emoción y sentimiento posea una determinación específica dada por el grupo humano en el que se configura, en tanto especie humana, dichas emociones y sentimientos pueden ser rastreados en todas las variaciones socioculturales que la caracterizan.

Para Marina esta universalidad se focaliza en un hecho concreto de nuestra naturaleza. En efecto, para él, la razón de ser de la universalidad de ciertos sentimientos radica justamente en que como especie compartimos una “condición de seres necesitados y en precario” (1996, p. 49).

Gracias al reconocimiento de esta universalidad basada justamente en la precariedad de nuestra condición humana, es posible ver al otro, por distinto que sea, por lejano y por guiado que esté por creencias totalmente opuestas a las nuestras, como un igual ante quien nos hermanamos en la necesidad y la vulnerabilidad. Y sobre esta base, es también posible el establecimiento de vínculos gracias a los cuales el encuentro y la comunicación se dinamizan.

La afirmación de una emoción, incluso alguna que posea una alta focalización social y cultural, puede, en efecto, darse a entender sin que pierda su especificidad idiosincrática, por fuera del ámbito específico en el que se instala gracias, entre otras cosas, a la imaginación. “Todo ser humano normal es capaz de imaginarse cómo es estar en la piel de otro, y desde la primera infancia practica constantemente tal habilidad” (Nussbaum, 2008, p. 174). Pero, volviendo al punto de vista de la neurociencia, es esto posible justamente gracias a la existencia de un tipo particular de neuronas en nuestras estructuras cerebrales llamadas “neuronas espejo”, las que operan de forma tal que permiten la vivencia de una experiencia de otra persona en el propio cuerpo, respondiendo a relatos que nos conmueven o que nos generan inquietud, o a situaciones de las que somos testigos en las que otras personas padecen dolor o sufrimiento, con una sensación corporal similar a la relatada o a la observada (Damasio, 2007).

La especificidad sociocultural, pese a determinar de manera profunda los repertorios emocionales de cada grupo humano, no es impedimento para la comunicabilidad de las emociones y, con ello, para el establecimiento de puentes vinculantes entre la diversidad humana. Pero esto último requiere del reconocimiento de que detrás de la diferencia se halla lo común, que no es lo mismo que negar la diferencia. El camino a la identificación vivencial de eso común, a nuestra condición básica como especie, es entonces la imaginación, esa capacidad de ponernos, como decía Adam Smith (2012), en el cuerpo del otro, gracias a la que podemos aproximarnos a la experiencia de las emociones y sentimientos que mueven toda existencia humana por diversa que esta sea. Se trata entonces de una imaginación que antes que cualquier otra cosa, al reconocer la vulnerabilidad y precariedad en el otro, al tiempo que nos hermana en esa condición con él, es, *necesariamente*, una imaginación compasiva.

Y es que, si bien emociones y sentimientos nos permiten sobrevivir como individuos y como especie, esta sobrevivencia pasa necesariamente, de acuerdo con lo hasta aquí planteado, por la aceptación de que ella solo será posible, biológica y socioculturalmente, con los otros. Esto significa que, como bien lo intuía Rousseau (2010), nuestra vulnerabilidad y precariedad son básicamente expresiones de nuestra dependencia de los otros. Reconocernos en esta dependencia implica vincularnos con la vulnerabilidad del otro, acompañar su dolor y sus tristezas, indignarnos ante la injusticia que obra como causa de su mal; en otras palabras, significa encontrarnos compasivamente con aquel a quien la vida le pone de manifiesto su precariedad y contingencia, con lo que se nos pone en evidencia dicha condición en nosotros

mismos. La compasión, en este orden de ideas, viene a ser el sentimiento básico de la sobrevivencia en comunidad y, con ello, de la nuestra propia; se constituye en la vivencia emocional que une individualidad y comunidad, determinando en este vínculo buena parte de las características mismas de la vida en sociedad, así como del *éthos* de cada grupo humano. Es por esto por lo que se trata de una experiencia que, al determinar el carácter de cada sociedad, es capaz de configurarla en sus relaciones sociales y políticas, lo que, a su vez, determina su talante moral. Se trata así, de un sentimiento que comparte todas las características atribuidas hasta aquí a los demás sentimientos y emociones, pero que al posibilitar el reconocimiento racional y emotivo de nuestra propia fragilidad en la fragilidad de los otros, se constituye en el sentimiento básico que nos permite el encuentro, el vínculo, la comunicación con los otros, por más diversos que estos sean y, con ello, la esperanza de construir, por difícil que esto sea, condiciones de convivencia, de respeto y de solidaridad. Es por esto por lo que, a partir de este momento, este trabajo se centrará en la compasión.

1.2. Compasión

Mantener unidos a los hombres por papeles
y sellos, o por la fuerza, carece de valor,
Lo único que mantiene a los hombres unidos es
aquello que los reúne en un principio vivo,
como la unión de los miembros del cuerpo
o las fibras de las plantas
(Whitman, 1984, p. 140).

Si en general emociones y sentimientos nos ponen al tanto de estados de cosas dentro de nosotros, y en relación con personas, circunstancias u objetos considerados valiosos para el cumplimiento de nuestros proyectos vitales, la compasión en particular nos pone en evidencia el lugar central del otro en nuestras vidas, de manera tal que se nos hace casi imposible la indiferencia ante su condición, puesto que esta termina por referirnos la nuestra propia. Gracias a esto, en la compasión nos encontramos como este tipo particular de seres que somos: humanos. Seres cargados de miedos y esperanzas, movidos y marcados por la tragedia y por el heroísmo, hacedores de nuestros propios paraísos e infiernos, dignos, libres y vulnerables.

Muestra de lo sublime para algunos, expresión de nuestra naturaleza más despreciable para otros, la compasión como objeto de reflexión ha cruzado, y seguramente seguirá haciéndolo, buena parte de la historia de la filosofía occidental. Y buena parte de los autores

que desde distintos ángulos se han encargado el algún momento de este sentimiento, coinciden en que se trata de una vivencia que tiene por causa el dolor, el mal o el sufrimiento ajeno, vivencia que posee ciertas características tales como tratarse de un sensación de pesar o de tristeza, estar dirigida hacia alguien que se considera semejante y cercanos a nosotros, y referirse a una situación no merecida por parte de quien es objeto de la compasión (Aristóteles, 2010, 1385b; Spinoza, 1999, III, Prop. XXII y Def. XVIII; Rousseau, 2010, Libro IV; Smith, 2011, Sección I). Compasión, conmiseración, piedad e incluso simpatía fueron algunos de los nombres con que este sentimiento fue estudiado.

Para los estoicos, como toda pasión, la compasión fue objeto de rechazo, de duda, de sospecha y, al igual que con ellos, fue rechazada por parte de quienes encontraban sentido en la idea de que solo una razón capaz de mantenerse al margen de emociones y sentimientos podría iluminar el camino hacia el actuar correcto, pues solo ella nos libera del deseo y de la necesidad (Boeri, M. & Salles, R. 2014). Para otros, entre quienes sobresalen Smith (2012) y Hume (1990; 2006), la compasión, en tanto emoción y sentimiento, es una vivencia capaz de juntar a la luz de la razón la fuerza de la voluntad, de forma tal que ocupa un lugar central en su fundamentación de la acción moral.

Para Kant (2008; 2012), aunque útil, pues opera como coadyuvante de la razón en tanto vehiculiza la voluntad hacia el actuar conforme al deber, es una vivencia que nunca puede sobrepasar el valor del deber puro como orientador de la acción moral, mientras que para Nietzsche (1994; 1996; 2005; 2007), es objeto de todas las dudas y sospechas, dada su estrecha relación con el judeo-cristianismo (explicar) y, desde allí, con la minusvaloración de la vida terrenal, lo que la convierte en una emoción espuria en el marco de un proyecto que, como el suyo, busca superar al hombre mediante la afirmación de su capacidad creadora en este mundo, sobre todo, creadora de valores fuertes y alegres que se oponen, en consecuencia, a un sentimiento triste y conmiserativo ante el dolor y la debilidad.

Lo que viene a continuación es un breve recorrido que busca contextualizar el marco desde el que la compasión se ha visto configurada como concepto problemático en las reflexiones sobre su lugar en la determinación de la acción frente a quienes son objeto de injusticia y crueldad. Sin embargo, es necesario señalar que lo que se busca con esta contextualización es acercarse a una conceptualización de la compasión como sentimiento cognitivo y la vez como una configuración neurobiológica que, en tanto sentimiento, nos permite buscar el bienestar colectivo y no simplemente sobrevivir. También se busca sentar las bases para tomarla como componente capaz de articularse más adelante con una ética

discursiva devenida en ética cordial³⁷. Así, las consideraciones que se presentan a continuación pretenden ser básicamente ilustrativas y están encaminadas al anterior fin.

1.2.1. La compasión o el lugar del otro en nuestras vidas

De acuerdo con la forma en que se conciba la compasión, su objeto, o sea el otro o seamos nosotros mismos, adquiere un matiz distinto. Por ejemplo, si se la ve como causa externa que incide en nuestras propias voluntades de forma tal que ata a nuestras voluntades a las contingencias de las vidas de los otros, estos pueden comenzar a ser vistos como obstáculos para nuestra propia libre autodeterminación. Del mismo modo, si se la toma como un imperativo externo determinado por la religión, que hay que cumplir para garantizar nuestra propia salvación, su objeto no será precisamente quien sufre, sino que responderá a una motivación cuya base podría ser catalogada de egoísta, quedando el objeto de la compasión reducido a mero instrumento. Por el contrario, si se la concibe como garante de construcción de puentes que nos acerquen al otro, de forma tal que nos permita la comprensión y la vivencia de su dolor, puede ser posible que en las relaciones que establezcamos con él quede configurado como sujeto digno de justicia y de reconocimiento, con lo que se abonaría el camino hacia la convivencia.

Lo que viene a continuación es un primer acercamiento a la manera en que la concepción de la compasión afecta de manera fundamental la mirada que tengamos del otro y el lugar que le otorgamos en la determinación de nuestras acciones.

Para la línea de pensamiento que parte desde la tradición estoica, la compasión, al igual que las emociones y sentimientos en general, hace parte de aquellas cosas que, teniendo sus causas fuera del ámbito del sujeto que la experimenta, tiene el poder de determinar su acción, pasando por encima de su propia determinación, esto es, de su propia capacidad de reflexión y, con esto, por encima de su propia libertad (Boeri, M. & Salles, R., 2014). En estos términos, además de mala consejera, la compasión viene a ser una pasión capaz de conducirnos a un actuar y, en últimas, a un ser, no libre. La compasión como orientadora de la acción viene a ser así, desaconsejada, al menos si queremos ser libres desde la perspectiva estoica. De aquí que no se trate de una emoción confiable. Es por esto por lo que para los estoicos la compasión no hacía parte de la dotación del sabio, puesto que la construcción de

³⁷ Esto se llevará a cabo en los apartados 2.2. y 2.3.

su sabiduría implica la eliminación de la influencia de las pasiones en su vida, entre ellas, el pesar (*Ídem*)³⁸.

Pero pareciera que hoy en día tampoco podemos confiar tranquilamente en esta emoción. Arteta (1996) nos muestra que, si la abordamos desde la perspectiva religiosa, en particular desde la concepción judeocristiana que la pone como expresión ligada al temor ante la pérdida de la posibilidad de salvación del prójimo o del creyente mismo, por mandato del amor cuya expectativa es la vida eterna, amar es, en últimas, velar por la salvación propia a través del velar por la salvación del otro. Pero esta compasión, en tanto más preocupada por la vida eterna, descentra de su foco de atención la condición vital del compadecido, condición que, en cualquier caso, se da dentro de las coordenadas de la vida en este mundo. Desde este punto de vista, la compasión pasa por un proceso de enajenamiento de sí misma, pues al no tomar en cuenta las condiciones espacio-temporales de quien es objeto de compasión, se desprende de su centro, esto es de su naturaleza tendiente no solo al acercamiento al dolor ajeno, sino también a la contribución de la superación de las causas que lo producen. Adicionalmente, al poner el énfasis en el valor de la vida después de la muerte, la muerte misma queda banalizada, configurándose como una simple formalidad de paso, despojada de su peso existencial. De esta manera, la compasión pierde sus particularidades, toda vez que al des-densificar esta vida y, al banalizar la muerte, la posición religiosa, termina por desdibujar las determinaciones que hacen de la compasión el tipo de vivencia que es.

A esto habría que sumar, siguiendo con Arteta, que el despojo del peso de las condiciones espacio-temporales de la existencia, a partir de la preeminencia de una única salida válida dentro de la religión misma —la salvación—, hace que el precio que se pague por esta, sea “nada menos que la heteronomía moral, la postración del hombre ante su presunto creador y providente” (1996, p. 245). Pagar este precio no solo es minusvalorar la vida humana en su conjunto; también es minusvalorar cada existencia humana concreta. De aquí que la compasión ligada a la religión no tenga posibilidad real de ver a cada uno en su particular dolor ni en su particular valía, no ve su dignidad.

La compasión requiere tener una base y una configuración más cercana a este mundo al tener al otro concreto como su fuente, esto es, está relacionada más con lo natural que con lo sobrenatural. Tomada así, se visibiliza como un potente camino para la construcción de cercanías capaces de reconocer a la alteridad, pero requiere ser formada.

³⁸ Lo que no implica no ayudar a quien lo necesite. Se trata de no depender del pesar que nos produce el mal ajeno, lo que no haría sino aumentar el pesar en este mundo, para actuar en su socorro. Ver Comte-Sponville, 1986, p. 131.

Rousseau tenía esto claro, al afirmar en su *Emilio* que la piedad es el componente más natural de lo humano. De hecho, es tan cercano a la naturaleza que hasta es posible verlo reflejado en el comportamiento de algunos animales. Pero este solo se vuelve humano con la imaginación, nos lo recuerda Derrida (1986), razón por la cual es esta facultad la que hace a la compasión un sentimiento verdaderamente humano, en el que el sufrimiento del otro se convierte en el mío. Pero ¿por qué el dolor del otro es causa de mi sufrimiento? ¿Cuál es el mal que me inflige su dolor, capaz de hacerme sufrir sin que en mí mismo haya ocurrido el daño?

Aquí es necesario recordar una de las tres características que Aristóteles (2010) atribuye a la compasión³⁹, a saber, que nos llega acompañada de la certeza de que lo que causa el daño en el otro es algo que nos puede tocar a nosotros. De aquí que pareciera que lo que en nosotros se protege ante tal certeza proviene de la necesidad de evitarnos a nosotros mismos el mal que representa el dolor o el sufrimiento por el que el otro está pasando, de mantener nuestra propia existencia a salvo, de conservarnos. En tanto sentimiento natural, es decir, de alguna manera innato, su razón de ser es la protegernos. Nacemos con lo que, volviendo a Derrida (1986), es un componente que en nuestra naturaleza es virtual, y que solo desarrolla su virtualidad con la imaginación. La imaginación no solo es el único mecanismo que nos permite adentrarnos en el sufrimiento ajeno; es también el ámbito en el que evidenciamos nuestra propia vulnerabilidad de la que somos capaces de extraer la fuerza necesaria para nuestra conservación, para mantener lo más preciado: la vida. De aquí que sea posible afirmar con Rousseau, que esta fuerza está en la base de todas nuestras pasiones. A esta fuerza, el ginebrino le llama *amour de soi*. Amor de sí que así expresado, es otro nombre del amor a la vida misma, de la vida que se ama a sí misma a través de nuestro amor a nuestra propia existencia, que se expresa en la fuerza que siempre se pone en juego en su conservación.⁴⁰

En la base de los demás sentimientos, el amor de sí se convierte en algo así como una fuerza original, primigenia, innata, que da piso a todos los demás sentimientos o, como diría el mismo Rousseau, se trata de una “pasión primitiva, innata anterior a cualquier otra, y de las que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones.” (2010, p. 314). De aquí que se trate de un sentimiento básicamente encausado a la satisfacción de la necesidad más

³⁹ Los otros dos componentes son: a) tristeza y temor y b) surge cuando contemplamos un sufrimiento grave e inmerecido. Véase Aristóteles, *Retórica*, II, 8,15, traducción de 2010 de Ramírez Trejo.

⁴⁰ Expresado de esta manera, el amor de sí se asemeja al *conatus* spinoziano, el que también es asociado a las emociones por Damasio, tal como se señaló en los primeros apartados de este trabajo.

fundamental de la vida que es la de mantenerse a sí misma, así como de las necesidades que de esto se derivan. Es necesario mantener estas necesidades centradas en su satisfacción mediante la consecución de lo que no solo mantiene la vida, sino de lo que la enaltece en tanto busca su bien. En los otros reconocemos los posibles males que acucian nuestra vida. Pero ellos no son la fuente de nuestros males. Son como nosotros víctimas de la vulnerabilidad, son nuestros iguales. De aquí que el amor de sí no sea un amor ciego al dolor del otro ni egoísta ante su necesidad, sino que reconoce en el otro un igual, alguien tan frágil como cualquier otro, incluyéndome yo.

Para diferenciar este amor de aquel otro que hace de su sí mismo su único centro y objetivo, que al hacer esto, invisibiliza el dolor ajeno y hace de los otros meros medios para la satisfacción de sus propias necesidades, Rousseau utiliza la expresión: “amor propio”. Aunque el amor propio se encuentra con el amor de sí en que los dos tienden al mantenimiento de las condiciones que quien los experimenta considera deseables para su propia conservación, se diferencia de este último en que es autocentrado, cerrado e incapaz de darle valor al dolor ajeno al preferirse a sí mismo por encima de los otros. Es por esto por lo que el resultado de su vivencia está asociado, siguiendo con Rousseau, a “pasiones rencorosas e irascibles” lo que hace que quien obre guiado por el amor propio sea alguien “esencialmente malo”, caracterizado por “tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión” (2010, p. 315). Quien se mueve por el amor propio busca hacerse amar de quienes le rodean, pero, al hacerlo mediante la búsqueda de la exclusividad de ese amor, o por lo menos de una mayor intensidad en relación con otros posibles objetos de amor, se vuelve envidioso y generador de rivalidades, con lo que, evidentemente, se convierte en un promotor del odio, de la discordia. En este escenario, el amor de sí pierde su original capacidad de encuentro con el otro, para quedar reducido a exigencia egoísta de atención y cuidados, con lo que la compasión cede su lugar a una mera formalidad egocéntrica.

Por su parte, el amor de sí, al ser la expresión de una fuerza que busca conservar a la vida, en tanto garantía de las condiciones que la hacen posible y la mantienen, esto de es, de las cosas buenas, no puede dejar de ser del todo egoísta, pues antepone la conservación de la vida y de las cosas que la garantizan a cualquier otra consideración. ¿Pero cómo más habría de ser si se trata de la vida que se protege a sí misma, tarea en la cual ha de poner en juego toda su atención? Lo que está de fondo en esta distinción entre amor de sí y amor propio es la necesidad de aclarar un aspecto fundamental de la compasión, a saber, el de si se trata, en últimas, de un sentimiento que se dirige y configura al otro de manera egoísta, con lo cual,

quedaría deslegitimado su supuesto altruismo y desvirtuada su posibilidad de hacer parte de los fundamentos del actuar moral.

En este punto habría que recordar el carácter de «natural» que Rousseau le da a la compasión, esto es, su forma de ser anterior a la racionalidad humana. Es natural que la vida, que todas las formas de la vida se protejan para mantenerse. La compasión, al ser el sentimiento que nos muestra nuestra propia fragilidad, nos advierte al mismo tiempo de los riesgos, de los sufrimientos de los que no estamos exentos. Nos entristece por el amor que le debemos a nuestra propia vida, en este caso, ante la evidencia de su vulnerabilidad ante un posible daño que, evidentemente, no queremos padecer. El amor de sí nos mueve a conservarnos, pero no a costa del dolor ajeno, sino justamente mediante su reconocimiento. Quien busca conservarse por medio del sufrimiento de los otros, ciertamente no puede clasificarse como integrante del grupo de aquellos que son llamados compasivos.

La compasión es presentada aquí como un sentimiento que, sin dejar de ser egoísta, tiene que reconocer necesariamente el sufrimiento de los otros y a quienes lo padecen como iguales. Se configura como una emoción que hace que el dolor del otro me recuerde el frágil material del que estoy hecho y, por eso, yo mismo sufro; pero, al mismo tiempo, me hermana con el otro en tanto evidencio que también está hecho de mi mismo material. Sufro su dolor por no querer sufrir el mío, pero, inevitablemente sufro y, al hacerlo, lo hago también por él, en tanto soy capaz de imaginar en mí su sufrimiento.

Si no puede dejar de ser egoísta la compasión es porque tampoco lo puede el amor de sí, toda vez que esta fuerza tiene a la conservación propia como su último objetivo, y es en ella en la que se basa la compasión misma. Pese a esto, queda claro que este egoísmo no solo no se opone al, sino que además requiere del, reconocimiento del otro.

Incluso, esta particular forma de egoísmo viene a ser, en términos del mismo Rousseau, una especie de contra, de protección, frente al actuar dañino de quienes suelen aprovecharse del compasivo. En efecto, al actuar guiada por el amor de sí, la compasión se reserva para sí, por decirlo de alguna manera, el bien último de su acción, con lo cual puede quedar a salvo de las intenciones instrumentalizadoras que alimentan a quien se pretenda aprovechar del compasivo. En este orden de ideas, desde la perspectiva rousseauiana, el límite mismo de la compasión es el amor de sí, con lo que evita convertirse en un sentimiento débil; pero ese límite es, a su vez, lo que la potencia como un sentimiento fuerte al requerir del reconocimiento, ya no solo del otro y de su dolor para completarse, sino del género

humano. Reconocimiento que en su fortaleza mueve al compasivo a la acción benévola, a una “*humanité sans faiblesse*” que se traduce “en una beneficencia activa” (Arteta, 1996, p. 85).

1.2.2. Compasión o el otro en el lugar del yo

El logro de ese reconocimiento va a adquirir una nueva dimensión con Schopenhauer, para quien, si tal reconocimiento de verdad quiere ser moral, ha de darse de forma tal que se elimine radicalmente la fuente del egoísmo, esto es, mediante una disolución del yo que permita que no existan fronteras entre quien se compadece y quien sufre, con lo que viene a ser el otro quien ocupe la centralidad de la propia existencia.

Así, inspirado por los moralistas ingleses, para quienes es indudable la existencia de un elemento que garantiza cierto grado de unidad entre los seres humanos, que opera como una especie de “*sensus communis*”, de “instinto social” que se manifiesta en un sentimiento de simpatía o benevolencia hacia los demás, así como en la reafirmación que hace Rousseau de que tal elemento pertenece al ámbito de los fenómenos que nos son naturales a la especie, inspirado en esto, decimos, Schopenhauer nos lega una concepción de la compasión como otro nombre de tal sentimiento y como única base de un real actuar moral.

De la división que hace Schopenhauer de los móviles fundamentales de la acción humana, a saber, el egoísmo, la maldad y la compasión (2002, § 16) se deriva en su explicación que del egoísmo y de la maldad no se puede derivar una acción moral propiamente dicha. Del primero puesto que busca la satisfacción y el placer propio así como la evitación del propio dolor, de aquí que no se pueda decir que una acción egoísta sea a la vez una acción moral; no la alimenta el interés por el bien del otro, sino el del bien propio, de lo que se deriva el desinterés por los demás así como el desconocimiento intencionado de sus propios dolores, lo que, añadiríamos aquí, genera una reducción de los otros al nivel de entorno, de “cosas” que hay alrededor, de las que me puedo servir. De aquí que tampoco se puede derivar una acción moral de una motivación malvada porque esta busca de manera intencionada la producción de sufrimiento ajeno y, además, se complace en ello, haciendo que el dolor causado se convierta en fin en sí mismo de la acción (de aquí que esta forma de concebir la maldad se asocie con la crueldad sádica.⁴¹).

La compasión, por su parte, dado que, en palabras del mismo Schopenhauer es “la *participación* totalmente inmediata e independiente de cualquier otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese

⁴¹ Véase Villar, A. (2008). En García-Baró, M. & Villar, A. (Coords.), en especial el apartado 3.1.2.

sentimiento” (2002, § 16, p. 233), se enfoca en el dolor del otro y actúa como móvil para la búsqueda de la suspensión de tal dolor, sin que en ello medie interés egoísta o malvado pues es un sentimiento que se siente “en el otro”, de aquí que la superación del sufrimiento solo genere real satisfacción en quien lo padezca, en el compadecido. Instalada en el sentimiento doloroso del otro, la compasión mueve a la superación de tal sentimiento, lo que necesariamente trae el bienestar para quien antes estaba agobiado, no para quien actúa movido por la compasión. Esto muestra que el material del que está hecha la compasión es bien distinto del que constituye el egoísmo, con lo que es posible afirmar más que su total diferencia, su completa oposición. Así, en tanto la compasión se opone y niega el egoísmo, es la única base de un actuar que pueda considerarse moral.

Pero ¿cómo es posible explicar que el dolor que acompaña el sentimiento compasivo sea un dolor que se siente no en quien se compadece, sino que este lo siente en el compadecido? Este “sentir en otro” schopenhaueriano se basa en la afirmación del libro IV de *Emilio* de Rousseau, en donde el ginebrino, quizá para librarse de los problemas que acarrea basar la compasión en el amor de sí, problemas que luego el mismo Schopenhauer hace evidentes al relacionarlo con su noción de voluntad, y mostrar así que desde ella no es posible un actuar que deje de ser egoísta, señala que el sentimiento doloroso que acompaña a la compasión, es un dolor que se siente justamente en el otro.

La única manera de sentir en otro, esto lo sabe Schopenhauer, es venciendo la distancia que separa al “yo” de los “otros”. Y para explicar esto acude al señalamiento de la “naturaleza misteriosa” de este proceso por el que, contra toda fuerza vital que justamente busca preservar al propio sujeto y a su bienestar por encima de cualquier otra consideración, contra toda voluntad que busca afirmarse a sí y a su sujeto, la compasión despliega su poder rompiendo la barrera de la subjetividad para, por decirlo de alguna manera, abrirse al resto de la humanidad. En este proceso en el que la compasión despliega su fuerza y su total desprendimiento del “yo” es donde radica a la vez su misterio (su inexplicabilidad), así como su capacidad de ser sustento a una acción que en tanto desprendida del “yo”, encaminada a la supresión del dolor ajeno, que busca alimentar no un placer o una necesidad propia, sino de otro, diferenciada y opuesta a los intereses del *ego*, es la única base válida de una verdadera acción moral.

Al tratarse, entonces, la compasión de ese sentimiento que se presenta por encima de cualquier otra cosa ante el sufrimiento del otro, y al ponerla como única base legítima del actuar moral, el sufrimiento mismo vendría a ser el único piso sobre el que descansa cualquier

consideración sobre lo humano. Arteta llama la atención sobre este punto, mostrando en su real dimensión el aspecto que le da a la vida su particularidad humana: el sufrimiento interminable alimentado por una “voluntad siempre insatisfecha” (1996, p. 100). Interminable mientras dura la existencia, pues después ya no hay en Schopenhauer esperanza alguna. Es justamente esta particularidad sobre la que descansa lo que nos une a los otros, la solidaridad que nos despierta la constatación permanente de nuestro irremediable desamparo. Así, la base de todo verdadero actuar moral, lo que nos une a los demás en el sentimiento doloroso pero experimentado por cada uno en quien sufre, y nos mueve a actuar de forma no egoísta ni malvada en la superación de tal situación en él, es el dolor. Solo podemos actuar moralmente por el sufrimiento de los otros, diluyendo nuestra voluntad, nuestro “yo”, nuestro egoísmo inacabable, en los otros mediante la fuerza de la compasión que ha de ser igualmente poderosa y, en tanto radicalmente opuesta al egoísmo, pura.

El problema de esta concepción, tanto de la fuerza del egoísmo como del poder y pureza de la compasión es que, siguiendo con Arteta (1996), no solo configura, en la superación del primero por parte de la segunda, el “gran misterio de la ética”, con lo que instala en el centro mismo de lo que debería ser explicado, un vacío explicativo que no puede ser llenado simplemente adjudicándole un apelativo metafórico, sino que, además, coloca un rasero tan alto a la compasión misma, que la hace por principio imposible al tener esta que cumplir con las expectativas de “pureza” que se le exige, con lo que el actuar moral quedaría prácticamente imposibilitado. Pero, aún más, si en su fuerza y pureza la compasión supera la naturaleza egoísta de una subjetividad que se mueve básicamente con vistas a su propia afirmación, en tanto propia de un ser vivo y, a la vez, sujeto de voluntad, entonces la compasión es, necesariamente, negación y disolución de esa afirmación, con lo que estaríamos ante la aporía de una compasión que, en tanto se dirige hacia el dolor del otro, niega al sujeto que la experimenta, con lo que se niega tanto a sí misma como a su objeto, al ser tanto el sujeto como su dolor meras representaciones pertenecientes al mundo de las apariencias, con lo que, de paso, tanto individualidad como alteridad desaparecerían. De aquí que Arteta (1996, p. 103), al hacer caer en cuenta de esta aporía, recupere las palabras de Scheler para señalar que “La disolución del yo en una masa universal del dolor, excluye totalmente una *genuina* compasión”. Y, aún más, el perdernos en dicha masa sufriente no nos permite ver que lo que nos une, lo que nos permite acercarnos al dolor del otro, tiene que ver más con lo que hacemos frente al padecimiento que con el padecimiento mismo, y que casi siempre lo que hacemos frente a él se apoya en nuestra propias dignidad y excelencia.

La solución de esta aporía, plantea el mismo Arteta, estaría en una cierta recuperación de la centralidad del “amor de sí” rousseauiano, toda vez que en el centro de esta noción está el reconocimiento de que aunque ella encierra de manera esencial e insuperable la fuerza que mantiene a cada quien empeñado en mantener el mayor de sus bienes: la vida y, con ello, en garantizar unas condiciones que le propicien bienestar, no se trata de un fuerza ciegamente egoísta, sino que es abierta a la vida en la totalidad de sus manifestaciones, entre las que están, en primer lugar, la vida de los otros. Se trata así de un “egoísmo esclarecido” (1996, p. 106). Sin este particular egoísmo no solo se pierde el amor a la vida, sino también el sujeto mismo. Pero, así como se rescata el *amour de soi*, es necesario también tomar con beneficio de inventario la idea, compartida tanto por el ginebrino como por Schopenhauer, del padecimiento del sufrimiento ajeno en el otro y no en quien es movido a la compasión por tal dolor. El egoísmo esclarecido del “amor de sí” se abre a la vida tanto como reconocimiento del padecimiento en los otros como amenaza a la pervivencia de la existencia de ellos y de quien compadece, como amenaza que vulnera al amor de sí, tanto de unos como del otro. Esto es, como evidencia experimentada en el sujeto que compadece, así como, por supuesto, en quien sufre. Justamente la conciencia del sentimiento compasivo por parte de quien se compadece afirma su propia subjetividad en tanto individuo que es movido por el sentimiento provocado por el dolor del otro, dolor que no es el mismo experimentado por quien padece. Al suceder esto, se evita que el individuo mismo desaparezca, con lo que, simultáneamente se garantiza que la compasión se dé. No existe compatibilidad entre la idea de un individuo que se pierde a sí mismo diluyéndose en la una especie de conciencia cósmica con los otros de su especie en la que el lugar del padecimiento es la confirmación de una renuncia, de su renuncia a sí mismo, a su voluntad de vida, en la que el lugar del padecimiento es cualquiera menos su único lugar propio, su propio ser; cualquiera menos el lugar de su voluntad. Pero compasión y renuncia de sí no son compatibles. “Nada más opuesta a la piedad que la renuncia; o es *activa* o simplemente no es” (Artera, 1996, p. 104).

1.2.3. Compasión eudemonista y trágica

Fiel a una tradición que parte desde el Aristóteles de la *Moral a Nicómaco* (1998) y de la *Retórica* (2010), y pasa por el Rousseau del libro IV del *Emilio* (2010), Nussbaum (2008) ubica a la compasión como una emoción particular que parte del reconocimiento, doloroso, del sufrimiento del otro, así como del vínculo que se teje entre quien reconoce tal sufrimiento y quien lo padece. Va a ser justamente este vínculo el que constituye la columna vertebral sobre la que se estructura el carácter social de dicha emoción, toda vez que se trata de una

afección que no solo nos permite reconocernos en el dolor del otro como seres fundamentalmente vulnerables y dependientes, sino también de un juicio en el que evidenciamos y vivenciamos la injusticia, promotora de la indignación y de una acción benéfica encaminada a la superación de las causas que originan tal situación injusta (Rousseau, 2010).

Nussbaum (2008) sigue a Aristóteles (2010, 1385b) en la caracterización de la compasión. Tal como aquel, reconoce en ella tres requisitos con los que debe cumplir su experiencia, a saber, a) que haya gravedad en el sufrimiento, esto es, que no se trate de algo trivial o pasajero; b) que quien experimente el dolor no lo merezca; inmerecimiento que nos pone en la línea del reconocimiento de una injusticia; y c) que exista la posibilidad de que quien vivencia la compasión sea también objeto en cualquier momento del sufrimiento generador de la emoción.

Sobre los dos primeros requisitos Nussbaum va a expresar su total conformidad. Pero sobre el tercero, va a señalar su incapacidad, en tanto requisito, para salir de una perspectiva centrada en el yo de quien es afectado por la compasión. La conformidad sobre los dos primeros requisitos se asienta en lo ya esclarecido por Aristóteles y Rousseau sobre el hecho de que, en tanto seres incompletos y frágiles, no está en nuestras manos la determinación de la manera como se dan y se comportan las cosas y las personas, de forma tal que estamos expuestos a situaciones que ponen en riesgo y vulneran las posibilidades de realización de nuestros proyectos de vida, generando con ello sufrimiento en distintos grados, siendo aquellos que consideramos graves los más dignos de compasión. La determinación de la gravedad está relacionada, no solo con la concepción de vida buena que cada uno posea, sino también con una concepción de vida buena en general, así como de las condiciones que deben darse para contribuir a su florecimiento. Por supuesto esta concepción general está ligada a sociedades concretas, a sus determinaciones geográficas y culturales, a sus creencias y a sus prácticas, lo que se nos muestra como una evidencia de la diversidad de lo humano, así como de la relevancia que adquieren los procesos de aprendizaje en dichas sociedades, puesto que de las interpretaciones sobre lo que pueda ser lo valioso de la vida humana, dependerán las posibilidades para experimentar la compasión.

De acuerdo con estas concepciones generales de vida buena se determinan también los juicios relacionados con la responsabilidad y la culpa. Ante el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad y contingencia frente a los acontecimientos de nuestros entornos vitales, del que se deriva la certeza de la existencia de un orden que poco depende de nuestras voluntades,

constatamos que estamos expuestos a múltiples vicisitudes de las que no somos culpables y de cuyas consecuencias no somos responsables. Esta constatación funge como elemento de juicio al valorar los males ajenos.

En este sentido, el reconocimiento de alguien como objeto de compasión requiere de una valoración tal que no se le atribuya a su propia agencia ni la culpa ni la responsabilidad ante la situación padecida. Este hecho es claramente registrado por las tragedias griegas. Ni Filoctetes ni Edipo son culpables de los desenlaces dolorosos de sus situaciones vitales ni, por ello mismo, responsables de los aquellos⁴².

Tanto las consideraciones de la gravedad del sufrimiento como las de la no culpa ni responsabilidad, hacen parte de las características de las cosas que nos pueden suceder a cualquiera de nosotros. La valoración sobre este tipo de cosas está en inmediata relación con la fragilidad de nuestros propios proyectos de vida y nos pone en una situación de vínculo que nos identifica con los otros en tanto semejantes ante la vulnerabilidad. Es por esto por lo que, de acuerdo con el tercer requisito que caracteriza a la compasión en su versión aristotélica, nos vemos conmovidos ante un extremo dolor no merecido, dolor que podríamos ser nosotros quienes lo padeciésemos en cualquier momento, gracias al que reconocemos en los otros a personas iguales a nosotros.

El asunto aquí es determinar en profundidad este reconocimiento de igualdad partiendo del examen de la noción de “nosotros”. ¿Quiénes conforman esa comunidad? ¿La familia? ¿Los vecinos? ¿Los connacionales? ¿Los que tienen mi mismo color de piel, mi mismo estatus social, mi mismo credo religioso, mi misma orientación religiosa o sexual? ¿La humanidad? De la respuesta a estas preguntas dependerá la validez del tercer requisito de la compasión, toda vez que de la amplitud de la concepción del grupo al que llamamos «nosotros» dependerá la comprensión del alcance de esta emoción, y de su caracterización como capaz de albergar dentro de su vivencia una concepción pluralista y a la vez respetuosa del ser humano, esto es, de servir como fundamento de la acción moral.

Cabe aquí traer a colación a Richard Rorty quien, desde una mirada pragmatista, en su texto *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991), nos recuerda el tiempo en que corrían trenes

⁴² La tragedia, como género literario que nos muestra lo contingente de la vida humana y de sus circunstancias, tiene la capacidad de hacer parte de las formas sociales mediante las cuales es posible formar en la compasión, puesto que vehiculiza la imaginación y la focaliza en el padecimiento no buscado del otro y en la fragilidad que nos caracteriza como especie. Así, recordando a Nietzsche, la tragedia viene a ser la expresión de un arte que posibilita una mirada ante el mundo y ante el hombre tal y como son, “una mirada que ha penetrado en la horrenda verdad” pero que “como un mago que salva y que cura” nos hace capaces de “retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir” (Nietzsche, 2009, pp. 80 y 81). Pero no solo nos ayuda a vivir, sino también a vivir con los demás. Véase Nussbaum, 2008, p. 391 y ss.

cargados de judíos hacia el horror de los campos de concentración y de exterminio nazis. En ese contexto, las posibilidades que tenían aquellos de ser ayudados a esconderse dependían del país en que se hallasen; así, tenían mayor riesgo de ser denunciados, según el autor, por parte de los belgas que de los daneses o italianos. La explicación de esa situación está precisamente en la concepción de ese «nosotros» propia de cada pueblo. Si tal concepción está ligada a aspectos como idioma, color de piel, procedencia geográfica o a cualquier otra variable idiosincrática o ideológica, se hace evidente que quienes no comparten alguno de estos rasgos con ese «nosotros», hacen parte del grupo de aquellos ante quienes, o no estamos vinculados mediante ningún sentimiento o experimentamos un vínculo extremadamente débil, de aquellos que pertenecen, según esa concepción, a “la especie errónea de seres humanos” (Rorty, 1991, p. 209), seres que, en ese orden de ideas, no son nuestros iguales. Es por esto por lo que el juicio de posibilidades similares aristotélico es tan problemático.

Pero, pese a esta problematicidad, concebir la compasión sin el componente que nos une a los demás sería como despojar a esta emoción de una parte fundamental de lo que le da sustento. Es por esto por lo que Nussbaum va a proponer una reelaboración de esta tercera condición, intentando no hacer depender la compasión de la capacidad de identificación que tengamos para con los demás, sino más bien, de una consideración de índole más racional, descolocando esa capacidad de la centralidad que clásicamente se le ha atribuido y preguntándose si no será más bien una especie de “dispositivo epistémico auxiliar” cuya utilidad quizá estaría en coadyuvar a brindar claridad a quien lo observa sobre “el significado del sufrimiento para la vida de las personas que lo padece” (2008, p. 357). Tal consideración parte de la base eudaimonista de que las personas que consideramos valiosas, objeto de nuestra preocupación por su bienestar, lo son en tanto “constituyen una parte significativa de [nuestro] propio esquema de objetivos y metas” (2008, p. 358), de forma tal que, si son objeto de pérdida o de daño, tal situación afecta nuestro propio florecimiento. Es por esto por lo que vivenciamos su dolor como propio, no porque pertenezcan al grupo que llamamos «nosotros», aquellos que cada grupo humano considera como sus iguales. Este juicio eudaimonista vendría a ser el que debería hacer parte de la estructura central de la compasión, mientras que el de las posibilidades parecidas, en tanto catalizador de la imaginación, pasaría a ser concebido como un ayudante que potencia la emoción, pero no uno de sus requisitos básicos.

En sus planteamientos sobre la compasión, Nussbaum no solo propone una reconfiguración de la condición de posibilidades de condiciones similares, buscando superar las dificultades que su implementación puede llegar a causar en la práctica que se pueden

resumir en lo que Cortina (2017) llama “simpatía selectiva”⁴³, sino que también recupera de los clásicos la tragedia, ese tipo de textos que además de expresar una faceta particular del espíritu griego, pudo fungir como propedéutica de la compasión.

En la tragedia clásica podemos reconocer lo trágico como las fuerzas de la contingencia que se ciernen sobre individuos que, ante la adversidad, luchan con sus precarias fuerzas para hacerles frente, permitiéndonos ser testigos y, al tiempo, vivenciar un sufrimiento desde el que evidenciamos nuestra propia fragilidad gracias a la empatía que desarrollamos hacia sus protagonistas. Con ello recordamos que la vida humana se configura en medio de situaciones injustas y crueles, ante las que, a pesar de que solo saldremos de ellas de forma definitiva con la muerte, la lucha por resistirlas constituye un ejercicio desde el que podemos reconocer la dignidad de quien padece. Así, además de ponernos frente a la contingencia, nos remite al respeto hacia el agraviado. Es desde estos términos que podemos hablar de una compasión trágica.

En la compasión trágica se reconoce el peso de la muerte, la desesperación que conlleva el saber que ante ella estamos irremediamente perdidos y que, justamente por esto, se trata de un sentimiento que valora y dignifica esta vida en general y cada vida humana en particular, en la que cada cual persevera. Desde este punto de vista, se trata de un sentimiento básicamente humano dirigido hacia otros seres humanos, quienes, en tanto vulnerables y enfrentados a su finitud de forma irremediable, al tiempo que perseveran en la vida, vienen a ser nuestros iguales. Se trata de un sentimiento que, siguiendo a Rorty, deciden reconocer la inutilidad de “extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente.” (1991, p. 64). Esto es, un sentimiento que, al tiempo que nos permite vernos más allá de nuestras particularidades concretas, nos acerca a los otros, dándole un lugar central a la interacción.

1.2.4. Compasión o deber. ¿Desde dónde basar la acción?

La posición estoica clásica (Boeri & Salles, 2014) afirma que todos los seres humanos tenemos la capacidad de “elección moral”, así como la de emplearla de manera virtuosa, sin que las adversidades de la vida, entendidas como factores externos que aparecen como obstáculos al desempeño de estas capacidades, tengan por qué afectarlas. En esto consistiría la dignidad humana, es decir, en que todos tenemos la capacidad de anteponer nuestro juicio

⁴³ Retomaremos esta idea en el apartado 4.1.2.

moral y nuestra voluntad frente a factores externos que nos afectan⁴⁴. Es esto lo valioso del ser humano y, al tiempo, lo que nos hace tales. En este sentido, la compasión sería algo así como el reconocimiento de la incapacidad de alguien de estar a la altura de su propia humanidad⁴⁵, y los sufrimientos a los que nos enfrenta la vida, serían finalmente la consecuencia de una mala elección o de injusticias propias, ante las cuales solo cabría la censura, no la compasión⁴⁶. Circunstancias como la muerte, la pérdida de seres queridos o de la libertad y la enfermedad quedan incluidas como externalidades que, aunque puedan llevar a la compasión, no tienen por que ser reconocidas como determinantes ante la prevalencia de la elección moral, pasando a ocupar un lugar secundario en la consolidación del florecimiento humano.

Desde esta perspectiva, la compasión debe entenderse como una pasión que obedece a un juicio equivocado frente a lo central de la existencia, toda vez que hace perder de vista que lo verdaderamente importante es nuestra voluntad de actuar conforme a nuestra capacidad moral. Compadecerse de alguien implica afirmar su dependencia de cosas y circunstancias externas y, al mismo tiempo, su incapacidad de afirmarse en su voluntad determinada por su propio juicio virtuoso; es insultar su dignidad y, simultáneamente, desconocer la igualdad humana, puesto que con esta pasión se estaría reconociendo que a la facultad moral, basada en una razón igual para todos, capaz de ejercerse a través de una voluntad autónoma, habría que incluir elementos externos para aumentar su valor (Nussbaum, 2008, p. 398 y ss.).

Un ser compasivo sería también un ser proclive al miedo, a la aflicción y a la ira, sentimiento este capaz de desembocar en la venganza. El reconocimiento del peso de las circunstancias externas a la propia capacidad moral de quien es objeto de la compasión ubica al compasivo en una abierta dependencia de factores que siempre se le van a escapar de su propia determinación, de su voluntad. Esta dependencia radical no solo ocasiona que se pierda

⁴⁴ “El fin de todas estas virtudes consiste en vivir en concordancia con la naturaleza y cada una de ellas hace posible, mediante sus peculiaridades, que el ser humano logre dicho fin. En efecto, a partir de la naturaleza el hombre posee inclinaciones para el descubrimiento de lo que es debido, el equilibrio de los impulsos, los actos de constancia y de distribución. Y cada virtud, al actuar en armonía y según lo que es propio de ella misma, hace posible que el hombre viva en concordancia con la naturaleza”, Boeri & Salles, 2014. 26.10 = Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7-14. Véase también Boeri-Salles, 26.14 = Musonio Rufo, *Dissert.* 2.

⁴⁵ “La compasión es el dolor producido por la desgracia de otra persona que se encuentra angustiada a causa de una injusticia (pues nadie se conmueve por el suplicio de un parricida o un traidor), Boeri-Salles, 25.8 = *TD* 4.11-21; 23-24 (*SVF* 3. 403; 410; 415). Diógenes Laercio también la define en estos términos: “Ahora bien, la compasión es un dolor por quien sufre inmerecidamente” (Boeri-Salles, 25.1 = *DL* 7. 110-116 (*SVF* 1. 205; *LS* 65F), y considera que el dolor es “una contracción irracional” (*Ídem*), lo cual mostraría que en principio que la compasión no es admisible para el estoicismo, pues el dolor (el del alma) es una pasión: “Pero según Zenón la pasión misma es un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo. Hay, según dicen Hecatón en *Sobre las pasiones* II y Zenón en *Sobre las pasiones*, cuatro géneros de pasiones principales: dolor, miedo, apetito, placer [...]” (*Ídem*).

⁴⁶ Se trataría de vicios como la imprudencia o la incontinencia y por esto serían censurables. Cf. Boeri-Salles, 26.36 = Estobeo, *Ecl.* 2.69, 17-73, 19; 74, 15-20 (*LS* 411, 60L).

su capacidad de actuar autónomo, sino también que se debilite la fuerza moral que se expresa en la voluntad. Si se reconoce la dependencia de lo externo para la realización de los proyectos de vida de un tercero, la existencia propia estará también atada al miedo de perder justamente eso externo, miedo que conduce a la aflicción y a la inmovilidad.

Ser observador del sufrimiento ajeno a través de una mirada compasiva, es, entonces, reconocer el valor que para esa persona tienen las circunstancias externas y la manera cómo su vulneración afecta sus planes de florecimiento. Pero cuando tal vulneración nos afecta en primera persona y ha sido el fruto de una acción intencionada, la respuesta ya no es la compasión, sino la ira, sobre cuyo terreno se van consolidando el odio y el resentimiento, como catalizadores del deseo de venganza y de la crueldad (Séneca, 1994). Pero no es que la crueldad sea algo así como la otra cara de la compasión, sería más bien aquello que Séneca⁴⁷ caracterizó como “un exceso de cólera retributivo” (Nussbaum, 2008, p. 404), fruto de dicho deseo.

Si como consecuencia de la compasión, de ese juicio errado sobre lo central en la vida humana, se cae fácilmente en el odio y en los deseos de venganza que de él se derivan, tenemos que la compasión misma no es un soporte adecuado para la acción virtuosa. Es por esta razón que para los estoicos no sea esta emoción digna para servir a la fundamentación moral, dejando esta tarea solamente a un ejercicio racional desprovisto de toda pasión⁴⁸.

Pero la desconfianza hacia, o la negación de, las emociones como posibles componentes fundantes de la acción moral puede conducir a cierta violencia hacia las estructuras profundas de las personas. Si se sigue la idea de que la voluntad de un actuar moralmente virtuoso debe, no solo dejar de lado a las emociones, sino, además, actuar represivamente contra ellas, se estaría vulnerando de manera importante la unidad existencial del ser humano, a favor de una racionalidad supuestamente neutra para la que el dolor injusto encarnado en crueldades concretas, solo sería la contraparte de un juicio racional evaluativo en el que tales crueldades aparecerían como aspectos circunstanciales y externos, como datos no substanciales, configurándose así una actitud insensible y, por lo mismo, indiferente ante el sufrimiento ajeno.

⁴⁷ Véase Séneca (1994) *Sobre la ira*.

⁴⁸ Esta postura que afirma la prevalencia de una razón «no contaminada» de pasión, está clara en la base de los planteamientos éticos kantianos. Véase Kant (2012). Igualmente, Spinoza (1999), considera que las emociones, por su carácter irracional, no pueden ser objeto sobre el cual descansa una teoría normativa de la acción.

Y es que pese a que la compasión o, como la llama Spinoza, misericordia⁴⁹, no nace de la razón (1999, IV, 58, Esc.), sí tiene la capacidad de mostrarnos cosas sobre la naturaleza humana, sobre nuestra manera de ser, cosas que luego pueden ser claramente confirmadas por la razón, tales como la prevalencia de un actuar que se mueve ante el dolor ajeno en busca de evitar su continuidad y brindar su consuelo. Sin que proceda de la determinación de una voluntad conducida férrea y exclusivamente por la razón, la compasión sí es capaz de orientar la acción encaminándola hacia un actuar virtuoso, fungiendo como una especie de propedéutica de la virtud; así, la virtud, ese hábito de actuar conforme a lo que la razón indica como su excelencia, esa acción consciente que obra sobre la pasiones y que, haciéndolo, determina un actuar prudente (Aristóteles, 1998, Libro II), no solo es precedida del sentimiento de la compasión, sino que también puede ser promovida por esta.

Esta capacidad de la compasión para servir de coadyuvante de un actuar propiamente moral, racionalmente motivado, también es señalado por Kant en su *Metafísica de las costumbres* (2008) y por Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* (2008) en la explicación del papel que juega la indignación en la configuración de un actuar moral. En efecto, en la indignación vivenciamos un juicio mediante el cual reconocemos y sentimos la injusticia, con lo que somos capaces de identificar de forma racional su injustificabilidad como daño integral a quien es su víctima, así como de vivenciar nuestra voluntad como movilizadora hacia la búsqueda del resarcimiento del sufrimiento del que se es testigo.

Sin embargo, en el caso de Kant, la racionalidad del imperativo categórico, en su esfuerzo y rigor por ser fundamentación pura *a priori*, no solo no les da cabida a las emociones, sino que además recomienda su «superación», en tanto elementos que van en contra de la acción de una razón que se debe determinar a sí misma, de forma autónoma, pero también, como nos lo recuerda Cortina en su “Estudio preliminar” de *La metafísica de las costumbres* (2008), de forma autócrata, en tanto es una razón “autocoactiva”. Esta autocoacción va a tener como uno de sus objetivos principales justamente a las emociones y pasiones, en tanto, según Kant, deben ser puestas a raya con el fin de que con su injerencia no pongan en riesgo la voluntad y el arbitrio, expresiones estas de una razón autónoma que se da a sí misma sus propios imperativos morales. Pero más que poner en riesgo a la voluntad y al arbitrio propiamente morales, las emociones, en tanto ligadas a factores externos a la razón misma, y en tanto dependientes de consideraciones de tipo eudaimonista, entre las que entran esquemas y proyectos de vida situados, no podrían garantizar las condiciones necesarias para

⁴⁹ Conmiseración en otras traducciones.

el ejercicio de una razón que pretende darse a sí misma su propia legislación moral conducente a la virtud, punto de llegada que más que ser “excelencia de carácter” (Aristóteles, 1998), es aquí, siguiendo la vertiente estoica, “fortaleza y elevación del ánimo frente a los impulsos irracionales y frente a los azares de la fortuna” (Cortina, 2008, LXXVIII–LXXIX), ante los cuales, la única acción libre es la coacción.

El término «libre» debe entenderse aquí como “libertad interna”, esto es, no coaccionada desde afuera por las circunstancias del mundo que se enfrentan a la voluntad y al arbitrio ni por los marcos jurídicos. Se trata de una libertad interna que, en tanto ejercicio y fruto de una razón autónoma, debe, por su propia fuerza autolegisladora y libre, asumir el reto de ser su propio amo y señor, así como enfrentar y domeñar vigorosamente a los afectos y a las pasiones⁵⁰. En palabras de Kant: “Pero la libertad interna requiere dos elementos: ser dueño de sí mismo en un caso dado (*animas sui compos*) y dominarse a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, reprimir los propios afectos y dominar las propias pasiones” (2008, p. 265). Así, la libertad interna no tiene otro camino que expresarse en una forma de actuar, no solo autocoactiva, sino también apática. No solo implica esta libertad contener y domeñar las pasiones que provienen de los propios sentimientos, sino que obliga, por *mor de* su propia fuerza y necesidad racional, a no empatizar con aquello que opera como causa de los sentimientos y emociones, esto es, con el objeto de la afección o de la pasión. De aquí que una acción virtuosa ha de guiarse por el reconocimiento de su propia fuerza racional, dado por una razón pura práctica, y no por una inclinación emotiva. Y aunque Kant aclare que apatía no es lo mismo que indiferencia, queda la sensación de que finalmente la no indiferencia viene a ser más un cierto reconocimiento neutro de los objetos que provocan los sentimientos y las pasiones, una cierta curiosidad intelectual, ante los cuales la fuerza de la virtud se ha de traducir en “la *tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley” (Kant, 2008, p. 267), guiada por la superioridad de una razón que solo valora tales objetos en tanto pueden entrar en el marco de una comprensión racional que se mueve por sus propias autodeterminaciones, esto es, por sus propias leyes morales, en cuya constitución solo cabe su autoreconocimiento.

Si bien es cierto que el imperativo categórico y su variante, el principio de no instrumentalización de lo humano, sientan las bases racionales para una fundamentación moral de la acción que puede ser reconocida como racionalmente universal, mientras estos no

⁵⁰ Para Kant, mientras el afecto pertenece al sentimiento, a un estado de cosas que anteceden a la razón y la obstaculizan, la pasión “en cambio, es el *apetito* sensible convertido en inclinación permanente”. Véase Kant, 2008, pp. 265 y ss.

se vean acompañados del reconocimiento de que una acción virtuosa puede ser algo más que aquella que de manera intencional deja de lado las emociones y los afectos, serán difícilmente objeto de plena admiración moral, cuando se expresan en acciones para las cuales emociones como la compasión o la indignación son intencionalmente excluidas. Podemos entender la contundencia racional y razonable del principio de no instrumentalización de las personas, pero será más difícil comprender que, ante la evidencia de la instrumentalización de seres reales, evidencia que golpea nuestras diarias existencias, respondamos sin compasión e indignación.

La perspectiva estoico-kantiana determina la poca fiabilidad de las emociones para sustentar la acción moral. En el caso de los estoicos, porque, pese a que las emociones son reconocidas por ellos como fenómenos cognitivos, pueden estar apoyadas en falsas creencias y en valoraciones parciales sobre lo humano, conducentes a la construcción de categorizaciones sobre las que pueden consolidarse las desigualdades y, con ellas, un actuar que va en contra de la dignidad de las personas, en tanto desconoce su capacidad de guiar su acción a partir de lo verdaderamente importante dentro de ellas, a saber, su voluntad y su razón. En el caso de Kant, por una parte, sencillamente porque comparte plenamente el sentimiento de desconfianza con que los estoicos veían a las pasiones, replicando su planteamiento sobre la necesidad de que el sabio no deba mostrarse piadoso ni siquiera ante los males de quien fuese su mejor amigo, toda vez que la emoción enceguece (1991, p. 187); mientras que por otra, porque las emociones, al hacer parte del reino de las pasiones, antes que posibilitar la autonomía humana, implica su atadura a los vaivenes de los estados emocionales, de la ira y de la venganza, lo que conlleva a la imposibilidad de determinar a partir de ellas un principio de la acción virtuoso, universal y *a priori*.

En el caso específico de la compasión, al ser de carácter «natural», cosa que Kant le concede a Rousseau, no tiene la menor posibilidad de ser de otra manera que a posteriori y externa a las condiciones de posibilidad de la razón, de donde se desprende que no posee las características requeridas ni siquiera para llegar a ser un sentimiento moral, entendiendo que, como nos lo recuerda Arteta (1996, p. 75), el único sentimiento moral reconocido por Kant como base o móvil determinante de la acción, vendría a ser el *respeto* a la ley. Ahora bien, pese a esto, sí existe desde la perspectiva kantiana un lugar con algún grado de decoro dispuesto para un sentimiento como la compasión. Se trata del lugar configurado por su función de coadyuvante de la acción moral.

En efecto, en su *Metafísica de las costumbres* (2008), Kant nos aclara que, a pesar de que no es de sabios aumentar el dolor en el mundo añadiendo el dolor de la compasión que la imaginación hace nacer en quien se apiada del compadecido, ni hacer el bien por conmiseración frente al que sufre, puesto que la acción estaría determinada por el sentimiento doloroso y no por amor al deber, a pesar de esto, la simpatía y la compasión hacen parte del bagaje natural de los seres humanos, que no solo pueden ser usados como medios para “fomentar la benevolencia activa y racional”, sino que además es un deber especial hacerlo (p. 457), deber al que Kant bautiza como “*humanitas*”, pero que al “situarse en la *facultad* y *voluntad* de comunicarse entre sí los *sentimientos*” (*Ídem*) se transforma en una “*humanitas practica*” dotada de naturaleza libre en tanto basada en la voluntad, en la razón práctica. Se trata de un deber especial justamente porque viene a ser una forma indirecta del deber que tenemos frente a los otros de “participar activamente en su destino”, una facultad con que la naturaleza nos dota para cumplirlo, razón por la cual, si se requiere usarlos para ello, es necesario cultivarlos y preservarlos. La simpatía y la compasión se muestran entonces como complementos *necesarios* de la acción que la sola representación del deber no es capaz de llevar a cabo.

Sin que la compasión se convierta en sustituto de una moral que se fundamenta a sí misma desde la razón y que, gracias a esto, es capaz de orientar una acción que se dirige por puro amor al cumplimiento de su propio, autónomo y, a la vez, universal imperativo, sí es requerida por un actuar moral en tanto es ella la que impulsa a la voluntad libre a cumplir su determinación. Desde ese punto de vista, la compasión, al funcionar como medio para la comunicación de los sentimientos, esto es, como *humanitas practica*, se configura tanto en complemento propedéutico, como en catalizador de un actuar benevolente y benéfico que sigue cumpliendo con los requerimientos de un actuar moral desde la perspectiva kantiana.

1.2.5. Compasión ¿amenaza o afirmación de la vida? Aproximación a la mirada nietzscheana

En la actitud de rechazo que Nietzsche nos presenta en su obra hacia la compasión, está el trasfondo de una voluntad que es básicamente estética y que, a la vez, se constituye en voluntad estetizante ante la vida. El problema es que esta voluntad creadora no tiene más motivo para su inspiración que un ideal de un sí mismo que solo puede ser realizado en una historia que se instala en el futuro. El hombre superior, el superhombre aún no ha llegado y mientras él llega la tarea es desbrozar y fertilizar el terreno vital de todo aquello que vaya contra la vida, la que se solo adquiere sentido en tanto se consolide como el piso firme para una especie de voluntad absolutamente creadora con la que vendrá dotado este nuevo hombre.

Pero el trabajo de fertilizar la vida, que es al mismo tiempo camino, pasa por una importante tarea de desenmascaramiento. En primer lugar, desenmascaramiento del mundo, luego de la verdad.

Desde la perspectiva nietzscheana, el mundo no es más que un entorno caótico en el que las leyes de causalidad no son sino la expresión de una torpe aproximación a aquel. De la asociación entre dos acontecimientos mediante la explicación de la causalidad no puede haber certeza, toda vez que lo que se pueda decir de tal asociación no es más que una interpretación, quizá operativa y funcional para una razón domesticada, acostumbrada a esa asociación determinada básicamente por la tradición; interpretación de un mundo vacío de texto, en el que, paradójicamente, nos constituimos en comentaristas de dicho texto, y en el que bautizamos a nuestro comentario con el nombre de consciencia (Nietzsche, 1999, II-119). En un mundo tal, como bien lo señala Habermas (1989), solo existen simulaciones, desconexiones, ante las que lo único posible es dar algún tipo de sentido a través de una voluntad creadora, propia de un espíritu al que ya no le queda más por reivindicar sino su propio placer creador, para el que atrocidad y dolor no son más que circunstancias con las que la creación misma debe vérselas, pero sin llegar a ser más que eso, circunstancias, que habría que asumir como costo a pagar por un espíritu fuerte capaz de no perder de vista su *thelos*, esto es, su propia superación, el súper hombre.

En tanto sufrimiento ante el sufrimiento, la compasión no solo duplica el dolor en esta vida, sino que, además, en el fondo, le rehúye. Para Nietzsche (2003) el verdadero creador es quien canta a la alegría y a la vida misma. Cualquier posición que busque aumentar el sufrimiento y el dolor apoya y acrecienta el desprecio hacia la vida. Sentir dolor ante el dolor ajeno es ir en contra de los principios y de la necesidad de una voluntad creadora, pero, a la vez, es también una expresión de pusilanimidad, puesto que tras la apariencia de la compasión se esconde también el miedo al sufrimiento, a aquel del que el compasivo pueda ser víctima en algún momento de su vida. De aquí que sea este sentimiento la fachada de una profunda cobardía. Solo el valiente no se compadece.

Lo que no queda muy claro de esta posición es la contradicción que encierra, y que al parecer no fue notada por el mismo Nietzsche, a saber, la que Arteta (1996) señala al indicar que no se entiende cómo es posible que alguien, en este caso el compasivo, sea, a la vez profundamente temeroso ante el sufrimiento y responda ante el dolor del otro con un dolor propio, al que, si se fuese consecuente, sería más prudente rehuir. Otro ángulo de este mismo problema, señalado también por Arteta, aparece cuando se mira a la compasión no solo como

la simple experimentación del sentimiento, sino como motivadora de una acción que mueve a quien lo experimenta justamente a eliminar, o al menos a paliar, el dolor de quien sufre, con lo que contribuye a su merma o eliminación. Lo que, por lógica argumentativa, es contradictorio con la afirmación de su duplicación.

Si examinamos la figura del camello en *Así habló Zaratustra* (2003), es posible observar cómo la imagen de la fuerza capaz de llevar sobre sí la carga más pesada (el “tú debes”) representada en el camello, es precisamente una metáfora de la fortaleza, pues no rehúye al sufrimiento que implica llevar sobre sí dicha carga. El camello lleva sobre su espalda humillación y desprecio, esto luego de arrodillarse. No es una carga feliz. No le teme a esta difícil encomienda y, junto con su propio peso, la lleva al desierto. Si le temiera difícilmente la aceptaría. En esto justamente radica la contradicción señalada más arriba, a saber, que el temor no permitiría asumir el dolor, con lo que, si la compasión lo duplica, sería entonces necesario evitarla, no propiciarla. En este mismo orden de ideas, si se es capaz de cargar con más dolor que el propio, entonces estaríamos ante una actitud francamente valiente, misma actitud que, desde esta argumentación, se evidencia en el camello.

Pero, insistirá Nietzsche (1999), la compasión también encierra otro secreto. Más allá del miedo que le atribuye como sustento, está un profundo egoísmo, con lo que quedaría desenmascarada su aparentemente altruista naturaleza. En efecto, para este filósofo, existe una enorme dosis de soberbia egoísta en cada gesto compasivo. Quien se compadece, pese al temor al sufrimiento, experimenta al mismo tiempo cierta alegría (en esto sigue a Aristóteles y a Spinoza) producida por la certeza de que es justamente otro quien sufre, aunque bien podría ser él mismo, pero, al no serlo, esto motiva la pequeña alegría de no haber sido él mismo pasto del dolor. Es, supuestamente, sobre este precario y hasta mezquino sentimiento que el compasivo sustenta su piedad, de forma tal que en su acercamiento a quien padece es el egoísmo lo que se expresa, pero lo hace acompañado no solo del placer de no ser él quien sufre directamente, sino también de ese otro placer que se deriva de la seguridad y superioridad que le da el saberse eximido del evento dañino, ante quien ha sido precisamente vulnerado. Se trataría así de un mezquino egoísmo más cercano al sadismo que a la virtud.

Incluso esta mezquindad toca también al compadecido. En su dolor sobrevive cierto sentimiento de venganza frente a quien no padece sus tragedias, venganza que se manifiesta en el placer que produce arruinar la alegría del compasivo. El deseo de ser compadecido oculta un trasfondo cruel, el de saber que el dolor sentido por uno solo puede tocar a otros a quienes la vida les sonrío. Esto se hace particularmente palpable frente a quien produce el

daño, frente a quien el sufriente busca compasión como una especie de estrategia, no tanto para disminuir su dolor, sino para obtener venganza. Pero, como suele ocurrir en la mayoría de los casos de crueldad, al no alcanzar al victimario en su propio sufrimiento, al no lograr su compasión, la víctima disfraza ahora su sed de venganza con la supuesta virtud del perdón, la que, en últimas no vendría a ser sino otra cara de su afán vindicativo (Nietzsche, 1999; 1996; 2001). De aquí que la compasión responda básicamente a una oscura intención, la de generarse a sí mismo cierto gozo, a “costa de nuestros semejantes” (Villar, 2008, p. 55). De aquí también que el supuesto sacrificio que implica la compasión, en su pretensión de hacer prevalecer el bien ajeno por encima del propio no sea otra cosa que una máscara, tras que se oculta una gran mentira (Arteta, 1996).

En este orden de ideas, es claro para Nietzsche que la idea schopenhaueriana de que solo se es libre y, en consecuencia, responsable y moral, cuando se actúa bajo la guía exclusiva del bien ajeno, sin egoísmo alguno, está basada en un engaño, a saber, el de que existen acciones que puedan no ser egoístas. La imposibilidad de la existencia de estas acciones estaría más que demostrada al mirar en profundidad las ocultas motivaciones de la compasión, las que de una u otra manera desembocan en el egoísmo o en lo declarado útil por una comunidad específica para su conservación (Nietzsche, 2001, II, 95 y ss.), lo cual sería, desde esta perspectiva, más que una forma ampliada de egoísmo, una camisa de fuerza útil para mantener dóciles a los espíritus domesticados, incapaces de sobrevivir por fuera del rebaño. Pero esto no solo niega la supuesta bondad y desinterés de la compasión. Niega de plano cualquier acción moral, si por esta se entiende aquella motivada por el bien del otro. Siempre existirá una motivación que ubica al sujeto de la acción (individuo o rebaño) como el centro y destinatario final de la misma. No habría así, pues, tampoco una acción libre de tal motivación, con lo que incluso la libertad, entendida como requisito de la acción moral, queda también desestimada (Nietzsche, 1994, II, 148).

Así, ese sentimiento que se pretende pasar por el principal motor de la acción moral, viene a ser en realidad una especie de compendio de todo aquello que hay que rechazar y denunciar, tanto por ir en contra de la vida, llevando con ello al nihilismo pasivo (Conill, 2007), a aquel que inmoviliza al negar a la alegría como bandera del espíritu creador, como por hipócrita, al ocultar y maquillar su verdadera naturaleza no altruista (Nietzsche, 2001, II–57) y la mezquindad en la que se basa. Ocultamiento y maquillaje que le hacen ver, desde la tradición, como el más encantador y dulce de los sentimientos (Nietzsche, 2001). De aquí no solo la fundamental desconfianza que nos debe producir tanto el sentimiento en sí, como

todos aquellos que han hecho de él su estandarte, así como también el profundo convencimiento de su incompatibilidad con un proyecto que pretende dar a luz a un nuevo tipo de hombre, al creador de nuevos valores.

Pero con esto, Nietzsche no solo deja el mundo a sus espaldas, sino también a todos los seres humanos que lo habitan, o al menos a aquellos que no comparten el camino del hombre superior, lo que en realidad comprende a la inmensa mayoría, quienes no solo no serían dignos de compasión sino, además, acreedores de una actitud que no merece ser otra que el desprecio. Desde esta actitud, la capacidad creadora del hombre superior se sustenta en un desprecio básico hacia aquellos que siguen las “viejas tablas”, a quienes se resignan, que sufren, pero, sobre todo, que sufren con el otro a causa del dolor de este. Extraño creador este, que es capaz de soñar un mundo nuevo, habitado solo por quienes considera sus iguales y, si no habitado exclusivamente por estos, sí al menos dominado por quienes, desde su autoproclamada superioridad creadora, son capaces de cerrar los ojos al dolor ajeno. En esta actitud no solo hay desprecio; hay sobre todo crueldad. ¿No niega esta actitud también la vida y, especialmente, la vida humana? Si en vez de verdad, lo que hay es un “ejército de metáforas”, tal como lo afirma Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1996a), su verdadero hombre, lo que él afirme sobre su “naturaleza”, no será más que otra metáfora. ¿Cómo decidir sobre cuál de las metáforas disponibles actuar? Una respuesta razonable es la que ofrece Habermas (1989, p. 123) cuando señala que dentro de los planteamientos nietzscheanos, al concebirse el mundo como vacío de sentido, como mundo de simulación y de interpretaciones a las que no subyace ningún texto, se constituye este como dimensión solo dotada de sentido mediante el hecho estético, pero a costa de negar el hecho óntico y el hecho moral, con lo que de paso se diluyen las diferencias entre “verdadero” y “falso”, así como las que existirían entre “bueno” y “malo”, cediéndose el paso a un solo elemento diferenciador, a saber, la utilidad en perspectiva de “lo superior”. De aquí que la única respuesta posible a la pregunta sobre el criterio a partir del cual decidir sobre qué metáfora escoger, sea el criterio estético. Pero tal criterio sería igualmente una metáfora, posible de reemplazar por otra cualquiera, con lo que su posible exclusividad como criterio válido quedaría gravemente vulnerada.

Si lo único que podemos afirmar del mundo es una metáfora, la idea que se tenga de quienes lo habitan será también una imagen que solamente puede ser construida desde lo que el creador de metáforas le atribuya. De esta manera, el otro viene a ser un relato atribuido por parte del hacedor de metáforas basado en las huellas que su presencia deje en su percepción.

Lo que el otro sea poco importa, pues nunca se podrá llegar a él, quedando reducido solamente a una especie de molde vacío, cuyo sentido sería determinado por lo que produce en nosotros, por la metáfora que hacemos de él (Nietzsche, 1994, II-118). En este orden de ideas es claro que poco importa lo que él sienta, puesto ¿qué debería importar lo que siente alguien que solo puede darse como una presencia fantasmagórica? Así, cualquier cosa que se afirme sobre lo que sienten los otros se constituye solamente en un nombre falso inspirado por nuestro propio sentimiento. Es evidente, entonces, que no puede haber siquiera la más mínima aproximación a lo que sientan los demás y, con ello, tampoco compasión. De lo único que se podría hablar en estos términos es de egoísmo, de nada más.

Y es que, incluso, pese a esto, tampoco podemos hacernos siquiera una imagen completa de nuestra subjetividad. Nuestros instintos más primarios, las leyes que rigen su satisfacción nos permanecen siempre ocultas (Nietzsche, 1994, II-119). Frente a la actitud nihilista que todo esto consolida, el único camino que quedaría sería el de asumir nuestra voluntad creadora en medio de esta nada que nos cubre y que nos habita. ¿Qué habría que crear entonces? Lo único posible a ser creado: el creador mismo. Pero en estas condiciones, el creador, al igual que el soñador, no puede ser sino creador solitario, tal como lo muestra claramente la figura de Zaratustra.

En este trabajo solitario de aquel que es capaz de ser creador y, con ello, de ser él mismo un solitario, se reconfigura la noción misma de compasión. Alejada de la preocupación por el sufrimiento de los débiles y de los menesterosos, lo que podríamos llamar con Nietzsche la compasión del hombre nuevo, se levanta contra la vieja compasión por embustera y negadora de la vida, por triste y pusilánime, para, al mismo tiempo, emparentarse con la admiración que despierta la contemplación de un espíritu fuerte capaz de no rehuir del dolor, de enfrentarse a sí mismo para superarse y de, en esta superación, ser capaz de romper y de crear al mismo tiempo. Ruptura y creación de nuevos valores, de nuevas alegrías, de nuevos horizontes para una creación ilimitada. Compasión capaz de la alegría (Nietzsche, 2001) y del reconocimiento admirado del poder y de la fuerza de quien se atreve a vivir en la ruptura permanente consigo mismo y con el rebaño, en la afirmación vigorosa de su individualidad y de la vida, sin falsas esperanzas de salvación, sin identificar la felicidad con una paraíso de inmovilidad en medio de una abúlica ausencia de dolor y de dificultad, en eso, en últimas, que el filósofo colombiano Estanislao Zuleta llamó alguna vez “océano de mermelada sagrada” en el que solo podría navegar un “aburrimiento satisfecho” (1994, p. 9 y 14).

La compasión nietzscheana es respuesta que se levanta contra la vieja compasión, contra aquella que parte de, y que tiene como resultado final, el empequeñecimiento del hombre, puesto que busca la eliminación del sufrimiento; es compasión resignificada precisamente en tanto busca engrandecer el sufrimiento, dado que él es acompañante permanente del acto creador, resultado de la tensión y la ruptura con el viejo orden, con aquel que identifica el bienestar con una meta, pese a que su tranquilidad solo puede ser expresión de inmovilidad, de punto de llegada, de punto final que se opone a la voluntad creadora. Solo quien es capaz de asumir el gran dolor que significa la radical ruptura y la radical creación es digno de esta compasión resignificada, aquel que es capaz de albergar en sí mismo la gran tensión que viene con el sufrimiento, pero no como fuente de pesar, sino como piso fértil a la fortaleza, al vigor, aquello que solo es posible gracias a la “disciplina del gran sufrimiento”, como resultado de ser para sí mismo su propio martillo (Nietzsche, 2007, 225). Así, asumir el gran sufrimiento es una actitud que, contraria al huir de la vida y del amor propio, proclama justamente la voluntad creadora que sabe que sin tal dolor no hay parto, que sin sufrimiento no hay transformación. En esta posición el dolor es simplemente concomitante a la creación, por lo cual no es objeto del que se deba huir, sino situación ineludible de la que la fuerza vital y creadora sale justamente fortalecida, así como el amor propio, toda vez que en este cargar sin rehuir, en este valorar en su justa medida al dolor, el hombre valiente se reconoce a sí mismo, es capaz de reafirmarse y así, de amarse. “[P]iedad de los fuertes”, así llama Arteta a esta compasión que deviene en virtud precisamente porque es fruto “del esfuerzo por acceder a una humanidad más cumplida y perfecta, [que] se apiada de los dolores que aguardan a los individuos a la hora de este colosal alumbramiento” (1996, pp. 117–118).

El amor por los otros solo puede ser, de esta manera, resultado del amor propio, para el que la compasión se transforma ahora en su coadyuvante, toda vez que solo se podría amar a quien es un igual en su capacidad de reconocer el sufrimiento como concomitante y, al mismo tiempo, como reto de su voluntad creadora. Aquí el amor por el otro es expresión, ya no del reconocimiento de su fragilidad y sufrimiento, sino de su fortaleza y capacidad de asumirse creador antes que víctima. Lo interesante en este punto es la relación que queda establecida entre amor propio y amor a los demás, desde la que se evidencia que así como no puede haber verdadero amor a los demás sin el amor propio, el olvido de los otros se puede convertir también en olvido de sí mismo (Nietzsche, 1994 IV, 401), con lo que, pese a su desprecio hacia los otros, el filósofo alemán vuelve a mirarlos (al menos a quienes se alinean en las coordenadas que determina una voluntad creadora, tal como él la entiende) luego de

darles la espalda, dado su particular peso y papel relevante en la consolidación del amor propio, con lo que, aunque circunscrito a un grupo muy pequeño, el amor y la compasión toman un nuevo aire después de su minucioso desmonte como tradicional eje central de la acción moral y, con ello, de la moral en general. Y en esta mirada, la compasión, centrada en la grandeza a la que puede conducir un espíritu creador, no solamente acepta el sufrimiento como un sí a la vida, sino que, justamente por eso, es capaz de desdibujar de su rostro la mueca gris del sufrimiento para trocirla en expresión alegre de quien tiene claro que lo importante es la promesa que encierra el hombre por venir, guiada de la mano de su voluntad de poder, la que es así, básicamente voluntad que expresa a quien es capaz de ser creador de sí mismo.

La compasión nietzscheana ni rehúye al dolor ni oculta su profunda relación con el amor propio, así como tampoco le rinde pleitesía a la hipocresía ni le hace el juego a la exaltación del sufrimiento que termina por negar la vida. Desprecia de la vieja piedad su incapacidad para crear, su miedo y su inmovilidad, así como su desdén por la existencia humana y por la existencia en general. Pero parece conservar algo de ella, a saber, su rechazo a la injusticia. Claro, es necesario explicar esta afirmación. Si la compasión solo ha de centrarse en los dolores de quien está en camino de su propia creación, de quien vive en la ruptura y en la soledad, de quien, como Zaratustra, solo ve a la ciudad de lejos mientras habita en una cueva, conversando principalmente con animales y con estrellas, lo es justamente porque este siempre ha sido incomprendido, relegado, despreciado. Aunque, este es un punto clave, no por ello quiere volver al rebaño. Al contrario, es la voz y la promesa, así como el camino mismo que lleva a una inédita comunidad: la de los nuevos creadores. Así, la compasión es expresión de un reconocimiento alegre y fuerte de los dolores del presente y, entre ellos, de la profunda injusticia del rebaño, frente al cual ya no quiere una nueva oportunidad, porque esto sería renunciar a su obra; frente al cual ya solo alimenta desprecio por su necia incapacidad de reconocerse también como integrado por potenciales creadores. Esta compasión fuerte puede ser entendida como expresión de una profunda necesidad de resarcir esa inhumana crueldad hacia quien se atreve a romper, a fundar, a ser al mismo tiempo semilla y fruto de las infinitas posibilidades de lo humano y de la vida que lo habita, lo que, en últimas no vendría a ser sino una profunda crueldad de la especie hacia sí misma.

El problema de esta nueva compasión es que termina respondiendo con crueldad a la crueldad de la que ha sido víctima el espíritu creador. Y en esta respuesta deja de lado el hecho de que el hombre de a pie, el habitante del común, como todo ser humano, incluso al

igual que el poseedor de una voluntad fuerte, se mantiene unido a la vida de cualquier forma pese al sufrimiento. Y si bien quisiera evitar el dolor, tanto propio como ajeno, no hace de él necesariamente el objeto mismo de la vida, sino que dicha tendencia obedece más a esa fuerza con que la vida misma se defiende y busca su bienestar, fuerza que cuando se elabora, cuando se es consciente de ella, da paso al reconocimiento del dolor como compañero permanente de la vida, de la de los seres humanos sin excepción. Y si bien es cierto que no hay pureza en las intenciones de la vida, toda vez que siempre busca ella misma mantenerse, este amor de sí que la vida expresa en todas sus formas y, en consecuencia, en los sentimientos que habitan la existencia humana, entre ellos la compasión, no alcanza a ser justificación suficiente para despreciarla, ni siquiera porque esté fundada en una falsa creencia de “pureza”, puesto que, incluso en este caso, la compasión no rehúye de la vida, sino que la afirma al querer preservarla. Pero no solo se trata de la preservación de una vida en abstracto, sino, justamente por su amor de sí, de la vida misma de quien la experimenta. De aquí que no sea fácil sostener que esta compasión va contra el individuo, que lo quiera negar.

Es más, ni siquiera la idea de que la compasión es una expresión de la costumbre del rebaño, de la intención del colectivo por mantenerse en un gran cuerpo sólido gracias al cual su sometimiento se realiza más fácilmente (Nietzsche, 1994, II-132), alcanza a ser lo suficientemente fuerte como para despreciarla. Esta afirmación no toma que cuenta que un cuerpo social unido y compacto es también más fuerte, incluso puede llegar a ser más justo toda vez que, en tanto poseedor de un tejido social sólido, tiene más posibilidades de vehiculizar la solidaridad. A favor de lo planteado por Nietzsche es necesario decir que, por supuesto, no es deseable un orden normativo social en el que sus valores solamente estén articulados en función de quienes quieren mantener dicho orden bajo su servicio y control. Pero de aquí no es fácil aceptar que todo proceso conducente al fortalecimiento de las relaciones sociales mediante dinámicas que permitan y consoliden la simpatía y la solidaridad, sea un proceso de negación del individuo y de control por parte de determinadas elites. Solamente desde un punto de vista que considera que entre individuo y colectivo existe un abismo infranqueable, es posible considerar que aquello que fortalezca la colectividad *necesariamente* busca la supresión del individuo.

Si la simpatía en vez de llevar a solidaridad en medio de un proceso que busca preservar la vida y sus posibilidades se ve, tal como nos la dibuja Nietzsche (1994, II-143), como la expresión de una superficial y necia dedicación a la satisfacción de cualquier tipo de necesidad de un otro, necesariamente comprenderíamos el porqué del rechazo vehemente que

nuestro autor hace de ella. En efecto, una tal simpatía solamente podría conducir, primero a un abandono del individuo de sí mismo con lo que, segundo: al aumentar las penas propias con las innumerables ajenas, solamente contribuiríamos a acrecentar, ahora sí, el dolor en el mundo, pero, además, esto conduciría finalmente a sentir, por una especie de saturación, rechazo hacia cualquier otro ser humano, en tanto fuente del acrecentamiento del dolor mismo, con lo cual no sería posible contribuir a la solución de su padecimiento ni, evidentemente, actuar solidariamente. De aquí que Nietzsche aconseje huir de ella, haciendo oídos sordos a las desgracias ajenas (1994, II-144). Pero es posible afirmar a partir de lo anterior, que lo hace no necesariamente por la naturaleza misma del sentimiento, sino por la incapacidad de salir de la superficialidad de la concepción de la necesidad ajena, incapacidad que pone al mismo nivel caprichos, necesidades y anhelos profundos. En esta confusión es donde se consolida una actitud que puede hacerse pasar por simpática y compasiva, pero que en el fondo se convierte en una fuente de descentración y pérdida del individuo, así como en caldo de cultivo del rencor hacia los otros y hacia la vida en general.

Es desde lo anterior que se puede comprender por qué para Nietzsche poseen más valor cuestiones como la bonhomía, la afabilidad y la cordialidad, en las que la benevolencia se expresa. En ellas, experiencias sencillas y cotidianas, se expresa la posibilidad de que la humanidad prospere y la vida florezca. En su sencillez poseen mucha más efectividad que la grandilocuencia de una compasión entendida como negación. En su sencillez es capaz de aunarse a todas esas otras pequeñas expresiones de benevolencia para así, mantener viva la presencia de la cara que la máscara compasiva mantiene oculta, a saber, la que refleja la felicidad existente en la vida, en la que “no se olvidan todos esos momentos de contento en que es rico cada día en toda vida humana, incluso la más atribulada” (Nietzsche, 2001, II-49, p. 72).

Desde esta mirada recuperada de la benevolencia es posible reconfigurar la concepción misma de la compasión. En efecto la compasión no es necesariamente ni el olvido y negación del individuo ni el camino para una aceptación resignada de una vida a la que no se le encuentra un sentido distinto al del sufrimiento. Si la compasión es capaz de ser reconocida como una actitud que, pensando y actuando ante el sufrimiento de un tercero, mantiene en su interior una función de protección de quien la experimenta, es tanto la capacidad de acción y de afirmación de su propio sí mismo, como el reconocimiento de que, a pesar del dolor, y en busca de su superación, existen dentro de la vida misma mecanismos que, al ser puestos en marcha, la afirman. Este último es el caso de la compasión, la que

vendría a demostrar que, sin negar la existencia del sufrimiento ni desear hacer de él un fin en sí mismo, sino simplemente reconocer en él una condición concomitante de nuestra condición, en su acción honesta, sin máscaras de superioridad moral, capaz de asumir que está basada en el amor propio, es ella misma puente hacia el futuro en tanto actúa justamente encaminada hacia el restablecimiento de condiciones en las que la vida pueda proyectarse e, incluso, hacerlo de manera fortalecida gracias a que ha experimentando la vivencia de una solidaridad no pusilánime, no resentida ni complaciente, afirmadora de la vida y de la voluntad, con lo que bien puede verse nutrida con los mismos contenidos con los que Nietzsche caracteriza a la felicidad: “aire, luz y libertad de movimientos” (1994, II-136, p. 126). Con esto la compasión muestra su potencialidad, su fuerza, al tiempo que también deja ver su profundo arraigamiento dentro de lo humano.

1.2.6. Compasión y miedo

Temor y peligro son dos nociones emparentadas. Ya desde Aristóteles estaba claro que solo se teme aquello que representa un peligro para el propio bienestar o para el de los seres queridos. En su definición del miedo, Aristóteles señala que sus elementos fundamentales son pesar y turbación los que, canalizados por la imaginación de un mal próximo o inminente conducen al temor (2010, 1382a). Esta definición deja ver tres cosas claras. La primera, que el miedo no tiene como su causa tanto a una persona o a una situación específica, como al daño que este *puede* llegar a generar. La segunda, que es vehiculizado por la imaginación y la tercera, que está acompañado de la certeza de inmediatez. Cuando estos tres factores se juntan dan como resultado la noción de peligro. Así, el miedo existe ante un peligro que se imagina.

Ante la presencia de un peligro que por alguna razón no se concreta en carne propia, sino en un tercero, el miedo no desaparece, sino que se hace evidente como situación que puede llegar a afectarme, en tanto posibilidad. Así, el miedo procede sobre las coordenadas de la imaginación y de lo razonable. Sobre las de la imaginación dado que actúa como elemento que previene la concreción de un mal que se supone próximo (Delmeau, 1989), y sobre la razonabilidad en tanto que la suposición de la proximidad del peligro ha de tener un fundamento razonable, dado por la observancia de su efecto sobre otros o sobre la experiencia o simplemente sobre una respuesta inconsciente que, sin ser conscientemente racional, actúa sobre la razonabilidad de la propia protección ante un daño inminente, de un mal que, al afectar el bienestar propio o el de los cercanos, es considerado peligroso (Nussbaum, 2008). Así, el agente del daño y su acción se juntan bajo las nociones de peligro y, por lo mismo, de temible. El asunto no está en la razonabilidad de la vivencia del miedo, sino, como lo señala

Nussbaum (2014), en las concepciones de bien, las que pueden ser o no razonables. De esta razonabilidad, de la que se desprende la de mal, depende su justificabilidad. Cuando las nociones de bien y de mal se entrecruzan y relacionan con aspectos negativos tales como lo tortuoso o lo maligno provenientes de creencias religiosas o idiosincráticas, suele suceder que, por simple asociación, estos aspectos sean relacionados por parte de unos grupos humanos con miembros de otros grupos o con grupos específicos en su totalidad, dándose de esta manera un proceso de estigmatización que, en no pocas ocasiones, conduce a la idea de que tales grupos carecen totalmente de humanidad o de que pertenecen a un tipo “equivocado” de seres humanos.

Cuando el miedo descansa en nociones de bien y de mal dictadas desde creencias en fuerzas malignas o en determinaciones sobrenaturales y cuando, además, este miedo está focalizado en grupos humanos específicos, signados por etnia, creencias, posiciones políticas, preferencias sexuales o por cualquier otra determinación, se consolida un miedo no razonable, que da paso en la mayoría de los casos al odio.

Este miedo suele convertirse en objeto de socialización y, en pocas ocasiones, en factor determinante de rasgos identitarios. De esta manera, pese a que el miedo sigue actuando como factor de protección, individual y colectivo, cuando se basa en un sustrato incapaz de fundamentarse razonablemente, se convierte en catalizador de odios y de crueldad, toda vez que al miedo se responde con la huida o con la agresión.

El asunto de la relación entre compasión y miedo desde la perspectiva aristotélica deja la evidencia de que la primera es una reacción ante la sospecha de que el dolor padecido por el otro puede ser el mismo mío en cualquier momento. Desde este punto de vista, el miedo entra dentro de la estructura de la compasión como un elemento constituyente. De hecho, la aceptación de esta entrada brinda criterios para determinar ante qué situaciones y ante quiénes es posible experimentarla. Si alguien, por su posición social o de poder, considera que la situación padecida por otra persona es de una naturaleza tal que genera en quien la contempla la sensación de que se trata de algo que no le podría llegar a pasar a él, pues simplemente no habría razón por la cual compadecerse de la situación, pero igualmente tampoco de quien la padece, puesto que pareciera que el hecho de que tal situación hiciese blanco en su víctima, habla de cierta característica de esta, que la hizo propensa al padecimiento o culpable de él.

Con respecto a esta característica, el espectador, al sentirse invulnerable ante la situación, también se descubre distinto al afectado. De aquí se deriva que, desde esta

perspectiva, solo se sienta compasión ante quien se considere alguien verdaderamente igual a quien es testigo del daño. Es por esta razón por la cual Nussbaum (2008; 2014) considera esta situación como un obstáculo para la ampliación del sentimiento compasivo.

Pero ni siquiera la esperanza, esa otra cara de la moneda del miedo, permite ampliar la compasión. “El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (Spinoza, 1999, III, Def. XIII). Esta definición es complementaria con la de esperanza, concepto que se opone al de miedo en el sentido en que no es una tristeza inconstante, sino una “alegría inconstante”, pero que tiene en común con aquel el hecho de que su objeto se ubica también en el futuro, del mismo modo que la incertidumbre que se tiene acerca de su efectividad. Así, nos señala Spinoza, no hay miedo sin esperanza ni esperanza sin miedo. El miedo se acompaña de la esperanza de que el evento futuro no se dé, mientras que con la esperanza aparece inevitablemente el miedo de que el evento esperado no se produzca. Mientras el miedo aparece junto a la esperanza como principio de realidad que señala la naturaleza incierta del futuro, la esperanza hace llevadero el miedo, pero también hace que termine siendo invisibilizado, no por ocultamiento, sino por desatención, mientras, simultáneamente, la esperanza de que el peligro que se imagina no se haga evidente, sustenta el piso existencial de unas vidas que, más que esperanzadas, se hundan en el terreno de la inconciencia.

En un mundo como el actual, en el que el miedo es cada vez más ubicuo, al tiempo que es también cada vez más materia prima del cálculo político de quienes en el fondo solo ocultan intereses económicos egoístas, el miedo se convierte en un elemento tan presente como el aire, pero, al mismo tiempo, tan invisible como este. De esta manera, el miedo se emparenta con ese tipo de cosas que hacen parte de los universos sobrenaturales, duplicando su fuerza y haciendo que se consolide como generador de impotencia y de inacción, así como materia prima ideal para aquellos intereses que pretenden desmovilizar el potencial transformador que puede llegar a tener la compasión.

Ni el miedo ante los peligros concretos ni el que se deriva del juicio de posibilidades similares ni la esperanza son motores de la compasión, así como tampoco la esperanza de que el peligro no llegue a concretarse. Son más bien factores que refuerzan el egoísmo, la invisibilización del dolor ajeno y la inconciencia frente a quienes lo padecen.

Insistir en que el motor de la compasión es el miedo, es desconocer los múltiples acontecimientos históricos en los que se ha asociado el miedo con grupos humanos

específicos, tradicionalmente cargados por parte de las sociedades con imaginarios que los hace ser objeto de particular inquina, acontecimientos que han sido muestra fehaciente de la ilimitada capacidad de la crueldad de nuestra especie (Auschwitz, Srebrenica, Ruanda, Colombia y un largo etcétera).

Cuando el miedo se concentra sobre los integrantes de un grupo humano específico, lo hace adicionalmente poniendo en juego una de sus particularidades, a saber, la de que todos ellos son enemigos potenciales justamente porque aparentan no serlo (Nussbaum, 2013). De aquí que no se salven de ser objeto de tal miedo ni los niños ni los ancianos. Todos son agentes potenciales de daño, por lo cual pueden ser objeto de violencia (esto lo han puesto en práctica tanto en Gaza como los grupos paramilitares en Colombia⁵¹). De esta forma el miedo es el motor de la generación de terror en aquellos que se consideran amenaza y comienza a hacer parte de las ecuaciones del exterminio, las que buscan generar resultados “positivos” para intereses normalmente económicos y políticos de pequeños grupos que pretenden mantener o ampliar su control.

Y es que el miedo usado como instrumento de dominación es altamente efectivo, pues es altamente inmovilizador. Y lo es aún más cuando el miedo deja de ser focalizado y direccionado hacia algún grupo en particular para pasar a ser un miedo generalizado, un “miedo líquido” (Bauman, 2008), del que no se puede determinar su causa exacta, que se escapa entre las manos de quien quiere atraparlo para determinar su origen y naturaleza. Para este miedo, las amenazas están en todas partes, pueden llegar de cualquier lugar. Así el miedo rompe los lazos sociales, erosiona letalmente la confianza, aísla y encierra a los miembros de las sociedades en sus pequeños mundos en los que, a duras penas, se puede estar a salvo. Ante la total incertidumbre sobre las causas del miedo, lo que sobreviene después es la total impotencia frente a él, y en la total impotencia no puede nacer la compasión.

Tanto para Bauman (2008) como para Nussbaum (2013), este miedo es dinamizado –y potenciado– por experiencias reales de enfrentamiento al peligro, pero que, al quedar grabado en las experiencias individuales y colectivas, genera una especie de telón de fondo sobre el cual se configura la totalidad de las percepciones sobre las experiencias vitales. A este miedo de segundo orden, pero estructural, Bauman le va a llamar “miedo derivativo” (2008, pp. 11–12), el que, al poseer la capacidad de estructurar las percepciones frente al entorno, adquiere una naturaleza “autopropulsora”, con lo que garantiza su mantenimiento y efectividad inmovilizadora.

⁵¹ Véase <http://www.elspectador.com/noticias/nacional/memoria-de-victimas-articulo-365738>.

Dicho mantenimiento está también asegurado gracias a lo que Nussbaum, basándose en la psicología, llama la “heurística de la disponibilidad” (2013, pp. 56–57), predisposición judicial que podríamos considerar expresión del miedo derivativo, en tanto parte también de una experiencia ante el peligro capaz de ser evocada de manera permanente, funcionando como horizonte de comprensión y juicio ante la vida, sobreestimando el peso de sus peligros. Si a esto se le suma el hecho de que nuestro funcionamiento social relacionado con el miedo presenta cierta disposición a hacer parte de una especie de fenómeno de “cascada”, según el cual seguimos las corrientes informacionales y de opinión de ciertas personas a quienes se les atribuye algún tipo de credibilidad y reconocimiento, tenemos que el miedo se retroalimenta desde distintas fuentes, adquiriendo una naturaleza que podríamos llamar *autopoiética*, cuyo techo puede llegar a no conocer límites.

Este tipo de dinámicas amplificadoras del miedo suelen ser muy convenientes en un tiempo, como es el actual, en el que luego de los atentados contra los Estados Unidos en 2001, así como de los actos de barbarie llevados a cabo en varios países europeos por parte de grupos fundamentalistas, se ha justificado el uso de conceptos como los de “guerra preventiva”, “terrorismo global”, “eje del mal” y “ciberguerra”, nociones todas que se alimentan precisamente del uso del miedo generalizado, intangible y ubicuo para el usufructo de intereses básicamente económicos e ideológicos de pequeñas elites a nivel global, al tiempo que se refuerza tanto un sentimiento generalizado de impotencia como cierta predisposición a focalizar el miedo en cualquier grupo que esté asociado tradicional y generalmente con lo distinto. De aquí que de este tipo de miedo suela surgir una doble dinámica en la que, por un lado, se genera dependencia y aceptación total de limitaciones a la libertad, incluso de la personal, mediante procedimientos de control, mientras, por otro lado, se da una exacerbación del rechazo hacia lo considerado potencialmente peligroso; rechazo que, como nos lo recuerda Nussbaum (2008; 2012, 2013), suele estar acompañado de repugnancia. Todo esto configura un escenario privilegiado para el mantenimiento y fortalecimiento de condiciones de dominación y control, con lo que el miedo se transforma en insumo fundamental para la preservación del *status quo*. En este escenario, la utilidad del miedo como mecanismo biológico de preservación de la vida cede su lugar a un uso del miedo como mecanismo de dominación desde el que se construye la creencia de que la única vida realmente importante es la propia. En un mundo así, las relaciones entre las personas estarían básicamente estructuradas desde la desconfianza, las múltiples posibles repugnancias sociales y la imposibilidad de construir con el distinto.

Muestra de lo anterior es ese particular «espanto» que generalizadamente producen quienes nada tienen y, por lo tanto, no tienen nada que ofrecer a cambio del acceso a la satisfacción de sus necesidades más básicas. Se trata del miedo a los pobres y su consecuente rechazo, miedo, negación de derechos y odio que pertinentemente bautiza Adela Cortina (2000; 2007; 2017) como *aporofobia*, sentimiento que por mucho tiempo se ha mantenido oculto bajo un manto que le imposibilitó contar con un nombre que le diera carta de naturalización, a la vez que se agazapaba bajo la noción de «xenofobia», pero que en realidad lo que determinaba —y sigue determinando— es básicamente el rechazo hacia personas y grupos humanos tradicionalmente empobrecidos.

El problema no es tanto la raza o la etnia, sino el que bajo esas categorías lo que se esconde en verdad es el rechazo al hecho de que se trata de personas o grupos que han quedado por fuera de las lógicas de la producción, bien sea por decisión de otros o por cosmovisiones particulares para las que la riqueza no se basa en la producción de valor económico. Ante ellos y de manera generalizada, nuestras sociedades exhiben su más profundo desprecio. El pobre es el que sobra, el que no importa, el olvidado y, justo por esto, es el indeseado, el que no se quiere, el que estorba. Y esto es así, dado que, en nuestras sociedades estructuradas sobre las coordenadas del contrato, ya no solo social, sino en todas las esferas de la vida, quien no tiene nada que dar a cambio, pierde su interés para el resto y, con ello, su posibilidad de ser considerado un igual, siendo despojado así incluso de su valor más profundo, esto es, el de su dignidad. La aporofobia deshumaniza y, cuando esto hace, nos envuelve en un círculo de deshumanización del que no queda a salvo ni siquiera quien deshumaniza, pues al hacerlo, él queda atrapado en las redes de este proceso que termina por deshumanizarlo, puesto que lo convierte en alguien incapaz de ver en los otros lo que él mismo es, esto es, un ser humano (Cortina, 2017).

Es claro entonces, que del miedo lo que se deriva es cualquier otra cosa menos compasión. La idea de que el miedo es uno de los componentes de la compasión quizá haya sido útil solamente desde una perspectiva para la cual aquel constituía, en su forma más original, e incluso más ligada a la biología⁵², una expresión de la defensa de las condiciones de la vida, sin tomar en cuenta que esto aplica básicamente para la defensa de la vida propia. Pero incluso, como nos lo señala Nussbaum (2013) el miedo humano, al estar determinado

⁵² El miedo, expresado en su forma de rechazo al distinto, tiene bases neurobiológicas, cuya función es la protección del grupo ante amenazas externas, sin embargo, la plasticidad de nuestros cerebros ha permitido que tales bases sean reconfiguradas de forma tal que, por ejemplo, mediante la educación, sea posible reconocer en el reconocimiento de la diferencia un potencial requerido para la consolidación de sociedades democráticas y pluralistas. Véase Cortina (2017), en especial capítulo 4.

por condicionantes no solo biológicos sino también culturales y políticos, adquiere formas que son inéditas para los demás animales, toda vez que no es observable que dentro de aquellos se den procesos en los que se presente el rechazo de unos por parte de otros bajo asociaciones determinadas por la repugnancia o por supuestas carencias.

En el ámbito social el miedo ha sido tradicionalmente y desde antiguo usado como instrumento catalizador de los odios. De aquí que de él solo puedan derivarse actitudes y acciones destructivas. En este orden de ideas, el miedo mismo se constituye en un peligro para la supervivencia social generalizada y, por esto mismo, en elemento que debe ser cuidadosamente diferenciado y delimitado dentro de las estructuras profundas de la compasión. Esta, al tener como su propia expresión no solo un sentimiento sino un impulso a la acción que busca la protección del otro ante aquello que le causa sufrimiento, es una acción valiente, puesto que se enfrenta a aquello mismo que le puede causar daño al compasivo.

El miedo seguirá haciendo parte de nuestro repertorio de sentimientos, pero para que pueda recuperar su lugar originario dentro de nuestra evolución biológica y así seguir cumpliendo un papel en el necesario resguardo que nuestras vidas —las de todos— deben asegurar, es necesaria una “combinación de tres factores: unos principios sólidos y lógicos que entrañen el respeto hacia la igualdad humana; unos argumentos que no sean autointeresados y que busquen un presunto defecto en una minoría que también esté presente en la cultura de la mayoría; y una imaginación curiosa y empática.” (Nussbaum, 2013, p. 42)

1.2.7. Compasión y justicia cordial

No deja de ser interesante que sea el mismo Nietzsche quien termine por reconocer el vínculo que une a la compasión con la justicia. En efecto, en *Aurora* (1994, II-134) señala claramente que el objeto de la compasión no es, en últimas el dolor, sino la injusticia. El dolor seguirá existiendo, hace parte de nuestra fragilidad y contingencia; la justicia nos mueve a enfrentarlo o en todo caso a intentar mantener una vida digna a pesar de él. Esto no solo lo explica, sino que, incluso, puede llegar a justificarlo, mientras que para la injusticia no hay justificación posible.

Pero partir solamente de la injustificabilidad de la injusticia no conlleva necesariamente a la acción justa. Por ejemplo, una concepción de la justicia que asuma que solo es justo cumplir con aquello pactado, expresado en un contrato, tal como lo puede ser el contrato social, conduce a que solo sea considerado como injustificable el incumplimiento de lo pactado, dejando por fuera cualquier otra dimensión o circunstancia no acordada. Para

Shylock, el prestamista usurero personaje de la obra de Shakespeare *El mercader de Venecia* (2005), lo injustificable es que Antonio, quien contrajo una deuda con aquel bajo la condición de que, si no la cancelaba, debía dar al usurero una libra de carne de su propio cuerpo, no cumpla con lo pactado. La pregunta que se desarrolla a lo largo de toda la obra es por la justeza de esta exigencia de cumplimiento del trato. Evidentemente, acogidos a lo firmado en el contrato, Antonio debería dar una libra de su propio cuerpo para saldar la deuda, pero con esto estaría dando también su vida. Desde esta perspectiva, la justicia estaría por encima de la propia vida humana, lo que hace de esta concepción mercantil-contractual de la justicia básicamente un mecanismo de intercambio cuyo resultado no es justo, sino vengativo.

Esta concepción de la justicia conlleva necesariamente a que la compasión adquiera un rostro que no le pertenece de suyo, a saber, el de la humillación (Cortina, 2010). Frente a la venganza, el gesto compasivo es el de quien perdona por lástima, como un gesto de superioridad encaminado a mantener el daño hacia quien es objeto de la piedad. Pero no hay grandeza en esta superioridad, pues esta compasión, supuestamente fundamentada en la justicia, no parte del reconocimiento del otro como un igual que sufre, que está sujeto inexorablemente a la contingencia, sino como alguien que está ya y desde siempre condenado a sufrir venganza por haber sido víctima de sus circunstancias, lo que lo convierte en alguien inferior, frente a quien es justificable la humillación.

Es claro que no hay compasión en la humillación ni justicia en el privilegiar los contratos, regidos por una racionalidad contractual–instrumental, por encima de la condición humana, pero también es claro que es necesario que exista justicia.

En *Justicia cordial* (2010), Adela Cortina nos indica que la justicia tiene que ver más que con un asunto meramente contractual, con la posibilidad que deben tener todas las personas de participar en igualdad de condiciones en la deliberación encaminada a la construcción de unos mínimos más allá de los cuales no solo no sería posible hablar razonablemente de justicia, sino que *además* integren la totalidad de nuestras dimensiones de lo humano, esto es, que tomen en cuenta no solo los aspectos lógico–formales de nuestras interacciones, propios de una razón genérica, sino también aquellos que nos conforman como seres humanos concretos y situados, esto es, los que nos constituyen como las personas que somos en nuestras vidas cotidianas, en las que, de manera permanente hacen presencia diálogos y emociones. La concepción de diálogo de Cortina recoge tanto los principios de la acción comunicativa de Habermas (1987) y de Apel (1985) (intercambio de argumentos, revisión de pretensiones de validez y reconfiguración de los participantes como interlocutores

válidos), así como la idea de que se trata de un encuentro en el que quienes participan están en disposición de hacerlo íntegramente, de forma tal que asumen la posibilidad de transformarse mutuamente en él. Es en el diálogo marcado por la disposición a dicha transformación mutua donde se pone en juego y se actualiza una concepción de justicia que reconoce el valor del otro como interlocutor válido, al tiempo que se consolida una noción de lo justo, catalizada, en la interacción misma, por la justeza del reconocimiento del otro en su complejidad e integralidad como ser situado.

En la medida en que la justicia cordial complementa a la noción de la que podríamos llamar «justicia deliberativa», en tanto la transforma propiamente en dialógica, se acerca a una mirada que asume la totalidad de las dimensiones del ser humano, pero sobre todo que reubica a los sentimientos morales en su centralidad como determinadores y potenciadores de una concepción de lo justo como un valor gracias al cual es posible asentar un sustrato para las interacciones humanas basado en el reconocimiento del otro como digno, no solo por su capacidad de autonomía y por ser un interlocutor válido, sino también por caracterizarse como alguien que pone en juego, en todas sus interacciones, su vulnerabilidad ante la crueldad. De aquí que en la base misma de la justicia cordial habite, de forma necesaria, la compasión como componente fundamental.

Pero ni la justicia cordial ni ninguna otra concepción de la justicia, podría determinar su estatuto solo a la luz de la compasión, sea tomada esta como sentimiento o como virtud, toda vez que la justicia no es solamente un problema de decisiones y afecciones personales. En su relación con la justicia es necesario que la compasión adquiriera la forma de acción, no ya de individuos tomados aisladamente, sino también de los Estados, así como de las sociedades. Para que esta acción no quede solamente como responsabilidad de una sola de estas partes, con lo que inevitablemente se generarían injusticias, se hace necesario partir de la corresponsabilidad (Siurana, 2003)⁵³, así como de una concepción de justicia desde la cual las sociedades se comprometan a generar condiciones que permitan a todos los posibles interesados participar, individual o colectivamente, en los procesos dialogales sobre los cuales se legitimen mínimos de justicia capaces de integrar los intereses de las minorías tradicionalmente excluidas y de generar condiciones justas de distribución de los bienes sociales. Sin embargo, en nuestras sociedades caracterizadas cada vez más por una enorme

⁵³ A este respecto, Siurana rescata de Apel la idea de un sujeto que se encuentra inmerso en relaciones en las que los otros sujetos son corresponsables con él de las consecuencias y subconsecuencias de la acción colectiva. En este sentido la responsabilidad exclusivamente individual de los problemas y acciones colectivas aún no existe. De esta manera acepta con Apel la existencia de una “solidaridad de la responsabilidad humana” (Siurana, 2003, p. 84).

inequidad en la distribución de sus bienes, no solo de los económicos, sino con ello, también de los simbólicos y educativos, no es suficiente con la sola afirmación de la posibilidad de que todos sus miembros hagan parte en tales procesos dialogales y, con ello, de desarrollar su capacidad de participación y deliberación, si antes las mismas sociedades no se han comprometido con el diseño de una institucionalidad que empodere y dé oportunidades que, en efecto, permitan una interacción dialogal efectiva entre las instituciones y los ciudadanos, haciendo real así, no solo el florecimiento de sus capacidades (Cortina, 2007, *ebook*), sino además la concreción de estas en una acción ciudadana tanto constructiva como vigilante.

La acción que desde esta concepción de justicia se muestra, es capaz de concretarse como acción no solo ante las vicisitudes coyunturales de un ser que, aunque capaz de florecimiento, es vulnerable y frágil, sino, sobre todo, de personas que también son ciudadanas. Esta es la profundidad en la que se asienta su dignidad. Es por este motivo que una justicia sin compasión, que se ajusta a las limitaciones contractuales desde las que no es posible responder ante el otro más allá de lo acordado, siguiendo un modelo comercial instrumental, o que se basa exclusivamente en el seguimiento estricto y a menudo ciego, de códigos preestablecidos desde generalizaciones abstractas y frías, es una justicia que más puede parecerse a un mero ejercicio de instrumentalización y a la venganza.

La compasión ligada a la justicia nos pone en camino de la formación de un *êthos* capaz de privilegiar los intereses universalizables por encima de los egoístas, capaz también de dejarse transformar por la acción dialogal (Cortina, 2010) y, a la vez, de actuar guiado por ese carácter en un mundo profundamente injusto, por instrumental y cruel, buscando transformaciones que configuren un orden de cosas menos excluyente, menos despojador, menos insolidario, pues si de algo ha de servirnos la compasión ligada a la justicia, es precisamente a generar transformaciones, construyendo nuevas institucionalidades en nuestro mundo social, tanto en el cercano como en el globalizado.

2. El lugar de la compasión en la ética discursiva

Este capítulo se propone indagar por la posibilidad de que la compasión, en tanto sentimiento moral, tenga un lugar como componente capaz de complementar a la acción moral propuesta desde la ética discursiva. Esto con el fin de ir sentando las bases de una acción de medios y tecnologías de comunicación sustentada en los principios ético-comunicativos que constituyen dicha acción, derivados de la ética discursiva misma, así como en la consideración de los otros, de los distintos y los excluidos como personas dignas, sujetos de respeto y de una acción responsable a partir del reconocimiento de su autonomía y de su vulnerabilidad en tanto interdependientes y frágiles, gracias a lo cual, desempeñen su labor desde una perspectiva que privilegie la responsabilidad y la solidaridad, buscando con ello generar las condiciones para el surgimiento de sociedades en las que se valore la simpatía generalizable como camino hacia la superación de la crueldad y la construcción de la justicia.

Para el logro de lo anterior, volveremos nuevamente sobre la compasión, pero esta vez focalizando la mirada en su posibilidad de actuar como fundamento de una acción moral, para luego examinar sus posibles relaciones con la ética discursiva, para terminar el capítulo proponiendo su inclusión como presupuesto de dicha ética.

Iniciamos señalando que la ética discursiva parte del reconocimiento de la competencia comunicativa y racional de quienes en las interacciones se constituyen como interlocutores válidos, lo que, a su vez, lleva necesariamente al reconocimiento de su autonomía. Este reconocimiento solo se hace efectivo mediante el respeto que se deriva de que, al ser capaces de dotarse a sí de sus propios fines gracias al uso de una razón que interactúa con otros en tanto iguales, hace de ellos fines en sí mismos, esto es, dotados de dignidad⁵⁴.

Igualmente, al necesario reconocimiento de la autonomía y dignidad de sus destinatarios, fuente de todo respeto, le sigue la constatación de que esto solo se puede poner en juego en el ejercicio de interacciones en las que, de manera intersubjetiva, las personas construyen los acuerdos que sustentan sus saberes y consolidan los significados y sentidos que permiten sus interacciones y sus actos cotidianos. Y estas interacciones, al posibilitar la revisión crítica de las pretensiones de validez, no pueden escapar de la aceptación o del rechazo, no solo lógico-formal, sino también valorativo y normativo de dichas pretensiones.

En efecto, la revisión de las pretensiones de validez a partir de las cual podemos entendernos con alguien sobre algo en el mundo requiere no solo del reconocimiento

⁵⁴ Véase Kant (2012) y Habermas (1987).

intersubjetivo de las reglas de uso del significado que subyacen a los enunciados, sino también del cumplimiento de las convenciones de emisión y de las condiciones de rectitud normativa propias de la comunidad de habla en la que se inscribe la interacción (Habermas, 2002). De esta manera, entenderse con alguien es también inscribir la interacción dentro de coordenadas determinadas por los marcos valorativos-normativos. De aquí que sea factible afirmar que no hay interacción que no encierre la posibilidad de llevar a cabo la revisión y la legitimación o no de dichos marcos, es decir, no es posible hablar de la comprensión del sentido y de la construcción de acuerdos intersubjetivamente sin referirse a un trasfondo moral.

El resultado de esta relación profunda entre estructuras lingüísticas, dinámicas comunicativas sustentadas en ellas y revisión y validación de marcos normativo-valorativos, y que permite la generación de actos de habla que se traducen en exigencias (Cortinal, 1998) que *obligan* a quienes interactúan, es a lo que desde Apel y Habermas llamaremos *ética discursiva*.

Una ética discursiva viene a ser, entonces, aquella con capacidad de fundamentar sus normas “a partir de un análisis pragmático-trascendental de los actos de habla” (Cortina, 1998, p. 116), gracias al cual es posible evidenciar la existencia de reglas constitutivas de los actos de habla *que son* también normas morales en tanto operan como exigencias no solo trascendentales, sino también procedimentales desde las cuales se da la legitimación de los principios normativos como resultado de configuraciones intersubjetivas, así como la posibilidad del reconocimiento racional e intersubjetivo de dichos principios como universalizables por parte de cualquier miembro de la comunidad humana.

Esta ética es capaz de liberarse de todo lastre dogmático y de la filosofía de la conciencia, puesto que tiene como condición la posibilidad de la existencia de interacciones intersubjetivas en las que las pretensiones de validez en las que basan sus contenidos siempre han de poder ser puestas en discusión. Así, puede presentarse como ética propia de una razón dialógica, comunicativa, que nos constituye en relación con los otros en una comunidad de comunicación, inscrita dentro de las coordenadas de la historia, lo que, a su vez, posibilita una relación solidaria con los otros (Cortina, 1998), y en la que la condición que la fundamenta como expresión de una racionalidad comunicativa autónoma es la de garantizar la participación de todos los posibles afectados en la validación y legitimación, mediante construcciones discursivos, de las normas morales que de ella se deriven; de aquí que, en palabras de Habermas, “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan

(o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (2008, p. 103).

Sin embargo, pese a que esta ética avanza de manera importante en la construcción de escenarios racionales y razonables en los que sean posibles interacciones moralmente fundamentadas, y a que, sobre esta fundamentación, sea posible vehicular una voluntad libre que se da sus propias coordenadas de acción a partir de la siempre factible revisión crítica de sus pretensiones de validez en dinámicas deliberativas, no entra a examinar de manera directa el papel que juegan los sentimientos y entre ellos la compasión, dentro de sus mismos fundamentos, con lo que se limita a establecer una fundamentación moral formal de la acción, dejando de lado esa dimensión en la que no solo somos uno con nuestro pensamiento, sino en la que somos uno con nuestros sentimientos. En otras palabras, pareciera que esta ética aún mantiene lazos con los postulados estoicos según los cuales no es aconsejable dejar intervenir emociones y sentimientos en la estructuración de la acción moral, al tiempo que no toma en cuenta otros planteamientos de los estoicos según los cuales, dichas vivencias son formar particulares de juicio⁵⁵, con lo que, al menos algunas de ellas, quedan en capacidad de ser incluidas racional y razonablemente como posibles componentes de la fundamentación moral de la acción.

Ahora bien, debido a la constitución situada de los sentimientos, a su relación profunda con entornos, creencias y prácticas, sus contenidos y relevancias están determinados de manera social⁵⁶. Este hecho los posiciona como elementos constitutivos de las relaciones que establecen entre sí los miembros de cada grupo humano, relaciones en las que, como cualquier otro elemento, es posible entrar en conflicto con sentimientos experimentados por otros, de forma tal que hacen parte del conjunto de cosas sobre las que, en caso de ser necesario, son necesarias la reflexión y la deliberación. La idea de que no es posible la deliberación sobre los sentimientos olvida su naturaleza sociocognitiva. Los sentimientos pueden ser objeto de deliberación puesto que han sido consolidados mediante lógicas y procesos sociales⁵⁷, deliberación que no es solo sobre sus contenidos, sino también sobre el lugar que ocupan, o que deberían ocupar, en el conjunto del accionar social. De aquí que sea necesario indagar sobre la posibilidad de incluir los sentimientos y, en particular, la compasión, dentro del fundamento moral de la acción, sobre el que, desde la perspectiva de la

⁵⁵ Véase apartado 1.1.2.

⁵⁶ Véase apartado 1.1.3.

⁵⁷ Lo que no pueden hacer es sustentar por sí solas el conjunto del accionar moral en las sociedades contemporáneas, toda vez que los marcos normativos han de sustentarse *también* mediante una racionalidad no emotiva.

ética discursiva, debería ser posible llegar a acuerdos, por supuesto no sobre el hecho irrevocable de su experimentación por parte de una persona, sino sobre el valor de sus contenidos, su posibilidad de universalización y su lugar en las formas en que se configuran las sociedades, esto es, sobre su validez normativa. De esto se ocupará este apartado, toda vez que la compasión es un sentimiento que, en palabras de Nussbaum, “suele verse con más aprobación en la tradición, y que casi siempre se considera que *provee un buen fundamento a la deliberación racional y a la acción adecuada*, tanto en la vida pública como en la privada.” (2008, p. 337)⁵⁸.

La preocupación por el lugar que puedan ocupar los sentimientos, en particular la compasión, es tan fuerte en la reflexión moral, que incluso un autor en cuya obra general los sentimientos no ocupan un lugar particularmente relevante, pues no confía en el emotivismo como base para la determinación cognitiva de los juicios morales, como es Habermas, pero a quien debemos, junto con Apel, la fundamentación de una ética discursiva, base sobre la cual descansan algunos de los más importantes desarrollos contemporáneos de las éticas cívicas, recurre a ellos para contraargumentar planteamientos propios del escepticismo moral. En efecto, Habermas, en el apartado “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación” de su texto *Conciencia moral y acción comunicativa* (2008), rescata de Strawson (1995) la indignación y el resentimiento⁵⁹ como sentimientos que constatan la existencia de una realidad moral constitutiva de la vivencia humana:

Strawson parte de un sentimiento que, dada su evidencia, es el adecuado para mostrar a los más testarudos (por así decirlo) la realidad de las experiencias morales: el sentimiento de indignación con que reaccionamos frente a los agravios. Y cuando la injuria padecida no se puede «reparar» de algún modo, esta reacción inequívoca se fortalece e intensifica hasta convertirse en un profundo resentimiento. Este sentimiento permanente revela la dimensión moral de un agravio padecido, ya que no reacciona de un modo inmediato a un acto de ofensa, como sucede con el miedo o la ira, sino que se reacciona a la injusticia indignante que otro hace. El resentimiento es la expresión de un juicio moral... (Habermas, 2008, 55-56).

Al retomar esta cita, Habermas pareciera suscribir la afirmación strawsoniana que ubica esos sentimientos dentro del repertorio de los juicios morales con los que contamos, lo que, desde la perspectiva cognitivista de la ética discursiva habermasiana, constituye al menos

⁵⁸ El resaltado es mío.

⁵⁹ En Strawson el resentimiento es concebido como la expresión de un conjunto de actitudes reactivas que surgen como “una reacción a la ofensa o a la indiferencia” de las que nosotros podemos ser objeto. La indignación, por su parte, se muestra como una especie de resentimiento, pero en nombre de otro, de quien ha sido vulnerado por una mala voluntad. Se trata de otro “en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás lo que le otorga la cualificación de «moral»” (Strawson, 1995, p. 53).

el reconocimiento de la posibilidad de que los sentimientos pueden hacer parte del catálogo de fenómenos que tienen una forma de ser cognitivas, sobre los que podemos lograr comprensión desde un punto de vista “analítico-lingüístico” (Habermas, 2008, p. 57).

Pero no todas las emociones y sentimientos son iguales, razón por la cual vamos a hacer un breve recorrido por algunas de ellas antes de regresar al examen de la compasión, nuestro tema central, esto con el fin de reforzar la comprensión reflexiva de la manera como aquellos son capaces de incidir en nuestras estructuras morales y con ello, en nuestra acción práctica.

Evidentemente un actuar guiado por la compasión no puede ser explicado de la misma manera que uno orientado por el asco o por la vergüenza. Mientras que en la compasión somos capaces de reconocer que a otras personas les ocurren cosas que consideramos graves, y somos movidos por tal juicio de valor a actuar de manera altruista y solidaria con quien sufre, el asco, que no tiene un origen evolutivo, sino que se forma en los procesos de socialización en etapas tempranas de la infancia, se instaura como una emoción de repulsión hacia aquellas cosas que creemos que nos asemejan con lo animal y que, por procesos de socialización basados en esas creencias prejuiciadas en relación con determinados grupos humanos, son adjudicadas como propiedades de tales grupos. En este sentido, la emoción del asco, vehiculizada por creencias que asocian su objeto a grupos humanos específicos, puede ser entendida en el ámbito social como la repulsión hacia otros en quienes se ubican, como parte de su naturaleza, aquello que se considera propio de la animalidad. En otras palabras, el asco vendría a ser la expresión del rechazo hacia nuestra propia animalidad, la que se proyecta hacia otros ante la imposibilidad de reconocerla en nosotros mismos (Nussbaum, 2008, pp. 234 y ss.), con lo que se trata de una emoción que no solo queda incapacitada para fundamentar la acción moral, sino que, además, está en la base de innumerables historias marcadas por profundas exclusiones y crueldad.

Por su parte, la vergüenza es una emoción que originariamente surge en nuestras vidas como resultado del reconocimiento de nuestra total dependencia de los otros en nuestros primeros años de existencia, de la casi siempre dolorosa evidencia de que precisamente aquello de lo que dependemos, tiene una vida independiente de nosotros y por ello, escapa de nuestro control, lo que nos enfrenta a la constatación de que no somos omnipotentes (Nussbaum, 2008), constatación que puede llegar acompañada de rabia frente al mismo objeto amado, lo que supone una situación emocional compleja, no siempre fácil de tramitar, en la que junto al amor aparece la ira e incluso el odio. A la vergüenza de nuestra propia

dependencia, se le suma así, aquella producida por el reconocimiento de albergar emociones que implican la vivencia de que dentro de uno mismo habitan deseos identificables como negativos, y que tienen como objeto al mismo objeto ante el que se siente apego. La superación de esta vergüenza primordial implica la aceptación de nuestras propias fronteras, así como de nuestra naturaleza a veces ambigua, y nos permite superar los miedos originarios producidos por las posibilidades de pérdida de los objetos queridos. Pero cuando esta vergüenza se enquistaba en nuestras propias estructuras vitales, se devuelve contra nosotros mismos en forma de incapacidad de autoaceptación y de relacionarnos con los otros.

La originaria dependencia de los objetos requeridos para nuestra propia sobrevivencia y bienestar junto con el miedo que genera su pérdida trae consigo el deseo de la posesión total del objeto amado y con ello, el de hacer a un lado a otros posibles competidores en su posesión. Este es el origen de los celos y de la envidia, emociones expresadas como el convencimiento de que tales competidores deben dejar de ocupar un lugar privilegiado frente al objeto, junto al de que ese lugar debe ser reservado exclusivamente para quien experimenta estas emociones. Evidentemente estas afecciones se muestran profundamente narcisistas y egocéntricas, pero su nacimiento corresponde justamente a etapas de la vida del niño en la que la mirada que tiene del mundo posee esas características (Nussbaum, 2008).

Si se dan las condiciones para la superación de esta “vergüenza originaria” y de los celos narcisistas, el camino hacia el reconocimiento del otro, en tanto independiente y autónomo del universo autocentrado del niño, queda en capacidad de ser transitado por él (*Ídem*). Dentro de esas condiciones está la de desarrollar la curiosidad. Gracias a ella, es posible para el niño tomar como fuente de ocupación cognitiva al mundo que lo rodea, dentro del cual, por supuesto, se encuentran sus seres amados. La curiosidad, sumada al reconocimiento de la independencia de los objetos de la afección, sienta las bases para el establecimiento inicial de una relación con ellos no eudaimonista, lo que significa una relación en la que el vínculo hacia ellos no está determinado solamente por el lugar que ocupan dentro de las prioridades vitales del niño, sino también por su reconocimiento admirado⁶⁰ como seres que llevan a cabo su propias vidas y, por ello mismo, poseedores de sus propias necesidades y expectativas.

⁶⁰ Es importante señalar la similitud que existe entre esta concepción de la admiración con la de Descartes en *Las pasiones del alma*. En este texto, el autor establece que, en la admiración, el reconocimiento del objeto que lo provoca no está acompañado de valoración alguna, no es ni bueno ni malo, lo que lo convierte en objeto admirable por sí mismo, al menos en su sorpresivo surgimiento. Véase Descartes, 1997, artículos LXX-LXXIII.

En circunstancias adecuadas, la vergüenza queda en capacidad de cumplir con un papel fundamental en la configuración de un *éthos* sobre el que es posible reconocer nuestra propia fragilidad y dependencia hacia los demás, así como el valor que ellos poseen, no solo para nuestro propio florecimiento, sino como expresión de sus propias características intrínsecas y autónomas.

Pese a lo anterior, la naturaleza de las emociones torna poco aconsejable que sean ellas los *únicos* componentes que fundamenten a la acción moral. Si bien es cierto que cuando están adecuadamente formadas, son capaces de iluminar el camino que puede conducir hacia lo mejor de nosotros, dado el hecho de que están estrechamente ligadas, no solo a los entornos sociales, sino además a nuestras biografías, es prácticamente imposible desligarlas de dichos entornos y, todavía más, de su vínculo con nuestra historia personal, sin que al hacerlo perdamos nuestras propias coordenadas vitales. De aquí que por sí solas, no tengan la capacidad suficiente para fundamentar una teoría moral idónea para trascender fronteras identitarias y creencias. De la misma manera que cuando se trata de fundamentar la moral desde una perspectiva exclusivamente racional y se llega a la negación de las emociones, con toda la carga de violencia autocoactiva que esto entraña⁶¹, una ética basada solamente en las emociones deja rápidamente al descubierto sus debilidades justamente por ese profundo vínculo que las une a circunstancias de tipo idiosincrático y biográfico. Pero si las emociones, como nos lo dejan ver Nussbaum, Cortina y Damasio, no solo hacen parte de los pensamientos, sino que, además, sin ellas, estos no pueden darse de manera adecuada, el camino que se abre es el de reconocer en las emociones y sentimientos elementos que vinculados a los pensamientos tienen la capacidad de fundamentar una teoría moral que no deje por fuera estos componentes en su fundamentación misma. Desde esta perspectiva, emoción y pensamiento pueden tomarse como los dos lados de una cinta de moebius sobre cuya dinámica relacional se configuran las bases de una ética sentipensante. Por separado, sentimiento y pensamiento, no son suficientes para la realización esta tarea.

Una vez que hemos visto que las emociones y sentimientos, así como la razón en su interacción tienen la capacidad de hacer parte de las bases de una construcción moral que busca una mayor integralidad gracias a dicha interacción, volvamos al análisis sobre la compasión, centrándonos en la pregunta concreta sobre su carácter moral y en su posible lugar como componente de la fundamentación de la acción moral.

⁶¹ Véase apartado 1.2.3.

De un sentimiento como la compasión podemos afirmar que no es su naturaleza lo que impide que pueda ocupar un lugar en la fundamentación de la acción moral, sino su consolidación circunscrita a marcos existenciales y circunstanciales en los que no se dan las condiciones para desarrollarse como componente gracias al cual se establezcan juicios adecuados, orientadores de un actuar que tome al sujeto mismo que los construye como fuente y objeto de su propio florecimiento, y a los otros en general como sujetos intrínsecamente importantes para tal fin y, a la vez, autónomos y valiosos en sí mismos en tanto siempre dignos de compasión, como se mostró en el anterior capítulo. Y dado que tales marcos circunstanciales están profundamente ligados con creencias y tradiciones que se transmiten mediante procesos de socialización y de educación⁶², le corresponderá a estos procesos establecer los correctivos necesarios en vista a una formación emocional y moral que permita el establecimiento de relaciones compasivas, dinamizadoras de solidaridad entre la mayor cantidad posible de personas, si es que quieren contribuir a la configuración de sociedades moralmente capaces de superar la crueldad y la deshumanización.

Queda de esta manera planteada la necesidad de profundizar en la indagación por la posibilidad de que dentro de las estructuras que fundamentan la acción moral desde la perspectiva de la ética discursiva exista un lugar para la compasión.

2.1. ¿Compasión como fundamento de la acción moral?

«Condición de su aparecer.» A esto lo llamaba Kant «forma a priori de la sensibilidad» o «categoría». El ser humano hace posible lo que le emociona. No lo crea de raíz, puede hacer poco para liberarse de su influjo, pero funda la aparición de ese nuevo orden, el de los objetos del amor, del deseo, del horror, de la amargura (Marina, 1996).

La noción misma de la compasión es problemática. Esto se ilustró ampliamente en el anterior capítulo. Sin embargo, allí mismo se mostró también cómo, pese a los ataques y a las defensas apasionadas, será difícil, sino imposible, comprender la naturaleza de la compasión exclusivamente a partir de una revisión fenomenológica que no salga del sujeto, sin considerar simultáneamente los puntos de vista de la neurobiología, así como los derivados del hecho de que se trata de un sentimiento profundamente ligado a dimensiones sociales y biográficas, lo que lo ubica dentro de los fenómenos que se configuran intersubjetivamente, lo

⁶² Nos referimos aquí a una educación específicamente moral, la que siguiendo a Cortina y Martínez Navarro, es aquella que fomenta la formación del carácter individual de quienes son sus destinatarios “de tal modo que se lleguen a ver a sí mismos como personas ilusionadas, deseosas de proyectar, encariñadas con sus proyectos de autorrealización, sintiéndose capaz de llevarlos a cabo, pero al mismo tiempo conscientes de que para ello necesitan contar con los demás...” (2001, p. 179).

que no necesariamente lo deja abandonado a los vaivenes del relativismo moral y, con ello, del escepticismo.

En tanto fenómeno moral configurado de manera situada por seres humanos igualmente situados, y teniendo como característica predominante y reconocida a través del tiempo, pese a los distintos puntos de vista existentes sobre él, el hecho de tratarse de un sentimiento doloroso e indignante provocado ante la vulneración de la dignidad del otro y, con ello, de ser una vivencia que tiene al otro como objeto tanto de la vivencia misma como de una acción destinada a la superación de las circunstancias injustas que lo atropellan, se constituye como uno de los sentimientos con mayor capacidad de movilizar una acción moral. En él se conjuga el reconocimiento de la dignidad del otro en tanto esencialmente vulnerable y, a la vez, autónomo y sujeto de respeto en su especificidad individual, lo cual hace de la compasión un sentimiento no egoísta, que tiene como suyas cuestiones morales altamente relevantes y que, como forma particular de juicio, no solo es capaz de vivenciarse ante circunstancias específicas que dañan a otros, sino que también moviliza a la acción. De aquí que sea posible preguntarse por la posibilidad de que se trate de un sentimiento capaz de ocupar un lugar especial dentro de la fundamentación de la acción moral discursiva. Para responder a esta pregunta se retomará en lo que viene, su abordaje en tanto forma particular de juicio, para luego volver a examinar su relación con la preservación y defensa de la vida en general, y de la vida humana en particular, complementando posteriormente esta capacidad de defensa desde el punto de vista de la neurobiología, para llegar a mostrar hasta qué punto puede hacer parte de una fundamentación de la acción moral.

2.1.1. Compasión y juicio

De la concepción eudaimonista «antigua»⁶³, es posible rescatar el carácter no egoísta de la compasión, lo que la pone en el camino de su aceptación como elemento con capacidad de ser generalizable, en tanto sentimiento integrante del abanico de aquellas cosas frente a las que es razonable pensar que sean deseables para todos, capaces de convertirse en buenas razones (Nussbaum, 2008). Pero es necesario examinar aún más si es posible conservar algunos otros elementos de la noción de eudaimonía en relación con la compasión para profundizar en una revisión encaminada a determinar si puede ser un elemento que, en tanto cognitivo, es capaz de hacer parte complementaria de una fundamentación discursiva de la acción.

⁶³ Véase apartado 1.2.3. del capítulo anterior.

En el análisis de las emociones es posible diferenciar dos tipos de ellas: “emociones de fondo” y “emociones de situación”, siendo las primeras aquellas que “persisten en situaciones de distinto tipo”, duraderas, mientras las segundas serían poseedoras de un carácter pasajero, producidas “en el contexto de alguna situación particular” (Nussbaum, 2008, p. 93). Dado que las emociones constituyen un particular tipo de juicio evaluativo, cuando se consolidan como emociones de fondo, adquieren la capacidad de determinar de maneras específicas el entramado judicativo a partir del cual se ordenan valorativamente las experiencias y las percepciones, determinando una perspectiva de mundo desde una estructura profunda que soporta tanto a las disposiciones, como a una mirada evaluativa del mundo. Esto cobija, por supuesto, a la compasión.

Sin embargo, recordemos que esta estructura no es siempre consciente. Opera como telón de fondo sobre el que las experiencias y los posicionamientos adquieren sentidos específicos. En este orden de ideas, la compasión que se instaura como emoción de fondo está profundamente relacionada con las creencias. Pero el carácter no consciente de estas emociones es distinto de aquel que se le confiere, desde la perspectiva freudiana, a ciertos fenómenos de determinan la acción de forma irracional (Nussbaum, 2008), o a aquellos otros, a los que, desde un punto de vista fisiológico, no podemos controlar en tanto hacen parte del libreto natural de la vida como hecho biológico. Se trata de un entramado inconsciente que, justamente por su presencia permanente como horizonte y base en nuestras vidas cotidianas, se hace invisible por su familiaridad, pero sobre el que podemos volver la mirada en cualquier momento para constatar su disposición evaluadora y, por ello, judicativa. De esta manera, este tipo de emociones no pierden su carácter cognitivo⁶⁴.

Los juicios que la compasión comporta, constituyen un entramado valorativo de la situación, en el que participan juicios de valor de fondo y percepciones sobre la forma de ser del mundo en que se da tal situación, unidos al juicio sobre el objeto valorado, de forma tal que dicha emoción configura una lectura compleja en la que se muestra su particular forma de ser cognitiva, pues informan sobre el valor de las cosas, sobre los proyectos de florecimiento, así como sobre la relación entre estos dos elementos, caracterizada por no ser irremediamente instrumental. De aquí que este tipo de cognición sea tanto evaluadora como eudaimonista (Nussbaum, 2008). Lo que evalúa la emoción no es, entonces, solo la utilidad para un proyecto específico de vida, sino el valor mismo de los sujetos frente a los

⁶⁴ En este sentido, desde un punto de vista habermasiano, las emociones de fondo operan como significados que hacen parte del mundo de la vida, funcionando de la misma manera que sus demás componentes. Véase Habermas, (1987) en especial capítulo VIII.

que se experimenta compasión. Con esto se lleva a cabo una estimación, no sobre la verdad de dichos objetos, en el sentido en que lo haría una proposición constativa, sino que, yendo más allá, se junta lo juzgado deseable en tanto bueno para un proyecto de vida específico con el reconocimiento de que eso considerado bueno, puede ser deseable en sí por parte de otros proyectos. En esta medida, podríamos hablar, siguiendo una terminología habermasiana, de que lo que se logra con esto es la determinación de algo que sería objeto de validez por parte de otros, así como de la autenticidad con que se expresa su valor por parte de quien lo afirma (Habermas, 1987; 2002). De esta manera, la compasión queda, en un primer momento, en capacidad de servir de referente de validez en la determinación de la acción, no solo por parte de quien las experimenta, sino también de quienes hacen parte de su comunidad.

En tanto juicio, la compasión se presenta, entonces, como un tipo particular de pensamiento, puesto que posee dentro de sus estructuras al pensamiento mismo. La compasión posee en su interior el pensamiento de que existe un daño causado a alguien, el de un sufrimiento grave, que vulnera básicamente su dignidad y su condición en tanto humano. No es que la compasión sea una sensación sobre la que actúa el pensamiento como su objeto, sino que ella misma es una forma de pensamiento, que tiene como una de sus especificidades el expresarse como pesar e indignación. Estas sensaciones no vienen dadas *a posteriori*, sino que constituyen el contenido mismo de la compasión en tanto juicio; es esta la que está constituida de indignación y tristeza⁶⁵. Esta constatación no es solo sobre un estado de cosas en nuestro mundo interior, es también la de un estado de cosas en el mundo, toda vez que responde ante personas, objetos y situaciones cuyo control escapa de nuestro alcance; es comprobación existencial también de nuestra propia dependencia ante “los sucesos incontrolables de la vida” (Nussbaum, 2008, p. 102), con lo que se establece un puente con el orden del mundo en el que las cosas se perciben y se constatan. Gracias a esta relación es posible explicar la unidad profunda entre estados emocionales y formas de percibir el mundo.

2.1.2. Carácter no egoísta de la compasión

El egoísmo no puede ser base de una acción moral. Somos seres abocados a plantearnos problemas morales justamente porque tenemos a los otros siempre frente a nosotros, porque gracias a ellos nos constituimos en lo que somos, porque inevitablemente somos con ellos en el mundo y con ellos lo configuramos simbólicamente, mediante procesos intersubjetivos. Pese a nuestra “insociable sociabilidad” (Kant, 2001), de alguna manera siempre nos debemos a los otros, lo que hace que la única manera de ser consecuentes con ese

⁶⁵ Nussbaum (2008) lleva a cabo este análisis para explorar el sentimiento de aflicción causado por la pérdida de un ser amado. Véase en particular capítulo 1.

vínculo y con esa interdependencia es mediante la determinación de referentes para nuestra acción frente a ellos capaces de reconocer la reciprocidad de nuestra dependencia, a través de la superación de la exclusividad del interés propio y de la acción que hace de ellos medios para fines personales o grupales. Esto es, siguiendo con Kant (1999), tomando al otro como un fin en sí mismo y actuando frente a él desde una posición consecuente con su dignidad y fragilidad, en tanto en él se expresa la humanidad en su conjunto. Solo de esta manera podremos hablar de una acción moralmente fundamentada, que tiene justamente en la preocupación por el otro, sin que en ella desaparezca el actor moral, su origen. Por el contrario, una acción que tienen a los otros como objetivo, basada en intereses instrumentales, es básicamente egoísta y, a la vez, deshumanizadora. De aquí que la única forma de actuar con una base moral es hacerlo desde la orilla opuesta al egoísmo.

Por su parte la compasión, al tratarse de un sentimiento que, en última instancia, hunde sus raíces en un profundo reconocimiento del otro como ser esencialmente frágil, sujeto a las contingencias y víctima de crueldad, pero que pese a esto, intenta día a día construir sus propios proyectos de vida buena, determinados desde su autonomía y su aptitud racional, desde sus capacidades, oportunidades y esperanzas, y desde su interdependencia, es capaz de valorar la vida humana en general y la de cada quien en particular en su completa dimensión, basando esta valoración en el respeto hacia su dignidad, que en los términos aquí planteados, es dignidad trágica, puesto que se basa en una insistencia en la conservación, no solo de la vida, sino de una vida que, a pesar de todas las vicisitudes, se esfuerza por alcanzar el logro de sus propias posibilidades abiertas. Cuando nuestra mirada está determinada por la compasión, no es la lástima la que se expresa, sino un hondo respeto, una digna admiración y la motivación libre de nuestra voluntad para actuar de forma tal que sea la solidaridad la que se exprese, no la instrumentalización.

En este sentido, a partir de la compasión podemos hablar de una interacción cuyas bases van más allá del reconocimiento abstracto del otro como interlocutor válido. Así, estas interacciones quedan dotadas de un fundamento que afirma a la humanidad desde un sustrato más hondo que el de la mera forma procedimental analítico-lingüística, potenciando, al mismo tiempo tal forma, al dotarla del único componente capaz de mover a una voluntad libre hacia la acción moral, a saber, el sentimiento, con lo que dicha acción adquiere poder para llevar a cabo transformaciones mediante actos concretos que contribuyan a la superación de crueldades e injusticias. En este orden de ideas, una voluntad libre no riñe con una voluntad movida por la compasión, pues en ambas, lo que se pone en juego son dos formas de

racionalidad. Por un lado la racionalidad propia del sentimiento compasivo, sin la cual no podría ser el tipo particular de juicio que es ni tendría la posibilidad de comprender la dignidad en el otro que desde siempre está sujeto a la vulnerabilidad; mientras, por otro lado, la racionalidad desde la cual es posible determinar nuestros proyectos de vida de manera autónoma, pero que, a la vez, es capaz de sujetarse a sí misma a las limitaciones que le impone, por el peso mismo de su razonabilidad, el principio de no instrumentalización, el reconocimiento del ser humano como un valor en sí mismo.

La compasión entonces tiene una particularidad que hace que no pueda ser tomada como una pasión más. Su vivencia es en sí misma un sentimiento, pero se trata de uno tal que constituye, simultáneamente, un juicio desde el que es posible determinar los límites de lo digno y de lo que no lo es, la afirmación del valor del otro en tanto ser humano –valor en sí mismo– y el reconocimiento de una forma de justicia basada en la dignidad, justicia que se vulnera con el hecho cruel. Así, su vivencia se proyecta partiendo desde su experimentación hasta llegar a la constatación dentro de sí de la certeza, fundada en su particular forma cognitiva, de que hay límites para la vulneración, de que no es posible asistir como testigo neutro al espectáculo de la crueldad que se ceba en los demás, produciendo en ellos sufrimiento y angustia, con lo que queda en capacidad de ser considerada como punto de partida de un actuar moral en general.

Sin embargo, pese a poseer una naturaleza cognitiva, su ubicación dentro de los fenómenos afectivos del ser humano la sigue posicionando como manifestación de lo que en general se ha llamado pasiones, lo que hace que se mantenga al respecto de ella el riesgo de no ser buena consejera como determinante de un accionar moral propiamente dicho, en tanto es susceptible de ceder ante condicionamientos como la cercanía y la pertenencia identitaria, esto es ante el riesgo de caer en lo que Cortina (2017) señala como *simpatía selectiva*, cuya fuente tiene bases biológicas que residen en la evolución de nuestros cerebros, los que, en los albores de nuestra historia como especie, desarrollaron la estrategia de procurar el cuidado de los cercanos como medida de sobrevivencia del grupo. Desde estos condicionamientos puede suceder que se cometan injusticias al movilizarse desde ella una acción focalizada exclusivamente en quienes hacen parte del siempre reducido círculo de los cercanos, dejando por fuera de sus consideraciones y determinaciones a la mayoría de seres humanos quienes por ser tales, son también susceptibles de crueldad, con lo que la compasión se constituiría, antes que en motor de acción moral, en coadyuvante del egoísmo y de la insensibilidad ante el

dolor humano en su conjunto, con el consecuente fortalecimiento del miedo y rechazo al extraño.

Por lo anterior, es necesario revisar nuevamente los condicionamientos biológicos que conciernen a la compasión, antes de seguir indagando por la posibilidad de que se constituya como fundamento de una acción moral desde la perspectiva de la ética discursiva.

2.1.3. El lado biológico de la compasión y su implicación en lo social y en lo moral

Nos resistimos con todos nuestros esfuerzos a aceptar el sinsentido y el dolor que la muerte arrastra justamente porque consideramos la vida como un valor en sí mismo. En la no aceptación de la justificabilidad existencial de la muerte se expresa la vida que se opone a ser vulnerada radicalmente con su fin. En esto podemos distinguir la vieja noción spinoziana de *conatus*, por la cual nos es posible concebir la compasión como un sentimiento que obedece a esa fuerza propia de la vida cuya única función es persistir en su propia conservación (Spinoza, 1999).

Pero también en la compasión el *conatus* se muestra no como una fuerza biológica ciega, sino que es vehiculado por este sentimiento hacia el reconocimiento de que el mantenimiento de la propia vida, en condiciones de bienestar, requiere necesariamente del cuidado de la vida y bienestar de los otros, toda vez que, sin ellos, las condiciones mismas de autopreservación no serían posibles. Se trata de una lógica a partir de la cual nuestra especie, en sus procesos evolutivos, garantiza su propia preservación. Si no fuese así, difícilmente podríamos explicar la evolución en nuestros cerebros de las neuronas espejo, gracias a las cuales somos capaces de asegurarnos la empatía, en tanto vínculo que nos permite experimentar las vivencias de otros como si se tratase de acontecimientos vivenciados en nuestro propio cuerpo (Damasio, 2007). Va a ser gracias a este desarrollo evolutivo que la compasión se constituye en mecanismo de mantenimiento de las condiciones favorables a la vida en bienestar, pero que va más allá del bienestar propio al garantizar tanto el vínculo automático con los otros de quienes dependemos, como la consciencia de la vivencia de esa emoción a transformarse en los seres humanos en sentimiento.⁶⁶ De esta manera, gracias a la compasión, lo que sea el bienestar propio de un solo individuo, queda ligado, tanto por razones biológicas, como por construcciones racionales y conscientes de cada grupo humano, al necesario bienestar de los demás miembros de su comunidad.

⁶⁶ Véase apartado 1.1.1.

A diferencia de los animales no humanos en los que los vínculos necesarios para sobrevivir en dinámicas de comunidad están dados por los mismos principios básicos que regulan la vida, esto es, por los procesos homeostáticos, en los seres humanos esos mecanismos están anidados a las dinámicas propias de una racionalidad reflexiva y plástica, en tanto capaz de autoconfigurarse en relación con sus entornos y pensamientos (mente) dinamizados en comunidad, de forma tal que nos brindan, no solo la evidencia de nuestra dependencia frente a los otros, sino también la reflexión sobre tales mecanismos. De esta manera, quedamos en capacidad de verlos en nosotros, así como de construir a partir de ellos, junto con las experiencias identificadas como aprendizajes, convenciones y normas propiamente morales, encaminadas a promover la vida, propiciar y aumentar el bienestar y a disminuir el sufrimiento y, sobre esto, diseñar aparatos institucionales encargados de su dinamización; así, queda claro que, pese a nuestra dotación evolutiva, la biología no nos determina de manera irrevocable.

Llegados a este punto es inevitable traer al recuerdo la noción rousseauiana de “*amour de soi*”, desde la que el ginebrino diferenciaba la piedad hacia uno mismo del amor propio, siendo la primera la expresión y la vivencia de la vida que en uno mismo se defiende y se quiere preservar como condición necesaria de toda acción frente a los demás⁶⁷. *Amour de soi* y *conatus* se dinamizan y se encuentran en la base de lo que hemos llegado a ser como especie, entrelazando nuestras existencias individuales a las de quienes hacen parte de la comunidad humana, vinculándonos a través de la compasión en el compromiso común de la reducción del sufrimiento, de la crueldad y de la injusticia hacia los otros, como condición de realización de nuestros propios proyectos de vida. De aquí que no solo nuestra vida esté profundamente vinculada a la de los demás, sino que también, en la medida en que actuemos compasivamente en relación con sus proyectos, sin perder el *amour de soi*, podremos encaminarnos moralmente en la construcción de los nuestros.

Sin embargo, es necesario superar lo que podemos llamar «el provincialismo biológico» de nuestros cerebros. Se requiere que nuestras neuronas espejo sean capaces de activarse frente a aquellos que consideramos distantes de manera similar a como lo hacen frente a los cercanos, lo que supone la superación del miedo y del extrañamiento que nos generan, yendo más allá de su constitución aporofóbica (Cortina, 20017), viéndolos como integrantes plenos de la comunidad humana y asumiéndolos desde el reconocimiento de que sus vidas están inevitablemente unidas por lazos morales a las nuestras, en tanto habitantes de

⁶⁷ Véase apartado 1.2.1.

un mundo en el que todo lo que suceda nos afecta a todos, para lo cual, la única vía moral que garantiza la justicia y la equidad es una educación que aspire a la formación de ciudadanos capaces de reconocerse mutuamente en su dignidad como autónomos e interdependientes y (Cortina, 2012a) como poseedores del derecho de realizarse en sus existencias en medio de relaciones necesarias con otros proyectos individuales y colectivos.

Si bien es cierto que la biología nos determina, también lo es que nuestros cerebros tienen la capacidad de configurarse a sí mismos a través de la formación, la reflexión y la experiencia, de forma tal que tales determinaciones pueden ser transformadas en aras de una ampliación de la concepción y vivencia del nosotros. Es de esta manera que hemos sido capaces como individuos y como especie de ir más allá de la dotación que natura nos ha dado, ensanchando nuestra conciencia y con ello, nuestras concepciones acerca de quienes son el objeto de nuestra preocupación y responsabilidad. En otras palabras, gracias a la vivencia reflexiva, a la naturaleza sentipensante, de la compasión, podemos convertir nuestro acervo biológico en punto de partida para su propia reconfiguración, buscando convertirnos en gestores de una acción comprometida con la vida de los otros en general.

A manera de conclusión de este apartado podemos entonces afirmar que gracias a que la compasión es una forma particular de juicio que permite el reconocimiento de los otros, a que no alberga dentro de sí condiciones egoístas, pero sí una defensa de la posibilidad mantener la vida propia, y a que es el resultado de nuestra evolución biológica como especie, gracias a la cual nuestra propia individualidad se liga necesariamente con las otras individualidades, generando vínculos, acciones, normas e instituciones encaminadas a la promoción de la vida, de la justicia y del bienestar, al tiempo que rechaza en su acción misma la crueldad y la injusticia, y a nuestra capacidad de reconfigurar nuestra carga biológica, gracias a esto, es posible señalar a la compasión como uno de los sentimientos sociales más idóneos para constituirse en dinamizador de la acción moral.

Sin embargo, resta aún determinar si dentro de la ética discursiva es posible ubicar a la compasión como uno de sus supuestos.

2.2. Compasión y ética discursiva

La ética discursiva hunde sus raíces en la naturaleza ilocucionaria y con ello, pragmática y performativa del lenguaje, la que se realiza a sí misma en la intersubjetividad que permite la comunicación (Habermas, 1987; 1990; 1992; 2002). Desde el lenguaje

dinamizado en las interacciones, capacitado por sus estructuras simbólicas y por sus formas propias de construcción de significado, es posible reconocer al otro como interlocutor válido y, a la vez, revisar críticamente, en caso de llegar a ser necesario, las pretensiones de validez puestas en juego en la interacción misma. Este reconocer al otro como interlocutor válido constituye el núcleo y punto de partida desde el cual se construye la edificación moral de los miembros de una comunidad de habla. Con este reconocimiento, el otro queda constituido como poseedor de una naturaleza racional, cognitiva, desde la cual configura sus proyectos de vida buena de forma autónoma, situado en entornos en los que la realización de tales proyectos implica la existencia de un marco de referencias consolidado simbólicamente de forma intersubjetiva, común y revisable, al que Habermas llama “mundo de la vida”.

En tanto consolidado simbólicamente y comunicativamente, dicho entorno dota de significado y de sentido a la totalidad de la acción humana, incluyendo, por supuesto, a la acción moral. Dentro de estas coordenadas comunicativo-simbólicas, las normas morales dejan de ser el resultado de reflexiones llevadas a cabo en la soledad de una subjetividad encerrada en sí misma, de una aceptación mítico-religiosa o de imposiciones violentas, para pasar a ser vistas como el resultado de procesos de socialización en el lenguaje, de interiorización del “otro generalizado” y de legitimación intersubjetiva vía revisión de pretensiones de validez, todo lo cual permite la institucionalización de tales normas dentro de las sociedades y de sus lenguajes (Habermas, 1987).

En este proceso, la acción moral se instala dentro de las matrices simbólicas de cada sociedad como el resultado de la interacción y del entendimiento que, sobre la base del respeto que deviene del reconocimiento del otro como interlocutor válido, determina de manera discursiva la legitimidad de las normas con las que tal acción se orienta. El resultado de este proceso de determinación discursiva es así, una ética que tiene a la norma moral como el producto de una construcción racional e intersubjetiva, no metafísica. Pero también se trata de una ética inclusiva en la medida en que su propia naturaleza intersubjetiva no puede, por el reconocimiento del otro como interlocutor válido, excluir a nadie como posible participante en las interacciones deliberativas destinadas a la revisión de las normas mismas en caso de que esto sea necesario, con lo que se configura como una ética capaz de movilizar una democracia deliberativa, mediante su propia configuración procedimental, esto es, garantizando la participación de la diversidad de los posibles afectados e interesados en los foros deliberativos conducentes a la toma de decisiones, de aquí que también dinamiza el pluralismo.

El resultado de esta forma de construir la norma deja ver que se basa en un mecanismo procedimental más que en definición de contenidos morales específicos o de fundamentos morales últimos. La ética discursiva parte del principio de que solo es posible determinar lo que sea considerado moralmente justo como aquello que sea el resultado de procedimientos capaces de dejar siempre abierta la participación argumentativa de todos los posibles interesados, en tanto capaces de exponer sus diferentes razones tendientes a influir en los resultados de las interacciones deliberativas, con lo que tal procedimiento se transforma en el principio fundamental para la determinación de lo justo en cada caso, produciendo con esto su tránsito a principio universalizable, toda vez que abre las posibilidades a la participación de todos y cada uno de los miembros de la comunidad humana, no solo en el presente sino también en el futuro. Como se verá más adelante⁶⁸, la universalización de este principio procedimental deja a los miembros de cada grupo la decisión de seleccionar los contenidos específicos de la deliberación, de forma tal que queda del lado de ellos la determinación de lo que sea el caso, de acuerdo con sus condiciones idiosincráticas y coyunturales, esto, claro está, siempre y cuando en tales determinaciones y en los debates sobre ellas se respete en principio de posibilidad de participación universal (bautizado por Habermas (2008) como principio “U”) de todos los posibles interesados.

Desde este principio, es posible una configuración moral que privilegia a lo justo por encima del bien, toda vez que deja a cada grupo humano la determinación de lo que sea aquello que le permite el logro de sus proyectos de vida buena, distinto de otros proyectos de otros grupos, sobre la base de una justificación racional, con capacidad de ser reconocida de manera igualmente racional, de su justeza, sin tener que depender de cosas distintas a su propia capacidad de juicio razonable, más allá de religiones, creencias, tradiciones o imposiciones. En tanto principio configura un actuar moral a todas las posibles acciones que, cumpliendo con sus condiciones, se ajusten a él.

Sin embargo, al ser tan altamente formal y racional y, al mismo tiempo, al inscribirse en las lógicas de la pragmática del lenguaje, este principio necesariamente toma al ser humano privilegiando su dimensión analítico-lingüística, con lo que deja de lado otra de las dimensiones que nos caracteriza como seres situados, constituidos por nuestras propias determinaciones racionales así como por los paisajes que dibujan en nuestro ser las emociones y los sentimientos, tal como es la dimensión afectiva.

⁶⁸ Véase apartado 2.2.1.

2.2.1. ¿Nos alcanza con la ética discursiva?

La ética discursiva, en tanto fruto de una racionalidad comunicativa, es la única capaz de generar contenidos normativos frente a los cuales es posible ejercer una conciencia crítica no monológica, a través de la cual se lleven a cabo procesos de revisión de sus pretensiones de validez de manera intersubjetiva, bajo la luz de criterios de validez que orientan este examen. Esto significa que es capaz de dar cuenta de la razonabilidad de sus contenidos normativos, lo que se convierte en garante de su aceptabilidad como resultado de un ejercicio razonado en el que, en principio, pueden participar todas las personas con competencia comunicativa. Esto garantiza que, tanto la construcción de sus normas, como su legitimación, sean procesos que tengan la capacidad de ser el resultado de una conciencia que, en su interacción argumentativa con otras, las valida gracias al reconocimiento del mejor argumento esgrimido en su revisión intersubjetiva.

La ética discursiva viene a hacer parte de un proceso de racionalización de las estructuras del mundo de la vida (Habermas, 1987), que ha posibilitado varias cosas, a saber: 1) la consolidación de una forma de explicar y sustentar los comportamientos morales, gracias a la cual los marcos normativos morales que no puedan dar cuenta de sus pretensiones de validez en procesos argumentativos con participación de todos los involucrados, deben reconocerse como vinculados a las dogmáticas religiosas, a las ideologías o a ciertas posiciones irracionalistas y, por ello mismo, escépticas; 2) la aceptación, legitimada razonable e intersubjetivamente, del carácter vinculante de la norma que orienta la acción, por parte de quien la presenta como razón de su proceder, lo que a su vez implica que 3) toda norma en particular o marco normativo en general tiene la capacidad de vincular racionalmente a quien lo acepta, de forma tal que dicha aceptación tiene siempre la posibilidad de ser el resultado de una conciencia libre puesta en juego en interacciones; 4) que los contenidos de los marcos normativos, en particular los relacionados con la respuesta a la pregunta por la vida buena, al ser el fruto de interacciones entre integrantes reales de sociedades reales en condiciones determinadas, sean asumidos como contenidos situados, esto es, dependientes de las condiciones y contextos históricos y culturales particulares a cada comunidad de comunicación, lo que permite que cada marco normativo sea considerado como fruto histórico del devenir de cada grupo humano, despojándose así, de la tentación de autoerigirse como único válido. En otras palabras, la ética discursiva permite y a la vez requiere, tanto cognitiva como empíricamente, del pluralismo de los sistemas morales, lo que a su vez permite evitar la violencia ligada a los totalitarismos morales. Sin embargo, esto no significa que la ética

discursiva sea una ética relativista. En la medida en que es una ética que actúa desde una razón comunicativa (Habermas, 1987; 1992; 2008), ha de responder por las posibilidades de fundamentación racional de su actuar, la que pasa necesariamente por la reconstrucción racional y por la identificación de sus propias condiciones trascendentales de posibilidad, desde lo cual acepta que, necesariamente, 5) requiere de un principio trascendental que sea reconocido como válido por todos los miembros actuales y potenciales de la comunidad humana, sin el cual cualquier contenido normativo podría tener la pretensión de legitimarse por encima de los demás con el simple argumento de la fuerza, de la violencia o de la expectativa de recompensa con que se acompañe; a lo que se suma el hecho de que un contenido normativo tal, al compararse con otros contenidos, podría afirmar la existencia de diversos principios de la justicia, lo que, evidentemente conlleva, no solo a paradojas, sino –y esto es lo más grave–, a la justificación de innumerables atrocidades en nombre de esa supuesta diversidad.

Así las cosas, es innegable que la ética discursiva comporta un avance significativo en la comprensión y construcción del actuar moral, en relación con las éticas basadas en posiciones fundamentalistas, utilitaristas o estratégicas que tienen a sus intereses económicos o religiosos, y a sus particulares creencias y puntos de vista, como inamovibles e incuestionables. Sin embargo, dado que se trata de una ética que parte del reconocimiento de personas capaces de razón, de seres particulares, situados en un tiempo y en un espacio concreto, insertos en esas tramas de significado específicas que Geertz (1997) llamó cultura, y portadores, a la vez, de sus propias biografías, es necesario preguntarse si esta ética alcanza a comprender la totalidad de estas dimensiones y de abrirlas en el seno de su propio fundamento.

Abordaremos esta pregunta a partir de lo señalado por K. O. Apel en su texto “¿Límites de la ética discursiva?” que sirvió de epílogo del libro de Adela Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1988); pero igualmente se intentará mostrar sus limitaciones en la explicación del actuar moral en la vida cotidiana, así como en su consolidación como base de una propuesta formativa, para lo cual nos serviremos de los planteamientos desarrollados también por Adela Cortina en su obra *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, (2007).

2.2.1.1. ¿Ética discursiva sin seres de carne y hueso?

La ética discursiva parte de que la posibilidad de fundamentación del actuar moral en general solo puede darse desde una perspectiva cognitivista. Al basarse dicha ética en una

razón comunicativa, que tiene como una de sus principales características la posibilidad y la necesidad de explicitar las razones sobre las que sustenta sus postulados normativos y de ponerlas a consideración de cualquier participante que quiera examinar sus pretensiones de validez, queda por fuera de sus posibilidades la de dar explicación de cómo se da el vínculo entre el reconocimiento de lo que pueda ser considerado como «el mejor argumento» por parte de la razón y la determinación de una voluntad libre que acoge dicho argumento y lo vincula a su acción como orientador o determinador de la misma. Es decir, pese a responder a una conformación cognitiva, la ética discursiva por sí sola no tiene forma de responder a la pregunta por el vínculo entre la voluntad capaz de determinar la acción y la razón que reconoce la fuerza del mejor argumento (Apel, 1998). Esta imposibilidad constituye “el ‘misterio’ irracional de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)” (*Ibidem*, p. 234), ya señalado por Kant, misterio ante el cual, ni el señalamiento del reconocimiento que hace la razón del mejor argumento como motivación para la determinación de la voluntad a partir del mismo, ni el argumento del “otro generalizado” que una vez interiorizado opera como legitimador de la norma de acción desde el interior de cada miembro de una comunidad (Habermas, 1987), alcanzan a ser suficientes. Queda así, aún la pregunta planteada.

Ahora bien, del hecho de que la ética discursiva sea una ética cognitiva también se deriva un límite para el establecimiento de un proceso educativo que la impulse y consolide. Aunque Apel reconoce el papel de una educación “que defienda algo así como la enseñabilidad de la virtud” (1988, p. 234), no explica cómo esta pueda ser enseñada desde una perspectiva exclusivamente cognitivista. ¿Es posible enseñar la virtud a partir del examen de las razones para su práctica? La virtud moral, en tanto capacidad que solo se realiza en el hábito de su acción (Aristóteles, 1998), solo podría ser enseñada, desde la perspectiva cognitivista de la ética discursiva, a partir de procesos intersubjetivos que permitan a sus participantes el reconocimiento de las mejores razones sobre las que se sustentan sus normas y principios de acción, y mediante la construcción de consensos en caso de ser requeridos, pero esto no alcanza a ser suficiente para intentar determinar, mediante procesos educativos, la formación del carácter, de un *êthos* sobre el cual se construya un actuar moralmente estructurado (Cortina, 2003; 2007; 2010), como expresión de la virtud. Sigue existiendo en este caso el problema de una voluntad que bien puede determinar su acción sin ser afectada por las claridades a las que se llega a partir del análisis y determinación racional e intersubjetiva de la legitimidad de las pretensiones de validez de las normas. Desde este punto de vista es posible, entonces, afirmar que una educación cognitivista no garantizaría de forma

necesaria una orientación de la acción mediante las coordenadas de una ética discursiva, ella misma cognitivista.

Ese límite nos hace recordar los llamados de atención que, en relación con la educación moral, hacia Rousseau en su *Emilio* (2010). Recordemos que para este autor un proceso educativo encaminado a la formación de un ciudadano moralmente competente debe partir, antes que del análisis de las ideas y pensamientos, de los sentimientos, en particular de aquellos que nos hermanan con los otros seres humanos en tanto seres carentes y frágiles, sometidos a una existencia contingente en la que todas las personas podemos ser objeto de crueldad y de injusticia. Solo desde un proyecto educativo capaz de instalar a los educandos en el centro mismo de los sentimientos en relación con los otros, se podría sensibilizar su voluntad de forma tal que, movida por dicha sensibilización, determine un actuar compasivo y solidario. Evidentemente el proyecto educativo roussonian no es ni pretende ser cognitivista, pero sí permite identificar pistas que, desde la perspectiva de una posible formación moral basada solamente en planteamientos cognitivistas, no podrían ser consideradas; pistas que posibilitarían dar respuestas a los cuestionamientos sobre cómo, a través de la educación, no solo generar hábitos reflexivos y críticos en una razón abierta a la intersubjetividad, sino también –y quizá sobre todo– construir las condiciones para que los principios de acción moral, producto de una racionalidad comunicativa, además de reconocidos y legitimados, sean *en efecto* los escogidos por una voluntad libre para orientar su acción.

Frente a este carácter fundamentalmente cognitivista de la ética discursiva, que hace que su énfasis esté puesto más en los aspectos lógico-formales de las interacciones, es posible argumentar la necesidad de que las interacciones mismas estén basadas en un reconocimiento que, sin desconocer tales aspectos, vaya más allá de ellos, –en tanto propios de una razón genérica y, por ello abstracta–, para concretarse en el ejercicio de una razón que sea expresión de seres humanos concretos, situados en coordenadas espacio-temporales específicas y, por tanto, interactuando en medio de situaciones culturales, sociales, económicas y personales concretas (Cortina, 2010). De esta manera, a la sustentación lógico-formal de la ética discursiva, necesaria para dotarse de un carácter racional, no decisionista y no autoritario, propio de un ejercicio intersubjetivo que tiene como precondition su instalación dentro de unas coordenadas lingüísticas que a la vez lo posibilitan, se le suma la necesaria consideración de que dicha sustentación hace referencia a capacidades que radican en personas concretas y que se actualizan en las relaciones y acciones que llevan a cabo en sus vidas cotidianas. Solo de esta manera, sin dejar de ser una ética cognitiva, la ética discursiva queda en capacidad de

ser también una ética centrada en las personas que interactúan entre sí, mediante dinámicas comunicativas en las que no solo se intercambian argumentos, sino también en las que se establecen diálogos.

Si desde el punto de vista de la acción comunicativa, el diálogo es la expresión de subjetividades que salen al encuentro unas de otras, con competencias comunicativas que les permiten reconocer en el otro, no ya un objeto que se opone, sino un interlocutor válido, desde el punto de vista de una ética dialogal cordial, cada participante es tomado en su totalidad como ser situado y como ser sintiente; totalidad desde la que cada quien aparece con toda la carga de su existencia individual y, a la vez, con la de su historia, su contexto, sus condiciones presentes y sus expectativas de futuro, condiciones todas que solo pueden encontrarse en un diálogo abierto que es a la vez un encuentro profundo y concreto de las dimensiones existenciales que interactúan. Así, en el diálogo, más que del examen de las pretensiones de validez —el que de todas formas debe mantenerse como posibilidad permanente—, se parte del reconocimiento del otro por el vínculo que obliga el hecho de estar frente a otro ser humano en toda su dimensión, lo que implica un encuentro que dinamiza el sentimiento de comunión, de «hacer parte de» y con ello de confianza y gratificación. Es por esto por lo que en un auténtico diálogo nadie sale igual a como entró. Pero, por eso mismo, también todo diálogo es un reto de apertura, de encuentro con el otro y consigo mismo, de ser transformado.

Es por esto por lo que un diálogo verdadero es mucho más que un intercambio de argumentos y una revisión de pretensiones de validez. Es un encuentro y a la vez un espacio en el que quienes participan lo hacen íntegramente y están dispuestos a transformarse mutuamente. Sin diálogo no hay transformación. Pero para esto es necesaria una dinamización de las capacidades de estimar valores, pues sin estas, no sería posible apreciar y comprometerse vivencialmente con quien se interlocuta. Solo en la estimación de los valores, en particular el valor de la justicia, aquel que nos permite vivenciar la indignación ante su ausencia, es posible dotar de valor al otro con quien se dialoga y, en esa medida, es también posible formarse un juicio justo mediante una interacción en la que, gracias a la señalada estimación de valores, es posible la “adquisición de virtudes” en la práctica del diálogo mismo. En palabras de Cortina:

... sin capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. Precisamente por eso, esta teoría no sería sino un esqueleto estéril, sin encarnadura ni motivación, sin sangre

en las venas, si no aceptara como inexcusable parte suya la necesidad de estimar lo valioso en el otro y en sí mismo (2010, p. 17).

Pero tanto esta capacidad para estimar valores, como la virtud, entendida como disposición, son cosas que requieren ser actualizadas. No basta una razón en general ni una capacidad de estimar que no se pongan en juego. A esta actualización y a esta puesta en juego las podemos llamar “cultivo del *êthos*”, esto es, “la forja del carácter”, trabajo que, si bien requiere de la disposición y de la capacidad, solo se hace en tanto estas son condiciones, puntos de partida, que deben ser dinamizados en la acción moral, que, iniciando en el diálogo, dota de sentido y de motivaciones a las voluntades que interactúan. De aquí que la forja del carácter, el cultivo del *êthos* se realice en la vida cotidiana, no fuera de ella.

Visto esto así, es posible afirmar que la vida entera, en su concreción y en su complejidad, es el escenario de formación de una manera de ser moral. No hay otro. Por lo mismo, tanto las interacciones como los espacios de socialización son, antes que nada, espacios para esta formación. De aquí que, del señalamiento abstracto de Apel de la posibilidad de una educabilidad de la virtud, se pase con Cortina (2010) a una posibilidad real de llevarse a cabo, como actualización de la disposición para el querer y para la escogencia de lo justo, y como generación de condiciones que favorezcan la encarnación de dicha disposición en la acción justa, en todos los contextos de la vida cotidiana⁶⁹.

De esta manera, le corresponde, no solo a los educadores, sino a las instancias de socialización (familia, escuela, medios y tecnologías de comunicación, entre otras), una responsabilidad con esta formación del carácter, puesta en juego en lo que podríamos llamar escenarios cotidianos de formación de un *êthos* compasivo y justo, en los que todos aprendamos de todos en tanto actualizamos nuestra disposición para la escogencia de lo justo y para la indignación ante lo contrario.

Asumir la ética discursiva desde esta concepción enriquecida, nos brinda la esperanza de superar la naturalización de la cosificación de los seres humanos y de la crueldad que de ella se deriva, mediante procesos educativos conjuntos; igualmente nos puede dar luces para orientarnos en un mundo que, por momentos, parece renunciar al encuentro y al diálogo como formas privilegiadas de interacción, para arrojarse al agujero negro que generan los grandes intereses económicos, los que han olvidado que se deben a las personas y no a los

⁶⁹ En este punto compartimos lo que la profesora Fernanda Henriques señala como una “adhesión desviante” hacia los postulados clásicos de la ética discursiva por parte de Adela Cortina, agregando que lo “desviante” de dicha postura implica su enriquecimiento al asumir la necesidad de una voluntad crítica frente al ejercicio de un poder deshumanizante de la razón instrumental, pero también de la configuración de “una racionalidad auténticamente humana y solidaria...” (2018, p. 499).

rendimientos financieros. En últimas, nos permite construir un *êthos* que supere, en palabras de Cortina, la “ceguera y el analfabetismo emocionales” los que, a su vez

... cierran las fronteras de regiones enteras de sufrimiento y humillación. Quien padece una y otro carece de la competencia imprescindible para saber lo que significa la justicia. De ahí que la forja del sujeto capaz de entrar en un diálogo sobre lo justo exija cultivar las emociones y sentimientos de justicia y compasión (2010, p. 20).

De esta manera, a partir de estos planteamientos y tal como se señaló al inicio de este apartado, no solamente reconocemos límites de la ética discursiva, sino que identificamos, a partir de ellos, aquellos aspectos que posibilitan su superación, encaminándonos a la consolidación de una ética más cercana al conjunto de la comunidad humana, en tanto toma en cuenta sus vivencias y sus sentimientos (Pires, 2015), sin que por ello pierda el rigor de una base construida a partir de los principios lógico-formales de la teoría de la acción argumentativa y sin abandonar su pretensión a la universalidad, lo que le permite evitar caer en facilistas y, a la vez, problemáticas posiciones relativistas. Llamaremos a esta, siguiendo a Adela Cortina, *Ethica cordis*.

2.2.1.2. Ética discursiva como procedimiento

Otro de los límites de la ética discursiva es el de la imposibilidad que tiene la ética discursiva de comprometerse con una respuesta a la pregunta por la vida buena (Apel, 1988). En efecto, la ética discursiva genera una especie de marco de procedimientos mediante el cual es posible reconocer intersubjetivamente cuándo una norma tiene las condiciones para ser reconocida como racionalmente válida y ser así legitimada. Este marco se rige por los procedimientos que se derivan del análisis intersubjetivo de las pretensiones de validez de los actos de habla. En este sentido, la única prescripción que esta ética determina es la de que siempre se cumplan las condiciones para la realización de un ejercicio que involucre a la pluralidad de miembros de una comunidad en la revisión de las pretensiones señaladas, condiciones que se pueden resumir en la necesidad de que todos los involucrados puedan validar y legitimar las normas sobre los asuntos que son de su interés, sin ningún tipo de coacción, mediante procedimientos discursivos. Qué sea lo validado, es decir, cuál sea el contenido de la norma, es algo de deben decidir los afectados, no el procedimiento.

A la ética discursiva se le suele atribuir un carácter deontológico, lo cual solo puede ser aceptado siempre y cuando se reconozca que aquí lo deontológico solo prescribe “lo debido para todos” en tanto el cuidado de las condiciones sobre las que toda norma puede ser validada y legitimada, y no en relación con el contenido específico de la norma (Apel, 1988).

Con esto, la ética discursiva adquiere la capacidad de dotar a la acción humana en general de las condiciones de posibilidad intersubjetivamente racionales de un carácter moral, sin tener que recurrir a dogmáticas ideológicas o religiosas, lo que a su vez constituye la posibilidad del reconocimiento de los distintos contenidos de los marcos normativos específicos a los grupos humanos, espacio-temporalmente situados, como expresiones de sus particularidades históricas y contextuales, y no como fundamentos universalizables.

De esta manera, lo que desde un punto de vista, si se quiere más conservador, puede ser señalado como una limitación de la ética discursiva, desde otro, más consecuente con el proceso de racionalización del mundo de la vida (Habermas, 1987), puede ser visto justamente como una de sus principales virtudes, puesto que, al no comprometerse con contenidos particulares de normas específicas, dejando estos al ámbito de acción de los individuos concretos y sus comunidades, siempre y cuando se cumplan sus condiciones procedimentales, se da lugar a una ética de la autonomía y de la responsabilidad.

En este punto es importante hacer una aclaración. Dado que la ética discursiva, en tanto marco procedimental sobre el que se sustenta la acción moral, determina las condiciones de posibilidad de dicha acción, adquiere también la condición de marco trascendental. Vaciada de contenidos, esta ética marca la forma general de construcción, validación como “aceptabilidad racional” (Habermas, 2002, p. 130) y legitimación de toda norma moral no dogmática, de forma tal que, en tanto forma procedimental trascendental, tiene la posibilidad de ser universalizable. De aquí que no se pueda adjudicarle a esta ética un carácter relativista.

La ética discursiva no es relativista, adicionalmente, dado que tiene que aceptar que la posibilidad de reconocimiento de una norma como norma moral pasa por la aceptación de un principio, que podríamos llamar de *aceptación* generalizable, si no quiere caer en una contradicción performativa, consistente en que “... únicamente pueden aspirar a validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en un discurso práctico” (Habermas, 2008, p. 103).

Este reconocimiento del carácter universal derivado de la naturaleza argumentativa de la ética discursiva lleva a Apel a citar a Habermas, mostrando su asentimiento en relación con los límites y alcances de esta ética señalados por el segundo. La cita es la siguiente:

Al estrecho concepto de moral ha de corresponder una autocomprensión modesta de la teoría moral, cuya tarea se limita a explicar y fundamentar el punto de vista moral. La teoría moral esclarece el núcleo universal de nuestras intuiciones éticas y refuta el

escepticismo moral. Al mismo tiempo, la teoría moral renuncia a cualquier contribución sustancial propia. Delinea un procedimiento de formación de la voluntad y, con ello, abre paso a los afectados, que tienen que hallar por sí mismos una respuesta a sus preguntas moral-prácticas (Habermas citado por Apel, 1988, p. 237).

De esta manera, el reconocimiento de que la ética discursiva solo tiene la capacidad de determinar un contenido procedimental y no contenidos específicos estructurados como principios que puedan desde ella misma ser considerados como morales, puede dejar de ser visto como una limitación, para pasar a ser considerado justamente como su caracterización trascendental, la que permite evadir el relativismo moral, sin que por ello, se imposibilite que individuos y grupos específicos determinen a partir de su *dictum* procedimental, de manera necesariamente racional, intersubjetiva, crítica y autónoma, lo que sea considerados por ellos como lo justo en tanto generador de referentes específicos que orienten su acción moral concreta en perspectiva de la realización de sus proyectos de vida buena⁷⁰.

Miremos ahora los límites de la ética discursiva en relación con la responsabilidad.

2.2.1.3. Ética discursiva y responsabilidad

En el marco de la ética discursiva, la responsabilidad puede ser concebida como la consideración previa de las consecuencias y subconsecuencias que se desprenden de la puesta en acción de una norma; consideración que ha de hacerse de forma intersubjetiva (Apel, 1988; Habermas, 2008)⁷¹. Así, la determinación de las consecuencias y la adopción de una posición responsable en relación con una norma viene a ser el resultado del ejercicio de una razón comunicativa, capaz de determinar intersubjetivamente la conveniencia de la aplicación de una norma moral mediante la previsión de efectos, de forma tal que, en caso de que el resultado de dicho ejercicio sea la identificación de la posibilidad de la existencia de efectos indeseados o inconvenientes, la conclusión se devuelva hacia la norma, siendo necesario reconocerla como inconveniente. De aquí que no sea posible determinar la razonabilidad y conveniencia de la puesta en acción de una norma por su mera aceptación y legitimación por parte de los miembros de una comunidad. La aceptación de una norma requiere necesariamente también de la aceptación de la razonabilidad de las consecuencias y subconsecuencias de su aplicación. En palabras de Habermas:

⁷⁰ Sin embargo, Honneth (1991) mostrará cómo esta neutralidad frente a los contenidos de las normas no es del todo posible, en tanto esta ética discursiva presupone que estén dadas las condiciones para la participación en igualdad de todos los interesados, condiciones que se concretan gracias a una concepción específica de justicia. Ver apartado 2.2.2.3 de este mismo capítulo.

⁷¹ En esto hay coincidencia con Jonas en lo planteado en su texto *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1995), en particular con lo expuesto en su capítulo cuarto.

... una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando [...] todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno (2008, p. 103).

La responsabilidad frente a las consecuencias y subconsecuencias tiene así la posibilidad de conjurar la tentación de confundir opiniones y posiciones generalizadas o mayoritarias con opiniones y posiciones razonables e intersubjetivamente validadas.

Esta forma de concebir la responsabilidad puede expresarse como el resultado de una razón comunicativa que se reconoce en su profunda dimensión interrelacional como capaz de determinar autónomamente la validez de las normas que reconocerá como sustento de su acción, y también como responsable, en tanto libre, de las consecuencias de su acción. Se muestra así, que esta es una responsabilidad con los posibles efectos de la puesta en juego de una norma, con la norma misma y con los procedimientos de los que ella surge como resultado. Planteada así, esta vendría a ser una especie de responsabilidad cognitiva que, aunque tenga en su base una racionalidad intersubjetiva capaz de interacción, no logra salir del espacio propio de los procesos cognitivos, lo que la convierte en una responsabilidad centrada más en los procedimientos que en las personas.

Quizá por el hecho de que la ética discursiva no pueda encontrar caminos para generar una responsabilidad que le permita vincularse más con las personas que con los procedimientos, y también quizá porque no le ha sido posible resolver el “misterio” de una voluntad que puede obrar libremente, incluso en la escogencia del mal, pese a sí ser capaz de reconocer la fuerza del mejor argumento en un proceso argumentativo sobre la validez de las normas, es posible observar que esta ética asume una especie de actitud ingenua frente a la posibilidad de actuar y determinar transformaciones en las condiciones reales del mundo actual, actitud que se manifiesta en una confianza injustificada en que bastaría con poner en juego su principio procedimental, para que, casi de inmediato, se diera una especie de reinicio de los tiempos, gracias al cual, por la sola fuerza de los argumentos intercambiados, sería capaz de darle al mundo un nuevo comienzo. En palabras de Apel,

... hemos supuesto [...] que la aplicación de la ética discursiva podría empezar, por así decirlo, en el *punto cero de la historia*, o que sería posible algo así como un *nuevo comienzo más racional de la interacción humana* tras el conocimiento del principio de la ética discursiva (1988, p. 253).

Va a ser precisamente esta actitud, no solo el principal límite, sino también el principal problema que debe abordar la ética discursiva, si es que en verdad quiere constituirse como una ética capaz simultáneamente de brindar un marco procedimental generalizado para la construcción y validación de normas morales así como de fundamentar el actuar humano desde mínimos universalizables intersubjetivamente racionales, dirigiéndose a seres humanos situados; seres de carne y hueso con necesidades, deseos, sentimientos e intereses, los que en efecto hacen parte de las motivaciones y orientaciones de su actuar. Dicho en otras palabras, dada la importancia de los aportes de la ética discursiva a la fundamentación de un marco normativo comunicativo y, por lo mismo, racional, base de un actuar autónomo, libre y reconocedor del otro y de la diversidad, pero, débil al momento de apelar a seres humanos concretos, envueltos en contextos no racionales y, en esa medida, generadores de injusticia, se hace necesario que esta ética, además de ser cognitiva y procedimental, integre los sentimientos y necesidades de seres humanos situados. A este particular se refiere Adela Cortina, cuando, basada en Agnes Heller, llama la atención sobre lo que podríamos llamar la frialdad de esta ética:

Agnes Heller, entre otros, ha puesto el dedo de la llaga al señalar que para este tipo de éticas el hombre “carece de cuerpo, no tiene sensaciones”; se reduce a cognición, lenguaje e interacción; aunque distingue entre “vida” y “vida buena”, termina identificando la vida buena con la comunicación racional “en la que cabe abogar por las necesidades sin sentir las” por la defensa de intereses que se plasmarán en normas (Cortina, 1998, p. 121).

2.2.2. Compasión y principio *U*

Dadas las características de la compasión, tal como se han venido mostrando a lo largo de este trabajo, entre las cuales vale la pena recordar su capacidad para la generación de vínculos tendientes, sino a superar, al menos a paliar las injusticias y la crueldad, sumado al hecho de su naturaleza cognitiva, es posible examinar la posibilidad de que la compasión y el principio que más arriba y, siguiendo a Habermas, hemos llamado principio “*U*”, puedan complementarse en la perspectiva del fortalecimiento de una ética que, sin renunciar a los postulados de la ética discursiva, integre dentro de sus presupuestos componentes pertenecientes al ámbito de los sentimientos morales, de forma tal que sea posible superar los obstáculos y límites que se han hecho evidentes en los anteriores apartados, esto es, de una “ética cordial” Cortina (2007).

Para explorar esta posibilidad abordaremos algunas de las características de la compasión explorando 1) su capacidad de lograr reconocimiento intersubjetivo de acuerdo con el procedimiento de revisión de pretensiones de validez, 2) si puede hacer parte de un principio procedimental y 3) si pueden interactuar compasión y principio “U” en la perspectiva de configurar a la acción moral.

2.2.2.1. Reconocimiento intersubjetivo de la compasión

Desde la perspectiva hermenéutica discursiva, “toda interpretación es una interpretación *racional*” (Habermas, 2008, p. 41). Comprender un sentimiento, en tanto ejercicio hermenéutico, es comprender desde una perspectiva socio-histórica y crítica el por qué de tal vivencia. Esto implica un proceso necesariamente racional en el que el sujeto que comprende se reconoce como inscrito en unas coordenadas socioculturales estructurantes del lenguaje, gracias a las cuales su comprensión es, simultáneamente, de la vivencia, así como de su contexto, al mismo tiempo que implica una toma de partido a partir de sí mismo en relación con lo comprendido. Esta toma de partido supone, en el caso de las normas, su identificación con la razonabilidad de la justeza de aquellas, puesta en juego en el proceso interpretativo mismo (*Ídem*).

En el caso específico de la compasión, su comprensión pasa así, por el reconocimiento de la justeza del sentimiento mismo. Pero este reconocimiento ha de darse dentro de un proceso en el que quien interpreta no puede considerarse como observador externo, sino, al contrario, siempre como sujeto inscrito dentro de las coordenadas dadas por las lógicas de construcción social y, por lo mismo, de construcción intersubjetiva de la situación, de forma tal que tanto el *interpretandum* como la interpretación son configurados no solo de manera emotiva en el interior de una subjetividad cerrada sobre sí misma, sino comunicativamente. De esta manera, la comprensión de la compasión, así como la de la experiencia vital que esta comporta, están basadas en dinámicas reconocibles como portadoras de sentidos que pueden ser esgrimidos como respuestas a la pregunta de un «por qué», dentro de procesos de interacción mediada lingüísticamente, esto es, discursiva, con lo que sus pretensiones de validez pueden ser explicitadas en caso de ser requeridas con el fin de determinar intersubjetivamente su justeza.

Desde el punto de vista del compasivo, al intentar comprender sus razones aparecen nuevamente todas las expuestas en el primer capítulo de esta tesis, así como las presentadas en la primera parte de este capítulo. Para lo que nos ocupa aquí, vale la pena resaltar aquellas que han atravesado buena parte de este texto, a saber: sufrimiento por el dolor ajeno,

reconocimiento de la fragilidad propia y contingencia en la de quienes padecen. En todas estas posibles respuestas lo que permanece en común es la claridad de la existencia de una crueldad, sobre la base del reconocimiento de la injustificabilidad de la misma, a la que solo es posible llegar a través de distinciones cognitivas.

Sin embargo, la identificación de una base común dada por la injustificabilidad de la injusticia no es lo mismo que la aceptación de una noción de lo que sea lo justo que esté más allá de las determinaciones socio-históricas, operando como una idea regulativa trascendental o metafísica. Ella, desde el punto de vista de la compasión, obedece a las mismas dinámicas de construcción sociocultural propia de los demás sentimientos y emociones, tal como se mostró en el anterior capítulo⁷², lo que permite afirmar que en la vivencia de la injustificabilidad de la injusticia, lo que hay en el fondo es, por un lado, el reconocimiento de un límite más allá del cual no es posible identificar como razonables circunstancias que vulneran y resaltan la contingencia de un ser que, como nosotros los humanos, ha mostrado como una evidencia fáctica que su existencia está determinada por la fragilidad, amplificándose la intensidad de esta condición mediante sufrimientos que pueden ser reconocidos razonablemente por los integrantes de cada comunidad de habla como crueles y, por eso mismo, injustificables.

Es importante señalar en este punto que la determinación intersubjetiva de los injustificables, objetos de la compasión, al tratarse de cuestiones relacionadas estructuralmente con las formas de interacción entre miembros de la comunidad humana y que tiene a la injustificabilidad en general de la injusticia como telón de fondo, no hace referencia a la posible verdad de estados de cosas que pueden ser el caso (mundo objetivo), sino básicamente a la validez de las consideraciones sobre lo injustificable que subyacen a los aspectos normativos sobre los que se estructura el mundo social y que se entrelazan con el mundo subjetivo en tanto es posible atribuirles, por quienes experimentan la compasión, la condición de autenticidad y honestidad en tanto vivencia. En estas condiciones, tanto en el sentimiento de la compasión como en la identificación de lo que sea su objeto, lo que siempre está en juego es una relación profunda entre el sujeto de la compasión que se sabe honesto en su sentimiento y quienes habitan sus propios contextos socio-históricos, los que tienen la capacidad de extenderse siempre más allá de su comunidad de habla, en particular en medio de dinámicas tanto económicas y financieras, como interrelacionales, que, como las que caracterizan nuestro tiempo, son básicamente globalizadas.

⁷² Véase apartado 1.1.3.

Una vez realizadas las anteriores aclaraciones, es posible considerar que dentro de las interacciones comunicativas, para que estas lo sean realmente, siempre ha de ser posible la revisión de las pretensiones de validez de lo que sea el tema de la interacción; igualmente, la experimentación del sentimiento de la compasión genera un tipo particular de interacciones que también son comunicativas en tanto establecen vínculos entre compasivo y compadecido, tienen un carácter cognitivo-racional y poseen un contexto común de sentido, de aquí que sea posible llevar a cabo una revisión de sus pretensiones de validez. Y aunque se trate de una relación que podríamos llamar especial la que se presenta entre compasivo y compadecido, puesto que está mediada por el hecho cruel reconocido por ambas partes, una como víctima y la otra como quien ha interiorizado el significado de la crueldad cometida en la otra, pero no solamente como juicio proposicional, sino como juicio valorativo acompañado de emoción, siempre será posible en esta interacción revisar, tanto por vía racional como por la que podríamos llamar «vía judicial-emocional», la posible validez y veracidad de su pretensión. De esta forma, la compasión queda dotada de capacidad para ser abordada como componente del conjunto de cosas sobre las que es posible una acción comunicativa, intersubjetiva y racional, gracias a la cual se garantiza el reconocimiento del otro como interlocutor válido, al tiempo que se complementa con su reconocimiento desde la vivencia de su condición frágil, con lo cual también queda capacitada para hacer parte de los componentes coadyuvantes de una ética discursiva.

2.2.2.2. ¿Puede la compasión hacer parte de un principio procedimental?

La evidencia de una conciencia que se sabe actuando de forma no contradictoria no deja de ser monológica si no se inscribe dentro de las lógicas de los juegos de lenguaje mediante su vinculación con emisiones lingüísticas (Apel, 1985). Gracias a este proceso es posible lograr que la evidencia de la conciencia se inscriba bajo las condiciones de lo que Apel llama “la teoría consensual de la verdad” (*Ibidem*, p. 211), puesto que, al expresar sus razones, esa conciencia lo hace ya inscrita, necesaria e indisolublemente, dentro de la comunidad de habla a la que pertenece, única capaz de validar los sentidos inscritos en sus expresiones. Así, una conciencia monológica no es capaz de dotar de sentido y de validez sus acciones. El saber de la conciencia requiere de su reconocimiento y validación intersubjetiva por parte de la comunidad de habla en la que se haya inscrito, y se consolida como el resultado de la revisión y validación realizados en procesos que apuntan a la construcción consensual y crítica del saber por parte, ya no de individuos solitarios con sus conciencias

volcadas hacia sí mismas, sino de la comunidad humana en su conjunto, entendida, con Apel, como comunidad ilimitada de comunicación.

Esta comunidad adquiere la forma de comunidad trascendental en tanto es condición de posibilidad de sentido de toda argumentación, y en tanto la argumentación es la base para la determinación del carácter lógico de toda proposición que quiera presentarse como válida, y es también condición de posibilidad de todo saber, incluyendo, por supuesto, el científico. Del mismo modo, en tanto trascendental, en ella siempre estará inscrita la acción humana.

Si lo que nos hace ser el tipo particular de seres que somos como especie es justamente la capacidad y la competencia comunicativa (Mead, 1982; Habermas, 1987), que finalmente se consolida como capacidad de validar todo saber, todo juzgar y, en tanto forma particular de juicio, todo sentir, a la luz de interacciones comunicativas, no nos es posible actuar por fuera de dicha comunidad ilimitada de comunicación. Esta comunidad no podría operar como requisito de posibilidad si no fuese justamente ilimitada. Con esta característica trascendental queda dotada de la posibilidad de fundamentar un saber y un valorar que se construyen proyectándose hacia el futuro sin ilusiones ni limitantes teleológicas, desarrollándose solidariamente, en tanto intersubjetivamente, por la comunidad humana, que no se agota en el presente. Es por esto no solamente que en ella caben todos los seres dotados de competencia lingüística existentes y potenciales, sino que, además, la existencia de dicha comunidad está directamente ligada, en tanto dependiente, a que no quede por fuera de ella nadie ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro, en tanto participe de toda argumentación posible. Se garantiza de esta manera el reconocimiento de todos los seres humanos como miembros de la comunidad ilimitada de comunicación, pero, a la vez, la necesidad de su participación en su configuración, como posibilidad de su misma existencia.

En la práctica esta participación se concreta en el examen intersubjetivo de las pretensiones de validez posibilitado y requerido por toda interacción. Así, del reconocimiento de todas las personas como miembros de la comunidad de comunicación, se deriva la necesidad de garantizar las condiciones para su participación en ella, lo que implica que dicha participación se garantice en condiciones de autonomía.

La comunidad ilimitada de habla opera entonces como contexto trascendental de toda interacción mediada simbólicamente dentro del cual todo proceso comunicativo es reconfigurado básicamente como procedimiento en condiciones adecuadas, tales como la ya mencionada autonomía como expresión de un sujeto capaz de juicio propio, pero también el

respeto, en tanto reconocimiento de tal autonomía. La condición del respeto puede ser complementada de forma tal que este también sea el resultado de la valoración del otro en tanto ser contingente, dependiente de los otros miembros de la comunidad de habla –y por ello vulnerable y frágil-, sin que por ello se pierda el fundamento racional de la condición misma. El respeto así enriquecido, cuyo resultado seguiría siendo el reconocimiento de la dignidad humana en cada cual, mantendría su necesaria posibilidad de universalización, pero además ganaría en profundidad emocional –recordando que emociones y sentimientos son formas particulares de juicio–, con lo que el reconocimiento exclusivamente racional de la dignidad del otro queda en capacidad de verse acompañado de la fuerza del vínculo que caracteriza al sentimiento de la compasión. Con esto, la dignidad deja de estar solamente relacionada con una neutra y fría dimensión racional lógico-analítica para pasar a configurarse a partir de una renovada concepción de racionalidad que incluye la fuerza emotiva y, a la vez, reconocida como universalizable, de la compasión. De esta manera, la ética discursiva puede reconfigurarse, sin perder sus especificidades, garantizándose así un vínculo renovado y dinamizado con el otro, toda vez que, al reconocimiento lógico-analítico de su dignidad se le acompaña el reconocimiento de que tal dignidad también está fundamentada en la fragilidad, vulnerabilidad y contingencia que nos hermana en tanto seres humanos.

Este reconocimiento de la dignidad del otro en general, pero encarnada en personas de carne y hueso, sigue estando en la base de, y puesto en juego en, el marco de las dinámicas interrelacionales, cuyas coordenadas, desde el punto de vista de la ética discursiva, comienzan a constituirse básicamente como procedimientos. Es sobre la base del reconocimiento de la dignidad que se vehiculiza la necesidad de que todos los posibles interesados puedan participar en los procesos deliberativos dentro de una comunidad ilimitada de habla conducentes a la toma de decisiones, las que, en tanto ponen en juego o afectan proyectos de vida específicos de grupos y personas concretas, son morales. Sin la puesta en acción de este reconocimiento, que además implica, por supuesto, la revisión intersubjetiva de pretensiones de validez y la aceptación del peso del mejor argumento, se cae en el riesgo de que se cometan injusticias que, necesariamente, vulneran la dignidad de quienes queden por fuera de la interacción. Aquí, desde estas nuevas condiciones, vulnerar la dignidad hace referencia no solo al desconocimiento de la autonomía del otro, sino también a la invisibilización de su precaria condición existencial en tanto humano –condición compartida por todos–, con lo que no seguir el procedimiento es, a la vez, revictimizar a quienes quedan por fuera de él, mientras que cumplirlo es complementar el respeto con la compasión, el que sin perder su condición de

racional y de construcción con capacidad de ser revisada de manera imparcial mediante procesos intersubjetivos, se convierte en un respeto movilizado hacia una acción vincular que se plantea como objetivo la superación de la injusticia. Así, el contenido completo de la compasión solo se puede cumplir en relación con los otros concretos, quienes, a su vez, se constituyen en sus fines, lo que hace que la acción respetuosa y compasiva, configurada discursivamente, tenga también siempre una repercusión en la sociedad.

En este orden de ideas, la compasión puede hacer parte del principio procedimental de la participación en la comunidad ilimitada de habla en tanto presupuesto que acompaña necesariamente al reconocimiento del otro como interlocutor válido, esto es, como un *alter* al que se sabe digno y sujeto de respeto como autónomo y, a la vez, vulnerable e interdependiente. De esta manera, la compasión queda en capacidad de integrarse al que Habermas (2008) llama “principio *U*”, el que, a su vez, se basa en el postulado apeliano de la comunidad ilimitada de habla.

Podemos afirmar en este punto, que el incumplimiento del principio procedimental es algo que va más allá de la simple constatación de que no se cumplen los pasos a seguir dentro de un proceso de toma de decisiones, sino que supone e implica una profunda injusticia y menosprecio como forma de crueldad, pues no solo no se acata una prescripción sobre una manera de hacer las cosas, sino que se vulnera la dignidad misma de quienes, al ser incumplido, quedan excluidos, al negarles el reconocimiento de su dignidad y respeto, tanto como la necesidad de que las condiciones que impiden su participación sean eliminadas⁷³.

2.2.2.3. Adecuación procedimental de la compasión al principio *U*

Regresando al análisis que Strawson (1995) hace de la indignación y el resentimiento como sentimientos que aparecen como reacción frente a los agravios de los que somos testigo u objeto, Habermas (2008) reconoce que no nos es posible mantenernos en las interrelaciones con una actitud objetiva, sino que estamos profundamente comprometidos desde una actitud participante con el otro desde la que solamente podemos movernos en modo performativo. Esto significa que la interacción con base moral es básicamente una interacción comprometida con lo que nos acontece y mueve en nuestras vidas cotidianas, en las que emociones y sentimientos frente a la acción, pasión o posición de otros, seres humanos situados y concretos, ocupan el lugar central, con lo que se muestra que los sentimientos morales

⁷³ El menosprecio como forma de crueldad atenta contra el reconocimiento del otro en tanto implica maltrato y violación, desposesión de derechos y exclusión e indignidad e injuria (Siurana, 2011)

adquieren un lugar relevante en la justificación moral, al menos tanto como lo tienen las percepciones para la explicación cognitiva de los hechos.

Sin embargo, pese a que resentimiento e indignación se focalizan en actores específicos considerados como causantes de agravios, no se trata de un asunto que solamente concierna coyunturalmente a los involucrados, sino que el sentimiento, por decirlo de alguna manera, va más allá de estos, para asentarse en el reconocimiento de que se ha agraviado también y, sobre todo, una esperanza, a saber, la del cumplimiento de un comportamiento que se ha configurado, vía socialización y legitimidad, como el esperado. En cualquier caso, ese comportamiento se inscribe dentro de las expectativas dadas por referentes procedimentales que permiten a una pretensión alcanzar su validez *general* vía revisión intersubjetiva de su razonabilidad como puente hacia la cohesión social, siendo esto lo que concede, según la interpretación habermasiana de Strawson, “la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma” (Habermas, 2008, p. 59).

Dado que sobre intereses, deseos o imperativos normativos no es posible establecer “verdad” en el mismo sentido que sobre enunciados descriptivos⁷⁴, la validez general en este caso sería la de “rectitud normativa”, sobre la que sí es posible establecer procedimientos de revisión enmarcados en dinámicas discursivas de forma tal que tengan la posibilidad de construir reconocimientos de validez mediante dinámicas intersubjetivas que vayan ampliando tal reconocimiento, así como los entornos discursivos en los que se da, en los que los procedimientos de examen y de legitimación de tal rectitud normativa puedan pensarse, razonable y válidamente, como universalizables, lo que daría como resultado un proceso de universalización abierto en perspectiva de una comunidad ilimitada.

Pero para que este proceso pueda superar los obstáculos que aparecen cuando se observa que las normas que socialmente se consideran válidas y, por ello, legítimas, no son siempre racionales, es necesario señalar que la formulación de un procedimiento que garantice la revisión de pretensiones de validez en tanto rectitud normativa, debe venir acompañado de la necesaria posibilidad de participación generalizada de todos los interesados y afectados, de forma tal que las revisiones queden legitimadas por todos estos, a riesgo de que si no se lleva a cabo el procedimiento de esta manera se cometan injusticias y se perpetúen consideraciones de poder que operen como determinantes de los principios de la acción, con lo que no habría ni una base moral cognitiva ni un accionar realmente autónomo. Esto significa que no es el reconocimiento de la vigencia social de una norma, sino de la racionalidad de la misma, de

⁷⁴ Véase Habermas (1992; 2002; 2008).

forma tal que puedan ser identificadas como racionales por cualquier miembro de la comunidad humana, lo que las hace razonables y legitimables. Con esto se evita también el peligro de caer en la falacia de confundir aceptación y obediencia social frente una norma y a la instancia de la que emana (lo que cualquier religión o ideología podría esgrimir como su justificación, como “sus buenas razones”) con el reconocimiento intersubjetivo de su pretensión de validez.⁷⁵

Va a ser el requerimiento de la revisión intersubjetiva, en el marco de una comunidad ilimitada de habla, el que determina el procedimiento, tal como se mostró en el anterior apartado, que se ha de constituir en una “norma de argumentación para un discurso práctico” (Habermas, 2008, p. 86), si no se quiere seguir estando sometido a la falta de acuerdo sobre los contenidos y significados puntuales de las normas que operan en la vida cotidiana en contextos específicos.

Respeto y dignidad en tanto emanados del reconocimiento del otro como interlocutor válido, son los presupuestos generales de toda interacción y con ello, del principio procedimental según el cual nadie puede quedar excluido de las deliberaciones en torno a asuntos que sean de su interés. En este contexto, el sentimiento de la compasión enriquece la noción de interlocutor válido, sumándole al reconocimiento de su autonomía, las de fragilidad y contingencia, con lo que se genera una comprensión del principio procedimental de universalización (U) que, sin dejar de ser cognitiva y discursiva, permite darle un lugar dentro de los fundamentos morales al sentimiento piadoso. Adicionalmente, con esto es posible pensar en una razón moral capaz de determinar su voluntad ya no solo desde el liso reconocimiento racional de principios, sino también desde la textura que le da a tal reconocimiento el carácter emotivo de la compasión. Se entendería de esta manera que la voluntad ya no tendría que hacer ejercicios autocoactivos para el seguimiento de su propia norma, como sí sucedía con la acción kantiana realizada por puro respeto a la norma⁷⁶, sino que ahora, la voluntad, luego del reconocimiento de la racionalidad de la norma, puede quedar movilizadora desde sí misma, sin ejercer violencia contra sí, por la fuerza de la acción y del vínculo del afecto compasivo. Es importante aquí recordar que la compasión, al igual que el reconocimiento como interlocutor válido, sería un presupuesto cognitivo y pragmático, capaz ser analizado a la luz de dinámicas comunicativas con el fin de examinar sus propias

⁷⁵ Habermas se basa aquí en su análisis sobre Durkheim realizado en su volumen II de la *Teoría de la acción comunicativa* (1987), en el que retoma la idea durkheimiana según la cual existe una “falacia genética consistente en deducir el carácter vinculante de las normas de acción de la disposición general a obedecer a una autoridad sancionadora que emite órdenes.” (Habermas, 2008, pp. 84 y ss.).

⁷⁶ Véase apartado 1.2.4.

pretensiones de validez, pero que, a diferencia de aquel, posee capacidad intrínseca de movilizar a la voluntad dada su fuerza emocional generadora de vínculo con el otro.

Pero aún es necesario examinar en detalle si el sentimiento de compasión se ajusta a los presupuestos pragmáticos⁷⁷ que emanan del principio procedimental *U*. Estos presupuestos permiten tanto la permanente revisión de las normas construidas bajo el procedimiento, al tiempo que evitan toda coacción procedente del exterior o del interior del proceso discursivo mismo en tanto este tenga a la búsqueda de la corrección normativa como horizonte. Estos presupuestos son:

- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2) *a)* Todos pueden cuestionar cualquier información
 - b)* Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
 - c)* Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso (Habermas, 2008, p. 99).

En relación con el primer presupuesto habría que decir que lo que puede hacer la compasión es brindar un complemento a la noción de interlocutor válido, no una sentencia para la acción, mediante el cual el otro es reconocido como titular de capacidad de reflexión autónoma y, *a la vez*, como poseedor, en tanto ser humano, de las características que alimentan el sentimiento compasivo (vulnerabilidad, dependencia y contingencia), características que, junto con la capacidad reflexiva nos constituyen como miembros del tipo de especie al que pertenecemos. De esta manera, el primer presupuesto puede tener una pequeña adenda así: (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión, *puesto que es tanto interlocutor válido como sujeto de compasión*. Lo mismo sucedería con los restantes presupuestos quedando estos así: (3.2) *a)* Todos, *en tanto interlocutores válidos y sujetos de compasión*, pueden cuestionar cualquier afirmación; *b)* Todos, *en tanto interlocutores válidos y sujetos de compasión*, pueden introducir cualquier afirmación en el discurso; *c)* Todos, *en tanto interlocutores válidos y sujetos de compasión*, pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades; (3.3) A ningún hablante, *en tanto interlocutor válido y sujeto de compasión*, puede impedírsele el uso de sus derechos

⁷⁷ Habermas (2008) aclara que, aunque estos presupuestos son presentados por Alexy como “reglas de discusión”, no operan para todos los casos de la interacción, puesto que no se trata de reglas constitutivas tal y como las considera Searle en relación con el lenguaje, esto es no constituyen las condiciones de la argumentación misma, sino que funcionan justo como eso, como “una forma de la *representación* de los presupuestos pragmáticos de una praxis de discurso concreta que se aceptan tácitamente y se conocen de modo intuitivo” (1994, p. 101).

reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.

Si se acepta que la compasión puede quedar así integrada a los presupuestos que permiten la operacionalización del principio *U*, se aceptará también que ella puede ser reconocida como condición de procedimiento dentro de la ética discursiva. Sin embargo, es necesario aclarar que, en tanto principio según el cual “todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*” (Habermas, 2008, p. 99), no puede confundirse con los contenidos específicos de cada norma ni con sus presupuestos, así estos también sean procedimentales. En este sentido, el principio *U* debe quedar libre de condiciones distintas a la propia generalización que él mismo constituye, con lo que queda habilitado para fundamentar procedimentalmente a la totalidad de la ética del discurso, basado en sus propias dinámicas pragmático-formales, mediante el que Habermas llama “postulado *D*”, a saber, “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (*Ibidem*, p. 103). De aquí que el sentimiento de la compasión, desde esta perspectiva analítico-formal, aunque no pueda hacer parte del principio *U* ni del postulado *D*, sí aporte significativamente a su operacionalización al constituirse como presupuesto pragmático de ellos.

Sin esta transformación de la compasión en presupuesto pragmático de una ética discursiva, se corre el riesgo de que un accionar orientado por la compasión termine convertido en una toma de partido por grupos, personas o situaciones dotados de valor desde la simple perspectiva de la “simpatía selectiva” (Cortina, 2017), con lo que la acción misma dejaría de ser moral al no resistir un examen intersubjetivo de su corrección normativa llevado a cabo en el marco de la comunidad ilimitada de habla. De aquí que una compasión incapaz de someterse a la revisión crítica sea algo más bien cercano a la determinación biológica de la empatía o a la simpatía (Nussbaum, 2014) construida desde lineamientos idiosincráticos o ideológicos, casos en los que, evidentemente, no es una candidata idónea para convertirse en sentimiento moral por sí misma.

Aunque evidentemente la ética discursiva no hace parte de las que Habermas (2012) llama éticas de la compasión, se muestra con lo anterior que la inclusión de esta, en tanto sentimiento universalizable, dentro de los presupuestos de la ética discursiva no solo nos informa “acerca del mejor modo de comportarse para contrarrestar mediante la consideración

y el respeto, la *extrema vulnerabilidad* de las personas” (*Ibidem*, p. 105), sino que al hacerlo desconectándose de sus contenidos referenciales concretos y al constituirse en uno de sus presupuestos generales, la enriquece garantizando cuidado recíproco entre los sujetos de la acción, con lo que queda soportado un actuar solidario.

Con el fin de reforzar lo hasta aquí planteado, vale la pena recordar los señalamientos que Axel Honneth (1991) realiza a cerca de los presupuestos del principio deliberativo. Este autor hace caer en cuenta que si bien es cierto que el principio *U* no contiene en su formulación nada que vaya más allá de una determinación procedimental, al concretarse en contextos socioculturales específicos y, con ello, en mundos de la vida particulares, supone que se den ciertas condiciones concretas para su operacionalización en relación con las circunstancias en la que se viabiliza la noción de justicia en una sociedad situada. En general, tales condiciones se refieren a aquellas necesarias para que sea posible la realización de un examen deliberativo sobre normas morales por parte de cualquier participante en condiciones de simetría, esto es, de justicia. Cualquier tipo de contexto y de prácticas autoritarias se constituye, evidentemente, en un obstáculo insalvable para la participación en igualdad de condiciones para un examen deliberativo, con lo que la supuesta neutralidad del principio deliberativo se muestra imposible, toda vez que requiere de una toma de partido sobre una concepción de justicia desde la cual se generen barreras a toda asimetría de poder que impida la participación en igualdad de condiciones de todos los interesados en el examen deliberativo de una norma. Para que sea posible la puesta en marcha del principio *U* se requieren, entonces, como condición previa y presupuesto, condiciones fácticas concretas que permitan un igual acceso a la situación discursiva en la que se examinan los casos concretos de los que se encarga dicho principio, esto es, que se den condiciones de justicia capaces de neutralizar cualquier intento totalitario de dominación o de configuración de contextos excluyentes. En términos de Honneth:

... en última instancia, en el sentido de una ética discursiva sólo puede valer como justa aquella sociedad que en su infraestructura normativa dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que por ende garantiza recién en general a todos sus miembros la oportunidad de una negociación igualitaria y sin coerciones de las normas en discusión (1991, p. 170).

Con esto Honneth muestra que, pese a su pretensión de meramente procedimental, la ética discursiva requiere de unos presupuestos que han de concretarse en condiciones de justicia que, al tiempo que eviten la coerción, promuevan la simetría en el acceso y en la

participación en el procedimiento intersubjetivamente discursivo, con lo que la concepción misma de justicia queda ampliada y en capacidad de operar fácticamente en entornos específicos, marcados precisamente por la interacción comunicativa, gracias a la cual los participantes se reconocen mutuamente, incluso y sobre todo, en sus diferencias. Reconocimiento que no solo hace referencia a su condición de interlocutores válidos, como se ha mostrado más arriba⁷⁸, sino también a la de seres que requieren del cuidado de las condiciones de justicia para su participación y existencia digna tanto individual como social, en tanto interdependientes y frágiles, cuidado que pasa por la garantía al acceso a la información y a la formación como prerequisite de una participación argumentativa capaz de propiciar el reconocimiento y con ello la autoestima de quienes hacen parte de las interacciones discursivas. Pero sin la compasión este reconocimiento no sería más que simple formulación formal, incapaz de dotar de los vínculos necesarios entre los sujetos para generar tal reconocimiento de manera tal que permita una acción colaborativa y solidaria.

El trabajo hasta aquí realizado para ubicar a la compasión dentro de los presupuestos necesarios de una ética discursiva, los señalamientos de Honneth acabados de mencionar, junto con los planteamientos realizados por el mismo Habermas en su texto “Justicia y solidaridad” (1991) en el sentido de que un actuar moral para ser reconocido como justo ha de reencontrarse con la benevolencia en la perspectiva de “igual respeto por todos”, perspectiva que puede entenderse como base de la garantía de las condiciones para la participación del conjunto de los posibles afectados en la revisión discursiva de una norma, nos permite reforzar la idea de que la compasión posee un estatus tal que la capacita para hacer parte de dicha ética. Sin tal igualdad de respeto que es, a su vez, reconocimiento de dignidad en cada quien, en tanto interlocutor válido y vínculo –o como Habermas llama a este último, “empatía comprensiva” (*Ibidem*, p. 185)– no existiría la posibilidad de la adopción de la perspectiva del otro, con lo que tampoco se daría la comunicación en tanto proceso que, partiendo de la interiorización de las expectativas de acción, conduce a la construcción de significados comunes y a la socialización, así como a la posibilidad de la revisión intersubjetiva de las pretensiones de validez de las normas, la que ha de tener una honesta toma de posición recíproca por parte de los participantes ante los motivos de cada quien en el caso de un conflicto moral (*Ídem*). Este vínculo empático, ubicado más allá de las sensibilidades y de las solidaridades generadas por identidades y pertenencias específicas, mediante su interpretación y reconfiguración desde la perspectiva de un modelo de interacciones reflexivas e

⁷⁸ Véase apartado 2.2.2.1.

intersubjetivas⁷⁹, y que es también componente de la compasión, ubicado como presupuesto del respeto a cada persona, nos refuerza en la propuesta de señalar a la compasión misma, igualmente, como presupuesto de la ética discursiva.

Con la inclusión como presupuesto de la que Habermas (2012) llama intuición moral de la compasión dentro de la ética discursiva, el reconocimiento y el respeto compasivos, junto con los requisitos pragmáticos del lenguaje, sientan las bases desde las cuales queda toda interacción en condiciones de sustentarse moralmente, desde una perspectiva que supera tanto las limitantes de las éticas del deber como las de “los bienes”. El procedimiento del examen deliberativo de las normas y principios permite que sea el reconocimiento intersubjetivo la base de la determinación del carácter de universalizable de aquellos y no el resultado de un ejercicio monológico llevado a cabo por una razón abstracta y autorreferenciada. Igualmente, la presencia de la compasión dentro de los presupuestos de la acción moral discursivamente configurada permite evitar la violencia autocoactiva de una voluntad que pretende determinar su acción por «puro» respeto a la norma, sin un vínculo entre el deber del actuar y el querer actuar bien, en la medida en que, en tanto sentimiento, la compasión se establece como puente articulador entre la determinación volitiva y el reconocimiento racional de la justeza de la norma, en tanto esta apunta a evitar el dolor y el mal ajeno.

En estos términos, la ética discursiva va más allá de las éticas de los bienes sin dejar de preocuparse por el bien o la felicidad de los otros. Esto es posible al basarse en la afirmación de Mead (1982) referida a que debido a nuestra constitución como seres fruto de procesos de interacción lingüística y socializadora, nuestra identidad está siempre referida tanto a nuestra propia individualidad como a los colectivos a los que pertenecemos. Esto dado que nuestra más profunda individualidad está inevitablemente referida a “la naturaleza social de lo más individual de los individuos” (Habermas, 1991, p. 201). De donde la identidad se establece justamente en la relación entre nuestra individualidad y los otros, de forma tal que el proceso de configuración de la identidad propia mediante la acción encaminada a la prosecución de nuestros propios proyectos de vida buena no puede desligarse del cuidado de las condiciones para que los proyectos de vida buena de los otros y de sus colectivos sean

⁷⁹ A partir de las cuales es posible examinar teóricamente la cuestión de la justicia en perspectiva de una posible universalización en tanto posibilidad de reconocimiento racional e intersubjetivo por parte de todos. Pero a la vez, para la cuales queda restringido el análisis de las cuestiones relacionadas con el bien y la vida buena, en tanto estas están circunscritas a formas de vida individuales y colectivas específicas. Aunque, de todas formas, el bien entendido como la preocupación por los otros en tanto cada uno es lo que es gracias a los vínculos sociales, ha de estar junto al principio de la justicia. Véase Habermas (1991), pp. 189 y ss.

igualmente alcanzados en el marco de sus mundos de la vida. Y esto, bien lo señala Habermas, permite compensar nuestra particular fragilidad:

Los dispositivos morales de protección no pueden asegurar la integridad de las personas individuales sin asegurar en el mismo acto las tramas vitales de las relaciones de reconocimiento en las cuales solamente pueden estabilizar los individuos recíprocamente su frágil identidad conjuntamente con la identidad de su grupo (1991, p. 197).

Así las cosas, este reconocimiento, posibilitado y requerido por los procesos de socialización e individuación, supone la preocupación por el otro, con lo se establece un vínculo entre la configuración identitaria realizada en la prosecución de los proyectos de vida buena y el cuidado de las condiciones reales, entre ellas las garantías de justicia y autonomía, requeridas para la realización de los proyectos que se abren camino dentro de los colectivos humanos que habitamos, condiciones que, siguiendo con Habermas, expresan y permiten la “conciencia de una irrevocable solidaridad, la certeza de la confraternidad en un mundo de la vida que nos es común” (*Ibidem*, p. 200)

Sin embargo, es necesario resaltar que esta certeza seguiría estando instalada en las coordenadas de una formalidad cognitiva que no garantiza por sí sola la acción solidaria, si no se remarca –como lo hacen Honneth (1991), Arteta (1996) y Reyes-Mate (1991)–, la necesidad de garantizar la simetría en las posibilidades que habrían de tener todos y cada uno de los miembros de cada sociedad de hacer parte de los procedimientos intersubjetivos, toda vez que una universalización formal de tales procedimientos sin la generación de las condiciones necesarias para la participación real en ellos de bastos sectores de la humanidad que tradicionalmente han estado excluidos, equivaldría a una determinación deontológica sin capacidad real de ser realizada e, incluso, a caer en el riesgo de dar por sentado que el mero principio *U* y su operacionalización en procesos deliberativos sobre las normas morales, tenga como resultado casi automático la eliminación del establecimiento de universales configurados desde perspectivas monológicas o desde otras formas de poder. Todas aquellas personas que han sido y siguen siendo víctimas de la exclusión y la invisibilización, de la crueldad y de la injusticia, han sido también sujetos de silenciamiento real. ¿Cómo podrán hacer parte de los procedimientos discursivos si su voz se pierde en la bastedad de la invisibilización causada por la aporofobia y por otras formas de crueldad? Es en este punto en donde aparece la compasión como presupuesto de la interacción. Antes que participantes en interacciones, estas personas han de ser reconocidas en su dignidad como sujetos de respeto y,

con ello, como dotados de voz y de valor en sí mismos, así como tener la posibilidad de ser objeto de acciones que les permita estar en igualdad de condiciones socioculturales con las que puedan hacer parte de las deliberaciones. La compasión aquí ha de ser también acción encaminada a la justicia, en particular a la justeza de su reconocimiento en tanto interlocutores realmente válidos y dignos, así como a la justeza de la necesidad del resarcimiento y superación de la crueldad, de la explotación, de la marginación, de la invisibilización de la que han sido víctimas, ahora y antes⁸⁰. Así, en las condiciones reales de nuestro mundo, esta forma de compasión activa, de benevolencia que mueve a la solidaridad y a la exigencia de justicia, se instala como condición necesaria puesta en juego en la vida cotidiana, del cumplimiento procedimental de la ética discursiva. Compasión antes de procedimiento. Justo en ese orden. Por estas mismas razones Arteta (1996) afirma:

Pues antes, por decirlo así, es el hombre doliente que el hablante. [...] Aquella estructura discursiva de igualdad y reciprocidad es reflejo de otra igualdad y reciprocidad primeras que, después, se expresan mediante la acción comunicativa. Esta comunicación supone aquella comunidad, o sea, la conciencia de la común vulnerabilidad. *¿Por qué* habría de recurrir al discurso y *de qué* se hablaría en él, como no fuera por y de esa necesidad recíproca de los seres humanos? Y esto último, ¿qué es sino la marca de nuestra simultánea dignidad y finitud? (pp. 260-261).

Por todo lo anterior, la ética discursiva alimentada por la compasión, entendida esta como uno de sus presupuestos iniciales, puede ser dinamizada de forma tal que queda en disposición de abordar el problema de la acción moral desde una perspectiva más integral que la dada solamente por el punto de vista pragmático lingüístico, en la medida en que va más allá de la determinación de las condiciones ideales de la interacción discursiva entre los sujetos que ajustan su actuar al marco formal de un principio procedimental, al incluir como base de tales interacciones el componente profundamente existencial del reconocimiento del otro como sujeto situado socio-históricamente y, con ello, de su esencial vulnerabilidad ante crueldades concretas provenientes de las injusticias socioeconómicas y simbólicas.

Pero esta ética enriquecida, así tenga como componente suyo a la ética discursiva, en tanto rompe sus propios límites, debe ser llamada de otra manera. Para esta nueva forma de

⁸⁰ En este sentido la compasión bien puede también servir de presupuesto para la solución de la tensión señalada por Nancy Fraser (1997) existente entre reconocimiento y redistribución. En efecto, si ante las injusticias socioeconómicas y las culturales o simbólicas se toma como punto de partida la compasión entendida como reconocimiento de dignidad generadora de respeto y, a la vez, como motor que anima una acción concreta encaminada a la superación de tales injusticias, es posible agenciar una compasión activa en cuyo seno coexisten las necesidades de emprender acciones tanto en el campo del reconocimiento como de la redistribución. Véase Fraser (1997), capítulo 1.

ser nombrada tomaremos de Adela Cortina (2010) el nombre propuesto por ella de *Ética cordial*.

2.3. Hacia una *Ethica cordis*. Puesta en marcha de la integración de la compasión dentro de la ética discursiva

Una ética que se basa en los principios de la comunicación debe generar las condiciones para que esta se dé. Así, la ética discursiva, en tanto ética comunicativa, debe permitir justamente la comunicación, la que, si nos atenemos a su origen etimológico, nos remite al hecho de “hacer parte de”, a “participar en”, a una “comunidad” (Wikin, 1994), lo que nos remite a un proceso necesariamente intersubjetivo dinamizado en contextos socio-históricos concretos. Solo desde esta perspectiva de la comunicación puede la ética discursiva consolidarse como ética capaz de generar el encuentro, permitir el diálogo y construir el vínculo, sin lo cual tendríamos que reconocer que se trataría de una ética de meras formas y fríos procedimientos.

Con la complementación que de la ética discursiva se lleva a cabo mediante la inclusión en su seno de la compasión, se hace posible «ablandar», por decirlo de alguna manera, su rígida configuración, pero también superar la vieja división entre razón y corazón, esto es, entre razones y sentimientos, los que en el interior de una ética renovada, que Cortina (2007) llama “de la razón cordial”, se reconocen como componentes inseparables y complementarios, siendo la compasión, agrego yo, la más capacitada para mover a una voluntad que se asienta en un individuo cuya conciencia ha reconocido intersubjetivamente el peso argumentativo y racional de la necesidad de la justicia; individuo que, por eso mismo, es capaz de albergar y actuar conforme a unos principios cordiales, es decir, cargados de sentimientos procedentes de su corazón sobre una base argumentativa.

A continuación, realizaré una breve caracterización de esta ética, a partir de los planteamientos de Cortina.

2.3.1. Ética cordial: ética de mínimos

En tanto ética procedimental, aunque sí se preocupe por el bien del otro, no pretende comprometerse con modelos específicos de felicidad o con respuestas definitivas a la pregunta por la vida buena (Cortina, 2010), de aquí que requiera que las reglas de conducta e ideales que se concretan en la construcción vital de las interacciones entre personas y grupos humanos no impidan a otros, a nadie, actuar bajo sus propios principios y perseguir sus propios ideales, esto como condición mínima de justicia, que debe poder operar de forma

generalizada, es decir, como un mínimo universal reconocido por todos si se quiere que el conjunto de la comunidad humana actúe sobre una base de justicia. Aquí lo procedimental deja de ser mera fórmula, pues se ha de honrar en el procedimiento mismo el principio básico que lo alimenta, a saber, el del respeto compasivo por otros ideales que así incluso no los comparta, los valora; valoración que, para ser capaz de determinar la acción sin autocoacción, supone la puesta en marcha del entramado afectivo ya inscrito en las estructuras que posibilitan el procedimiento mismo.

A partir de esta condición mínima de justicia que permite que nadie sea privado de la posibilidad de estructurar su existencia de acuerdo con sus ideales, siempre y cuando en esa construcción no impida que otros hagan lo mismo, se consolida un escenario en el que es posible que convivan diversas éticas de máximos, coexistentes justamente gracias a dicha condición mínima, estructurada como uno de los principales requisitos de esta ética dialogal, condición que al constituirse como procedimental, no prescribe ideal alguno. Así, la ética cordial es capaz de generar las condiciones de coexistencia entre diversos ideales omnicomprensivos de vida buena, gracias a que el principio mínimo de justicia opera, basado en el principio deliberativo *U*, como marco con capacidad de ser reconocido, validado y valorado por todos.

2.3.2. Ética cordial: ética pública, cívica y laica

Una ética cordial solo adquiere sentido en el seno de una sociedad con presencia de diversos proyectos de vida buena que buscan legítimamente hacer presencia en la esfera pública e influir en su configuración.

El requisito procedimental del respeto por la estructuración de diversos proyectos de vida a partir de ideales de vida buena propio de la ética cordial, hace que los individuos se constituyan como ciudadanos, en cuanto capaces de determinar autónomamente sus propios ideales y los principios a partir de los cuales orientarán su consecución, pero también en cuanto sujetos de compasión. Desde esta perspectiva, que viene a ser una perspectiva cívica, garantizada por este enfoque ético, es ciudadano, entonces, quien “es su propio señor junto a sus iguales en el seno de la comunidad política” (Cortina, 2010, p. 34), a lo que habría que agregar, quien es vulnerable y consciente de su contingencia.

Se trata de un ciudadano, por tanto, habitante de un Estado que ha de tener como una de sus principales responsabilidades garantizar las condiciones para la coexistencia y el respeto de cada uno de esos proyectos e ideales, para el cumplimiento de las acciones encaminadas a su realización, así como para el cuidado de cada ser humano en tanto ser frágil.

Un Estado tal, no puede ser de otra manera que pluralista. Frente a esta necesidad, este queda impedido para tomar partido por cualquiera de las ofertas de vida buena, so pena de excluir las demás y de impedirles su realización, de donde no le queda más opción que la de ser un Estado laico, lo que quiere decir que en su configuración sigue el “mínimo de justicia irrenunciable” (Cortina, 2010, p. 35) para todos, sin el cual no podría ser gestor de una sociedad pluralista.

Es entonces la base de una ética cordial que se caracteriza por ser pública, en tanto se pone en juego en la esfera pública; cívica, en cuanto permite la constitución de las personas en ciudadanas, que como miembros de una comunidad, han de poder realizar en igualdad de condiciones los proyectos de vida feliz que autónomamente han concebido o aceptado, y laica, en tanto tiene como condición el reconocimiento de la pluralidad, la que permite la configuración de ciudadanos, de sociedades y de Estados moralmente pluralistas, pero también habría que sumar que se trata de una ética que retoma los principios de las éticas de la compasión, superando sus condicionamientos emotivistas e irracionalistas, logrando unir compasión e intersubjetividad discursiva en un procedimiento, pero también en una voluntad, que integra las distintas dimensiones de lo humano: la racional, la pragmática y la de los sentimientos.

2.3.3. Los principios de la ética cordial

Nicola Abbagnano nos recuerda en su ya clásico *Diccionario de filosofía* (1996) que la palabra “principio” procede del griego *ἀρχή*, que comenzó a ser usada por Anaximandro para referirse al punto de partida o al fundamento de algo. En el contexto de una ética cuyo núcleo es fundamentalmente discursivo, adquiere particular sentido explicitar sus principios, esto es, las afirmaciones que le sirven de punto de partida, en tanto, constituyen su fundamento lógico-cognitivo y que, a la vez, han sido históricamente validados por una tradición filosófica crítica, sin que por ello dejen de ser objeto de revisión de una tradición hermenéutica, en la que se inscribe este trabajo, que busca interpretarlas con el fin de escuchar si aún tienen algo que decirle a nuestro tiempo.

Para llevar a cabo esta explicitación seguiremos la descripción que hace Adela Cortina de los que ella llama “principios de una ética cívica cordial” en su libro *Ética de la razón cordial* (2007), siendo estos:

1) no instrumentalizar a las personas (principio de no instrumentalización); 2) empoderarlas (principio de las capacidades); 3) distribuir equitativamente las cargas y los

beneficios, teniendo como referencia intereses universalizables (principio de la justicia distributiva); 4) tener dialógicamente en cuenta a los afectados por las normas a la hora de tomar decisiones sobre ellas (principio dialógico); 5) minimizar el daño en el caso de los seres sintientes no humanos y trabajar por un desarrollo sostenible⁸¹ (principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos).

2.3.3.1. Principio de no instrumentalización

Pasar por encima de la autonomía de los demás, de forma abierta o encubierta, es una de las mayores vulneraciones de las que pueden ser objeto, toda vez que con ello se les despoja de lo que los hace ser seres humanos libres. De aquí que el mismo Kant, consciente de la enorme dimensión que le corresponde al respeto por la autonomía, haya formulado en su *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (2012, A 67) lo que él llamó el “principio práctico supremo”, a saber, “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio”.

Gracias a este principio es posible garantizar el reconocimiento de la autonomía de las personas como base de su dignidad (Taylor, 2001). De aquí que toda acción que vulnere dicha autonomía vulnera también su dignidad. Se vulnera la autonomía cuando las personas, capaces de determinar por sí mismas los fines propios de sus vidas y, por ello, fines en sí mismas, son puestas al servicio de fines que ellas no han decidido, lo que las violenta instrumentalizándolas.

El principio de no instrumentalización dota así, a todas las relaciones humanas de una base mínima tal, que garantiza el cuidado de la dignidad humana en las relaciones que establecen las personas entre ellas y, sobre todo, en las que establecen con ellas sus Estados y sus gobiernos.

2.3.3.2. Principio de capacidades

Podemos afirmar con Nussbaum (2012a) que las capacidades son aquellas cosas que responden a la pregunta ¿qué somos capaces de hacer y ser las personas? En este sentido están directamente relacionadas con las libertades (políticas, sociales, económicas, civiles, entre otras), entendidas estas como oportunidades con las que cuentan o pueden contar en sus

⁸¹ Aunque específicamente Cortina se refiere aquí a un desarrollo sostenible, a partir de las búsquedas y construcciones que se vienen llevando a cabo inspiradas en América del Sur, gracias a trabajos como los de los colombianos Arturo Escobar (1999; 2001; 2005 y 2010) y Arizaldo Carvajal (2009) y del argentino Pablo Quintero (2013) podríamos plantear que este principio se puede pensar también como el de minimizar el daño ambiental en la perspectiva no solo de desarrollo sostenible, que finalmente hace ya parte de los discursos con los que el neoliberalismo sigue actuando sin que por ello se dé una disminución de los grandes proyectos extractivos alrededor del mundo, sino de la búsqueda y adopción de formas alternativas al desarrollo, tales como el “buen vivir” en Ecuador o el “vivir bien” acuñado en Bolivia. Véase Sañudo (Ed.) (2016).

entornos vitales para responder autónomamente a dicha pregunta en la construcción de sus propias existencias, en la configuración autónoma de sus proyectos de vida buena (Sen, 2000).

La construcción de los proyectos vitales requiere, entonces, tanto de la existencia de capacidades dentro de las personas y de las sociedades, como también, de un conjunto de libertades que permita a las capacidades concretarse en la vida cotidiana. Sin estas libertades (oportunidades), nunca se podrían actualizar las capacidades.

El principio de capacidades puede, entonces, describirse como aquel que parte del reconocimiento de que no es suficiente con la no instrumentalización de las personas, sino que, en tanto que fines en sí mismas, *finés positivos*, no solo *finés limitativos*, se hace necesario el “empoderamiento” de sus capacidades (Cortina, 2007) y el trabajo activo en torno a la generación de libertades, trabajo este que adquiere así, una dimensión solidaria y colaborativa que ha de marcar las relaciones de los ciudadanos entre sí y de estos con sus Estados.

Del reconocimiento del otro y de mí mismo como fines, podemos derivar el requerimiento de la solidaridad para el desarrollo autónomo de nuestras capacidades y libertades. Solidaridad que nace del reconocimiento de la dignidad como expresión de la autonomía, pero también de una naturaleza vulnerable y, por lo tanto, solidaridad que se manifiesta en acciones tendientes al empoderamiento de las capacidades y lucha por las libertades de la que estas requieren para su realización, siempre y cuando estas no atenten contra la posibilidad de desarrollo de las capacidades de otros.

2.3.3.3. Principio de justicia distributiva

Sin una pretensión de justicia que respalde a las instituciones de la sociedad, estas no tendrían forma de legitimarse ante sus integrantes. Son las instituciones las encargadas en las sociedades de concretar, discursiva y efectivamente, las libertades en marcos normativos de derecho construidos sobre los mínimos de justicia irrenunciables, que vendrían a ser aquellos requeridos para permitir que las capacidades se concreten mediante las oportunidades en la construcción de los proyectos de vida buena. El problema es ubicar desde dónde se determina cuáles serían esos mínimos cuando se reconoce que los seres humanos somos iguales en dignidad, pero diferentes en capacidades e identidades.

Para intentar resolver este problema, no es suficiente con el ejercicio realizado desde el utilitarismo. En efecto, desde ese punto de vista, se traslapa el principio aristotélico de que

alguien capaz de estructurar su vida prudentemente es quien logra realizar una especie de dosificación de los placeres y los sufrimientos, de forma tal que mediante este procedimiento, sabiamente administrado, logre cumplir sus fines vitales propuestos, a los procesos sociales, de tal manera que la dosificación de placeres y de dolores ya no tiene que ser llevada a cabo por un solo sujeto que decide por sí mismo, sino que involucra a otros, quienes ya no tienen esa posibilidad de decidir. A todas luces, desde el utilitarismo no es posible decidir cuáles serán los mínimos de justicia indeclinables, puesto que la dosificación social de placer y dolor para llegar a un objetivo colectivo siempre dependerá de las decisiones de unos cuantos.

Rawls propone que la determinación de esos mínimos se lleve a cabo desde un principio de equidad, entendido este como el que reconoce unos “bienes primarios”⁸² que deben estar en igualdad de disposición para todas las personas, en la construcción de sus proyectos autónomos de vida buena. Esta igualdad de disposición permitiría superar esa especie de “lotería natural y social” en la vivimos para generar las condiciones básicas de la equidad, condiciones que deben ser garantizadas por los Estados. Sin embargo, la posición rawlsiana, que bien podría ser ubicada dentro de una especie de liberalismo socialista (Cortina, 2007), no alcanza a responder a la crítica relacionada con el posible “paternalismo” que sus postulados encierran⁸³. Si es a los Estados a quienes corresponde determinar cuáles son los bienes primarios que deben estar a igual disposición de sus ciudadanos y, adicionalmente, dotarlos de dichos bienes a través de sus instituciones, se corre el riesgo de que los ciudadanos no desarrollen una capacidad crítica para determinar autónomamente en sus vidas la validez y la gestión de esos bienes, de forma tal que lo que se genere sea pasividad y dependencia, fortaleciéndose más las estructuras burocráticas de los Estados que la autonomía ciudadana y su capacidad de acción social crítica, compasiva y transformadora.

Si bien es cierto que para que una persona se sienta parte de una sociedad, debe sentir que esta sociedad se preocupa por ella, garantizándole equitativamente los bienes primarios

⁸² Estos son entendidos por Rawls como “cosas que se presume que todo ser racional desea”, pero también que necesita “en tanto que personas libres e iguales” tales como “derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza”, así como “poderes y prerrogativas” y “bases sociales de respeto a sí mismo”. Véase Rawls (2006), pp. 69 y ss., y Rawls (2011), pp. 175 y ss.

⁸³ Otra crítica que se le hace a esta posición es la proveniente de Habermas, quien señala que el modelo rawlsiano solo permite a unos sujetos, tomados básicamente como egoístas racionales, una interacción contractual cuya base está determinada por consideraciones medio-fin, las que no necesariamente son cognitivas, constituyéndose así en un modelo no solo egoísta sino también instrumental en el que un acuerdo inicial racionalmente motivado (situación originaria) es una ficción, puesto que solo le correspondería al teórico o al filósofo moral determinar las razones por las que se construyen las condiciones de tal situación original, sin que en esto haya una participación real de los afectados, quienes, además tendrían que aceptar tales condiciones a causa de consideraciones externas y *a priori*, no fruto de procesos intersubjetivos de revisión: “Lo que se impone por esta vía es el voluntarismo de un modelo contractualista cortado a la medida de los sujetos del derecho privado. La ficción del acuerdo celebrado en la situación originaria carece, desde la perspectiva de los participantes, de todo *discernimiento* que vaya más allá de la capacidad de cálculo orientada por sus propios intereses. El conocimiento práctico-moral permanece reservado al teórico (o al filósofo moral), que es quien ha de hacer plausible por qué construye así la situación originaria y no de otra manera.” (Habermas, 1991, p. 183).

necesarios para que pueda construir sus proyectos vitales, no es menos cierto que son las personas quienes deben gestionar autónomamente dichos bienes, pero para ello deben estar capacitadas, incluso no solo para llevar a cabo dicha gestión de forma tal que lo hagan de manera responsable y libre, sino también para defender y exigir por sí mismas sus propios derechos, simultáneamente, con capacidad de participar en procesos de revisión discursiva incluso de sus propios marcos normativos.

La necesidad del empoderamiento en las capacidades para la gestión responsable y libre de los bienes primarios, así como para su defensa y exigencia individual y colectiva, obedecen al hecho de que, aunque nadie puede quedar excluido de la determinación de la naturaleza de dichos bienes, su determinación misma no puede ser realizada exclusivamente mediante procesos de deliberación pública, toda vez que, en la práctica, dichos procesos se dan en medio de relaciones asimétricas y, en las que no siempre se llega a consensos ni tiene que llegarse a ellos (de lo contrario no sería posible el disenso). Pero esto no significa que las razones por las que se determinan dichos bienes no sean explicitables y revisables de forma dialogal. Cortina (2007) nos propone para esto el “modelo de justicia del ‘interlocutor válido’”, modelo que permite empoderar a las personas para que sean ellas mismas quienes decidan lo que consideran lo básico, en tanto de lo que están hablando es de sus propias convicciones y decisiones sobre las bases a partir de las cuales transitan en la construcción de sus proyectos de vida. En palabras de Cortina, este criterio de justicia tiene, al menos, dos ventajas:

En principio, hacer posible que los interlocutores puedan participar en los diálogos y defender sus propios intereses exige proteger los derechos básicos y empoderar las capacidades básicas para que puedan hacerlo. Es un criterio para decidir cuál es el “mínimo razonable” que debe cubrir una sociedad en materia de alimentación, vivienda, vestido, sanidad, educación, protección social, etc.; un criterio que se concreta en *lo necesario para que las gentes puedan participar en los diálogos defendiendo sus propios intereses*. Y es este sin duda un factor muy positivo para emplearlo como base de información a la hora de medir el desarrollo de los pueblos: ¿hasta qué punto las personas que los componen tienen la capacidad suficiente como para defender sus propios intereses a través de diálogos?

En segundo lugar, con ello *la sociedad se compromete a diseñar las instituciones de modo que las gentes puedan participar realmente en los diálogos*. No nos estancamos en la afirmación de que las personas tienen que poder desarrollar sus

capacidades, sino que insistimos en que el diseño de las instituciones que propician los diálogos es deber de justicia (2007, *e-book*).

De lo anterior se desprende que gracias al principio de justicia distributiva como base de una ética cordial, es posible determinar que, pese al reconocimiento de nuestra igualdad en tanto dignidad, no es posible que los Estados ni las sociedades predeterminen los bienes primarios, entendidos como bienes mínimos de justicia sobre los que las personas han de construir sus proyectos de vida, sino que se requiere de su empoderamiento para que, en tanto interlocutoras válidas de sus propios proyectos y, a la vez, frágiles y conscientes de su contingencia, sean quienes puedan determinar, en procesos dialógicos, tales bienes, de forma tal que ni se impongan unos sobre otros ni se invisibilice ninguno, al mismo tiempo que se hace necesario que los Estados y las sociedades reconozcan este principio, de tal modo que, mediante sus instituciones, se constituyan en garantes de la posibilidad de su concreción en la vida cotidiana de personas concretas.

2.3.3.4. Principio dialógico

Es gracias a la intersubjetividad que nos es posible el reconocimiento de la autonomía y de la compasión como presupuestos de nuestra dignidad como seres humanos. Pero es mediante la posibilidad del diálogo que actualizamos y ejercemos de forma auténtica nuestra libertad. Esto implica que el ejercicio dialogal debe tener la posibilidad real de ser puesto en marcha, en particular, en la toma de decisiones sobre aspectos en los que estamos involucrados. De aquí que una sociedad reconocida como moralmente pluralista, es aquella en la que la participación de sus integrantes en las tomas de decisiones va más allá de los procesos electorales en los que el poder del argumento se limita al voto (principio *U* y postulado *D*).

El principio dialógico requiere de libertades reales, convertidas en derechos custodiados por las instituciones de los Estados, es decir, no solo de la participación de los ciudadanos como determinantes de decisiones mayoritarias vía sufragio, sino de marcos normativos y procedimentales que garanticen la posibilidad de la participación de los ciudadanos en la discusión argumentada de los temas de su interés, posibilidad que, yendo más allá de viabilizarse en los espacios parlamentarios, los complementa en foros, asociaciones, movimientos sociales y otros escenarios de la sociedad civil en los que sea posible ventilar cualquier tema y de los que se produzca información pública sobre ellos. Esto como garantía de que ningún proyecto de vida quede excluido de la posibilidad de que se garanticen las condiciones para su realización, siempre y cuando no atenten contra otros.

Claro, el principio de participación dialógica está estrechamente ligado al de capacidades, pues se requiere del empoderamiento de la capacidad dialógica, en particular de la de quienes históricamente han sido invisibilizados, excluidos y silenciados, pero también se requiere, tal como nos recuerda Cortina (2007) del cumplimiento de las condiciones mínimas de una ciudadanía social y de una ciudadanía económica, sin el cual, el llamamiento a una participación dialógica en la toma de decisiones tomaría la forma de una burda burla a la dignidad humana. De aquí que para que este principio tenga la posibilidad real de ser puesto en escena requiere también del cumplimiento del principio de la justicia distributiva.

Solo de esta manera, la participación puede alimentar con los contenidos propios del diálogo (argumentaciones y sentimientos morales) a los procedimientos formales de toma de decisión, al mismo tiempo que quedan estos enriquecidos y dinamizados por los aportes provenientes de la complejidad y diversidad de seres humanos situados espacio-temporalmente.

2.3.3.5. Principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos

Para una ética cordial es imposible no reconocerle valor a la naturaleza, toda vez que es en los distintos tipos de relación que establecemos con ella, donde se desarrollan nuestras existencias. Sin embargo, no se trata de una adjudicación de valor desde una perspectiva utilitarista. El valor de la naturaleza y de los animales no radica en la utilidad que brinden a nuestras vidas ni a emprendimientos que impliquen su explotación con fines exclusivamente económico-financieros. Si así fuese, solamente tendría valor conservar aquellos entornos y formas de vida útiles a las necesidades humanas o del capital, al tiempo que estaría justificada la desaparición de los considerados inútiles. Pero tampoco se trata de una adjudicación de valor absoluto de forma tal que no estuviese legitimada nuestra intervención en la naturaleza, lo que, a su vez, deslegitimaría de plano los desarrollos tecnológicos⁸⁴.

Cortina (2007) nos propone que la determinación de valor frente a la naturaleza y a los animales no humanos sea enfocada a partir de *El Principio de Responsabilidad* de Jonas

⁸⁴ Sin embargo, es necesario ser cautos en esta alusión a la tecnología. Hay que recordar su carácter no neutral, ya señalado desde 1949 por Heidegger en su *Pregunta por la técnica*, en donde afirma: “Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica.” (1997, p. 113). Carácter sobre el que también da cuenta Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*, en donde indica con claridad, siguiendo en esto a la Escuela de Frankfurt, que el objetivo final de la técnica es el dominio de los hombres, toda vez que lo que afecta a la naturaleza, afecta por igual a los seres humanos que la habitan. Pero incluso, yendo más allá de este señalamiento general de afectación de las personas por parte de la técnica, esta ha hecho de la razón instrumental su forma propia de razón, constituida como razón técnica empleada en sus relaciones con la gente, con lo que usa en ella los mismos principios de dominación de la naturaleza: dominio metódico, científico y calculante. (1986, pp. 55 y ss.). Por otra parte, Jonas señala el enorme riesgo en que se encuentra la humanidad al ser desencadenadas las fuerzas prometeicas de la técnica, con lo que la humanidad en su conjunto se enfrenta a un riesgo, no solo físico, sino también moral, nunca vislumbrado, en tanto las nuevas modalidades de poder y de control hacen que las respuestas éticas tradicionales, pierdan vigencia (1995, pp. 15 y ss.).

(1995), de acuerdo con el cual los seres humanos tenemos la responsabilidad de cuidar aquello que consideramos valioso y que es, a la vez, vulnerable. De esta forma, es posible no extender a todos los seres vivientes en la naturaleza la noción de derecho, que en tanto expresión de bienes primarios determinados desde la autonomía de seres que buscan la realización de sus proyectos de vida, es una noción que solo es posible aplicar a los humanos, sino que más bien se busque ubicar en la relación de estos con sus entornos naturales y con los demás animales que en ellos habitan, la mediación de una responsabilidad que reconoce como razonable y necesario que se cuide y se evite el daño a aquello que es, a la vez, valioso y frágil ante el actuar humano, responsabilidad que es así, moral.

Resumiendo lo hasta aquí planteado, a manera de cierre, es posible afirmar que la compasión, reconfigurada como presupuesto de operatividad tiene la capacidad de fungir como componente que, junto al respeto y a la autonomía, posee un papel de garante de las condiciones para que los principios ‘*U*’ y ‘*D*’, bases de la ética discursiva, se concreten en tanto orientadores de la acción en un mundo de seres y colectividades situados, garantizando de esta manera un cimiento desde el que es posible un actuar fundamentado en una racionalidad deliberativa y, al tiempo, la solidaridad, desde las cuales se puedan enfrentar las desigualdades materiales y de reconocimiento, la crueldad y contingencia de la existencia humana. Cimiento desde el que, también, es posible ampliar la concepción misma de la ética discursiva, hasta llegar a una que, recogiendo las bondades de dicha ética, pueda incorporar dentro de sus estructuras la dimensión de los sentimientos humanos, tal como lo propone la ética cordial.

3. Medios y tecnologías de comunicación

3.1. Medios, tecnologías de comunicación y sentimientos

Los medios de comunicación han despertado sospechas sobre el carácter moral de su acción prácticamente desde su aparición y, sin embargo, sigue siendo clara su centralidad en la construcción de sociedades que se quieran llamar democráticas (Curran, 2002). Esta centralidad adquiere particular relevancia para el fortalecimiento de la participación y de la convivencia en dichas sociedades, siempre y cuando tales medios y tecnologías asuman que el mantenimiento de sus estructuras comunicativas supone el compromiso de basar su acción en un piso ético en el que siempre está en juego el reconocimiento del otro, el respeto de sus particularidades y de su constitución, en tanto ser humano, frágil e interdependiente.

Para lograr un análisis balanceado de su acción se hace antes necesaria una revisión que considere algunas de aquellas sospechas provenientes de las miradas de las que han sido objeto los medios y las tecnologías de comunicación por parte de posiciones que podemos llamar hipercríticas y pesimistas con el fin de tomar en cuenta los aspectos negativos que estas señalan y, posteriormente, remontarlas con el fin de hacer énfasis en las potencialidades de su acción.

Así, en este apartado presentaremos algunas de esas críticas para, posteriormente, enfocarnos en una posible y necesaria fundamentación moral de la acción de medios y tecnologías de comunicación y en su capacidad como potenciadores de sentimientos morales, en particular de la compasión. En este sentido es importante aclarar que, pese a que los planteamientos que se exponen a continuación podrían ser considerados como expresión de un punto de vista pesimista por parte nuestra sobre los medios y las tecnologías de comunicación, en particular cuando abordamos la manera cómo estos se han reconfigurado emocionalmente para garantizar su efectividad en la constitución de dinámicas afines a los intereses del consumismo y de ideologías de distintos cuños, partimos del reconocimiento de sus potencialidades y de sus logros en la consolidación de democracias deliberativas y pluralistas, en la generación de solidaridad y de confianza, en la dinamización de procesos formativos en aras del respeto y reconocimiento de la diferencia, y en la generación de vínculos simpatéticos cada vez más amplios. Así, pues, entremos en materia.

Va a ser particularmente a partir de la segunda guerra mundial cuando la sospecha sobre los medios y las tecnologías de comunicación se convirtió en un elemento permanente

de la mirada de la que fueron objeto desde la filosofía y, en particular, desde la Teoría Crítica. En efecto, esto se dio luego de que se evidenciara el papel que jugaron los medios de comunicación de la época (prensa, radio y cine), tanto en Alemania, como en la entonces Unión Soviética y en los Estados Unidos, como medios de difusión de propaganda gubernamental en el contexto de la guerra. En ese momento, los medios de comunicación sirvieron como instrumentos para la difusión y consolidación de posiciones ideológicas que privilegiaron en todos los casos los puntos de vista dominantes tanto en la segunda gran guerra como en la guerra fría. Frente a este papel y al poder que demostraron tener los medios de comunicación masiva, Max Horkheimer y Theodor Adorno (1998) acuñaron el término “industrias culturales” para referirse a ellos en forma genérica. Esta denominación puso en evidencia su entronque con las formas de producción propias de las lógicas del mercado, con la particularidad de que se trataba de entidades cuya producción era simbólica. ¿Qué producen estas industrias? Básicamente producen y reproducen las lógicas mismas de la producción y el consumo, para ser consumidas, como cualquier otra mercancía, por los trabajadores en el escenario del tiempo libre, del ocio; escenario que es así resignificado para dejar de ser lo opuesto a la producción, y convertirse en su otra cara, en la del consumo, esto es, en su complemento. Desde aquí, las industrias culturales llevan a cabo su labor, que no sería otra que la de reificar los órdenes y las jerarquías de la producción, de la dominación y una progresiva desaparición del individuo bajo las dinámicas de la naciente noción de entretenimiento, esto es, de la acción de consumir y reproducir las lógicas de la producción en el tiempo muerto del ocio.

A partir de esta temprana caracterización crítica de la acción de los medios de comunicación en tanto industrias culturales, se les asocia un carácter básicamente inmoral a su accionar, en tanto quedan concebidos como destinados a la instrumentalización del individuo. Esta lectura se ve reforzada desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.

Luego de la aparición del texto de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la ilustración* (1998) y, a la vez, basado en una de las más recordadas ideas de *La ideología alemana*⁸⁵, Louis Althusser no duda en incluir a los medios de comunicación, junto con la escuela y la familia, dentro de la noción de Aparatos Ideológicos de Estado (1974), en tanto juegan el papel de herramientas de control en manos de las clases dominantes, cuya eficacia está

⁸⁵ “Las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante.” (Marx y Engels, 2004, p. 43)

justamente en canalizar y consolidar contenidos acordes a la ideología dominante sin necesidad de ser abiertamente impuestos de manera represiva. De esta manera, los medios de comunicación pasan a ser vistos como piezas fundamentales en los procesos de dominación y control, toda vez que son capaces de funcionar como transmisores y, a la vez, como bases para el mantenimiento del *status quo*, cumpliendo esta misión de forma encubierta, gracias a su presentación como medios de información y de entretenimiento, a los que acuden las personas de manera voluntaria.

De acuerdo con esta línea, los medios de comunicación masiva comienzan a ser vistos como gestores de un simulacro mediante el cual se configura una tergiversación radical de la realidad operada en la dinámica del entretenimiento en el que el espectáculo ocupa el lugar que antes tenía lo real, mediante la permanente representación de lo que es, en un juego macabro en el que la humanidad, siguiendo a Benjamin (2014), pasa a ser espectadora gozosa de su propia negación, mientras que, simultáneamente, se genera la espectacularización de todas las dimensiones de la vida. Debido a esto, vidas particulares y sociedades pierden la posibilidad de relacionarse de manera racional y crítica con sus entornos, quedando el paso libre para la masificación de una conciencia que asume mansamente que todo lo existente no es más que una manifestación «natural» de las dinámicas de producción y consumo⁸⁶. En este proceso, que confirma la tendencia jalonada por la producción capitalista hacia el desvanecimiento de lo real para dar paso a la representación y a su gusto por ella, el individuo queda integrado a la dinámica desrealizante del espectáculo y desrealizado él al mismo tiempo, en aras de una especie de vida sin vida, de historia sin historia, en las que el único contenido que sobrevive es el consumo mismo (Devord, 2009).

Potenciando la anterior mirada, pero ahora con la atención puesta en los desarrollos tecnológicos que propiciaron el paso de los medios de comunicación tradicionales a los medios virtualizados⁸⁷, cobijados estos bajo la categoría genérica de “Tecnologías de la Información y la Comunicación” (TIC), las nuevas dinámicas comunicativas generadas por estas tecnologías pasaron a ser vistas como culpables de un crimen perfecto, a saber, el del

⁸⁶ Este proceso puede ser considerado como paso necesario y previo a la globalización, entendida como fenómeno económico y técnico. Véase Ortiz (1998).

⁸⁷ La virtualización producida por los desarrollos tecnológicos de la internet, de la que se deriva una forma particular de comunicación entre personas mediada por computadores, se aplica como noción que hace referencia al desdibujamiento de las fronteras de espacio y tiempo en la interacción, con lo cual se posibilita la simultaneidad espacial mediante la cual son realizables múltiples contactos en un mismo tiempo con distintos lugares, sin hacer presencia física en ellos. Se trata de una interacción en la que el espacio deja de ser una coordenada limitante para su realización, a la vez que permite que cada interacción pueda llevarse a cabo de manera simultánea con otras (Lévy, 1999). Esta virtualización, genera entonces transformaciones profundas en la construcción de la percepción social, toda vez que trastoca las nociones tradicionales de espacio y de tiempo, generando con ello la desaparición de las fronteras espaciales en la interacción directa, así como la pérdida de la linealidad del tiempo en la vivencia de la simultaneidad.

asesinato de la realidad (Baudrillard, 2000; 2002). Desde este punto de vista, las interacciones virtuales, al borrar las fronteras espaciales permitiendo la ubicuidad y al concentrar en la simultaneidad y en la instantaneidad las temporalidades del pasado y del presente bajo la noción de *tiempo real*, han provocado la muerte de las dos coordenadas básicas sobre las cuales nuestra razón organiza primariamente los datos provenientes de la percepción, a saber, espacio y tiempo⁸⁸. El espacio desaparece al hacerse posible la presencia virtual en cualquier punto del planeta de manera simultánea. Esta presencia genera interacciones que se concretan por fuera de las fronteras y de los territorios físicos, dando paso al fenómeno de la desterritorialización de las relaciones, con lo cual la socialidad pierde su referente espacial. Desde esta mirada, los seres humanos comenzamos una especie de mudanza al mundo virtual, despoblando cada vez más el mundo físico de las interacciones cara a cara y, con ello, de las posibilidades de apropiarlo y transformarlo. Igualmente, la simultaneidad genera una especie de hipertrofia del tiempo, al concentrarlo todo en el ahora del concepto de “tiempo real”, desde el cual la instantaneidad devora el transcurso de la temporalidad, empujándolo, de manera concentrada, hacia un ahora siempre disponible en forma de tiempo comprimido, sin devenir; todo expuesto en este preciso instante.

Para esta mirada, en la compresión del tiempo y en la desaparición del espacio, la humanidad ha empezado a vivir en una época que podríamos llamar “post-real”, en la que la desrealización ontológica causada por el espectáculo hiperreal y desterritorializado es llevada, de la mano de la velocidad⁸⁹, a su máxima expresión; situación en la que la vida humana queda transformada en una ilusión sin ilusiones. Para contrarrestar esta dinámica solo quedaría la posibilidad del enfrentamiento mediante una actitud de resistencia desde la cual se defiende la imperfección del mundo ante la pretensión de perfección maquinal de lo virtual (Baudrillard, 2002).

La pregunta que se deriva de lo anterior es la siguiente: ¿son los medios y las tecnologías de la información y la comunicación solamente gestores del simulacro, del engaño, de la falsa conciencia, de la despersonalización en un mundo de la producción que funciona justamente porque hace de las personas mercancías, cuyo comportamiento estaría desligado de consideraciones morales? De entrada, nuestra respuesta es no. Son mucho más que eso, pero antes es necesario acercarnos un poco más a las miradas pesimistas para identificar solo los aspectos negativos, sino también para, una vez vistos, plantear opciones

⁸⁸ En esto Baudrillard deja ver sus bases en la *Crítica de la razón pura* de Kant (2016), específicamente en el apartado Estética trascendental, pp. 65-91.

⁸⁹ Véase Paul Virilio, 1997 y 1999.

para contrarrestarlos; opciones que, desde nuestro punto de vista, han de inscribirse dentro de una ética cordial.

Si aceptamos con McLuhan que cada medio se constituye como una extensión del ser humano (así como la escritura fue una extensión del pensamiento y de la palabra o como la imprenta lo fue de la escritura), producto del desarrollo tecnológico, es necesario reconocer que estos, desde su aparición, han generado una transformación en las estructuras de nuestra percepción y con ello, de nuestra autopercepción (McLuhan, 1996). Con esto se señala la incidencia de los medios y tecnologías de la comunicación en nuestras sociedades y en nuestras propias subjetividades. Sin embargo, siguiendo los planteamientos mcluhanos, esta incidencia puede darse en dos direcciones. Por una parte, la generación de cierta aceptación ingenua de la «naturalidad» de los medios y las tecnologías de comunicación, hace que no seamos capaces de reconocer lo que de nosotros hay en ellos, debido a lo que McLuhan señala como una incapacidad narcisista que hace que nos convirtamos en lo visto, sin vernos a nosotros en ello. Desde esta perspectiva, naturalizamos los medios y las tecnologías de comunicación, al tiempo que nos deshumanizamos nosotros mismos a favor del reconocimiento de aquellos. Por otra parte, la transformación generada por los desarrollos tecnológicos de los medios de comunicación ocasiona una condensación de espacio y tiempo⁹⁰, categorías que se reconfiguran hasta fundirse en la simultaneidad y que, al hacerlo, producen el surgimiento de cierta totalidad desde la que se evidencian las estructuras de su propio acontecer. A la manera del cubismo, que privilegia el punto de vista por encima de los contenidos y los detalles, tales estructuras muestran lo común, lo que nos acerca a los otros, lo que nos incumbe y, por lo mismo, nos revela en vínculo que antes parecía estar ausente con quienes aparecen tradicionalmente como excluidos.

Así, los medios y las tecnologías de comunicación se configuran en medio de una tensión sin solución. En tanto extensiones, producen irremediamente transformaciones en las formas de percepción y, por ello mismo, en las maneras de dotar de sentido los entornos y en las de relacionarse con ellos y con nosotros mismos. Como producto de este cambio estructural de las formas de percepción aparece justamente la tensión entre, por un lado, una configuración de realidad desde la que el sujeto mismo que percibe está perdido de sí al transformarse en lo que observa, esto es, en el dispositivo tecnológico del medio y, por otro lado, una construcción de sentido que tiene como fundamento el reconocimiento de lo humano en las estructuras tecnológicas, con lo que, en vez de perderse, es capaz de afirmarse

⁹⁰ En esto, tanto Virilio como Baudrillard estarían de acuerdo con McLuhan.

a sí mismo y de reconocer lo que lo une a otros seres humanos y también lo que lo puede diferenciar de ellos. De aquí que no sea posible hablar desde un único punto de vista de la acción de los medios y tecnologías de comunicación.

Sin embargo una parte de la pregunta arriba formulada prevalece, pero va a ser necesario observarla a partir de algunas reformulaciones, pues si bien es cierto que parece no conveniente quedarse del lado de los posicionamientos apocalípticos⁹¹, también parece serlo que dentro de las transformaciones que los medios y las técnicas de comunicación han generado en las percepciones, y que tienen la capacidad de permitir un reconocimiento y una mirada más amplia sobre los humanos y sus sociedades, se corre el riesgo de no ver su lado oscuro, en particular cuando las tecnologías de la comunicación han inundado las vidas de la gran mayoría de los lugares del planeta, tomando en particular la forma de, como la llaman Lipovetsky y Serroy (2009), una pantalla global, presente en todos los entornos y transportada por nosotros en nuestros bolsos y bolsillos. En este orden de ideas, quizá la primera cuestión que tengamos que solucionar es: ¿todo desarrollo de los medios y las tecnologías de comunicación, conduce inevitablemente a la dominación? Abordaremos esta pregunta a continuación.

3.1.1. La cuestión tecnológica

Mientras no tengamos claras las implicaciones que en el mundo de lo social y en el campo de lo subjetivo tienen los medios y las tecnologías de comunicación en tanto hijos directos de los desarrollos de la tecnología, no será posible avanzar en la clarificación sobre la posibilidad que tienen de ser abordados desde una perspectiva que les haga justicia tanto en sus aspectos relacionados con su componente comunicativo estructural como en aquellos que, menos afortunados, parecen rendir cuentas al único propósito de la optimización de la producción económica y de su otra cara, el consumo. En otras palabras, es necesario determinar la incidencia que tiene el origen técnico de los medios y las tecnologías de comunicación en su accionar social, con el fin de obtener algunos criterios que nos permitan ir más allá de la tradicional posición que los ven en alguno de los polos opuestos de una tensión sin solución como meros aparatos ideológicos, por un lado, o como componentes centrales de las sociedades contemporáneas sin los cuales no nos es posible sobrevivir, por otro. Para esto

⁹¹ Entiendo por “apocalípticos” aquellos planteamientos que ven en los desarrollos de los medios y las tecnologías de la comunicación a unos gestores del fin de la humanidad. Me baso en los planteamientos de Umberto Eco (1984) sobre la mirada desconfiada que se dirige a la “cultura de masas”; desconfianza que en algunos casos ha adquirido la forma de un desprecio que tiene como objeto último a la masa misma. Pero sobre la que también se puede afirmar que busca prevenir a las sociedades de los peligros que trae una masificación, una “sujeción gregaria” predispuesta al control totalitario. Véase Eco (1984), en el apartado “La cultura de masas bajo acusación”.

proponemos que la cuestión tecnológica sea abordada a partir de una relación compleja entre los siguientes puntos de vista: 1) tecnología como ideología, y 2) colonización de los medios y las tecnologías de la comunicación.

3.1.1.1. *Tecnología como ideología*

En *Ciencia y técnica como ideología* (1986), Habermas aborda justamente el problema del dominio de la técnica sobre las personas señalando que esta relación entre técnica y dominación responde a su configuración como ideología, lo que la lleva a focalizarse en el uso del “dominio metódico, científico, calculado y calculante” (p. 55), teniendo como objetivo la enajenación y el autoengaño —falsa conciencia— en quienes se constituyen como su objetivo. A su vez, esta relación ideologizada es expresión de lo que el autor alemán, retomando a Marcuse (1993), llama “razón técnica”. Este tipo de racionalidad es expuesta como producto del proceso de racionalización cultural con el que Weber explica la modernidad, caracterizada por estructurarse a sí misma de acuerdo con las lógicas de la producción, basada en cálculos de costo-beneficios y en la previsibilidad, lo cual la enfoca hacia una finalidad instrumental. Esta racionalidad ubicada en el centro de la tecnología evidentemente termina por instrumentalizar tanto al mundo como a las personas, pues desde esta perspectiva no puede más que considerarlos como medios para el logro de sus objetivos, pero, a la vez, permea a la ciencia haciendo que esta adopte una actitud instrumental ante la naturaleza y poniéndola en una relación con la economía mediada por los avances tecnológicos que de la ciencia misma se derivan (Habermas, 1992). Desde este punto de vista, ciencia, técnica y economía se constituyen en esferas inseparables, determinadas por, y determinantes de, los procesos de producción modernos y de su progresiva renovación, todo esto bajo el prometedor nombre de «progreso».

El asunto central aquí es que ciencia y técnica se convierten en mecanismos de dominación, no ya de la misma manera que lo veía Marx⁹², sino en tanto adoptan la forma de

⁹² En la primera parte del siglo XIX Carlos Marx tuvo la posibilidad de vivenciar cómo las máquinas, movidas por el motor de vapor, ocuparon el lugar de las fábricas en el que antes de ellas, hombres, mujeres y niños, se dejaban la vida en jornadas de más de 12 horas recibiendo a cambio lo apenas suficiente para reponer las energías necesarias y así garantizar la continuidad de la producción mediante su fuerza de trabajo. Es así, testigo de primera línea de la consolidación de la Revolución Industrial y con ello, de la configuración de una relación poderosa que, en esa época, dio vida a máquinas gigantescas que, como grandes monstruos, eran capaces de trabajar las 24 horas del día durante los siete días de la semana, multiplicando exponencialmente la capacidad productiva de las fábricas, a la vez que dejaba sin sus ya precarios empleos a cientos de miles de obreros. Nos referimos a la relación entre capital, producción y desarrollo tecnológico (Guiddens, 2000), en la que el proceso de producción se vio potenciado a niveles antes impensables gracias al cada vez mayor perfeccionamiento de máquinas. Es en el marco de esta relación que los desarrollos tecnológicos de la modernidad van a ver la luz impulsados por las dinámicas de la producción, con lo que tecnología y optimización de la producción de capital económico se consolida históricamente como una dupla que parece ser difícil de ser disociada, puesto que gracias a ella, aumenta la producción al tiempo que se abarata el proceso mismo de la producción a costa de la pérdida de valor de cambio de los pocos encargados humanos que permanecen en el proceso (Marx, 2009), mientras que, a la par, se regeneran las condiciones para la reproducción de capital mismo y impulsan nuevos desarrollos tecnológicos.

ideología. Pero ya no entendida esta como falsa conciencia sino como un proceso mediante el que la racionalidad técnica que las sustenta entroniza su propia lógica instrumental como la única posible y, con ello, la reifica y naturaliza como forma autolegitimada que orienta la acción en todas las dimensiones de la vida humana, con lo que la racionalidad medio-fin se ubica tanto en la base como en el horizonte de sentido de la acción social (Marcuse, 1993). Con esto, al reificarse la racionalidad técnica, se da simultáneamente el desplazamiento de otros principios orientadores de la acción tales como los normativo-valorativos, propios de la dimensión que Habermas (1992) ubica como la comunicativa o, dicho de otra manera, la orientada al entendimiento intersubjetivo entre actores que se dirigen uno al otro para entenderse sobre algo en el mundo, con lo que quedan en capacidad de coordinar la acción. Con este desplazamiento, la razón técnica se muestra ahora bajo el ropaje de razón científica, logrando así, ocultar su fuerza instrumentalizadora ligada a la producción económica, al tiempo que se autodesigna como vigilante de otras construcciones sociales que se apartan de sus propias lógicas, con lo que se presenta como autoridad capaz atribuirles a estas lo que es, al mismo tiempo, su secreto: su carácter ideológico.

Con esta nueva manera de concebir la dominación ideológica ejercida por la técnica, es posible superar el problema metafísico que se presenta al afirmarse, bajo la noción de falsa conciencia, la existencia *a priori* de una conciencia verdadera o de la posesión de una verdad que serviría de referente para la diferenciación de una conciencia falsa de otra que no lo sería⁹³.

Si la ciencia y la técnica son ideológicas, lo son entonces por el ocultamiento intencionado de su orientación determinada por una racionalidad tecnológica y no por estar ellas mismas *necesariamente* encaminadas a la dominación. De hecho, verlas como irremediabilmente ligadas al dominio y al control es alimentar una mirada sesgada que deja de plano por fuera su posible vinculación con la construcción colectiva de proyectos de vida encaminados al mejoramiento de las condiciones de existencia para el planeta en su conjunto y, por supuesto, para quienes habitamos en él. En términos habermasianos, podríamos pensar que ciencia y técnica son dimensiones que emergen como fruto de la acción humana con incidencia en el ámbito social y, como tales, son susceptibles de ser abordadas y reconfiguradas como poseedoras de un potencial comunicativo. Esto significa que pueden ser

⁹³ Este problema es conocido en sociología como la “paradoja de Mannheim”. Paul Ricoeur nos recuerda en su texto *Ideología y utopía* (2001, p. 51) que “La paradoja consiste en el hecho de que el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo. En otras palabras, si todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos, ¿cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica? La reflexividad del concepto de ideología sobre sí misma produce la paradoja”.

concebidas como constituidas por las mismas lógicas sobre las que se basa la configuración comunicativa del mundo de la vida⁹⁴, a saber, determinadas por la posibilidad y necesidad de revisión permanente de sus pretensiones de validez y orientadas por una ética discursiva que, partiendo del reconocimiento de la dignidad humana expresada en nuestra capacidad de determinar de manera autónoma y compasiva nuestros proyectos individuales y colectivos de vida buena, actúe teniendo como horizonte el apoyo a la construcción de tales proyectos, tejiendo con esto, vínculos con la humanidad en su conjunto y, respetando al mismo tiempo, las particularidades de la casi infinita variedad en la que se expresa lo humano en tanto proyecto permanentemente inacabado. Se trataría de una ciencia y una técnica capaces de acercarse a las personas y a sus colectivos, a sus necesidades y expectativas de florecimiento, más allá de su instrumentalidad dominadora y de su enraizamiento con los fines meramente de producción económica. Una ciencia y una técnica al servicio de las personas y no de los intereses económicos.

Evidentemente concretar en la práctica esta nueva configuración, se constituye en un ideal próximo a la utopía. El asunto de cómo lograr que la técnica rompa con las lógicas de la dominación económica debe ser visto desde la permanente tensión que existe entre sistema económico y mundo de la vida, tensión que más de una vez ha sido rota de diversas maneras por lo que el mismo Habermas (1987; 1990) llama “colonización del mundo de la vida” por parte de los sistemas poder y dinero. Mientras la ciencia y la tecnología se encuentren colonizadas por las lógicas de la razón técnica, no será posible detener su acción tendiente a la dominación. Se puede entender esta colonización como una de las formas particulares que adopta la colonización del mundo de la vida, en la que la racionalidad medio fin se entroniza en las estructuras sobre las que se consolidan la ciencia y la técnica.

La pregunta que se vislumbra aquí de manera clara es ¿cómo romper con esta entronización y cómo hacerlo de manera específica en unas de las principales manifestaciones de la técnica como son los medios y las tecnologías de la comunicación? La respuesta a esta pregunta requiere de una revisión de las formas específicas que adopta la colonización en

⁹⁴ El mundo de la vida puede ser entendido como un saber preteórico sobre el que descansan las bases del sentido que cada grupo humano expresa en su lenguaje, que hace parte del lenguaje mismo y que se articula comunicativamente. Se trata de una construcción dada por nuestra relación con el mundo constituida por un conjunto de conocimientos prerreflexivos, configurados como supuestos dados por sentido, lo que lo hace aporético y antepredicativo. De esta forma, opera como trasfondo siempre disponible de las interacciones intersubjetivas, posibilitando un marco común de entendimiento. Sin embargo, con cada interacción cada fragmento pertinente a la interacción misma deja su condición de trasfondo para ser puesto en primer plano como material actualizado intersubjetivamente y sobre el cual es posible llegar a acuerdos, en caso de ser necesario, por vía de la revisión intersubjetiva de las pretensiones de validez. De esta forma el mundo de la vida está en permanente actualización y revisión de manera comunicativa. (Habermas, 1987; 1990; 2002; Borradori, 2003).

estos medios y tecnologías. Para esto procedemos a revisar este aspecto a partir de los planteamientos del mismo Habermas.

3.1.1.2. Colonización de los medios y las tecnologías de la comunicación

La colonización de los medios y las tecnologías de la comunicación por parte del poder y del dinero rompe con la estructura comunicativa de aquellos. Estos medios y tecnologías mantienen su relación con los demás frutos técnicos que posibilitaron el desarrollo de la producción capitalista en tanto son, como ya se mencionó más arriba⁹⁵, gestores de industrias culturales cuya principal producción es la de bienes simbólicos. Medios y tecnologías de comunicación, mediante un proceso que en términos de Luhman podemos llamar de “diferenciación sistémica”, se autonomizan como un “sistema parcial de la sociedad” adquiriendo vida propia, gracias a la cual actúan siguiendo todas las características de un sistema, a saber: “reproducción autopoietica, autoorganización, determinación de las estructuras y, por, sobre todo, clausura de la operación”, con lo cual se diferencia a sí mismo (2000, p. 36). Con esta diferenciación quedan en capacidad de actuar autónomamente, pese a lo cual, los sistemas de los que nacen y se diferencian actúan de manera permanente sobre ellos con el fin de efectuar una recaptura, la que al darse genera su colonización y, con ella, su permanencia dentro de la configuración sistémica de su acción, lo que implica que los imperativos sobre los que se orientan quedan también signados por una naturaleza sistémica, con lo que llevan a cabo su papel en la mediación social sin interesarse por tomar en cuenta bases normativas, esto es, actuando exclusivamente bajo la orientación de sus propias determinaciones como sistema que busca su autoproducción y permanencia. Sin un actuar sustentado por unas bases normativas, generadas precisamente por dinámicas intersubjetivas, los medios y tecnologías de la comunicación pasan por encima del mundo de la vida, es decir, de aquello que justamente les da sentido en tanto configurados estructuralmente como medios lingüísticos y, con ello, comunicativos (Habermas, 1987).

Desde esta perspectiva, pasar por encima del mundo de la vida significa que los medios y tecnologías de comunicación, al dejar de lado su propia constitución comunicativa, pierden su capacidad de establecer vínculos tendientes a la comprensión intersubjetiva dirigida a la coordinación de la acción, quedando esta sometida a lógicas de dominación o marcadas por cálculos de costo-beneficio. Algunos de las consecuencias de este fenómeno son: a) el establecimiento de relaciones asimétricas entre los actores de las interacciones que niegan el reconocimiento como interlocutores válidos a aquellos a quienes van dirigidas las

⁹⁵ Véase apartado 3.1.

acciones mediatizadas; b) la naturalización de formas de relacionamiento instrumental, las que se instauran como sucedáneas de la comunicación; c) la cristalización de los significados que componen el mundo de la vida, lo que lleva a la imposibilidad de dinamizarlos, enriquecerlos y reconfigurarlos mediante exámenes críticos, dejándolos disponibles para su gestión por parte de intereses de la dominación y de producción, lo que lleva a d) la imposición de un mundo simbólico básicamente funcional a los intereses del poder y del capital. De aquí se deriva una homogenización desvinculada y desvinculante de lo que Habermas (1987) llama “los contextos del mundo de la vida”, a favor de una única lógica de costo-beneficio.

a) Establecimiento de relaciones asimétricas que niegan el reconocimiento como interlocutores válidos a aquellos a quienes van dirigidas las acciones mediatizadas.

Al evitar de manera intencional la coordinación comunicativa de la acción, a favor de interacciones mediadas por el poder y el dinero, los medios y las tecnologías de la comunicación consolidan una imagen de sus interlocutores como la de simple público, objeto de una racionalidad medio-fín, con lo que pasan a ocupar un lugar instrumental dentro de los engranajes de la producción, el consumo y la dominación. De esta manera, quedan despojados de su condición de interlocutores válidos. La acción sistémico-instrumental de medios y tecnologías de comunicación se instaura como portadora de una voluntad para la que la capacidad de examinar y poner en duda sus pretensiones de validez, propia de un agente con competencias comunicativas, no solo pierde todo interés, sino que, además, se presenta como indeseable, toda vez que esta podría poner en evidencia su labor colonizadora. En este tipo de interacciones mediatizadas, no hay interés por la revisión crítica del asunto sobre el que se interactúa, razón por la cual se establece una relación vertical de flujo de informaciones presentadas de forma tal que mueven su aceptación y dinamizan los consumos. Los destinatarios de la acción quedan así configurados básicamente como consumidores, como objetos de un *marketing* que nos hace perder, como dice Cortina (2002), nuestro señorío sobre las cosas, esto es, nuestra posibilidad de decidir autónoma, libre y en justicia, nuestra relación con el consumo; como clientes potenciales con los que no se espera poner en marcha ningún proceso de interacción racional.

Asumido como consumidor, el destinatario del *marketing* mediático y de las tecnologías de comunicación es objeto de una reconfiguración mediante la que su dimensión emocional es altamente valorada, pero siendo esta, objeto de una especie de «pasteurización» en la que queda separada de sus lazos complementarios con su dimensión racional. En otras

palabras, la acción mediática colonizada se interesa no solo por la aceptación de sus propios contenidos por sus destinatarios, sino sobre todo por su movilización afectiva hacia el logro de objetivos instrumentales⁹⁶. De esta forma los públicos para cumplir a cabalidad con su papel de consumidores son movidos mediante estrategias de mercadeo dirigidas específicamente a generar o fortalecer determinadas emociones, o a asociarlas con consumos específicos.

El problema de que los medios y las tecnologías de la comunicación colonizadas por el poder y el dinero operen como sistemas para los que la dimensión racional de sus destinatarios sea básicamente minusvalorada y, a la vez, su dimensión emocional sea sobrevalorada como movilizadora de una acción encaminada al consumo, es que no solo se deshumaniza a sus destinatarios, sino que, al mismo tiempo, se les hace objeto de tecnologías emocionales cuya finalidad es generar vínculo afectivo entre bienestar y consumo, creando la falsa idea de que este último es garante del primero. Desde este punto de vista, el consumidor es configurado igualmente como mercancía que, en tanto público, es su objeto de deseo. Así, la deshumanización inicial queda complementada con la cosificación que implica convertirse en bien de consumo del consumo mismo. Adicionalmente, al reforzarse con estas dinámicas la vieja idea de que nuestra dimensión emocional está totalmente separada de la racional, estas mismas dimensiones quedan desgarradas entre sí en las concepciones de los públicos, dejando de lado a una racionalidad capaz de reflexión crítica, la que, adicionalmente, poco importa para unos medios y tecnologías de comunicación que, al centrarse en la gestión emocional, básicamente favorece prácticas irracionales de consumo.

b) Naturalización de formas de relacionamiento instrumental, las que se instauran como sucedáneas de la comunicación.

El desconocimiento del otro como interlocutor válido pretende hacer pasar como comunicación un relacionamiento básicamente instrumental. El medio de coordinación de la acción ya no busca ponerse de acuerdo con alguien sobre algo en el mundo, sino simplemente moverlo al logro de objetivos no comunicativos. La gestión emocional de la interacción no deja lugar a dudas de que lo que trata es de instrumentalizar a los destinatarios.

Esta instrumentalización genera a su vez una nueva colonización. La idea de la comunicación como proceso en el que quienes interactúan pueden poner a funcionar sus capacidades racionales que les permiten actuar de manera crítica frente a las pretensiones de

⁹⁶ Este asunto será objeto de profundización en el apartado 3.1.2.

validez puestas en juego, las que tienen que ver con los contenidos normativos asociados a ellas en la vida social, así como la de que el proceso mismo permite el reconocimiento mutuo como interlocutores válidos de los participantes y, con ello, como unidos por un vínculo de respeto, queda desplazada por la idea de que la transmisión de información y su uso estratégico es lo que constituye en su totalidad a la comunicación, tomando así la parte como el todo. Mediante este giro retórico, la comunicación queda reducida a su expresión más básica, la de la información y, a la vez, queda despojada de su capacidad de generación de vínculos de reconocimiento mutuo, así como del potencial emancipador que supone su función crítica y, a la vez, de su potencial para problematizar los significados y sentidos con lo cual podrían reconfigurarlos en dirección a la construcción de condiciones sociales más justas y proclives a la justicia y a la participación.

Despojada de su potencial comunicativo, la idea misma de la comunicación queda ligada a prácticas sociales cotidianas en las que las interacciones discursivas son asumidas como meros trámites dentro de procesos de instrumentalización colectiva, los que, a su vez, se siguen presentado bajo la etiqueta de comunicación.

c) Cristalización de los significados que componen el mundo de la vida, lo que lleva a la imposibilidad de dinamizarlos, enriquecerlos y reconfigurarlos mediante exámenes críticos, dejando su «gestión» en manos de los intereses de la dominación y de la producción.

Entenderse con alguien sobre algo en el mundo es mucho más que comprender el contenido de una expresión gramatical (Habermas, 1990). Dicho entendimiento pasa por la comprensión de los significados que entran en juego en toda interacción discursiva, la que, a su vez, está ligada a tres elementos presentes en cada expresión lingüística: “a) lo que “*se quiere decir*” (*gemeintes*) con ella, b) lo que en ella “*se dice*” (*gesagtes*), y c) el *tipo de su empleo* en un acto de habla” (Habermas, 1990, p. 80)⁹⁷. Entender un significado implica necesariamente comprender estos tres elementos (Searle, 1994; Austin, 1955).

Del mundo de la vida, además de lo expresado más arriba, podemos decir que es el ámbito en el que los seres humanos nos inscribimos desde nuestro nacimiento, compuesto precisamente por un *corpus* de significados propios a cada comunidad de habla, desde el cual compartimos sentidos sociales y construimos nuevos sistemas de referencia mediante actos de

⁹⁷ Habermas entiende los actos de habla como manifestaciones lingüísticas “con las que un hablante puede entenderse con otro sobre algo en el mundo (1990, p. 67). En este sentido está de acuerdo con Searle (1994), para quien “hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla, tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente, y más abstractamente, actos tales como referir y predicar”, actos que son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de elementos lingüísticos (1994, pp. 25-26).

habla dinamizados en interacciones lingüísticas. En su conjunto, estos significados constituyen el horizonte de sentido de nuestras experiencias vitales (Habermas, 1987; 1990).

En tanto compuesto por significados y estos, a su vez, constituidos simultáneamente por componentes relativos a la intencionalidad del hablante, al contenido semántico de la expresión y a la función pragmática del acto de habla, el mundo de la vida es configurado mediante interacciones comunicativas, toda vez que los componentes de los significados solo pueden expresarse en medio de tales interacciones, al estar incapacitados de ponerse en juego conjuntamente en una acción monológica. Así, aunque nos configuremos como miembros de una comunidad de habla dentro de un determinado mundo de la vida, al actualizar fragmentos específicos de él en cada interacción, dinamizamos sus componentes, lo que no es otra cosa que reconstruir la validación de los significados sobre los que se da cada interacción. Esto es, reconocer las intencionalidades con las que son traídos a colación, sus correspondencias semánticas y su validez normativa. Pero este reconocimiento va más allá de una simple aceptación. Es el fruto de la interacción comunicativa, es decir, de la puesta en marcha de un proceso por el cual dichos significados pueden ser examinados intersubjetivamente.

Podemos afirmar así, que habitar el mundo de la vida es tenerlo como telón de fondo, pero también y, a la vez, actualizarlo, dinamizarlo, enriquecerlo y, con esto, transformarlo desde la interacción discursiva misma. De aquí que el mundo de la vida sea no solo configurado comunicativamente, como ya se dijo, sino que además constituya un horizonte vivo, lo que, a su vez, se explica debido a que, en su dinamización en las interacciones cotidianas, en cada contexto socio-histórico, los significados que lo conforman son también actualizados y transformados (Habermas, 1987).

Cuando las interacciones comunicativas quedan reducidas a intercambios de información en procesos en los que, de manera intencionada, se opta por una acción que privilegia el logro de objetivos instrumentales por encima de los comunicativos, se evade la posibilidad de examinar las pretensiones de validez de los enunciados y sus significados. En esta interacción instrumental la revisión de los significados queda limitada a la comprensión semántica, dejando de lado la posibilidad de examinar y validar racionalmente sus dimensiones intencionales y normativas. Los enunciados y sus significados puestos a circular por medios y tecnologías de comunicación colonizados por el poder y el dinero son tomados como expresiones validadas por fuerzas extracomunicativas, por la dominación y por la naturalización de los significados llevada a cabo por los intereses procedentes del ámbito de la producción. De esta manera, la actualización de los significados que implica una interacción

comunicativa se transforma en un intercambio de enunciados cuyos significados quedan cristalizados y fijados desde intereses instrumentales, con lo que no solo se garantiza la permanencia de *status quo* funcionales a la dominación, sino también se imposibilita la fluidificación del mundo de la vida, lo que es otra manera de determinar su necrosamiento.

d) Imposición de un mundo simbólico básicamente funcional a los intereses del poder y del capital.

Otra de las consecuencias directas de las interacciones que evaden intencionalmente la comunicación como principio coordinador de la acción, es que, al naturalizar y cristalizar los significados sobre los que basan la validez de sus pretensiones, los establecen como únicos válidos. La riqueza simbólica del mundo de la vida queda subsumida por las limitadas lógicas que impone la única visión de la producción, sometiendo a las interacciones mismas y a quienes participan en ellas a una homogenización que desvaloriza y desvanece los acumulados culturales de los diversos grupos humanos con su rica diversidad, pluralismo y construcciones propias. Los distintos mecanismos de cohesión social, con sus formas particulares de ejercicio de la solidaridad y de relacionamiento significativo con sus entornos, así como de coordinación de la acción, se ven sometidos a la violencia simbólica que implica la dominación de unos significados que buscan imponer un sentido único para las prácticas sociales y, con ello, para la socialización, las configuraciones identitarias y la dinamización sociocultural.

Es posible ver esta dinámica como violencia simbólica, puesto que desgarrar las lógicas comunicativas con las que los distintos grupos humanos establecen sus vínculos de sentido con sus mundos, con quienes los habitan y con ellos mismos, envolviendo todo en un único horizonte fijo en el que quedan configurados como elementos cuyo sentido está dado exclusivamente por su función como actores-objeto del consumo, desvinculados entre sí, quedando con el único objetivo colectivo de mantener el engranaje de la producción, separados de sus propios contextos del mundo de la vida.

El problema que se evidencia hasta aquí es el de lo que podríamos llamar «desrealización comunicativa» de las tecnologías en general y de los medios y tecnologías de comunicación en particular, mediante una evasión que para eludir ser descubierta adopta la naturalización y el poder que le da el presentarse como científica o técnica. Al mismo tiempo, esto les permite evadir la racionalidad crítica para consigo mismos, quedando al servicio básicamente de una configuración instrumentalizada de las interacciones.

Con la desrealización de las dinámicas comunicativas como ejes de la configuración de los medios y tecnologías de comunicación, las interacciones quedan sujetas a la gestión afectiva de emociones y sentimientos, la que, «liberada» de los lazos que unían la comunicación al examen razonado de sus presupuestos y pretensiones, logra movilizar las voluntades hacia aquello que produjo su colonización, es decir, hacia la preservación de las formas de dominación y al mantenimiento del consumo.

Sin los requisitos que implica una interacción comunicativa completa, los medios y las tecnologías de la comunicación se constituyen plenamente como instrumentalidad recargada afectivamente, gracias a la cual los objetos hacia los que se dirigen son depositarios de valor *per se* en tanto objetos cuyo valor y deseabilidad están establecidos con anterioridad de acuerdo a los estándares de un mundo social que ha cristalizado el significado de sus valores y con ello, la posibilidad de revisarlos, todo en beneficio de las lógicas de la producción y el mantenimiento del *status quo*.

Desde lo anterior, podemos afirmar que el problema de la tecnología es básicamente su gestión instrumentalizadora de la voluntad y, con ello, de la dignidad humana. Al ser la herramienta de un *marketing* que opera sobre modelos de consumo que confunden la libertad con el consumo mismo, que se erigen sobre una idea depredadora del mundo, que hacen que las personas sean solo objetos y sujetos de consumo, con lo que pierden su autonomía en medio de procesos que al tiempo que buscan la apropiación de bienes y servicios dadores de estatus y de un equivocado reconocimiento social basado en el tener, los lleva a no apropiarse de sí mismos, lo que los conduce a “perder las riendas de la propia existencia y expropiarse, pasar a ser propiedad de otros y de las cosas” (Cortina, 2002, p. 235), en vez de potenciar su libertad en aras de su propia autodeterminación responsable y justa; a lo cual se le suma la gestión no comunicativa de emociones y sentimientos

En este orden de ideas, se hace entonces necesario examinar la manera cómo se da esta gestión afectiva de los medios y las tecnologías de comunicación colonizados, y así determinar cómo se configura la relación entre aquellos y las emociones y los sentimientos.

3.1.2. Las emociones en los medios y las tecnologías de la comunicación

Los medios y las tecnologías de la comunicación constituyen escenarios en los que, tal como se ha venido mostrando hasta aquí, se dan dinámicas que van mucho más allá de la simple circulación de información. Su consolidación, nacida de los desarrollos tecnológicos,

los ubica, tal como se mencionó más arriba siguiendo a McLuhan⁹⁸, como extensiones de lo humano. En este sentido, unas extensiones, es decir, unos componentes de lo humano, cuya configuración comunicativa ha sido desdibujada por la colonización de la que han sido objeto, no pueden hacer más que configurar subjetividades cuyas construcciones de sentido, serán igualmente colonizadas e instrumentalizadoras, teniendo no ya la argumentación, sino la movilización emocional como sucedáneo para la interacción, dejando de lado las intenciones comunicativas para transformarlas básicamente en relaciones de poder (Castells, 2009).

En su labor como actores que interactúan en tensión con otros en los procesos que tienen como objetivo la configuración de la esfera pública política y la incidencia en la determinación de la voluntad pública (Habermas, 2001; 2009), medios y tecnologías de comunicación, una vez han sido colonizados y constituidos como escenarios de gestión emocional, solo pueden llevar a cabo esta tarea reconfigurándose ellos mismos como fuente de emocionalidad.

La vieja manipulación de la información, entendida ahora como negativa a la disposición argumentativa y de la participación de todos los actores en la pugna por la configuración de la opinión pública y esto, a su vez, como expresión de la colonización de los medios y tecnologías de comunicación, es complementada ahora por una configuración emocional de la mayoría de sus estrategias y, con ello, de sus propias dinámicas. Los medios y las tecnologías de comunicación centran la mayoría de sus esfuerzos en la generación vínculos afectivos como medio para la explotación del consumo, como resultado de una reconfiguración estratégica encaminada a garantizar mayor efectividad en el logro de sus fines instrumentales. En este proceso, que podemos llamar «emocionalización»⁹⁹, los medios y tecnologías de comunicación adoptan algunas de las principales características de las emociones para ubicarlas dentro de sus propias estructuras.

⁹⁸ Ver apartado 3.1.

⁹⁹ Tomo este concepto de Byung-Chul Han (2015), quien lo utiliza para señalar un proceso llevado a cabo dentro de las lógicas del neoliberalismo, mediante el cual las emociones son tomadas como un recurso para hacer crecer la productividad y el rendimiento, luego de que la racionalización de las formas de producción alcanza su límite en las sociedades disciplinarias. La emocionalización se enfrenta a lo que se muestra como la inflexibilidad de la racionalidad, presentándose de forma paralela a un sentimiento de libertad, de libre desarrollo de la personalidad, con lo que se anuncia como expresión de “una subjetividad libre”; lo que en este contexto sería libertad para producir y para consumir. Otro análisis sobre la relación entre emociones y comunicación mediada lo ofrece Castells (2009) en su texto *Comunicación y poder*, en donde aborda esta relación privilegiando los planteamientos de Damasio, señalando la relación que existe entre la configuración de redes neuronales y las formas de percibir la realidad es aprovechada para el diseño de campañas políticas de forma tal que los mensajes estructurados por estos, parten del reconocimiento de dicha relación y de su aprovechamiento para el logro de una configuración de la opinión pública que responda a los intereses de poder de quienes lo ejercen en cada momento. Véase el tercer capítulo. Recogeremos de manera puntual algunos de sus contenidos al hablar sobre el asunto de la posverdad, en el siguiente capítulo.

3.1.2.1. *Reconfiguración emocional de las tecnologías de comunicación*

Recordemos algunas de esas características de las emociones, señaladas en el primer capítulo de esta tesis¹⁰⁰: a) dotan de un sentido particular al mundo y con ello, a nosotros mismos; b) dotan de importancia valorativa a cosas y personas de nuestro entorno, las que, en ese orden de ideas, son así consideradas valiosas para la realización de nuestros propios proyectos de vida buena; c) generan valoraciones a partir de las cuales abordamos de forma diferenciadas nuestras interacciones, con lo que son capaces de determinar cercanías y distancias, configurando así interdependencias y rupturas; d) en tanto generan valoraciones relevantes hacia determinadas personas, construyen vínculos mediante los cuales el destino de aquellas queda enlazado con el nuestro; e) entrecruzan deseos, necesidades y creencias para consolidar maneras de percepción específicas; f) generan formas diferenciadas de relacionamiento con los órdenes institucionales y con las instituciones mismas; g) proveen de información para que podamos determinar nuestra situación propia, y h) son capaces de constituirse en núcleo desde el cual extraen su fuerza las acciones encaminadas a la construcción de nuestro propio destino, razón por la cual pueden considerarse como catalizadores de la subjetividad. Veamos ahora cómo estas características son apropiadas por los medios y las tecnologías de comunicación en su acción instrumental.

a) y b) Los medios y las tecnologías de la comunicación, en tanto extensiones de nuestro propio cuerpo (McLuhan, 1996), se constituyen en una especie de agregado que potencia nuestra percepción en la relación que establecemos con nuestros mundos cotidianos. Esta relación implica una mediación en la que fungen como intermediarios de hechos y valores, cuyo resultado último es la confirmación de significados y sentidos validados socialmente, o su reconfiguración. Igual que las emociones, generan un horizonte de sentido dentro del cual son incluidos objetos y personas cargados, por los medios y tecnologías de comunicación, de valoraciones particulares, en interacciones cuyo resultado está ligado a la generación de órdenes sociales institucionalizados y por ellos mismo legitimados —no siempre de manera comunicativa—. Entre medios y tecnologías de la comunicación, ordenes sociales, instituciones e individuos se crea un ecosistema comunicativo¹⁰¹ en cuyas

¹⁰⁰ Véase apartado 1.1.

¹⁰¹ Para la concepción de “ecosistema comunicativo” me baso en Scolari (2010, p. 18), quien lo define como el resultado “de una teorización expandida que abarca [...] casi todos los aspectos de los procesos de comunicación, desde las relaciones entre los medios y la economía hasta las transformaciones perceptivas y cognitivas que sufren los sujetos a partir de su exposición a las tecnologías de la comunicación.

interacciones y tensiones se consolidan juicios valorativos que privilegian unos estados de cosas por encima de otros, los que juegan como horizonte de sentido.

Al configurarse este ecosistema con la participación de medios y tecnologías de comunicación colonizados, y al partir estos de una intención cristalizadora del mundo de la vida, lo hacen sobre la base del reconocimiento del privilegio de construcciones hegemónicas de sentido, en tanto son las que se inscriben dentro de los intereses y objetivos instrumentales de los sistemas poder y dinero. De esta manera, el ecosistema nace desequilibrado, quedando el individuo como el componente más débil del sistema, hacia el que se dirigen los objetivos estratégicos de los demás componentes, sin que este tenga mayor posibilidad de contrarrestar esta acción dado su limitada carga de poder, aunque no por ello es necesariamente aniquilado, pues, por un lado siempre tiene como recurso último la carga del potencial crítico de la razón, pero por otro lado, su aniquilación sería la aniquilación del ecosistema mismo, en tanto al quedar sin este componente configurado como consumidor, el juego estratégico del sistema perdería su razón de ser.

Pese a lo anterior, al evadir la interacción comunicativa, a la estrategia instrumentalizadora de este ecosistema desequilibrado, solo le quedan los recursos del ejercicio del poder mediante la violencia, el que genera resistencias abiertas y no garantiza un flujo ilimitado de consumo, y el de la persuasión afectiva, camino que posibilita que, de manera voluntaria, los individuos no tengan que verse forzados a la aceptación de un determinado orden de cosas, sino que lo reconozcan como un orden preestablecido validado afectivamente por ellos mismos, con lo que tal orden queda naturalizado. Esta aceptación hace trámite mediante el recurso a la presentación del estado de cosas dado como el único deseable, con lo que se constituye como horizonte último de sentido, reforzado permanentemente por contenidos valorativos positivos, los que se gestionan mediante emociones y sentimientos agradables, y deseos cuyos satisfactores significativos solo se encuentran en el consumo. De aquí que, un mundo cuyo sentido sea este, determine una configuración de subjetividades que, para lograr la realización de sus proyectos de vida, se constituyan a sí mismas como consumidoras cuyos satisfactores se refuerzan mutuamente de manera permanente desde los medios masivos y electrónicos, así como desde los contextos sociales (Cortina, 2002; 2004).

Un horizonte de sentido así consolidado, al operar como el único deseable al configurarse de manera afectiva se blindo ante posibles amenazas de forma igualmente afectiva. Todo lo que pueda representar una vulneración a este orden de cosas es cargado de

sentimientos negativos como miedo, resentimiento, odio o los tres al tiempo. De esta manera, el orden establecido se inmuniza en su cristalización, ya no solo ante la revisión crítica de sus pretensiones de validez, sino ante cualquier evento, grupo social o personas que se establezcan en sus márgenes o en su exterior, con lo que su valoración social queda reducida a la exclusión, negación o justificación de su desaparición. Su simple darse, en el caso de los eventos, o sus expresiones, en el caso de grupos e individuos, es inmediatamente recubierto de una carga afectiva de miedo, rechazo, odio e incluso asco (Nussbaum, 2012). La intencionalidad de las emociones y los sentimientos, capaz de configurar el mundo a partir de sí misma, lo hace en este contexto de forma instrumental, generando un mundo emocionalizado sin espacio para la razonabilidad.

c) y d) Tanto la estructura como los contenidos dinamizados en los medios masivos y electrónicos están diseñados de forma tal que cargan a objetos, personas, grupos humanos y prácticas de consideraciones básicamente valorativas. En los medios de comunicación tradicionales, priman la búsqueda del enganche emotivo con sus públicos más que el establecimiento de puentes mediante la distribución de informaciones y análisis tendientes a que las audiencias encuentren elementos para una construcción razonada de su propio punto de vista. Las consideraciones que determinan la selección y el tratamiento de la información están permeadas por la búsqueda de públicos que los consuma, sin importar suficientemente la apelación a su razonabilidad. Incluso en la configuración de contenidos informativos, estos están cargados de las disposiciones valorativas, no siempre conscientes, de los encargados de la construcción de los relatos informativos, lo que los convierte en construcciones no neutrales (Tuchman, 1983; Martín Serrano, 1999; Castells, 2009). Si esto ocurre con los productos informativos, es aún más palpable en aquellos productos destinados al entretenimiento, cuya principal premisa es mantener “cautivo” al espectador, cosa que se logra principalmente si generan de manera permanente emociones: amor, odio, miedo, alegría, etc. Esto lo tienen claro los involucrados en la realización de estos productos.

Por su parte, las redes sociales virtuales han ido prosperando gracias a su estructuración como escenarios que apuntan básicamente a llenar vacíos afectivos, a configurarse en muchos casos como espacios de amistad, de seguridad —entendida como posibilidad permanente de contar con alguien a quien acudir en caso de ser necesario—y compañía, lo que, en últimas, nos habla de su capacidad para generar reconocimiento. La posibilidad de mantenerse “conectado” que brindan estas tecnologías responde a la necesidad de mantener un vínculo, un lazo, que nos mantenga unidos a aquellos que por cualquier razón

consideramos importantes para el desarrollo de nuestras propias existencias, así como a la de hacer parte de algo y, con ello, de no ser invisibles, de ser vistos por alguien, de no desaparecer (Winocur, 2009; García Canclini, 2004).

De esta manera, medios y tecnologías de comunicación funcionan como dispositivos que, al focalizarse en determinados objetos, personas y colectivos, y al dirigir esta focalización a públicos y prosumidores masivos, crea y refuerza valoraciones sociales que constituyen referentes, objetos de deseo y de afecto, que se integran a sus proyectos de vida, determinándolos de la misma manera que lo hacen las emociones. De aquí que en su relación concreta con públicos y prosumidores, cargan de valor (positivo o negativo) a objetos o personas a partir de lo cual la relación queda dotada de un potencial que, siguiendo a Nussbaum (2008; 2014), y cuando de se trata de valoraciones positivas, podemos llamar “eudemonista”¹⁰², puesto que liga a esos referentes con las expectativas de vida deseable de aquellos para quienes funge como tal, al tiempo que ese vínculo creado es capaz de funcionar como equivalente a admiración, emulación y deseo, con lo que son capaces de influir de manera potente en la determinación de los objetivos de vida de las personas así como en la construcción o aceptación de modelos de realidad deseada (Nussbaum, 2014).

En la mediación, configuración y establecimiento de referentes eudemonistas las tecnologías comunicativas (tradicionales y electrónicas) quedan ellas mismas cargadas de algunas de las características de estos referentes. Esto se puede apreciar al constatar el lugar que ocupan tales tecnologías dentro de nuestras vidas cotidianas, en las que, en efecto, han logrado posicionarse como elementos indispensables, tanto para la configuración de la opinión pública, como para la satisfacción de necesidades afectivas (Cortina, 2004). Es así como estas tecnologías se convierten ellas mismas y, en su conjunto, en elementos eudemonistas, en aquellos que ocupan un lugar importante en nuestros propios proyectos de vida, sin los cuales consideramos que su realización se hace dificultosa o corre riesgo¹⁰³. Si a esto le sumamos la capacidad que han adquirido, en particular la comunicación electrónica, para configurarse a sí misma a partir de los gustos, deseos y necesidades de sus destinatarios mediante el diseño y desarrollo de técnicas de perfilamiento individualizado vehiculizadas por algoritmos capaces de arrojar información detallada sobre aspectos ya no solo relacionados

¹⁰² Véase apartado 1.2.3.

¹⁰³ Esto lo saben bien las personas encargadas de su comercialización, pues esta es la base de lo que en mercadeo se llama “fidelización”. La fidelización es concebida como una acción de gestión que busca garantizar la supervivencia de las empresas, debido a que lo que se logra con ella es “una relación estrecha” con los clientes quienes adquieren o consumen de manera sistemática sus productos, esto como resultado de una serie de acciones “enfocadas a atraer y a mantener a los clientes en la empresa”, de forma tal “que el cliente deposite su confianza en ellas de forma casi inconsciente” (Boubeta, 2007, pp. 1-15).

con sus consumos, sino además con sus deseos y emociones, tenemos que en su propia constitución son capaces de adquirir una estructura personalizada, gratificante y atractiva, con lo cual establecen una estrategia eudemonista de vínculo con aquellos a quienes van dirigidas.

De esta manera, los deseos y las emociones de los destinatarios quedan entrecruzados en la oferta que las tecnologías comunicativas construyen, de forma tal que esta misma oferta queda en capacidad de hablarles a aquellos casi desde su propio interior, posibilitando identificaciones y tendiendo lazos profundos, con lo que se constituyen, además de partes importantes de sus vidas, en afianzadores de sus propias creencias (e). Estas “que no son ideas que tenemos sino ideas que somos”, como dice Ortega y Gasset (1970, p. 16), poseen vasos comunicantes que las unen de manera permanente a nuestros deseos y emociones, de forma tal que constituyen el marco y el piso en los que estos se configuran, pero también en componentes de nuestras vidas capaces de reconfigurarse a sí mismos a partir de las experiencias emotivas.

La constitución emotiva de las tecnologías comunicativas, ahora diseñadas para consumos personalizados, se instala entonces en relación directa con nuestras creencias, de forma tal que al usar o consumir aquellas tecnologías con las que se ha creado un vínculo afectivo, estas inevitablemente terminan por reforzar nuestras propias creencias, con lo que quedan despojadas de la capacidad de generar cuestionamientos o de transformarlas, consolidándolas y cristalizándolas, quedando de lado la capacidad que tiene la relación entre emociones y creencias de permitir nuevas configuraciones perceptivas (Marina, 1996). Así, medios y tecnologías de comunicación terminan retroalimentando universos perceptivos fijos, incapaces de dar cabida a otros puntos de vista e inmunes a su transformación. Y lo hacen de forma tal que sus destinatarios mantienen su comodidad y tranquilidad, puesto que tal resultado es afín con sus propias emociones y deseos.

Es así como ese orden perceptivo configurado y reforzado emocionalmente (Damasio, 1999; 2007; Castells, 2009; Cortina, 2012a) reconoce y defiende su propia estructuración, pero esta, al estar en consonancia con la diseñada para cada grupo identificado (nicho) por las tecnologías comunicativas colonizadas y sus nuevas formas de mercadeo, es determinada de manera funcional desde fuera de cada persona de forma tal que, al responder a la estructura propia del consumo y a los órdenes sociales que ella establece, termina por privilegiar la aceptación de dichos órdenes jerárquicos y de sus configuraciones institucionales (f).

g) Trabajando desde las mediaciones generadas a partir de esas configuraciones perceptivas, los medios y las tecnologías de la comunicación se expresan mediante contenidos contruidos afectivamente capaces de determinar estados de ánimo desde los cuales configuramos una parte importante de nuestra vida emocional. Al construirnos una imagen del mundo teniendo como insumo tales contenidos, determinamos de forma simultánea una imagen propia. El que consideramos que sea nuestro lugar en el mundo o el que deberíamos ocupar queda así vinculado con los relatos mediáticos, así como también lo quedan nuestros sueños, esperanzas e, incluso, nuestra relación con nosotros mismos. El problema es que estas construcciones emotivas, en tanto obedecen a intencionalidades instrumentales y a configuraciones diseñadas desde mecanismos concebidos sobre la base de nuestra propia instrumentalización (perfilamientos de mercadeo mediante algoritmos, tal como ya habíamos señalado), termina por generar autoimágenes determinadas más por aquellas intencionalidades que por un ejercicio libre de nuestra propia autonomía. En efecto, a partir de la configuración emotiva de aquellas tecnologías generamos imágenes distorsionadas –en tanto son fruto de una decisión tomada desde fuera de nosotros– de nuestra individualidad. Desde aquí es posible comprender el hecho de que cada vez más se confundan las aspiraciones vitales propias con las aspiraciones del consumo, puesto que ligamos nuestra autoimagen, lo que somos, la situación en la que estamos y lo que queremos ser, con los consumos que, según ella misma, deberíamos realizar.

h) Si no existen más referentes y procesos reflexivos, esta información y la vivencia emocional que genera en nuestras subjetividades, se convierten en las únicas materias prima desde la cual construimos y legitimamos nuestros proyectos de vida, con lo cual dichos proyectos son ligados de manera estructural al proyecto instrumentalizador del desarrollo productivo, quedando nuestras existencias a merced de este, pero generándose la sensación de que es el mundo el que se mueve a partir de nuestras decisiones motivadas desde la vivencia de nuestra emotividad. De aquí que podamos afirmar que medios y tecnologías de comunicación generan la ilusión de que dan respuesta a nuestras necesidades y deseos, e igualmente, que se constituyen en la mina de la que extraemos los anhelos y sueños que alimentan la construcción de nuestros proyectos de vida. Anhelos y sueños que tienen que ver con la felicidad, el amor y el bienestar. Sin embargo, es evidente que estos sueños son movilizadas desde la gestión afectiva de las tecnologías de una comunicación que ha sido ya no solo colonizada, sino también perfeccionadas para mantenernos dentro de unos límites y horizontes establecidos por ellas mismas.

Al reconfigurarse interiorizando las características de las emociones y sentimientos, los medios masivos y los electrónicos hacen suyo su carácter performativo (Han, 2014), su naturaleza realizativa en tanto capacidad de movilización a la acción, de construcción de vínculos y de proyectos de vida. Podemos afirmar que con esto se da un paso más en el proceso de colonización que han hecho el dinero y el poder sobre los medios y las tecnologías de la comunicación. Además de neutralizar su potencial comunicativo (racional), ahora se consolidan como fuentes de una gestión exógena y emotiva de la existencia, descentrando al sujeto de su propia subjetividad, ocupando su lugar como fuente de emocionalidad y mediando la casi totalidad de las relaciones intersubjetivas, determinando, de paso, formas inéditas de socialidad como las presentes en las redes sociales virtuales (Serres, 2013).

A partir de este análisis de la manera cómo los medios y las tecnologías de comunicación se han configurado desde su colonización por parte del poder y del dinero, es posible afirmar que lo han hecho de forma tal que han dejado de lado su base comunicativa, con lo cual se han centrado básicamente en su operacionalidad instrumental. En otras palabras, han dejado de ser comunicativos para concentrarse en la persecución de fines acordes con una concepción del mercado y la producción para la cual los seres humanos somos simples medios para el desarrollo de aquellos. En este punto habría que reconocer que, tal como operan hoy en día, se trata de industrias, pero ya no solo culturales como pensaban en su momento Horkheimer y Adorno (1998), sino, además, emotivas, cuya labor iría más allá de propiciar el consumo de bienes simbólicos, focalizándose ahora en la generación y gestión de estados emocionales de forma tal que su materia prima, así como sus productos, han pasado a ser los sentimientos mismos.

3.1.1.1. Emociones mediadas por las tecnologías de la comunicación

Hasta aquí hemos explorado la transformación de los medios y tecnologías de la comunicación hasta convertirse en gestoras emocionales de las subjetividades a partir de su colonización por los sistemas poder y dinero, pero ¿qué sucede con los sentimientos y emociones mediados por esas tecnologías?

La emocionalización de los medios y las tecnologías de la comunicación se presenta como una especialización de estos en su tarea instrumentalizadora del mundo y de las personas, siendo así un elemento fundamental para el desarrollo del capitalismo (Illouz, 2007)¹⁰⁴, mediante el cual sus lógicas de producción quedan vinculadas a las dinámicas

¹⁰⁴ Para esta autora, “la construcción del capitalismo se hizo de la mano de la construcción de una cultura emocional muy especializada ...” (Illouz, 2007, p. 18).

emocionales, de forma tal que ambas generan una interdependencia funcional al desarrollo del mercado, generando lo que Eva Illouz ha llamado un capitalismo emocional¹⁰⁵, en el que las emociones y sentimientos pasan a ser los componentes principales del juego estratégico de una racionalidad instrumental y tecnocrática y, como tal, comienzan a ser objeto del cálculo y la medición. Para esto, han de ser de alguna manera objetivados y fijados como una especie de realidades transhistóricas, despojados de su relación intrínseca con sus contextos y de sus sujetos, quedando amarrados al albedrío de las mismas fuerzas que dinamizan los intercambios económicos. Con esto se produce una objetivación que propicia unas relaciones en las que los sentimientos y emociones, ahora medibles y cuantificables gracias a los aportes del campo de la psicología (Illouz, 2007) y a los algoritmos desarrollados por las empresas que gestionan comercialmente buena parte de la *web* superficial¹⁰⁶, quedan disponibles para la realización de transacciones que responden a las lógicas del costo-beneficio. Al tomar la forma de los bienes intercambiables, se hacen fungibles, pero también objeto de diseño, adquiriendo todas las características de las mercancías. Emociones y sentimientos quedan así dispuestos para ser consumidos por los destinatarios y prosumidores de la acción mediatizada de las tecnologías de la comunicación colonizadas, las que, como se señaló en el apartado anterior, están estructuradas de tal manera que brindan estratégicamente los referentes (personas, grupos, mercancías, estilos de vida) hacia los que las emocionalidades individuales apuntan. Así, queda en evidencia su doble labor erosionadora; mientras por un lado tal acción evade la comunicación, reemplazándola por la gestión instrumental de contenidos, por otro, cristaliza las emociones y sentimientos haciendo de ellos mercancías, las que, al ubicarse en el centro de la estructura mediática, han desplazado a todas las demás. Hoy casi todas las mercancías están despojadas de su propia especificidad para pasar a hacer parte del mercado en forma de emoción, con lo que el consumo básicamente ha devenido en un consumo de emociones (Han, 2015).

De esta manera, a la pérdida del carácter comunicativo de estos medios y tecnologías se le suma ahora la vehiculización de las emociones y sentimientos hacia finalidades que

¹⁰⁵ “El capitalismo emocional es una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales se configuran mutuamente y producen lo que considero un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional –sobre todo la de la clase media– sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas” (Illouz, 2007, pp. 19-20).

¹⁰⁶ La *web* superficial es aquella cuya información se puede recuperar a través de los motores de búsqueda tradicional (Martínez-Rebollar y otros, 2015). De manera paralela, existe otra dimensión del ciberespacio en el que los motores de búsqueda tradicional no funcionan, por lo que su información es invisible para ellos. Se trata de la llamada *web* profunda o, por su nombre en inglés, *deep web*. En ella, la información no está en sitios estáticos, sino que se genera a partir de bases de datos de búsqueda que sólo producen resultados en respuesta a solicitudes directas; se caracterizan por permitir interacciones que no son rastreables, garantizando su anonimato. En el año 2000 se estimaba que la información disponible en la *web* profunda era 400 o 550 veces mayor que la de superficial (Bergman, 2001).

dejan de lado el hecho fundamental de que estos son el resultado de procesos evolutivos encaminados a garantizar nuestra conservación como especie (Damasio, 1999; 2007; Morgado, 2007; Cortina, 2012a; 2017). Esto los reconduce hacia la búsqueda de satisfacciones básicamente individualistas. Al quedar cristalizados y dispuestos como mercancía, al seguir operando de forma tal que determinan eudemonísticamente nuestras existencias en relación con los objetos a los que atribuyen valor y, en general, al seguir conservando sus potencialidades generadoras de determinadas visiones de mundo y con ello de nosotros mismos, las que a su vez, quedan ligadas al consumo, las emociones y los sentimientos estratégicamente gestionados, solo pueden acercarse a tal mundo y a quienes lo habitan desde la perspectiva de una subjetividad monológica, fracturada comunicativamente y, a la vez, movida por emociones. Este camino conduce a la negación y la insensibilidad frente a aquello que no contribuya a la satisfacción narcisista de los destinatarios y prosumidores.

Esta reconstitución instrumental de la emocionalidad se da de manera simultánea en medio de dinámicas caracterizadas por una profunda transformación de las coordenadas espacio-temporales, la que hizo posible la emergencia de una vivencia permanente de experiencias antes solo asignables a la divinidad, a saber, simultaneidad y ubicuidad. Bajo la vivencia de estas nuevas coordenadas, masificada gracias a la facilidad de acceso a las TIC y a los dispositivos tecnológicos en los que se expresa, disponibles a cada vez más personas gracias a la reducción de sus costos de producción y a las facilidades cada vez mayores que el mercado brinda para su adquisición, las mayorías urbanas del planeta comenzamos a vernos inmersas en la nueva y vertiginosa experiencia de la instantaneidad, contracción absoluta del tiempo, así como de la posibilidad de interactuar en la distancia, gracias a la telepresencia. Con esto, ganamos en velocidad y en conectividad. Velocidad gracias a la cual garantizamos múltiples y simultáneas interacciones en la Internet, mientras fuera de la red realizamos otras tareas. De esta manera, la velocidad se convierte en una nueva fuente de sensaciones y, ella misma, en una experiencia inédita (Serres, 2013; Belli, Harré e Íñiguez, 2013) gracias a la cual asistimos a la configuración de nuevas subjetividades y capacidades, atribuidas hoy en día especialmente a quienes han nacido y crecido interactuando con las TIC, entre las que se encuentra la capacidad de llevar a cabo de manera simultánea múltiples tareas, conocida como *multitask*. Velocidad que, adicionalmente, se convierte en requisito normalizado de la acción, en tanto ha de acompañar como componente y a la vez como resultado un cada vez mayor número de actividades cotidianas, convirtiéndose en un valor en sí misma, generando que, por

oposición, lo lento sea asimilado al aburrimiento, a lo ineficaz (Han, 2015a; Bauman, 2004). En cuanto opuesta a estas dos categorías, la velocidad se experimenta como una vivencia deseable, buscada, naturalizada, gracias a la cual la existencia misma es reconfigurada como el paso permanente de una cosa a otra, de una información a otra, de una emoción a otra, de un consumo a otro, sin solución de continuidad. El valor de la experiencia está en su propia vivencia y no en lo que queda de ella, pues en la velocidad solo queda lo que viene. Lo lento, lo que perdura más allá del darse a sí mismo, lo que requiere ser digerido, es desechado bajo el señalamiento de aburrido. La velocidad se transforma en sentimiento nuevo (Belli, Harré e Íñiguez, 2013), en tanto mediante su vivencia y los discursos con que nos referimos a ella, somos capaces de identificar en su simultaneidad lo que nos es valioso, pero, al mismo tiempo, de experimentar su pérdida próxima, su acelerada desaparición, su forma de darse para perderse, haciendo esto que ella misma sea la necesidad final, pues es lo único que perdura más allá de los objetos, personas, acciones y vivencias que circulan por ella. Su particular reconfiguración nos une a la necesidad de vivenciarla como determinante del ritmo correcto, pues pareciera que solo en ella se da lo que nos mantiene al compás de una vida que más que activa es *hiperkinética* (Han, 2015a), esto es, vida cotidiana apabullada por el vértigo de la producción, del consumo, de las lógicas en las que somos nosotros mismos productor y producto, y en las que nada perdura. Al otro lado de esta desordenada aceleración no está el sosiego y la paz, está el aburrimiento.

Existencia cotidiana y lógica de producción nuevamente se encuentran en esta reconfiguración. Una existencia no aburrida es aquella que es eficaz, siendo la eficacia una de las columnas vertebrales de la producción, la medida por la cual con menos se produce más. En esta reconfiguración, la existencia cotidiana es estructurada bajo los principios de la producción de mercancías y de servicios. La vida eficaz, la que no es aburrida, es la que, gracias a la velocidad, se estructura de la misma manera que los objetos de la producción y esto, entre otras cosas, significa que se produce para ser consumida por otros.

Desde ese punto de vista, el aburrimiento es lo que está antes y después de la vivencia de la velocidad en la que perdurabilidad desaparece; es un tiempo que se percibe como ausente pues en él las cosas parecen detenidas al perdurar un poco más. Pero este es justamente el secreto que guarda el aburrimiento: el otro ritmo en el que al demorarse el transcurrir se hace posible el detenimiento y con él, la profundización, el examen, la pausada reflexión y discusión, la búsqueda de acuerdos, el reconocimiento de lo que nos une y de lo que nos separa, la validez mientras perdura, la consciencia del cambio, de nuestra precaria

permanencia y el sentimiento de nuestra fundamental dependencia de los otros. Quizá por esto se evita su llegada. Frente a la velocidad tecnológica que como un nuevo vestido recubre nuestras vidas, el aburrimiento es presentado como un tiempo que no llena, como un “vacío de tiempo” (Han, 2015a), en cuyo fondo solo está cada cual, en su desnudez e imposibilidad de detenerse, así sea en lo más cercano, en lo más vívido que nos acompaña, esto es, en sí mismo. En estas condiciones, el aburrimiento es otro de los nombres de la pérdida de nosotros mismos, pues es pérdida de nuestra propia consciencia; el miedo que genera es miedo a vernos en esa pérdida, a acercarnos al vacío que nos ha crecido dentro.

Velocidad y aburrimiento se convierten en las dos caras de la moneda de la aceleración vital en las que las tecnologías de la información y la comunicación nos han instalado como vivencia privilegiada de nuestro ahora. Y, sin embargo, se trata de dos modulaciones de un tiempo que, hipertrofiado por la simultaneidad (Virilio, 1997), ha estallado en pedazos, con lo que pareciera tratarse de formas de ser de un tiempo que justamente dejó de ser. Así, la velocidad es lo que nos queda de un tiempo que ya no es. Si el aburrimiento es el tiempo que no llena, la velocidad es ahora la aceleración de un tiempo que queda vacío por su no permanencia. Si en el aburrimiento no se ven las cosas por su aparente inmovilidad, en la velocidad, las cosas se desvanecen en la aceleración de su impermanencia.

Y aferrándose en algún punto entre el aburrimiento y la impermanencia, quizá sin proponérselo, la conectividad abrió nuevas puertas. En efecto, esta nueva capacidad, desarrollada más para mantenernos unidos a los ritmos frenéticos del presente sin los obstáculos de la distancia y de las fronteras, permitió también preservar el vínculo con aquellas personas a quienes dotamos de especial valor, sin importar en qué lugar del planeta estén y, con esto, desde este punto de vista, ganamos para la soledad de la ausencia la sensación de compañía, de apoyo, de seguridad. El dispositivo tecnológico se transforma en el conducto que nos une a quienes amamos y, de esa manera, se convierte él mismo en un objeto cargado de afecto o por lo menos adquiere cierto valor que lo pone por encima del resto de cosas presentes en nuestros entornos. Sin el aparato, el vínculo amenaza con su disolución; sin el vínculo, en la distancia, estamos abandonados. La comunicación se fortalece así en su dimensión emocional, pues con estas nuevas dinámicas reafirma su razón de ser en las necesidades movilizadas por emociones y sentimientos, convirtiéndose ella misma básicamente en contacto, en mantenimiento del vínculo, en un movimiento centrado en su propia emocionalidad.

Esta preponderancia de su dimensión emocional genera dos respuestas simultáneas. Por una parte permite a las personas mantener medianamente a salvo a su mundo de la vida de la erosión definitiva con que lo amenazan las dinámicas de la instrumentalización y la cristalización al centrarse en la atención eudemonista a aquellos que son importantes para sus vidas; mientras por otra, al tener como salvaguarda y protectora a la conectividad tecnológica, no se escapa de las fuertes tensiones a la que la somete la dinámica des-realizante de la velocidad, con lo que emociones y sentimientos se ven permanentemente reconfigurados, tal como se mostró más arriba.

Si el mundo de la vida se construye comunicativamente, y si las interacciones comunicativas se dan cada vez más de una manera tecnológicamente mediada, lo que genera nuevas coordenadas y nuevas configuraciones vivenciales de las relaciones y percepciones que se construyen en el espacio y en el tiempo, es evidente que, con la transformación de estas dos categorías, asistimos también a una transformación de mundo de la vida, la que en su dimensión social y moral puede ser caracterizada justamente por las dinámicas jalonada por las nuevas dimensiones temporales y emocionales que abren la velocidad y la conectividad.

Decir que el mundo de la vida se ha transformado y se sigue transformado debido a la acción de los medios y las tecnologías de la información y la comunicación, quizá pareciera no decir gran cosa, pues la posibilidad de transformación, la maleabilidad, es una de sus características básicas, sin la cual queda en riesgo de desertificación. Pero el problema aparece cuando dicha transformación no se da mediante procedimientos comunicativo-simbólicos que permite la interacción discursiva, sino a través de la acción de la emocionalización de los medios y en particular de las TIC. Emocionalizados y emocionalizantes, estos atan los significados y las interacciones a impulsos pasionales determinados desde intereses instrumentales funcionales a las dinámicas de imposición y de producción. De esta manera, el mundo de la vida queda reconfigurado estratégicamente debido a que el impulso emotivo gestionado por terceros reemplaza la interacción discursiva. La posibilidad de construcción conjunta de significados y con ella, la de ampliar la base de los participantes en dicha construcción, queda limitada a la generación estratégica de vínculos entre productos (incluyendo personas configuradas como productos) y emociones. Esto deja en manos de determinaciones estratégicas e instrumentales la construcción de nuevos significados. Con esto, asistimos ahora a un proceso mediante el cual, significados y sentimientos previamente cristalizados, son incluidos dentro de las coordenadas de la

velocidad. Al quedar ligados a la rapidez e inmediatez, van terminando de perder sus contornos, generándose un proceso mediante el cual la variedad de emociones y sentimientos va quedando limitada a la angustia y al miedo que produce la continua pérdida del contorno de las demás, ocasionada por la impermanencia, siendo estas emociones las principales beneficiadas de tal proceso al alimentarse justamente de la pérdida de vitalidad de otros sentimientos como la compasión, el respeto, la confianza.

Si el mundo de la vida estructurado comunicativamente es capaz de producir una esfera pública abierta al reconocimiento, a la interacción y a su propia configuración discursiva y abiertamente participativa expresada en el principio “U” (Habermas, 2008; 2009)¹⁰⁷, no ocurre lo mismo cuando sus dinámicas comunicativas son reemplazadas por su gestión emocionalizada. El modelo habermasiano según cual la esfera pública es el escenario configurado por las tensiones que se presentan entre los distintos intereses de los actores que en ella intervienen (sociedad civil, partidos políticos, grupos de interés, miembros de *lobbys*, generadores de opinión) (Habermas, 2009), quienes intentan incidir en las opiniones publicadas por medios y redes sociales virtuales, teniendo como objetivo final la incidencia en las opiniones de los públicos, mediante dinámicas discursivas con pretensiones capaces de ser explicitadas, confrontadas y evaluadas, en la práctica pierde cada vez más vigencia, en manos de una acción altamente tecnificada por parte de las tecnologías de la comunicación, cuyo eje principal es la gestión emocional.

La vieja idea kantiana de pensar en público pierde de manera acelerada su potencia; el poder de la razón y de su gestión argumentativa se transforma ahora en una movilización de las emociones planificada tecnocráticamente. La interacción comunicativa se hace a un lado para dar paso a un entrecruzamiento de mensajes contruidos sobre medida, destinados a perfiles específicos y contruidos desde coordenadas emocionales, listos a ser puestos a circular bajo las lógicas y los ritmos que determinan la instantaneidad y la velocidad. Se disipa así la capacidad de albergar la reflexión, el juicio sereno y crítico que pretendió tener algún día la esfera pública desde la perspectiva ilustrada.

Pero también pierden las emociones. Tal como se señaló más arriba, al tener que responder a la lógica de la velocidad, su variedad se va difuminando. Al adquirir las características de la impermanencia, ellas mismas se van desdibujando, mientras ceden el paso a las emociones que emergen de su continua desaparición, de su constitución como productos cada vez más perecederos, esto es, a la angustia y al miedo, emociones idóneas para

¹⁰⁷ Véase el apartado 2.2. de esta tesis.

garantizar un encerramiento dentro de los límites de los intereses egocéntricos exaltados mediáticamente al interior de los cuales el consumo y la instrumentalización son presentados como inherentes a la realización de cada proyecto de vida particular y por ello mismo, a la construcción del bienestar, con lo cual, un sentimiento como la compasión queda desplazado.

De la misma manera que el consumo puede tender a exacerbarse ante el miedo a la pérdida del objeto consumido –especialmente cuando tal objeto es una emoción sobre la que se construyen vínculos–, lo que va apareciendo en el consumo es el miedo y la angustia ante la proximidad de la pérdida, crecientes hasta tal punto que pueden llegar a ser capaces de ocupar el centro de la experiencia emocional, y de determinar desde allí las coordenadas a partir de las cuales se configura el clima de opinión.

No es de extrañar pues que, en este marco, ciertas posiciones irracionalistas, fundamentalistas, autoritarias, xenófobas, aporofóbicas, homofóbicas, entre otras, tengan cada vez más seguidores y determinen con mayor frecuencia el destino de las dinámicas sociales y políticas. Ante el miedo y la angustia es más fácil ceder a la supuesta seguridad que ofrecen las propuestas autoritarias, la cercanía de los cercanos y la desconfianza y rechazo frente a los distantes, o a aquellas ideas que ofrecen tranquilidad a cambio de una creencia incondicional y acrítica (Castells, 2009), o, incluso, a todo junto. Así, en un contexto en el que el potencial racional de la comunicación es trastocado por una gestión emocional de las interacciones, y en el que, adicionalmente, la emocionalidad es centrada en el miedo y la angustia, la configuración de la esfera y de la opinión pública se convierte en mera gestión instrumental de la angustia y del miedo, con miras al mantenimiento de un orden ilimitado de consumo y a la permanencia de jerarquías determinadas y mantenidas por la gestión tecnocrática de la dominación. De aquí que hoy seamos testigos de una pérdida constante del poder de la deliberación en la configuración de la esfera pública y de un ejercicio de la voluntad política marcado mayoritariamente por fuerzas básicamente pasionales que liberan un miedo y un rechazo, gestionados de manera estratégica, a lo distinto.

Resulta evidente que emociones como el miedo, el asco y la angustia refuerzan un aislamiento egocéntrico, monológico y narcisista. Frente a esas emociones, el sentimiento de la compasión, básico para la convivencia y para el mantenimiento de la especie (Damasio, 2007; Morgado, 2007; Cortina, 2012a), en su desdibujamiento es instrumentalizado. Para mostrar esto, será necesario profundizar un poco más en la manera cómo se da esta instrumentalización por parte de medios y tecnologías de la comunicación emocionalizados. De esto nos encargaremos en el siguiente apartado.

3.1.1.2. *Compasión mediatizada por medios y tecnologías de comunicación emocionalizados.*

Antes de entrar a caracterizar la manera en que la compasión es configurada por la acción de los medios y las tecnologías de comunicación, nos proponemos responder a la pregunta ¿quiénes son aquellos hacia los que se vehiculiza la compasión mediante la acción mediática? A partir de la respuesta que obtengamos, será posible esbozar la configuración que adquiere la compasión dentro de dicha acción.

El filósofo y estudioso de los procesos de mediación mediática en América Latina, Jesús Martín-Barbero (1998), al abordar el papel que tuvieron los medios de comunicación en la conformación de las identidades nacionales en esta región, encuentra una constante que cruzó estos procesos, a saber, la presencia dentro de los contenidos mediáticos, de los valores, expresiones, tradiciones, saberes, necesidades, anhelos y esperanzas propias de esos amplios sectores tradicionalmente excluidos de la población que suelen ser designados como pertenecientes a «lo popular». Debido a esta presencia, estos sectores comienzan a reconocerse a ellos mismos y a verse representados en tales contenidos. De esta manera, los medios de comunicación masiva¹⁰⁸ se constituyeron en una especie de espejo mediante el cual comenzó a ser posible el reconocimiento de lo propio de esa multitud tradicionalmente despreciada. Más que nada interesa ver aquí este reconocimiento como autoreconocimiento, pues es gracias a él que se comienza a generar el vínculo afectivo entre los públicos y los medios. Este vínculo se teje sobre la base de la identificación con lo que antes estaba excluido, lo que al ser puesto en el espacio de lo público genera identidad, la que, a su vez, permite identificación emotiva. Con esto se remarca la idea de lo propio y de lo ajeno, de lo nuestro y lo de los otros, siendo el objeto de reconocimiento afectivo justamente lo similar, lo propio. Esto se confirma con la relación que los grandes públicos establecen con los melodramas, en los que aquellos ven reflejadas sus características y muchas veces sus historias personales (Martín-Barbero & Muñoz, 1992; Martín-Barbero, 1998). De esta manera, los públicos construyen un lazo afectivo con los personajes, con quienes los representan y con el medio mismo, que se configura de manera eudemonista —como ya se mencionó en el apartado anterior—, puesto que estos elementos comienzan a ser parte del ámbito de las personas y cosas importantes para la definición de los proyectos de vida de quienes conforman sus audiencias.

¹⁰⁸ Martín-Barbero centra su análisis en los medios de comunicación tradicionales (televisión, radio e impresos) puesto que para el momento en el que escribió el texto en el que aquí nos basamos, aún no se había producido la masificación del uso de los ordenadores ni de la Internet.

Las historias recreadas mediáticamente, junto con sus protagonistas, comienzan a hacer parte del tejido emocional de las vidas de quienes interactúan con ellas. Por esta razón, se sufren sus pesares y se celebran sus logros, estableciéndose un vínculo simpatético desde el cual la compasión es predispuesta a ser movilizada. Pero no se moviliza hacia cualquier personaje, sino justamente hacia aquellos con los que se da una mayor identificación. Es así como se refuerza la asociación entre este sentimiento y aquellos que se consideran cercanos a nuestra vida afectiva, quienes, en este caso, son los que más se nos parecen, quienes comparten nuestras miradas de mundo, nuestros valores, creencias, formas de vida y, no en pocas ocasiones, clase social, recordándonos esto a la ya señalada “simpatía selectiva” (Cortina, 2017). Podemos sentir compasión por ellos, justamente porque son como nosotros; porque su historia podría ser la que cada uno de nosotros. Por ellos sí, y por quienes son sus cercanos, pero por los distintos, quizás no. En la simplificación que se hace necesaria en los medios para la construcción de historias, los otros, los distintos, suelen hacer parte de ese enorme grupo en los que se encuentran los odiosos, los malos o, en el mejor de los casos, los figurantes. Así, las vidas y las historias que se hacen relevantes, las que de verdad importan, son las de aquellos que son como nosotros. En esta configuración narrativa, o como lo llama Lakoff (2008), establecimientos de marcos interpretativos, la compasión no se detiene en los distintos. Ante ellos, el abanico de posibilidades emocionales se centra en aquellos sentimientos propios del rechazo, del miedo o del odio¹⁰⁹; de la indiferencia o de la lástima.

Esta forma de canalizar la compasión hace realidad justamente la crítica estoica a esta emoción. Recordemos que la compasión fue vista por los representantes de dicha escuela básicamente como el síntoma de un carácter débil, proclive al miedo, a la ira y a la venganza¹¹⁰. Débil en tanto el compasivo, amarra su propio destino al de aquellas personas a las que está atado afectivamente, dependiendo del bienestar de ellas para el logro del suyo propio, con lo que, en su afán por conservarlas, es víctima del miedo, así como del odio y del deseo de venganza en caso de que tal pérdida se verifique.

Del mismo modo que lo hace la versión estoica de la compasión, los medios y las tecnologías de comunicación, al determinar como objetos privilegiados de compasión únicamente a aquellos con los que se ha generado identificación emocional (personajes tipo,

¹⁰⁹ Un caso emblemático del uso de los medios para el fomento del odio es el de la *Radio Mil Colinas* de Ruanda, emisora que, durante el tiempo del genocidio de los tutsis por parte de los hutus en el año 1994, realizó llamados permanentes al exterminio de las minorías tutsis, llamándolos, entre otras cosas, “cucarachas” y “escoria”. Algunos aspectos de este triste episodio han sido reconstruidos por un documental realizado por RTVE, disponible en: <http://www.rtve.es/alcarta/videos/en-portada/portada-diablo-anduvo-suelto/2487587/>.

¹¹⁰ Véase apartado 1.2.4.

valores idiosincráticos, grupos y clases sociales, instituciones y productos específicos), van estableciendo, de manera simultánea, las condiciones para el surgimiento de la sensación de miedo ante la posible pérdida de tales objetos, con lo que, se va dando paso a la aparición de otras emociones como el odio y el deseo de venganza ante lo que los ponga en riesgo o los vulnere; riesgos y posibles vulneraciones que, al estar asociados justamente a aquellos que no son «como nosotros», establecen las bases para el juzgamiento de los «esos otros» como representantes de otra clase de seres en quienes no nos reconocemos, con lo que se deja de ver en ellos lo que nos asemeja, es decir, su humanidad, abriéndose así la puerta para su deshumanización. Su dolor no nos apela, la crueldad e injusticias de las que pueden llegar a ser objeto nos es indiferente o pueden incluso ser consideradas como merecidas, su presencia nos molesta.

Dado que en nuestras sociedades contemporáneas es casi imposible evadir el uso de los medios y las tecnologías de comunicación, se va dando en nuestra permanente interacción con ellos, una particular «educación» sentimental de acuerdo con la cual, la compasión solo se experimenta hacia quienes son reconocidos como miembros del colectivo al que llamamos «nosotros», mientras que frente a los que no pertenecen a él, se legitima la posibilidad de la exclusión, de la indiferencia o del odio. La compasión así configurada, mientras solo reconoce al igual, se convierte en una de las bases de la negación del diferente. Y si ese diferente, adicionalmente, hace parte de grupos tradicionalmente víctimas de la aporofobia, de los que se han visto con recelo, desconfianza, o sobre los que ha recaído algún tipo de estigma social, racial, de clase, ideológico o de género, se fortalece la justificación incluso de su eliminación.

Pero profundicemos un momento en los sujetos objeto de la compasión configurados por los medios y las tecnologías de la comunicación instrumentalmente emocionalizados, pues es posible que hacia ellos la compasión se exprese más como lástima o como una manifestación cuya base es egoísta. Estos sujetos, pueden ser de tres tipos, a saber, a) personajes ficticios con los que hay una identificación, pero ante los que se tiene la certeza de que son personajes tipo creados para contar una historia; b) personas reales con quienes hay identificación, que tienen figuración debido a su lugar de poder o de reconocimiento social o que la adquieren debido a acontecimientos que son convertidos en relatos informativos o noticiosos, y c) personas reales con quienes hay identificación y que hacen parte de los ciudadanos de a pie que se constituyen en actores relevantes, casi siempre de manera temporal, gracias a su inclusión dentro de los contenidos de redes sociales. Frente a cada uno de estos tipos, la compasión se configura de manera diferente.

De cara al primer tipo, personajes ficticios, es evidente que el sentimiento desarrollado ante sus penurias adquiere una forma de vivencia temporal, pasajera en cuanto la experimentación del padecimiento compasivo solo se da mientras quien lo siente está expuesto a la representación mediática en la que aparece el personaje, con lo que mantiene las características de la lástima o conmiseración. Adicionalmente, el compasivo sabe que no depende de él la suerte que pueda correr el personaje compadecido, con lo cual no se establece una relación de vínculo o responsabilidad ante su destino. Mientras exista la posibilidad de recordar que lo que genera el sentimiento es una historia ficticia, y que esa misma historia u otra similar siempre estará disponible en forma de melodrama o de serie televisiva o de internet, tal sentimiento nunca dejará de tener la forma de producto al que se puede acceder sin generar implicación existencial profunda. Sin embargo, esta manera de vivenciarlo estará cada vez más consolidada como una de las formas en que este sentimiento se va naturalizando, justamente por ser el resultado de una interacción cotidiana con tales historias mediáticas. De esta manera, la vivencia de la compasión se va asociando, a través del hábito, con esta particular manera de experimentarla, es decir, como un sentimiento que no involucra de manera profunda a quien lo vive y que, por lo mismo, no dejará de ser superficial e impotente, al que siempre se puede dejar de lado y, a la vez, al que siempre se puede regresar tal como se vuelve a consumir cualquier otra mercancía disponible. Nos vincula de forma pasajera al objeto de compasión y no requiere ni posibilita de nosotros ninguna acción para la solución de la situación que lo aflige o daña.

A diferencia de las tragedias clásicas¹¹¹, estos relatos mediáticos no suelen terminar mal para sus héroes o heroínas y, en general, solemos saber por anticipado que su desenlace traerá el triunfo de estos sobre las circunstancias que se les oponen, con lo que de alguna manera nuestras conciencias pueden estar tranquilas. De esta manera, el sentimiento vivenciado ante sus sufrimientos, aunque llegue a inquietarnos, no nos compromete demasiado. Pese a la generación de un sentimiento empático e incluso simpático, ante el dolor, la crueldad o la injusticia de la que es objeto nuestro objeto de reconocimiento mediático, lo único que se alcanza a configurar es la lástima, la que en ese proceso de educación sentimental continuo en el que estamos inmersos en nuestras interacciones con los relatos emocionalizados de los medios y tecnologías de comunicación, queda asociada con la compasión, presentándose aquella como esta.

¹¹¹ Véase apartado 1.2.3.

En el caso de personas reales con quienes tenemos lazos de reconocimiento empático o de aquellas que logran tal reconocimiento debido a circunstancias específicas en las que se ven envueltas, que, por tratarse de personas «como uno», adquieren relevancia afectiva a través de la cual logramos generar identificación, el sentimiento compasivo generado ante sus penurias expuestas mediáticamente es alimentado por el vínculo eudemonista, por un lado y, por el otro, por el juicio de posibilidades similares con el que asociaba Aristóteles a la compasión¹¹². En el primer caso, nos referimos a esas personas con quienes nos identificamos previamente debido a su pertenencia al mundo de la farándula, de la política, de la economía, del deporte, de las ciencias o de las artes, cuya relevancia para nuestras vidas se logra mediante su continua exposición mediática, sin que exista con ellas una relación interpersonal directa. Sin embargo, dichas personas representan algunos de los principales valores reconocidos como valiosos por las sociedades en las que hacen presencia. En este sentido, el vínculo que nos une a ellas está construido mediante el reconocimiento y legitimación de eso que encarnan. Lo que genera que suframos ante sus padecimientos es el sentimiento abstracto de la vulneración de aquellas cosas en las que creemos y que constituyen nuestros valores, sin los cuales sentimos que nuestras existencias pierden su orientación. Tomamos tales circunstancias como afrentas a aquello en lo que creemos y por eso nos apela de una manera más inquietante y profunda su dolor, con lo que la compasión en este caso queda dispuesta a transformarse en indignación, pero no por el daño padecido por la persona concreta, sino por el ocasionado a nuestras propias creencias. Esto, en no pocas ocasiones se convierte en alimento del odio hacia los causantes del mal, pues este es percibido como daño a un componente fundamental de nuestra propia existencia y, con ello, como un daño a nosotros mismos.

Algo similar ocurre con las personas que reconocemos en los relatos mediáticos, particularmente en los informativos, como semejantes a nosotros, por razones de credo, ideología, raza, género o posición socioeconómica, y son objeto de nuestra identificación. Así, las circunstancias de crueldad o de injusticia de las que son objeto, son las mismas que corremos el riesgo de padecer nosotros. Aquí, más que la indignación lo que acompaña nuestro compadecer es el miedo. Nos compadecemos porque sentimos que la situación dolorosa puede ser la nuestra en un futuro cuya llegada no sabemos cuando se dará. El juicio de las posibilidades similares puede generar en este caso un sentimiento que nos puede mover a la acción, pero que en tanto busca protegernos de la situación cruel no tiene a quien la

¹¹² *Ídem.*

padece como objeto, sino al propio bienestar personal, con lo que la compasión se tiñe básicamente de egoísmo. Aquí, como en el caso anterior, no importa la suerte de quien es dañado, sino la propia conservación individual.

En las redes sociales virtuales, del mismo modo que en los medios tradicionales, la compasión que se genera ante el mal padecido por las personas que adquieren relevancia por lo que representan socialmente o por poseer características similares a las nuestras¹¹³, está básicamente mediada por el miedo egoísta, puesto que finalmente es el resultado de una reacción emotiva ante una potencial vulneración propia; sin embargo el hecho de que dichas redes brinden las posibilidades tecnológicas para que podamos ser al mismo tiempo consumidores y productores de contenidos –prosumidores–, nos permite vehiculizar la emoción de una forma inmediata y directa, sin salir del medio, con lo que esta, en vez de tener la posibilidad de ser objeto de algún tipo de decantación, mueve a una acción que suele tener como consecuencia la retroalimentación y potenciación, por nuestra parte, del miedo y, en no pocos casos, del odio, ante aquello o ante quienes se consideran causantes del daño. Otra de las acciones inmediatas que posibilitan estas tecnologías es la de la generación de redes de protesta contra las injusticias evidenciadas y de coordinación de acciones en contra de las situaciones que las generan o permiten, o para paliar la situación sufrida por el o los afectados¹¹⁴. Pese a esto, este tipo de acciones, al quedarse restringidas dentro de la red de internet, sin pasar al ámbito de los escenarios físicos, no suelen tener mayor impacto, pues casi siempre quedan atrapadas dentro del llamado «efecto burbuja»¹¹⁵, mediante el cual terminamos conectados con los que pensamos igual, en una interacción en la que de manera complaciente nos decimos entre los iguales lo que ya solemos saber, despojándose al poder de la interacción de su capacidad de enfrentarnos con lo distinto. Lo único que se logra mediante

¹¹³ Se deja de lado el análisis de la compasión frente a los seres queridos y demás personas cercanas, ante las cuales aplican todas las características que este sentimiento posee en las relaciones interpersonales directas. Esto dado que, en este caso, pese a que estas interacciones adquieren la naturaleza de virtuales, conservan la mayoría de las características de las interacciones que se dan en el mundo físico. Esto se desarrollará en el siguiente capítulo.

¹¹⁴ Manuel Castells hace un interesante análisis de los efectos del uso de las redes sociales virtuales en los movimientos sociales, dentro de los que están aquellos relacionados con la conformación de identidades de resistencia y de proyecto, aquellas que se estructuran sobre la base de la defensa ante agresiones externas a las configuraciones culturales de grupos específicos y las que se construyen sobre la idea de transformar relaciones y situaciones injustas, encaminadas a la configuración de nuevas identidades que les permita alcanzar un nuevo lugar en la estructura social y, de paso, transformar el conjunto de esas estructuras. Ver Castells (1998), en especial capítulo 1. Del mismo modo señala que tales redes permiten una transgresión a las limitaciones impuestas por a los medios de comunicación tradicionales para informar sobre determinados temas, así como la generación de coordinaciones para la acción. Sin embargo, recalca que mientras dicha acción no salga de las redes virtuales al espacio físico, no se logran transformaciones. Véase Castells (2001; 2012).

¹¹⁵ Esta noción fue acuñada por primera vez en el año 2011 por el activista estadounidense Eli Pariser en una charla TED. Hace referencia a un resultado de los desarrollos de los algoritmos con los que funciona internet, encaminado a “La predicción de nuestros deseos a partir de la traza de nuestros movimientos pasados y basada tan sólo en el criterio de relevancia”. Esta función algorítmica “atentaría contra la posibilidad de seguir habitando un universo simbólico compartido. [Con lo cual] Cada quién quedaría encerrado en la reproducción de su recorrido, en la condescendencia informativa. Preso de su propia burbuja.” (Rossi, 2015, p.3).

la compasión movilizadora de esta manera, es el reforzamiento de nuestros propios puntos de vista y creencias, los que fortalecidos por los filtros de burbuja imposibilitan que veamos más allá de nosotros mismos y de los que se nos parecen como objetos dignos de una acción concreta, en el mundo físico, para la superación de las injusticias de las que son objeto. La noción de sociedad se empobrece cada vez más así, al cerrarse sobre aquellos con quienes generamos identificaciones autorreferenciales y al dejar por fuera a los distintos. El círculo de la compasión se estrecha, al tiempo que aumentan los ámbitos de la aporofobia y con ello, de la xenofobia, homofobia y demás fobias generadoras de exclusión.

A partir de este análisis, es posible evidenciar que la compasión vehiculizada por los medios y las tecnologías de comunicación estratégicamente emocionalizados, aunque permite la vivencia del dolor causado al otro y de su crueldad, al hacerlo de manera tal que se centra en aquellos que son nuestros propios reflejos o al focalizarse en situaciones que consideramos odiosas solo en tanto pueden hacernos a nosotros sus víctimas, se constituye como un sentimiento básicamente egoísta, que en su estrechez es más lo que excluye que lo que vincula, siendo así factible de manipulación por parte de intereses ideológicos, políticos y económicos, todos estos instrumentalizadores. De esta manera, la compasión queda convertida en una precaria expresión de un sentimiento ya incapaz de vincular a las personas más allá del limitado círculo del «nosotros» desde una perspectiva que vaya más allá del autocentramiento y del autoreconocimiento.

Así configurada, pierde también la compasión su poder movilizador encaminado a la solidaridad ante los que no son iguales, despojándose de su capacidad de ser respuesta activa y generadora de transformaciones en contextos en los que la diversidad de lo humano es objeto de crueldad e injusticia y con ello, de su posibilidad de ser un sentimiento moral sobre el que se busca la protección de la dignidad de las personas y colectivos, entendiendo esta como el reconocimiento de su libertad y del derecho de ejercerla en la construcción de sus opciones de vida buena. Pareciera de esta manera, que los medios y las tecnologías de comunicación, estructurados de forma estratégicamente emocional, no son buenos potenciadores suyos, a lo que habría que adicionar que, gracias al trabajo que aquellos realizan en la generación masiva de referentes de sentido y en la consolidación de hábitos afectivos, esto es, como «educadores sentimentales», al configurar y reproducir de una manera parcializada a la compasión, tal manera es tomada como la correcta o la única de darse.

La compasión convertida así en mecanismo afectivo capaz de ser vehiculizado por intereses instrumentalizadores puede llegar a ser tan peligrosa como la manipulación del miedo y del odio, toda vez que en esta forma mediática y tecnologizada de constituirse adquiere capacidad para ser la base sobre la que se justifiquen las violencias hacia lo considerado dañino, que suele venir asociado a lo diferente.

Este diagnóstico ético de la acción de los medios y las tecnologías de la comunicación y la información debe ser visto como un intento de construir sobre ellos una mirada que sea crítica sin caer en un enjuiciamiento definitivo, desde el que no sea posible ubicar la acción de estos medios y tecnologías como gestora de una posible configuración ética de marcos y lecturas de mundo, así como de nuestras interacciones con propios y con extraños, dejándolos como meros canales de deshumanización.

No creemos que esta sea su única posibilidad, y nos basamos para esto en su configuración comunicativa, así como en la posibilidad que tienen de ubicar en dicha configuración un presupuesto compasivo, con lo que el poder que tienen de construir referentes y marcos significativos de realidad, queda matizado por la necesidad de actuar éticamente si quieren seguir considerándose comunicativos, esto es, si no quieren seguir actuando bajo los lineamientos de sus colonizadores, poder y dinero, y desde una forma de ser que emula las emociones y los sentimientos solo con el fin de cumplir sus objetivos de consumo y de control, con lo que en efecto no podrían ser nada más que instrumentos inmorales obrando en la desertización del mundo de la vida y en la aleve conversión de seres humanos en instrumentos de los intereses de otros o de sistemas.

Quizá sea necesario darle una nueva mirada a los medios y tecnologías de comunicación para intentar encontrar en su configuración básica qué es lo que los hace realmente comunicativos y, desde allí, analizar si es posible rescatar para ellos una base moral para su accionar desde la que su poderosa capacidad socializadora y generadora de escenarios cotidianos de formación del carácter y de establecimiento de referentes emocionales —tanto aquellos que se refieren a objetos, personas y colectivos, como aquellos relativos a la manera en que se establecen las vivencias emocionales—, contribuya a la construcción de sociedades capaces de movilizarse mediante una compasión no egoísta y activa hacia la superación de la crueldad padecida por aquellas personas que, más allá de nuestros estrechos círculos identitarios, sumidas en situaciones de inmensa precariedad, intentan sobrevivir a un orden social, político y económico centrado en la producción de riqueza económica y concentración de poder para uno cuantos, esto es, en un orden a todas luces injusto.

3.2. Hacia una configuración moral de la acción de medios y tecnologías de comunicación

Los medios y las tecnologías de comunicación no pueden escapar del hecho de que su constitución se da a partir de elementos y de dinámicas lingüísticas, sin los cuales perderían su especificidad frente a otras tecnologías; del mismo modo no podrían pretender constituirse como mediadores de la comprensión entre personas, ni tener el lugar central que ocupan en la configuración de la opinión pública y en el establecimiento de referentes morales.

Esta forma de estar constituidos hace que en sus dinámicas más elementales dependan de una estructuración lógica, social y comunicativa. Para analizar lo que esto implica, nos serviremos inicialmente de lo que Searle (1994) llamó *reglas constitutivas* del lenguaje. De acuerdo con este autor, existen dos clases de reglas dentro del lenguaje, a saber, las regulativas y las constitutivas. Las regulativas son aquellas que establecen regulaciones sobre conductas que existen independientemente de las reglas, mientras las constitutivas son aquellas sin las cuales la conducta regulada no existiría, es decir, son las que constituyen a la conducta misma.

Las reglas que permiten a los participantes en una interacción determinar si ha habido una adecuada comprensión de un significado, pertenecen al grupo de las reglas constitutivas. Dichas reglas no son independientes de la acción que regulan (la interacción mediada lingüísticamente), sino que la constituyen. Se trata de reglas que toman la forma “*X* cuenta como *Y* en el contexto *C*” (Searle, 1994, 44 y ss.). Esta forma posibilita a los integrantes saber cuándo una emisión lingüística significa lo que en su comunidad de habla se ha dado en señalar como su significado para contextos determinados, lo que a su vez les permite identificar cuándo la regla se ha transgredido, lo que nuevamente da paso a que los participantes inicien una interacción tendiente a lograr el entendimiento, indagando por las razones causantes de la incomprensión o simplemente respondiendo con un “no” ante las pretensiones consideradas no válidas o ilegítimas derivadas de la transgresión de la regla de uso del significado de la emisión particular. Por esto, podemos afirmar con Searle que “hablar un lenguaje es realizar actos de acuerdo con reglas” (1994, p. 46)¹¹⁶.

Evidentemente los medios y las tecnologías de comunicación articulan sus contenidos sobre la base de este reconocimiento y puesta en juego de las reglas constitutivas del lenguaje,

¹¹⁶ Véase Habermas, 1987, p. 29.

lo que también permite, gracias a la interactividad y a la convergencia mediática¹¹⁷ mediante las cuales unen sus potencialidades para lograr interacciones con sus destinatarios, que estos puedan poner en funcionamiento la condición básica de que en caso de detectar una «infracción» a la regla, para que permanezca idéntica y a la vez sea reconocida como válida intersubjetivamente, sea posible indagar por las razones por las que se da la transgresión, y que, en caso de no recibirse explicaciones que se validen razonablemente, se responda críticamente ante el uso no apropiado de la regla con un «no».

Es justamente esta capacidad crítica posibilitada por las condiciones mismas de las reglas constitutivas del lenguaje, la que permite afirmar con Habermas (1987; 1990; 2002) que entenderse con alguien sobre algo en el mundo requiere *necesariamente* de la posibilidad de conocer las razones que se podrían esgrimir como pretensiones de validez de una afirmación.

Esta característica del lenguaje tampoco se pierde del sustrato de la acción de los medios y tecnologías de comunicación, pues en tanto estructurados lingüísticamente, en cualquier acción y en sus contenidos y, sobre todo, teniendo en cuenta que dirigen su acción al ámbito público, han de estar no solo en capacidad, sino además en disposición de explicitar las pretensiones de validez sobre las que sustentan su accionar, en tanto accionar que pretende ser comunicativo.

Sin embargo, tal como se mostró más arriba¹¹⁸, existe un sesgo ideológico en los medios y tecnologías de comunicación, el que, volviendo al Habermas de *Ciencia y técnica como ideología* (1986), obedece justamente a la decisión de prescindir del lenguaje y de las interacciones mediadas por él destinadas a la comprensión entre sus participantes, para pasar a privilegiar una acción instrumental y estratégica en la que determinados supuestos cientificistas y tecnológicos, no dispuestos a ser examinados ellos mismos en la profundidad de las pretensiones de validez sobre las que procuran asentarse, se abrogan para sí el derecho de ser considerados como pretensiones de validez en sí mismas, frente a las que no es posible la duda o la crítica, con lo que, evidentemente contradicen la propia naturaleza comunicativa y crítica sobre la que se sustentan las pretensiones de validez. Una pretensión de validez que no pueda ser llamada a mostrarse y a ser puesta en tela de juicio es un dogma, y en tanto tal, no es racional.

¹¹⁷ “Entenderemos convergencia como un proceso en el que dos o más elementos parte de un conjunto comunicacional, se unifican en un nuevo elemento, o son subsumidos en un elemento dominante que captura sus funciones hasta transformarse él mismo en algo nuevo” (Villanueva-Mansilla, 2017).

¹¹⁸ Véase apartado 3.1.1.1.

Del mismo modo que el uso ideológico de la técnica encierra una instrumentalización del ser humano, llevada de la mano de una intencionalidad de dominio sobre él, los medios y tecnologías de comunicación concebidos como instrumentos al servicio del control, requieren de un bloqueo fundamental de sus propios fundamentos, esto es, de su constitución lingüística, si quieren librarse de la posibilidad y necesidad de que sus pretensiones de validez sean examinadas y, de ser necesario, puestas en tela de juicio. De esta manera se produce en su interior una contradicción entre sus principios comunicativos y los de los sistemas poder político y economía, los que al dejar de lado los principios comunicativos propios de todo sistema, se hipertrofian colonizando a los medios y tecnologías de comunicación mediante sus medios deslingüistizados poder y dinero¹¹⁹. Pero esta contradicción nunca puede darse de forma definitiva.

Para mostrar esto, es preciso afirmar que, incluso cualquier acción estratégica o instrumental que se produzca en el marco de las interacciones encaminadas a generar coordinaciones cuyo resultado final sea el logro de objetivos individuales no comunicativos, requiere de un momento cero de la interacción misma en el que es preciso lograr el entendimiento entre los participantes. En este momento, entran en juego tanto las reglas de significado como la revisión de las pretensiones de validez de los actos comunicativos, de forma tal que si se acepta hacer parte de una interacción estratégica es porque se han validado las condiciones que configuran la acción teniendo como horizonte el logro de los intereses en juego. Esta validación, así sea con miras al logro de objetivos no comunicativos, sería imposible sin la existencia de la acción comunicativa, la que se establece en este punto como posibilitadora generalizada de entendimiento y de, en caso de ser necesario, construcción de acuerdos y de consensos, sin los cuales, cualquier acción instrumental vería imposibilitada su acción¹²⁰.

Con lo anterior se muestra que incluso el comportamiento estratégico de los medios y tecnologías de comunicación requiere de una base comunicativa, a partir de la cual es posible afirmar también que ellos están en capacidad de estructurar su acción de forma tal que sus acciones respondan a los requerimientos de la acción comunicativa. Así, la acción estratégica de los medios está ligada a la acción comunicativa, la que le sirve a aquella de fundamento. Sin embargo, es importante recordar que estos dos tipos de acción persiguen objetivos diferentes. Mientras que la acción comunicativa busca la comprensión con alguien sobre algo

¹¹⁹ Tal como se mostró en el apartado 3.1.1.2.

¹²⁰ Véase Habermas, 1992, p. 506 y ss.

en el mundo, mediante interacciones que se dan sobre un trasfondo de significados y sentidos, sobre los cuales es posible la revisión permanente de sus pretensiones de validez, la acción estratégica permite una coordinación de la acción de acuerdo a fines instrumentales, en la que se descarga el potencial que tienen los procesos de entendimiento de motivar racionalmente la acción (Habermas, 1990), dando paso a una lógica de racionalidad instrumental que se determina a sí misma por los cálculos del costo-beneficio, orientada a las consecuencias (Habermas, 2002).

Dada la naturaleza lingüística que subyace en los medios y tecnologías de comunicación, su acción está en capacidad de configurarse como expresión de una racionalidad comunicativa que reconoce que la comunicación no solo es la base necesaria para la coordinación de toda acción humana, que gracias a ella fue posible nuestra conformación como especie (Mead, 1973), y que solo es posible una comunicación real cuando reconocemos al otro como interlocutor válido, esto es, como digno en su autonomía y, a la vez, vulnerable a la crueldad¹²¹, ante quien siempre se ponen en juego las pretensiones de validez de los actos comunicativos, con quien se construye el reconocimiento intersubjetivo.

Hablar del potencial de los medios y las tecnologías de comunicación como gestores de acción comunicativa es señalar la capacidad que tienen en su propia estructura constitutiva para disponer sus contenidos y procesos de forma tal que mediante ellos se posibiliten y se promuevan interacciones racionalmente comunicativas, mediante el examen de sus pretensiones de validez por parte de sus destinatarios, así como a través de la consolidación y cuidado de la esfera pública en la que se encuentran las distintas opiniones provenientes tanto de los medios y tecnologías de comunicación, como de los gobiernos, de los grupos económicos y de la sociedad civil organizada (Habermas, 2009), en tanto escenario privilegiado en el que es posible la construcción de acuerdos racionalmente motivados. Igualmente, tal potencial, incluye su capacidad, también constitutiva, de generar un reconocimiento de la dignidad de las personas mediante interacciones en las que siempre, como condición de un reconocimiento efectivo del otro, se tome en cuenta su carácter frágil y contingente gracias a la identificación de la compasión como presupuesto de la interacción misma.

Así, una acción no ideológica ni ideologizante y, con ello, no instrumental, no emocionalizada, ni colonizada, de los medios y tecnologías de comunicación ha de partir de que estos no solo reconozcan su constitución comunicativa, sino de que, además, estructuren

¹²¹ Véase apartado 2.2.2.

sus contenidos y sus formas de organización interna de manera tal que sus pretensiones de validez siempre tengan la posibilidad de ser puestas en tela de juicio, examinadas críticamente por cualquiera de los destinatarios de su acción. Pero para la realización de dicho examen es imprescindible recordar que las pretensiones de validez hacen referencia no solo a la verdad de las emisiones y de los actos de habla en general, sino también a su rectitud normativa y a su veracidad subjetiva (Habermas, 1990). De aquí que el examen de las pretensiones de validez de las acciones de los medios y tecnologías de comunicación, teniendo como referencia los niveles objetivo, social y subjetivo de las realidades a las que hacen referencia, debe ser realizado a la luz de la verdad de sus afirmaciones, *pero también* a la luz de la rectitud normativa en la que pretenden inscribir sus productos y sus acciones, así como bajo el foco de la veracidad en la que se basan y de la responsabilidad que la misma acción comunicativa comporta, al tener como condición el reconocimiento de los otros en su diversidad en tanto poseedores de capacidades, pero también en tanto sujetos permanentes de la contingencia. De donde la acción comunicativa de los medios y tecnologías de comunicación es necesariamente una acción que se ubica en una perspectiva moral, perspectiva que es dada justamente por su base comunicativa-lingüística, en la que las cuestiones de significado están íntimamente ligadas a las cuestiones de validez¹²², y en las que su acción en general, desde esta perspectiva, tiene como forma idónea de sustentarse moralmente a partir de una ética discursiva.

3.2.1. La conformación lingüística de los medios de comunicación como base de la consolidación de su núcleo moral

El hecho de que los medios y las tecnologías de comunicación estructuren su acción a partir de una constitución comunicativa implica 1) el reconocimiento del otro como un interlocutor válido y, en esa medida, como un alter que en tanto capaz de dar razones de sus actos y de poner en tela de juicio las pretensiones de validez de las acciones y enunciados, es un igual a mí, 2) el reconocimiento del otro en tanto capaz de uso de una racionalidad comunicativa que le permite, luego del examen intersubjetivo de las pretensiones de validez, tomar una decisión racionalmente motivada y, en esa medida, su reconocimiento como ser autónomo y, por ello digno; 3) el reconocimiento del proceso de revisión intersubjetivo de las pretensiones de validez como proceso en el que se examinan la verdad, la veracidad y la rectitud normativa de sus actos y, por último, 4) el reconocimiento de la necesidad de que en los procesos de revisión de las pretensiones de validez no quede por fuera de ellos ningún

¹²² Véase Habermas, 1990, p. 149 y ss.

posible participante, con lo que se garantiza su reconocimiento en términos de justicia y dignidad.

Cerraremos este capítulo desarrollando los dos primeros aspectos, al tiempo que dejaremos para el siguiente el de los restantes, pues proponemos que la realización de estos sea considerada como parte de los retos fundamentales que deben asumir los medios y tecnologías de comunicación para realizar un ejercicio ético de su acción, cuestión de la que nos ocuparemos allí¹²³.

3.2.1.1. *Reconocimiento del otro como interlocutor válido*

La configuración de significados compartidos, base de cualquier interacción comunicativa, solo es posible cuando los participantes son capaces de una internalización de las expectativas de acción ligadas a cada emisión, en la que cada expectativa, luego de ser prefigurada, es reconocida, compartida y aceptada por parte de aquellos. Este viene a ser el principio de posibilidad sobre el que descansan las interrelaciones humanas mediadas comunicativamente.

Para explicar cómo fue posible este proceso de internalización que condujo al reconocimiento del otro como interlocutor válido, seguiré la reconstrucción que Habermas (1987) hace del paso del gesto al símbolo y de este a la configuración de la comunicación estructurada lingüística y proposicionalmente, sobre la base de los planteamientos esbozada por G. H. Mead, en los primeros apartados de su libro *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (1973), toda vez que dicha reconstrucción está centrada en los aspectos específicamente comunicativos, que son los que aquí interesan.

Partamos, entonces, de una hipotética situación en la que nuestra especie aún no había configurado una forma de comunicación estructurada lingüísticamente, en la que las formas de relacionamiento aún obedecían a las emisiones gestuales y de señales, tal como lo hacen los animales no humanos. En esta situación, las señales y los gestos compartidos entre unos y otros están básicamente ligados a los contextos en los que se producen de manera tal que estos responden a las cosas que allí ocurren. El contexto funciona aquí como proveedor de estímulos ante los que señales y gestos vendrían a darse como respuesta. Y, a su vez, estos operarán como nuevo estímulo al que otro participante responde, de forma tal que es su vínculo con el contexto lo que determina su intención, y con ello una conducta específica que responde a la necesidad de coordinación entre los involucrados, con lo que señales y gestos

¹²³ Véase apartado 4.1.

quedan unidos a una demanda de acción de quien los realiza, ligada esta de manera necesaria a la situación en la que se da. De aquí se deriva que lo que sea el significado del gesto viene a ser precisamente la acción llevada a cabo por su destinatario como respuesta. La interacción llevada a cabo sobre este procedimiento responderá siempre a la forma estímulo-respuesta con lo que queda unida a los contextos proveedores de tales estímulos y, además, quienes hacen parte de la interacción solo pueden tomarse mutuamente como elementos de dicho contexto, no como sujetos de reconocimiento humano.

Para que se dé una interacción que no dependa de las determinaciones de la lógica estímulo-respuesta se harían necesarios los siguientes pasos: 1) el actor que da una señal o realiza un gesto debe acompañarlo de una expectativa de acción que se espera sea realizada por su destinatario como contenido de su señal o gesto; 2) el destinatario ha de reconocer, mediante un proceso de internalización, que la señal o el gesto posee como contenido la expectativa que tiene quien lo realiza de una acción que debe ser llevada a cabo por él, en tanto es a quien va dirigido el gesto; 3) como señal de reconocimiento de tal expectativa, el destinatario ejecuta la acción esperada, y 4) quien realiza el gesto, reconfirma que su expectativa de acción es cumplida.

Solo mediante este proceso es posible lograr que señales y gestos rompan su vínculo con los contextos en los que se ellos se dan como respuesta, para pasar a quedar ligados a las expectativas de acción que operan como significado de quienes los realizan y al reconocimiento de estas por aquellos que son sus destinatarios, con lo que unos y otros dejan de tomarse como objetos que hacen parte de los contextos, para pasar a constituirse como integrantes de una relación poseedora de significados que pueden ser reconocidos mutuamente. De esa manera, señales y gestos dan paso a la configuración de símbolos, los que, en tanto desligados de su dependencia a contextos específicos, quedan en capacidad de ser reconocidos por varios participantes, con lo que se configura un lenguaje propiamente dicho. Así, el paso del gesto al símbolo posibilita que la interacción sea concebida como llevada a cabo ahora por actores capaces de reconocerse como hablantes y oyentes que se dirigen unos a otros con intenciones comunicativas.

Pero lo que podríamos considerar la clave para la configuración del otro como interlocutor válido radica en el proceso que Mead llamó internalización de las expectativas de acción. Esta se da en dos momentos. El primero es cuando el actor asume que la expectativa de acción que acompaña su gesto y que se tiene en relación con quien es su destinatario, es captada por este último. Esta, que podríamos llamar hoy una esperanza de entendimiento, solo

tiene sentido si se presupone que aquel en quien se deposita tal esperanza, posee la capacidad para actualizarla mediante la realización de la acción esperada. Tener tal presuposición implica adjudicarle al otro una capacidad que el primer actor tiene, sin la cual no tendría ningún sentido la realización de la acción gestual, con lo que nos hallamos también ante la presuposición de que el otro es uno como el primero, podríamos decir que es tomado como su semejante, en tanto se deposita en él la esperanza de que la expectativa sea cumplida. En el segundo momento, la internalización por parte del destinatario de la expectativa de acción que tiene quien ejecuta el gesto le permite a este ver realizada su expectativa en el otro, lo que confirma su presuposición de semejanza. Para que esto haya sido posible, se ha requerido previamente que se dé también y simultáneamente una internalización de la “actitud del otro”, la que en un momento inicial se da al construir la expectativa de acción como la acción que se espera del otro, y en un momento posterior se da como reconocimiento del destinatario de lo que se espera de él por parte del primero. Así, la internalización de la actitud del otro logra un doble cometido, ligar a los que interactúan mediante un vínculo comunicativo, pues la relación comienza a ser mediada simbólicamente gracias al reconocimiento mutuo de las expectativas de acción que configuran el significado de la emisión, dejando tal emisión disponible para ser usada independientemente de los contextos originales y para ser adoptada significativamente por otros; igualmente permite el reconocimiento mutuo de la competencia comprensiva y comunicativa de sus participantes, con lo que dejan de ser objetos entre sí, para pasar a ser, en términos de Habermas (1987), un “*ego*” que se relaciona con un “*alter*” con la intención y la capacidad en entenderse entre sí sobre algo. Esto es, el origen de las interacciones lingüísticamente articuladas solo es posible si se dan las condiciones para el reconocimiento del otro como interlocutor válido.

Va a ser precisamente esta ligazón entre la génesis de las interacciones lingüísticas y el reconocimiento de sus participantes como agentes comunicativamente competentes y, por lo mismo, válidos como interlocutores, lo que se constituye como base de una ética discursiva. En el fondo de la constitución comunicativa de las interacciones, la que implica la necesidad estructural del reconocimiento del otro como interlocutor válido, se encuentra una configuración moral de nuestra mirada hacia los otros. Pero esto no se podría explicar sin la adopción de la actitud del otro, la que requiere de un lazo imaginativo y empático gracias al cual es posible afirmar que el reconocimiento del otro se da también en tanto sujeto de dignidad, lo que nos pone en “capacidad para llevar a cabo, con otros, los proyectos de justicia acordados en común” (Siurana, 2011, p. 37). Así, toda interacción comunicativa

adquiere, desde sus bases, una configuración moral, lo que, evidentemente incluye a las interacciones llevadas a cabo desde los medios y las tecnologías de comunicación.

3.2.1.2. Reconocimiento del otro como ser autónomo

De la aceptación del otro como interlocutor válido se deriva su reconocimiento como actor capaz de uso de una razón que se pone en juego en la construcción de comprensiones comunes, las que, a su vez, se basan en reglas constitutivas de uso de los significados y en su capacidad de identificar las transgresiones a dichas reglas, caso en el cual es capaz de señalar dicha transgresión a su interlocutor, demandando explicaciones de ella o los ajustes que se requieran en la situación de comunicación. Simultáneamente, para que dicho reconocimiento sea completo, se requiere que el oyente mismo tenga también la competencia para dar explicaciones cuando es él quien transgrede las reglas de uso y de efectuar los ajustes a que haya lugar. Esto implica, además de la existencia de la capacidad de participar en la construcción de una regla, la de orientarse por ella y de señalar críticamente las faltas a ella por parte de los participantes en una interacción, lo que supone no solo una capacidad racional y crítica, sino también la de determinar racional e intersubjetivamente las reglas según las cuales orientará su acción, esto es, de hacerlo de forma autónoma.

La posibilidad de un actuar autónomo como modelo de las interacciones y de las coordinaciones de la acción, depende del potencial crítico que sustenta a las interacciones mismas. Gracias a él se consolidan dentro del lenguaje y de las relaciones que posibilita, marcos normativos que inicialmente corresponden a las reglas de uso de los significados, pero que, con la consolidación de los lenguajes proposicionalmente diferenciados, comienzan a relacionarse con los órdenes sociales dentro de los que se establecen jerarquías, los que se validan y legitiman de forma intersubjetiva. Esto implica que para que se dé esta validación es necesario desplegar el potencial crítico y comunicativo ínsito en el lenguaje. El resultado de este despliegue no es otro que la legitimación o invalidación por vías racionales de contenidos específicos de los marcos normativos en los que se inscribe la vida de los participantes en una interacción. De aquí que se pueda afirmar que este ejercicio corresponde a un actor que, en un entorno que no puede ser más que interrelacional, ajusta su acción de acuerdo con su examen y determinación autónoma de la validez o invalidez de las normas.

Esta capacidad les permite a los actores no solo juzgar críticamente los componentes de sus marcos normativos, sino también estructurar su acción conforme a aquellos que en su ejercicio de legitimación crítica e intersubjetiva, valide. La validación, entonces, en tanto fruto de una racionalidad puesta en juego intersubjetivamente, capaz de reconocer el valor del

mejor argumento y de transformar sus puntos de vista a partir de él, opera como garante de que los componentes de los marcos normativos reconocidos como principios orientadores de la acción, sean también tomados como dados por una razón capaz de juicio crítico, esto es, por una razón autónoma (Kant).

En el ejercicio de su autonomía, todo actor con competencia comunicativa (es decir todos los integrantes de la comunidad humana) es capaz de guiarse a sí mismo por los principios que reconoce como propios en tanto los legitima gracias a su uso de razón, lo que permite hablar de su capacidad de un actuar autónomo. Reconocer esta capacidad permite, desde una perspectiva kantiana, identificar la relación que existe entre autonomía y dignidad humana. Si aceptamos con el Kant de *¿Qué es la ilustración?* (2004) que una razón autónoma es aquella capaz de pensar por sí misma y de darse sus propios principios de acción, y a partir de allí configurar su proceder, es menester también aceptar que esta capacidad de la razón nos permite determinar nuestros propios proyectos de vida de manera autónoma, proyectos que, en últimas, nos constituyen a nosotros, lo que nos convierte en fines en sí mismos y no en medios, en seres dignos de valor en sí mismos. Es frente a esta capacidad que aparece el respeto como sentimiento correspondiente¹²⁴.

El resultado de este proceso es que las personas quedan en disposición para tomar partido autónomamente por aquellos proyectos de vida que consideran dignos de ser realizados en tanto validados y legitimados por ellas mismas, recordando que esta toma de partido se da en medio de interacciones intersubjetivas, de forma tal que, siempre y cuando la realización de dichos proyectos no atente contra la realización de los proyectos de otros, su configuración adquiere las tonalidades de una gama infinita de posibilidades, frente a la cual, en tanto fruto del ejercicio autónomo de una racionalidad comunicativa, solo cabe el respeto. De esta manera, se establece una relación profunda entre autonomía, respeto y dignidad, la que solo es posible gracias a los marcos de la configuración comunicativa de nuestras interacciones y a la construcción intersubjetiva de reconocimiento mediante la cual se logre una “valoración social” que integre las cualidades y facultades concretas de cada cual y que les permita “referirse positivamente a ellas (Siurana, 2011).

Pero para que esta relación constituya la base real de una autonomía que reconozca la alteridad y, a la vez, posibilite la solidaridad, es necesario recordar que la idea kantiana de autonomía no se limita al reconocimiento que hace un individuo desde el interior de su propia conciencia de su capacidad para autodeterminarse, sino que supone que ese reconocimiento

¹²⁴ Véase Taylor, 2001, 85 y ss.

trascienda su propia subjetividad para ubicarse en una perspectiva trascendental, abierta a los otros, clara de que la autonomía es mucho más que autosuficiencia individualista, que obedece a una concepción que sale de la inmanencia para ubicarse en la trascendencia, posicionando así, al otro como parte constitutiva de su propia posibilidad de darse, con lo que se da también la posibilidad de una intersubjetividad concreta, así como de los procesos que esta comporta (Cortina, 2012; Pires, 2015; Vilares, 2015). Se trata de una autonomía ligada trascendentalmente a la alteridad, lo que supone una limitación en su concreción, pero que, justamente gracias a dicha limitación ubicada en su requerimiento de intersubjetividad, permite pensar sujetos que, en su interdependencia, se reconocen como valores en sí mismos y a la vez valiosos para el ejercicio de nuestra propia autonomía. Entender la autonomía como capacidad ilimitada de una autosuficiencia que busca su propia realización dentro de una conciencia monológica es cerrar las ventanas al reconocimiento del otro y justificar un actuar estrictamente unilateral y egocéntrico.

Así las cosas, una configuración moral de los medios y tecnologías de comunicación, necesita de la claridad de que la autonomía es tanto una noción como un ejercicio que al tiempo que afirma al sujeto como libre para determinar sus propios principios de acción sin coacción externa, sabe que requiere del reconocimiento de los otros para configurarse moralmente, esto es, para actuar de forma tal que en su autodeterminación esté ya incluida la apertura a la alteridad. Desde esta perspectiva, es posible integrar la autonomía, como presupuesto ineludible, de la acción y de la ética discursiva, y así, reconocer que el obrar autónomo está ligado de manera fundamental a las demás autonomías, reconocimiento que se pone en juego en las dinámicas intersubjetivas concretas.

A partir de lo planteado, es posible afirmar entonces que la configuración moral de la acción de los medios y las tecnologías de comunicación pasa por la aceptación de las consecuencias morales de su estructuración lingüística, esto es, comunicativa, así como por la dinamización de una concepción de la autonomía que permita subjetividades abiertas a la trascendencia de la intersubjetividad. Esto implica que tal acción esté abierta en la práctica a basarse en la dignidad de todos los involucrados en sus dinámicas, y a que esta sea puesta en su centro, esto como alternativa a un individualismo cerrado y como apertura a la construcción cotidiana del respeto y de solidaridad en las dinámicas sociales.

4. Comunicar con corazón: retos de una propuesta de comunicación para la solidaridad

De todas maneras, comunicar es *correr un riesgo*, un riesgo en el cual reside, en realidad, toda la grandeza de la cuestión. El riesgo tanto del encuentro con el otro como del fracaso. No hay ética de la comunicación sin respeto del otro, es decir, sin una reflexión política, pues convivir con el otro induce de inmediato la cuestión política, la de la democracia (Wolton, 2006, p. 192).

Ampliar el círculo del «nosotros» de forma tal que sea posible el establecimiento de un compromiso existencial y de un vínculo vital con quienes son objeto de injusticia y de crueldad, compromiso capaz de movernos a una acción encaminada a la superación de aquello que los vulnera, buscando así, la configuración de relaciones comprometidas y solidarias no solo con quienes consideramos nuestros iguales, sino cada vez con grupos más extensos y variados de personas, así como el fortalecimiento de sociedades en las que la comunicación participativa y deliberativa sean la base de un ejercicio democrático; de esto se trata la comunicación para la solidaridad, la que necesariamente ha de ser una comunicación cordial.

Los medios y las tecnologías de la comunicación y de la información cada vez muestran con mayor claridad su poder reconfigurador de lecturas de mundo, de subjetividades y de sociedades, sobre todo en consonancia con los intereses del capital y del poder político¹²⁵ (García Canclini, 1995; Thompson, 1998; Mouchon, 1999; Castells, 1998; 2009; 2012). A la vez muestran su maleabilidad, su capacidad de reconfigurarse de forma tal que han logrado adquirir una mayor efectividad en el cumplimiento de sus fines instrumentales, pero a la vez, una manera de hacerlo que permite a las fuerzas del control actuar desde el interior de las personas gracias a que han tomado como suyas las características distintivas de las emociones y sentimientos, tal como se mostró en el capítulo anterior.

Pese a la capacidad alcanzada por lo que podemos llamar «dinámicas comunicativas de la simultaneidad» desarrolladas por la Internet, que permiten a las personas estar en contacto simultáneo con múltiples culturas en las que es posible observar lo común y lo distinto, prevalece en tales dinámicas una lógica valorativa que no contribuye al reconocimiento de la igualdad a través de mensajes excluyentes y contenidos emitidos,

¹²⁵ La incidencia de los medios y las redes sociales mediante acciones movilizadoras de miedo y de exclusión pueden encontrarse en la base de la explicación de acontecimientos recientes como el llamado «*Brexit*», la elección del actual presidente de los Estados Unidos y el triunfo del «No» en el plebiscito por la paz en Colombia. Ver: 8 razones por las que ganó el Brexit en el referendo sobre la permanencia de Reino Unido en la Unión Europea. (24 de junio de 2016). *BBC Mundo*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-36619175>; Alaimo, K. (17 de noviembre de 2016). *CNN*. Recuperado de <http://cnnespanol.cnn.com/2016/11/17/redes-sociales-donde-donald-trump-tiene-su-verdadero-poder/>; Los 10 argumentos con los que ganó el No. (2 de octubre de 2016). *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-diez-argumentos-con-los-que-gano-el-no/496484>.

transmitiendo “modelos individualistas y modelos de éxito basados en la consecución de logros espectaculares o en el uso y disfrute de bienes posicionales” (Lozano, 2004, p. 172).

Frente a la solidaridad, ese valor que “consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos compartiendo sus intereses y necesidades, en sentirse solidarios del dolor y el sufrimiento ajenos” (Camps, 1990, p. 32), la acción de los medios y de las TIC se presenta con frecuencia indolente, tanto en su estructura como frente a la posibilidad que tienen de basar en la solidaridad misma la construcción de sus contenidos.

Los medios y las TIC son artífices de discursos en los que parecieran creerse en posesión de un supuesto derecho a decir cualquier cosa, a hablar de cualquier manera de cualquier tema, dejando de lado la claridad de que no todo vale, de que no es moralmente válido que sus relatos se articulen a partir de la exclusión mediante la gestión del miedo y de la angustia, sobre la base de una mal entendida e instrumentalizada libertad de expresión (Cortina, 2017). Así las cosas, pareciera que difícilmente pueden los medios y las tecnologías de comunicación contribuir a la configuración de un *êthos* dialógico en las sociedades en las que se inscriben, toda vez que este requiere para su consolidación de una acción basada en el respeto a la autonomía y dignidad de los públicos a los que se dirigen, así como en la compasión, sin lo cual quedan impedidos para llevar a cabo acciones solidarias.

Estas formas de acción y adaptaciones impiden justamente el fluir de las potencialidades comunicativas ínsitas en su estructuración comunicativa, lo que, adicionalmente a las consecuencias ya señaladas en el capítulo anterior, va directamente en contra de la condición de comunicativos de estos medios y tecnologías. Si queremos que tal condición sea algo más que un rótulo engañoso y que se potencie liberando toda su carga de reconocimiento, de participación, de deliberación y de solidaridad, es imprescindible superar los grandes retos que con los desarrollos tecnológicos aparecen en el día a día. A continuación, abordaremos algunos de tales retos.

4.1. Retos de un ejercicio ético por parte de los medios y tecnologías de comunicación

Solo quien tiene responsabilidad puede actuar irresponsablemente
(Jonas, 1995, p. 165)

Los medios y las tecnologías de comunicación han jugado un papel de primer orden en la consolidación del fenómeno de la globalización al constituirse en punta de lanza de los procesos de masificación de consumos homogenizados a nivel planetario, al convertirse en el canal de dichos procesos, así como en la fuente de contenidos proclives a los mismos. En este

sentido, han sido determinantes en las transformaciones sociales y culturales que han acompañado a la globalización (Castells, 1998; García Canclini, 1999; Lozano, 2004).

Si, como se ha afirmado en el anterior capítulo, aún prevalece un potencial comunicativo dentro de la constitución de los medios y tecnologías de comunicación, esto es, una capacidad para generar interacciones basadas en el reconocimiento intersubjetivo de reglas de uso de significados, así como en la posibilidad de poner dichas reglas en tela de juicio mediante el examen de sus pretensiones de validez (Habermas) y, así, de reconocer su imbricación con principios morales que se pueden reconocer como lógicamente necesarios y por ello universalizables (Apel), si prevalece este potencial comunicativo en la acción de los medios de comunicación masiva, es porque su propia constitución encierra una dimensión moral de la que, como se mostró en el capítulo 2, hace parte la compasión como uno de sus presupuestos, con lo que podemos reconfigurar la interpretación de la comunicación, concibiéndola como comunicación cordial, esto es, como aquella que se reconoce a sí misma basada en la ética discursiva y, simultáneamente, como aquella que asume a los sentimientos morales, particularmente a la compasión, como componente que no necesariamente contradice su base y vocación racional.

El objetivo de una ética de los medios y las tecnologías de la comunicación, va más allá de la reflexión sobre las intenciones que operan como trasfondo de una gestión informativa; en tanto basada en una ética discursiva, ha de centrarse en el análisis de sus prácticas a partir del cumplimiento de las condiciones que les permita una permanente búsqueda de, y de contribución a, la construcción de justicia, así como del cuidado de las condiciones de autonomía propias y de las personas que intervienen en ellos como gestores y como consumidores, en tanto ligados trascendentalmente por la autonomía misma. Justicia basada a su vez en el *dictum* del principio *U*, a saber, que solo se consideran justas aquellas acciones que todos los implicados están en disposición de reconocer racionalmente como justas, sin olvidar que en tal reconocimiento opera la revisión de las pretensiones de validez, así como el presupuesto de la compasión. Con el cuidado de las condiciones de autonomía se hace aquí referencia al mantenimiento de una constante reflexión autocrítica, cuidar las condiciones de inclusión, las condiciones para el surgimiento de acuerdos y para las de su desarrollo intersubjetivo, llevar a cabo una acción dialogal, promover una simpatía universalizable e intentar merecer en esto, la confianza propia y la de extraños.

Desde esta perspectiva, la práctica de los medios y las tecnologías de comunicación trasciende la producción y circulación de información, para ubicarse en el nivel de una acción

compleja, en donde lo que está en juego de manera permanente son distintos puntos de vista desde los cuales posicionar intencionadamente determinadas lecturas de la realidad, a través de marcos interpretativos (Lakoff, 2008), puntos que, en su tensión constante, ponen a prueba la ampliación de la participación y la reflexión crítica sobre sus contenidos como requisitos morales propios.

La práctica de los medios y las tecnologías de comunicación sobrepasa los límites de las profesiones, y aunque ha de tener sus propios códigos morales, estos se insertan en un horizonte que se expande al conjunto de la práctica social, puesto que ni siquiera en las comunidades humanas más alejadas de los adelantos tecnológicos es posible pensar su vida cotidiana sin algún tipo de relación con los medios y las tecnologías de comunicación. Al tener como resultado de su acción la configuración de las miradas de realidad, sus prácticas se ubican como expresiones intencionales que tienen que ver con la totalidad de la acción humana. En este sentido, los principios morales sobre los que base dichas prácticas han de ser los mismos que sustentan una construcción existencial virtuosa.

Los valores morales de esta práctica serían tanto la confianza, la legitimidad, la razonabilidad de sus procesos y la solidaridad universalizable. Estos valores, en tanto consolidados en medio de prácticas discursivas, tienen la posibilidad de ser universalizables.

En este orden de ideas, el principal gran reto es reconocer la urgencia de un accionar de los medios de comunicación que asuma su propia configuración comunicativa y, simultáneamente, su estructuración moral constituida de manera también comunicativa, pero igualmente de manera dialogal y compasiva, intentando reposicionar dichas configuración y estructuración como ejes centrales de todas sus acciones. Solo de esta manera serán capaces de, como decía Habermas, llevar a cabo “una explosión radical de su propio potencial normativo” (2011, p. 200) y así, contribuir a la construcción de posibilidades para el respeto, la libertad, la igualdad y la solidaridad, sobre la base de un *êthos* cordial. Necesidad que se constituye en posibilidad real si se reconoce libremente por parte de los medios de comunicación que el conjunto de su actuar está profundamente interconectado con obligaciones morales, entendidas como *ob-ligatio*, esto es, como vínculo autónomo con aquello a lo que se obliga (Cortina, 2007), que para cumplirse ha de pasar por la satisfacción de determinadas necesidades que se explicarán a continuación.

4.1.1. Necesidad de que en los procesos de revisión de las pretensiones de validez no quede por fuera de ellos ningún posible participante

La evidencia de una conciencia que se sabe actuando de forma no contradictoria no deja de ser monológica si no se inscribe dentro de las dinámicas de los juegos de lenguaje mediante su vinculación con emisiones lingüísticas (Apel, 1985). Gracias a este proceso es posible lograr que la evidencia de la conciencia se inscriba bajo las condiciones de lo que Apel llama “la teoría consensual de la verdad” (1985, p. 211), puesto que, al expresar sus razones, esa conciencia lo hace ya dentro, necesaria e indisolublemente, de la comunidad de habla a la que pertenece, única capaz de validar los sentidos movilizados por sus expresiones. Una conciencia monológica es incapaz de dotar de sentido y de validez sus acciones. El saber de la conciencia requiere de su reconocimiento y validación intersubjetiva por parte de la comunidad de habla en la se que halla inscrito, y se consolida como el resultado de la revisión y validación realizados en procesos que apuntan a la construcción consensual y crítica del saber por parte, ya no de individuos solitarios y sus conciencias volcadas hacia sí mismas, sino de la comunidad humana en su conjunto, entendida, con Apel, como *comunidad ilimitada de comunicación*.

Esta comunidad adquiere la forma de comunidad trascendental en tanto es condición de posibilidad de sentido de toda argumentación, y en tanto la argumentación es la base para la determinación del carácter lógico de toda proposición que quiera presentarse como válida, es también condición de posibilidad de todo saber, incluyendo, por supuesto, el científico. Y en tanto trascendental, en ella siempre estará inscrita la acción humana .

En efecto, si lo que nos hace ser el tipo particular de seres que somos como especie es justamente la capacidad y la competencia comunicativa, que finalmente se consolida como capacidad de validación a la luz de interacciones comunicativo-rationales, no nos es posible actuar por fuera de dicha comunidad ilimitada de comunicación. Esta comunidad no podría operar como requisito de posibilidad si no fuese justamente *ilimitada*. Con esta característica trascendental queda dotada de la posibilidad de fundamentar un saber que se proyecta hacia el futuro sin ilusiones, determinismos ni limitantes teleológicas, desarrollándose y tomando partido solidariamente por la comunidad humana, que no se agota en el presente. Es por esto por lo que en ella no solamente caben todos los seres dotados de competencia lingüística existentes y potenciales, sino que, además, la existencia de dicha comunidad está directamente ligada a que no quede por fuera de ella nadie ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro, en tanto partícipe de toda argumentación posible. Se garantiza de esta manera el

reconocimiento generalizado de todos los seres humanos como miembros de la comunidad ilimitada de comunicación, pero, a la vez, la necesidad de su participación en ella, como posibilidad real de llevar a cabo una existencia a la que se le adjudica sentido.

Del reconocimiento de todas las personas como integrantes de la comunidad de comunicación, se deriva la necesidad de garantizar que su participación en ella se dé en condiciones de autonomía, pero también de justicia, que son aquellas requeridas por el principio *U*. Recordemos que según este, para darle una dimensión moral a las interacciones y con ello, a lo que resulte de ellas, debe existir la posibilidad de participación en la toma de decisiones de todos aquellos que se sientan interesados o afectados por los aspectos que están en juego en la interacción misma, lo que implica, tal como planteamos en el segundo capítulo¹²⁶, que junto con la garantía de su inclusión dentro de la comunidad de comunicación en condiciones de justicia y respeto, ha de darse cabida a la compasión como uno de los presupuestos requeridos para el cumplimiento del principio mismo.

En la práctica esta participación ha de concretarse en el examen de las pretensiones de validez posibilitado y requerido por toda interacción. Los medios y tecnologías de comunicación, al ser gestores y potenciadores de interacciones, establecen, entonces, necesariamente una relación con dicha posibilidad de participación, siendo esta una relación de responsabilidad¹²⁷, pero también un requerimiento propio, en tanto ellos están estructurados de manera lingüística. De aquí que queden comprometidos tanto con la revisión de las pretensiones de validez de sus propios actos, de manera autocrítica, como con la potenciación de una inclusión real de todos los actores que intervienen en ellos.

A estos requerimientos, habría que sumar el hecho de que, dada la capacidad de estos medios y tecnologías de influir en la configuración de la opinión y la voluntad pública, pero también en la de emociones y sentimientos, tienen el compromiso tanto de participar activamente en el examen de las pretensiones de validez de los actos de los que se ocupa, como el de potenciar la inclusión de los posibles puntos de vista vinculados a cada cuestión de la que traten, así como también la responsabilidad de cuidar de las condiciones para que esta

¹²⁶ Véase apartado 2.2.2.

¹²⁷ Entendemos aquí la responsabilidad, siguiendo a Jonas (1995), como el vínculo que existe entre nuestras acciones y sus consecuencias directas e indirectas, pero aclarando con Siurana (2003), que se trata de un vínculo que se construye en relaciones intersubjetivas, cuya determinación va más allá de las consideraciones causales de la acción, las que lo dejarían inscrito solamente bajo las condiciones de lo legal. En la acción responsable tampoco se trata solamente de reconocer racionalmente el bien en tanto fin en sí mismo, sino que se requiere involucrar nuestra parte emocional en su reconocimiento. “Para querer hacer el bien, nuestra parte emocional, es decir, es decir nuestro sentimiento de la responsabilidad, ha de entrar en juego. Una teoría de la responsabilidad está obligada a distinguir dos partes: 1) El fundamento *racional* de la obligación de un deber, y 2) el fundamento *psicológico* de su capacidad para mover a la voluntad. La primera parte es objetiva y tiene que ver con la razón. La segunda parte es subjetiva y tiene que ver con los sentimientos. La ética necesita ambas partes, pues la verdad objetiva, a pesar de su evidencia, no tendría ningún efecto sin los sentimientos de los hombres” (*Ibidem*, p. 71).

inclusión se dé en circunstancias de justicia y de respeto, y para que sea cada vez más amplia, de forma tal que el impacto que tienen en la configuración de la opinión y la voluntad pública, así como en la de emociones y sentimientos, se dé también en condiciones de justicia.

4.1.1.1. Reflexión autocrítica

Unos medios y tecnologías de comunicación incapaces de reflexionar críticamente sobre su propia acción terminan irremediablemente por darle la espalda a su propia constitución comunicativa. Dada su operacionalización como “cajas de resonancia” que recogen los intereses y preocupación presentes en la esfera pública (Habermas, 2009), para potenciarlos hacia públicos amplios, bien sea desde el modelo de funcionamiento de unos a muchos (medios de comunicación masivos) o desde el de muchos a muchos (medios electrónicos), la posibilidad de revisar de manera permanente las pretensiones de validez, propia de la acción comunicativa, así como la necesidad ética que esta conlleva de la inclusión de todos los posibles interesados en los asuntos de los que se ocupan, se convierte en ellos y en sus gestores, en obligación, tanto lógica como moral.

En su dimensión moral, se trata de una obligación que se afirma como el fruto de un vínculo que enlaza a los medios y tecnologías de comunicación, así como a sus gestores y prosumidores (en el caso de la comunicación mediada por computadores), con aquellos a quienes dirigen su acción. Gracias a este vínculo, que desde su configuración comunicativa es de reconocimiento y de respeto, la fuerza que alimenta a la acción a la que se obliga, emana de la empatía y la compasión sobre las que se asienta el vínculo mismo, no como autocoerción ni como resultado del temor al castigo. De esta manera se hace posible la identificación entre los participantes como personas dignas.

Gracias a esta necesidad de autocrítica, se revela la obligación de los medios y las tecnologías de comunicación para con ellos mismos y con respecto a quienes se dirigen, de estructurar sus procesos y sus acciones de forma tal que estos estén basados en la dignidad y el respeto, los que se hacen efectivos al dar como resultado la inclusión real de los posibles participantes.

4.1.1.2. Cuidado de las condiciones de inclusión

La potenciación de la inclusión de todos los posibles puntos de vista como condición de un efectivo reconocimiento del otro, implica su posicionamiento dentro de un lugar central en la configuración de la acción de los medios y tecnologías de comunicación. Se trata de un lugar que trasciende su papel de simple espectador o de prosumidor, en la medida en que es

reconocido como actor constitutivo sin el cual la interacción comunicativa no tendría sentido, esto es, como su requisito.

Pero para que este reconocimiento trascendental se vea reflejado en las prácticas, requiere que los destinatarios, constituidos en interlocutores, tengan garantizado su acceso a mecanismos para entablar procedimientos dialogales conducentes a su inclusión, en condiciones de equidad, en la configuración de la esfera pública¹²⁸ (no como simples fuentes de información demoscópica¹²⁹ ni como meros proveedores de datos en la construcción de perfilamientos para el uso del *marketing* político o de cualquier otro tipo de productos). Mecanismos que, igualmente, posibiliten su participación dentro de deliberaciones sobre los contenidos mediáticos, sobre los producidos en redes sociales y, en particular, sobre las pretensiones de validez desde los que tales contenidos son estructurados como productos comunicativos.

Lo anterior se presenta como consecuencia directa del reconocimiento del otro, así como de la existencia del requisito de su inclusión derivado del principio procedimental *U*, y comporta la exigencia del cuidado de las condiciones de la inclusión universalizable de todos los miembros de la comunidad de habla en la determinación de las dinámicas de los medios y tecnologías de comunicación, así como del examen de las pretensiones de validez sobre las que se sustentan, propiciando y creando espacios deliberativos nuevos y ampliando los ya existentes.

De esta manera, los medios y tecnologías de comunicación quedarían en capacidad de contribuir a la conformación de un esfera pública dinámica, en la que los actores, concebidos como ciudadanos, tienen la posibilidad de participar buscando incidir en la configuración de la opinión pública, al tiempo que quedan dotados de procedimientos discursivos para dirimir los conflictos de opinión que emerjan en dicha configuración (Habermas, 2009), con lo que se propicia la formación de una ciudadanía activa y el enriquecimiento de la esfera pública misma, en tanto el cuidado de las condiciones de inclusión de los ciudadanos necesariamente los empodera frente a la determinación de las agendas públicas (Cortina, 2004), la que sin este empoderamiento, queda ligada de forma privilegiada a los intereses de las corporaciones mediáticas, de los conglomerados económicos y de los actores políticos. Así, se pueden impulsar procesos tendientes a la superación del desequilibrio existente entre los ciudadanos

¹²⁸ Véase Habermas (2001; 2009), capítulo VIII para la primera referencia y pp. 136 y ss. para la segunda.

¹²⁹ Véase Bourdieu (2000), pp. 220 y ss. y Sartori (1998), pp. 69 y ss.

de a pie y las organizaciones de la sociedad civil, y su capacidad de incidencia en la configuración de la esfera pública.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, comunicar, en sentido estricto, se muestra como una actividad que posee una estructura moral que ha de ser reconocida por sus gestores para garantizar su propia sobrevivencia y desarrollo, pero también para generar unas condiciones en las que sea posible pensar la coexistencia (*Ídem*). Gracias a ella y a las interacciones que dinamiza, no solo coordinamos la acción, sino también, en tanto seres que dependemos unos de otros y, por lo mismo, sujetos de vulnerabilidad y de injusticia, ponemos en juego las posibilidades de realización de nuestros proyectos de vida, toda vez que es, inicialmente, en su interior donde se construyen las bases para el reconocimiento, la compasión, el respeto, la solidaridad y, con ello, para la construcción de interacciones justas. En ese sentido, en la dimensión comunicativa de la existencia humana y en sus procedimientos determinados comunicativamente, capaces de soportar la configuración de otras esferas como la legal y la política, es donde nos apostamos la posibilidad de permanecer como especie.

Así, los medios y tecnologías de comunicación no solo están constituidos por elementos y por acciones destinados a informar y a entretener, sino que poseen un núcleo moral que no pueden ignorar, gracias al cual es posible y necesario reconocer a sus destinatarios como interlocutores válidos, dotados de competencias comunicativas y racionales y, en tanto tal, iguales e inscritos en dinámicas interrelacionales en las que existen vínculos profundos de interdependencia, desde los cuales nos configuramos como seres humanos situados, poseedores de competencias racionales y emocionales.

Con lo anterior, queda en evidencia el poder de resistencia que subyace en las bases de la acción comunicativa, y que se extiende a la configuración comunicativa de la acción de los medios y tecnologías de comunicación. Gracias a ese poder, la comunicación misma persiste como su condición lógica, pero también como su condición moral, desde la cual es capaz de determinar el principio de participación universalizable como expresión del reconocimiento y, con ello, del respeto del otro, como presupuesto necesario de su acción. Desde aquí, es posible comprender que tanto la colonización por los sistemas poder y dinero, como la emocionalización de los que son objeto los medios y tecnologías de comunicación generan una acción incapaz de fundamentarse moralmente. Por el contrario, una ética discursiva que reconoce a la compasión como uno de sus presupuestos, al ser un desarrollo propio de la

dimensión comunicativa de la vida y de la comunicación mediática, queda en condiciones plenas para la sentar las bases de la determinación moral de su acción.

4.1.1.3. Obligación moral de los medios y tecnologías de comunicación como responsabilidad con el cuidado de las condiciones de surgimiento de acuerdos

Hasta finales del siglo pasado los medios de comunicación tradicionales tenían una restricción fundamental que se deriva de sus propias limitaciones tecnológicas¹³⁰, a partir de la cual solo estaban en condiciones de encausar su acción de manera mayoritariamente unidireccional, privilegiando con ello un modelo comunicativo a partir del cual la comunicación adoptó más la forma de un proceso instrumental cuya principal función era concebida como la de afectar la configuración subjetiva de sus destinatarios mediante la puesta en circulación de informaciones que al llegar a sus receptores, influía en estos buscando la adopción de puntos de vista funcionales a los intereses de aquellos que determinaban la estructuración y movilización de los mensajes¹³¹, quienes, en no pocas ocasiones, eran los dueños de los canales por los cuales estos circulaban.

Este modelo, centrado en los contenidos y en sus efectos, en su unilateralidad evidentemente pasa por alto a la comunicación misma, al tiempo que instrumentaliza a los destinatarios al hacerlos medios de los intereses puestos a circular en la configuración de sus mensajes, así como al concebirlos como simples depositarios de informaciones y como objetivos de estímulos cuyas respuestas pretenden estar preconfiguradas.

La masificación del acceso a la Internet significó para muchos la posibilidad de romper el modelo unidireccional predominante mediante la puesta en marcha de una comunicación de muchos a muchos, sin la mediación directa de los intereses de las grandes corporaciones mediáticas tradicionales. Con el advenimiento de las redes sociales virtuales y la llamada Web 2.0¹³², se puso a disposición de los ciudadanos las tecnologías necesarias para que fuesen ellos, sin ningún tipo especial de conocimiento en programación o en computadores, quienes configuraran y produjesen los mensajes y, a partir de ellos, los contenidos a los que se puede tener acceso en la red. De forma adicional, a esta posibilidad se le sumó la de la interacción directa entre cualquier persona que hubiese accedido al contenido y el creador de este¹³³.

¹³⁰ Ver Martín Serrano, M. (1999).

¹³¹ Ver Muñoz, A. y otros. (1992), en especial capítulo II.

¹³² Seguimos la definición de Fumero y Roca (2007) según la cual la Web 2.0 vendría a ser una visión que asume la Red “convertida en un espacio social, con cabida para todos los agentes sociales, capaz de dar soporte a y formar parte de una verdadera sociedad de la información, la comunicación y/o el conocimiento (p. 10).

¹³³ Es a esto a lo que Castells (2009) llamó autocomunicación.

Esta capacidad tecnológica generó la idea de que asistíamos al nacimiento de una verdadera comunidad de habla, en la que cualquier persona dentro de la red podría interactuar con otra sin que importará el lugar en el que se hallará o cualquier otra determinación particular. Vencidas las limitaciones tecnológicas, todos estábamos en capacidad de interactuar comunicativamente con todos, aquí y ahora, y así podíamos tener el camino más limpio para encaminarnos hacia una deliberación amplia, participativa, potencialmente universal. O al menos eso creímos.

Fuimos testigos del uso ciudadano de estas tecnologías en la coordinación de acciones que desencadenaron en movimientos sociales, en la transformación de situaciones sociales injustas y hasta en el derrocamiento de gobernantes, con la llamada «primavera árabe»¹³⁴. En estos procesos, la comunicación de la mano de las TIC mostró su rostro vinculante, deliberativo, solidario y coordinador de la acción, con lo que, al menos por un momento, pareció encontrar en las TIC una manera de ser que le hacía honor a la profundidad comunicativa de su propia constitución. Y, sin embargo, de esto no se derivó una reconfiguración de la comunicación que mantuviese a flote los potenciales morales, políticos y sociales que se vieron emerger. Al contrario, posterior a estos movimientos lo que vimos fue una reconfiguración de los medios poder y dinero encaminada a garantizar un mayor control de la red, así como a propiciar un uso acrítico y consumista de la misma mediante el desarrollo de programas y algoritmos capaces de darnos lo que nosotros le decimos que deseamos, mediante una acción en la que entregamos voluntariamente nuestros datos, y con ellos, buena parte de nuestra intimidad. Interactuamos con los miembros de nuestras redes y comunidades, pero quien capitaliza esa interacción es ahora principalmente el mercado. De esta manera, estas interacciones desposeídas de su potencial comunicativo pasan a ser datos, información sobre nosotros, nuestros gustos y necesidades, los que, a su vez, se convierten en la materia prima con la que se crean perfiles para ser usados por el mercado, buscando así mayor efectividad en la determinación de su población objeto y en el direccionamiento de mercancías y de servicios, así como en la difusión de ideas. En muy poco tiempo pasamos de la esperanza de una comunicación movilizadora moralmente, transformadora y constructiva, a la desazón que produce ser convertidos en objetos de tecnologías en cuyo interior pasamos a ser datos útiles para el mercado y para el perfeccionamiento de dispositivos de control (Castells, 2009).

¹³⁴ Véase Castells (2012).

Y, sin embargo, –y esta es una de las apuestas centrales de esta tesis–, los medios y las tecnologías de comunicación, en tanto extensiones del cuerpo humano y en tanto escenarios desde los que nos reconfiguramos a nosotros y desde los que se reconfiguran nuestras sociedades, si quieren seguir usando de forma válida el apelativo «de comunicación», deben mantener vivo su núcleo interactivo, intersubjetivo y, por lo mismo, moral. Esta tarea se hace hoy en día, a la vez, más difícil y más urgente debido al perfeccionamiento de mecanismos no coactivos y emocionalizados que se muestran capaces de llevarnos más lejos de lo que cualquier distopía se había atrevido a imaginar, especialmente en términos de control.

Dicha tarea ha de asumir el reto de mantener estos espacios comunicativos como espacios de interacción racional dentro de los cuales sea posible el intercambio y examen de ideas, la deliberación y la coordinación de la acción, pero también la compasión y la solidaridad. En otras palabras, rescatar e intentar mantener la posibilidad de una permanente reconstrucción comunicativa de lo humano, mediante el examen racional, crítico y, a la vez, respetuoso de las pretensiones que en ellos se ponen en juego y que ellos vehiculizan y cohonestan.

Pero para eso, antes se hace necesario que medios y tecnologías de comunicación, en su reflexión autocrítica, sean también capaces de despojarse de cierto manto de superioridad, que quizá de manera comprensible por la centralidad social que se les reconoce, han tejido sobre ellos, desde el cual son incapaces de mirar más allá de sus propios discursos, creencias e intereses, los que, en la colonización de que han sido objeto, coinciden con los discursos, creencias e intereses de sus colonizadores. El reto concreto es, entonces, despojarse de la prepotencia y al mismo tiempo de la ambigüedad con que construyen su lugar dentro de la sociedad. Despojarse de la primera, implica su propio descentramiento, dejar de tomar sus puntos de vista como los únicos válidos, y reconocer los otros que subsisten pese a su permanente invisibilización, aquellos de quienes son los silenciados, los humillados, los sometidos a injusticias, a exclusiones. Pero igualmente deben reconocer que ellos mismos tienen sus propios puntos de vista, sus propios intereses (Lozano, 2004). Que no son neutrales, que no pueden serlo tal como ninguna técnica puede serlo (Habermas, 1986), que no son solo caja de resonancia de otros, sino que también y evidentemente ponen en juego sus propias apuestas valorativas, morales, políticas y económicas. Que justamente por esto, no pueden seguir escudándose tras una supuesta neutralidad y objetividad. Los recursos de poder, de creencias y de saberes no por ser a los que tienen acceso y aquellos que movilizan intentando legitimar, son los únicos recursos válidos. Los otros, los recursos de los otros, los

que quedan por fuera de su ámbito, son ricos justamente por su diferencia y son los que justamente han de ser reconocidos y considerados como componentes que deben hacer parte de sus contenidos. Pero para que esta tarea sea completa han reconocer y explicitar sus propios intereses, creencias, puntos de vista.

El reto está en continuar el camino iniciado por la reflexión autocrítica, la que posibilita este reconocimiento, la construcción de una autoimagen desde la que de manera clara se presenten como actores al lado de otros, como gestores de miradas que se instalan junto con otras, diversas y plurales, en el escenario público teniendo como mira su dinamización y la incidencia en su configuración; catalizadores de voces junto a otras voces y no dueños de una voz monológica con pretensiones de hacerse pasar por la única válida, por encima de todas las demás. Capaces de aceptar que, al igual que cualquier participante en procesos de comunicación, su propia identidad requiere de la mirada de los otros, razón por la cual se deben a ellos y los necesita para ser, por lo que las comunidades en las que operan han de dejar de ser vistas como meros insumos para pasar a ser valoradas como indispensables y por ello mismo sujetos de respeto, así como puntos de un tejido vincular urdido hermenéuticamente desde el que unos y otras se hacen indispensables para el desarrollo de su propia autonomía y para su propia supervivencia¹³⁵. De esta forma, cada punto de vista reconocido y dinamizado de forma no instrumental puede ser capaz de considerarse como parte de una paleta de colores mucho más amplia que sí mismo, que solo en interacción con los otros puede crear una obra. Cada punto de vista, discurso, narrativa se dota a sí mismo de un potencial colaborativo que solo se activa en la relación con los otros, dando como posibles resultados escenarios en los que sus diferentes componentes se relacionan entre sí, sin abandonar sus particularidades y, sin embargo, logrando determinados equilibrios.

Desde el punto de vista de los procesos deliberativos estos equilibrios vienen a ser acuerdos logrados. En su, a veces, complicada, compleja y delicada construcción, estos requieren que los puntos en tensión que los conforman no diluyan su especificidad en la de los otros, sino que, sin necesidad de perder la tensión de su relación, sean capaces de reconocerse

¹³⁵ Para esto me baso en los planteamientos de Habermas (2011) expuestos en la entrevista realizada por Eduardo Mendieta en el último capítulo del texto *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. En él plantea Habermas: “Ciertamente, Occidente sigue teniendo como siempre un acceso privilegiado a los recursos del poder, del bienestar y del saber de este mundo. Pero resulta de nuestro propio interés que el proyecto de desarrollo para una civilización mundial pacífica y justa, que parte de aquí, no esté desacreditada de antemano. Por eso, Occidente, troquelado por la herencia judeo-helena-cristiana, tiene que recordar uno de sus estímulos culturales: la capacidad de descentrar sus propias perspectivas, de autorreflexión y de toma de distancia autocrítica con respecto a sus propias tradiciones. En el diálogo hermenéutico de unas culturas con otras, Occidente debe desprenderse de todos los medios no discursivos y tiene derecho a alzar su voz únicamente como una entre otras”. Y luego afirma: “Cada una de las culturas puede contribuir productivamente a la civilización mundial que se encuentra en gestación únicamente si es respetada en su sentido propio. La tensión tiene que ser *estabilizada*, no puede ser superada, si no se debe desbaratar la red del discurso intercultural” (2011, pp. 205-6, 207).

distintos y, sin embargo, de establecer como pauta de relacionamiento una mínima razonabilidad procedimental que les permita reconocer como acuerdo aquello a lo que solamente se haya llegado por vías discursivas, centrándose tanto en la gestión procedimental de la tensión como en la protección de la variedad de puntos de vista que la provocan.

Implementado de manera permanente, el principio *U* garantiza la inclusión de la diversidad y pluralidad en su constitución. Pero simultáneamente tal diversidad se convierte en la inevitable movilizadora de tensiones, exclusiones y enfrentamientos con lo que, tal como las sociedades en las que inscriben su acción, los medios y las tecnologías de comunicación se convierten en escenarios de disputa de intereses y puntos de vista, disputa que, a la vez, necesita de procedimientos para su trámite, específicamente de procedimientos comunicativos. Estos pueden resumirse como el conjunto de acciones discursivas requeridas para la construcción de acuerdos cuando sea necesario, sin que dicha construcción sea concebida de manera simplista como la desaparición de la tensión que está en su base. Esta es la única manera de que no se conviertan en escenarios de exclusiones privilegiando unos puntos de vista sobre otros o dejando dicho trámite en manos de fuerzas no comunicativas.

El cuidado de las condiciones de construcción de acuerdos se muestra como una obligación derivada de una necesaria consolidación pluralista de medios y tecnologías de comunicación. En últimas, el objetivo de este cuidado es la edificación de la convivencia mediante la participación en la definición conjunta y discursiva entre todos los involucrados de las condiciones en las que se gestiona el presente, así como de aquellas que van configurando el porvenir. Las posibilidades de dicha definición conjunta pasan por el reconocimiento de que todos y cada uno de los potenciales involucrados hacen parte de una comunidad que se va tejiendo solo en la medida en que lo hace mediante interacciones discursivas y en que estas dan cabida a cada vez más interesados, manteniendo así su horizonte abierto a cualquiera de ellos. Los universos de sentidos que traen quienes interactúan solo pueden ser reconocidos como tales mediante procesos discursivos capaces de dar a entender los significados en los que se basan. La noción de comunidad ilimitada de comunicación elaborada por Apel (1985) nos sirve aquí de horizonte trascendental en tanto que necesario para la comprensión dinámica de los distintos sentidos que se ponen en juego en los procesos intersubjetivos, así como para la permanente apertura a la interacción de nuevos actores. Desde el horizonte de una comunidad ilimitada de comunicación los medios y las tecnologías de comunicación quedan dotados de la competencia, y a la vez sujetos de la necesidad, de constituirse como actores no monológicos, abiertos al reconocimiento y a la

participación de las voces y pensamientos no ya solo de sus comunidades específicas, sino del conjunto de la comunidad humana entendida como integrada por la diversidad y por la transformación. Al quedar dotados de esa competencia, pueden albergar en su interior la pluralidad y, sin que esta desaparezca, gestionar la diferencia actuando tanto como escenario dialógico de su trámite, como fuentes de valoración y respeto de la diferencia misma mediante la configuración de sus contenidos y de sus prácticas, con lo cual pueden empezar a fungir como coadyuvantes en la construcción de acuerdos.

En la práctica esto significa que medios y tecnologías de comunicación han de constituirse efectivamente a sí mismos tanto como escenarios abiertos al respeto, a la multiculturalidad, al pluralismo, al examen crítico y a la no aceptación de procedimientos distintos a los discursivos para el trámite de la diferencia, como actores que en sus prácticas y en la producción de sus contenidos son capaces de asumir la diferencia como una condición de existencia de la comunidad ilimitada de habla, así como de privilegiar los procedimientos consensuales y deliberativos como los idóneos en la solución de conflictos.

4.1.1.4. Pasar del principio dialógico a una acción dialogal de los medios y tecnologías de comunicación

Es gracias a la intersubjetividad que nos es posible el reconocimiento de la autonomía y de la libertad como bases de nuestra dignidad como seres humanos. Pero es mediante la posibilidad del diálogo con otros que actualizamos y ejercemos de forma auténtica nuestra libertad. Esto implica que el ejercicio dialogal debe tener la posibilidad real de ser puesto en marcha, en particular, en la toma de decisiones sobre aspectos en los que estamos involucrados. Con esto afirmamos que el diálogo ha de ser visto como acción que expresa una capacidad, la que, a su vez, está en una intrínseca relación con la libertad, lo que lo hace un derecho, el que en nuestras sociedades se expresa como derecho a la opinión, a la expresión y a la participación en la toma de decisiones, protegidos en la actualidad dentro del marco general de los derechos humanos.

Si cada punto de vista, cada opinión adquiere su sentido a partir del proyecto de vida buena en el que se inscribe, la apertura necesaria a la participación de aquellos en la discusión con miras a influenciar las decisiones significa también un diálogo entre dichos proyectos, el que debe ajustarse a las condiciones de este. Con esto el diálogo adquiere el sentido de una interacción discursiva tejida en la tensión de puntos de vista encontrados y muchas veces opuestos, que requiere para su dinamización de la expresión de argumentos susceptibles de

ser criticados, así como de la no aceptación de procedimientos extracomunicativos que fueren la toma de decisiones.

Más que procedimiento, el diálogo es capacidad. Y en tanto capacidad, manifiesta una potencialidad y un poder de agencia (Cortina, 2010). Potencialidad que requiere para su actualización de determinadas condiciones que han de operar como presupuestos que, al cumplirse, ponen en marcha su potencial de acción. Entendido como acción intersubjetiva, el diálogo va más allá de un ejercicio de un actor individual y solitario, para mostrarnos a personas que en la interacción se constituyen a sí mismas y contribuyen a la constitución de las demás, con lo que se pone en evidencia la naturaleza especial de esta capacidad, al punto que es posible afirmar que es la potencialidad y el ejercicio humano por excelencia, de un ser entendido como inscrito en, y posibilitado por, tramas de relaciones, tejidas en contextos sociales específicos y en momentos históricos determinados. De aquí que sus presupuestos estén relacionados con estas condiciones. La capacidad dialógica solo puede expresarse de manera efectiva, siguiendo con Cortina (2007), en cuanto se cumplan las condiciones mínimas de una ciudadanía social y de una ciudadanía económica, esto es, de justicia distributiva, sin las cuales, el llamamiento a una participación dialógica en la toma de decisiones tomaría la forma de una burla a la dignidad humana.

En tanto acción de un sujeto capaz de gestión, el diálogo se configura como expresión de un poder ejercido al que le corresponde imputabilidad (Cortina, 2010). Esto significa que todo diálogo para ser considerado tal ha de constituirse sobre las coordenadas de la responsabilidad. La interacción dialogal exige compromiso con lo dicho, tanto en términos de Jonas (1995), como compromiso con sus consecuencias directas e indirectas, así como acción sobre la que se puede llevar a cabo juicio moral. En cualquier caso, la competencia dialogal implica una disposición para asumir las consecuencias derivadas de su propia puesta en escena, por lo que ha de cuidar de no menoscabar las competencias de otros, comprometiéndose, así mismo con lo que Cortina (*Ídem*) ha llamado “derechos pragmáticos” de los afectados por las decisiones de los discursos prácticos:

En primer lugar, el derecho a participar en los discursos, que, a su vez, comprende un conjunto de derechos, como son los de poner en cuestión cualquier afirmación, introducir cualquier afirmación, y expresar la propia posición, intereses y necesidades. Y, en segundo lugar, el derecho a no ser obligado, mediante coacción interna o externa al discurso, de modo que no pueda ejercer algunos de los derechos anteriores (p. 114).

El principio dialógico está también presente en la base que determina la obligación moral de los medios y tecnologías de comunicación de cuidar las condiciones para el surgimiento de los acuerdos. Pero tan importante es esto, como la necesidad de que se encarne en sus prácticas cotidianas mediante acciones dialogales concretas, esto es, a través de acciones que permitan y promuevan un diálogo entendido como una interacción crítica, honesta, comprometida y cordial entre actores que están dispuestos a dejarse transformar por la fuerza del diálogo mismo.

Lograr esto es una tarea exigente y, por lo mismo, absolutamente seria, pero, sobre todo, es una labor cuyos resultados suelen ser satisfactorios (quienes honestamente han dialogado lo saben), para la cual se hace necesario cumplir con unas condiciones mínimas, las que retomamos de los planteamientos de Adela Cortina (1997), acertadamente resumidos por J. Félix Lozano (2004) así:

La primera es que los afectados por las decisiones de ese diálogo puedan participar en él y que, cuando no sea posible la participación de todos, sean representados por portavoces autorizados que representen sus intereses; la segunda condición es que quien participa en un diálogo debe estar dispuesto a escuchar; la tercera es que quien participe en ese diálogo sea consciente de que no tiene toda la verdad, la cuarta es que esté dispuesto a cambiar de argumentos si se le presentan otros más convincentes; la quinta condición es, a nuestro parecer, una de las más decisivas, y consiste en que quien dialoga esté dispuesto a entenderse y esté dispuesto a ir construyendo poco a poco ese entendimiento; la sexta es que los interlocutores puedan revisar sus puntos de vista; la séptima es que la decisión que se persiga atienda a intereses universalizables; y la octava y última condición es que toda decisión final siempre esté abierta a revisión (p. 179).

Solo de esta manera, la participación puede alimentar con los contenidos propios del diálogo (argumentaciones y sentimientos) a los procedimientos formales de toma de decisión, al mismo tiempo que quedan estos enriquecidos y dinamizados por los aportes provenientes de la complejidad y diversidad de seres humanos situados espacio-temporalmente.

Pero ¿cómo se pueden cumplir estas condiciones en la práctica de los medios y las tecnologías de comunicación? Ya hemos visto cómo la colonización llevada a cabo por el poder y el dinero, así como su reconfiguración emocionalizada constituyen grandes obstáculos para que lleven a cabo su accionar en general basados en orientaciones éticas, y

quizá menos aún, buscando la generación de dinámicas dialogales, al menos tal como hasta aquí las hemos caracterizado. Y sin embargo, el hecho de que basen su estructura en formas lingüísticas de coordinación de la acción hace que no puedan perder su potencial comunicativo si quieren seguir llevando de manera legítima el apellido «de comunicación», lo que implica que sus dinámicas tengan no solo la posibilidad, sino también, la necesidad de sustentarse en un anclaje ético capaz de reconocer a sus públicos como otros, ante quienes es necesario dar razones y, sobre todo, como sujetos de diálogo, lo que genera un vínculo trascendental y, a la vez, moral entre ellos.

En el terreno de la comunicación mediática, bien sea en la construcción de una noticia, de un libreto o de un guión, sus gestores llevan a cabo procesos en los que están dadas las condiciones para el diálogo. Para ilustrar esto, pondremos como ejemplo la manera cómo, desde la teoría periodística, se construyen las noticias. En la construcción de una noticia, el periodista se ve enfrentado a hechos, los que, enmarcados en criterios periodísticos y procesados mediante técnicas específicas de su profesión, se convierten en sucesos informativos (Tuchman, 1983; Rodrigo Alsina, 1993; Castells, 1998). Dichas técnicas y criterios pasan necesariamente por el preguntar. En esta acción, el periodista puede, como desafortunadamente sucede la mayoría de las veces, contentarse con una interacción orientada a la obtención de datos, sin que se dé un interés dialogal con las fuentes. Pero si, por el contrario, se establecen relaciones en las que los periodistas son capaces de propiciar un encuentro comunicativo, basado en el reconocimiento del otro como interlocutor válido y como sujeto en contexto, alimentado por su historia personal y colectiva, habitante de un tiempo y unas circunstancias presentes, y poseedor de esperanzas de futuro, esto es, como sujeto de respeto, será posible evidenciar tanto las diversas versiones de los hechos, como las personas que están detrás de ellas; versiones que, a su vez, por gestión que les corresponde a los mismos periodistas, al ser organizadas una al lado de la otra, en igualdad de condiciones, quedan en capacidad de configurar relatos comunicativos en los que sobresalga el hecho de tener como protagonistas a seres humanos de carne y hueso, que hablan a los públicos de los medios como a sus iguales, que dejan de ser simples fuentes, testigos, víctimas o victimarios, para pasar a hablarnos desde lo que nos une o nos separa de ellos, sin perder de vista el reconocimiento de lo que nos hermana, nuestra dignidad, lo cual, evidentemente, trasciende la simple transmisión de informaciones, para pasar a consolidarse como una concreción lograda a partir de principios dialogales, gracias a la cual se dinamiza el reconocimiento y la participación como prácticas que, en tanto morales, tienen la capacidad de incidir en la

configuración de espacios sociales en los que se fortalezca el acceso igual a la definición de las circunstancias del presente y del futuro, como personas que saben y sienten que, a la vez que persiguen sus propios proyectos, solo los pueden cumplir a través de dinámicas intersubjetivas con los miembros de la comunidad humana.

Por otra parte, los medios de comunicación y nuestra interacción en a través de las tecnologías de comunicación están también en capacidad de construir espacios y productos que cumplan con las condiciones de un diálogo serio, mediante la configuración dialogal de sus contenidos y de los tratamientos que les den; configuración que no puede perder de vista que su acción tiene como destinatarios finales a interlocutores válidos, quienes son, al mismo tiempo, personas dignas de respeto y sujetos de sentimientos morales. Esos espacios y productos pueden ser construidos mediante dinámicas discursivas, de *debates* –que vayan más allá de los simples estudios de mercado, de los *like* y de los perfilamientos algorítmicos– sobre las grandes, y no tan grandes, preocupación de las sociedades, así como también a partir de conversaciones con las diversas personas que hacen presencia en la esfera pública, esto es, no solo con «personalidades» o expertos sino también con ciudadanos de a pie, que son quienes históricamente han quedado por fuera de los procesos de toma de decisión, los que, habitualmente, terminan por afectarlos mayoritariamente de forma negativa. Así, privilegiar estos espacios, productos y formas de interacción, viene a ser una forma para que lo dialogal haga presencia en la acción de los medios y las tecnologías de comunicación, como aporte a la configuración moral y dialogal de una opinión y voluntad pública en la que quepan todos por igual.

Mediante estas acciones es posible ir sentando algunas bases para el cumplimiento de los requisitos del surgimiento de un diálogo serio, relacionados con la participación, con la necesidad de escuchar y con la no tenencia de la totalidad de la verdad. Sin embargo, para la concreción de las demás condiciones se requiere, además, de una profunda intervención en los programas académicos de las facultades de comunicación, tendiente a construir desde la formación misma de los futuros comunicadores sociales, audiovisuales y organizacionales, el hábito del diálogo argumentativo y a la vez cordial, único capaz de configurar el entendimiento y la comprensión como objetivos de la interacción válidos por sí mismos, y, por lo mismo, valiosos; objetivos a los que solo se puede llegar si los participantes están dispuestos a, y son capaces de, transformar sus puntos de vista gracias, justamente, al entendimiento y a la comprensión logrados de forma dialogal, lo que, a su vez, facilitaría el

reconocimiento de la necesidad de priorizar intereses universalizables en los procesos de toma de decisiones.

4.1.2. Promover una simpatía universalizable

La emocionalización de los medios y las tecnologías de comunicación busca conquistar el corazón de sus destinatarios y usuarios como estrategia vinculante entre ellos y sus productos. Esta labor la llevan ahora a cabo orientados por la información proveniente del *big data*, lo que les permite determinar con mayor certeza qué producto puede vincularse con qué tipo de perfiles –no ya de personas–. Sin embargo, esta estrategia instrumentalizadora no podría funcionar si no fuera porque se basa en la simpatía, esto es, en ese sentimiento gracias al cual nos alegramos por el bien y la virtud ajenos, así como somos capaces de indignarnos ante la injusticia y la crueldad de las que otros son víctimas (Hume, 2006; Smith, 2012), sentimiento gracias al cual nos es posible establecer un lazo con aquello que lo provoca.

Cuando el objeto de la simpatía son otros seres humanos, se dinamizan procesos capaces de conducir a un vínculo profundo que aúna nuestras existencias con las suyas, se consolida un sentimiento de cercanía y atención hacia su bienestar, interés por las condiciones en las que se da su existencia e, incluso, de compromiso con sus proyectos de vida, de forma tal que es posible que se pongan en juego muchas de las potencias de quien experimenta la simpatía con el fin de coadyuvar al cumplimiento de las metas de quien la genera. Siendo la simpatía una forma general de la que hace parte la compasión (Rousseau, 2010), es posible afirmar que en su fondo está el reconocimiento del otro como alguien con quien estoy unido de tal manera que su existencia hace parte de las cosas que son importantes para el desarrollo de la mía propia, con lo que ambas establecen una relación de una interdependencia según la cual tanto el reconocimiento del otro como la realización de sus proyectos de vida buena se convierten en condiciones de mi propio reconocimiento y realización (Nussbaum, 2008). Y cuando es mutua, puede potenciar de manera importante el florecimiento de quienes la experimental, constituyéndose en una fuerza poderosa capaz de actuar al lado de la compasión como motor moral de la solidaridad.

Sin embargo, la simpatía –y la solidaridad misma, nos recuerda Adela Cortina (2010)– son sentimientos ante los hay que ser cuidadosos. En efecto, las simpatías centradas exclusivamente en los cercanos, en los iguales, se puede convertir en la base de grandes exclusiones e injusticias. El vínculo simpatético con quienes piensan igual, con quienes comparten las mismas creencias religiosas o políticas, o con quienes se consideran objeto de

mayor valía por su clase social o por su poder económico, a la vez que genera unidad, identificación, aprecio y cuidado entre ellos, dinamiza odios y rechazos que se enfocan en quienes son o piensan distinto, o en aquellos que, justamente, por pensar distinto, son vistos como fuentes de riesgos potenciales para el mantenimiento del *status quo* en el que solo ciertas personas, mercancías e ideas son convertidas en objeto de simpatía. Esto se hace aún más delicado cuando hablamos de simpatías vehiculizadas estratégicamente mediante medios y tecnologías de comunicación dada su capacidad de incidir en la configuración de la opinión pública, así como de generar puntos de vista emocionalizados desde los que se interpretan los contextos y lo que en ellos acontece. Un ejemplo paradigmático del uso inadecuado de esta capacidad, así como de sus consecuencias, lo podemos hallar al examinar el papel que jugaron en su momento la radio, la prensa y el cine en la consolidación social de movimientos como el nacionalsocialismo y el estalinismo, o tal como ocurre hoy en día, con la «posverdad», la que según el Diccionario Oxford es un adjetivo definido como “*relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief*”¹³⁶ (Oxford Dictionaries, 2016).

Esta vinculación estratégica entre productos, ideas o personas y el sentimiento de simpatía hace parte de la emocionalización de los medios y las tecnologías de comunicación, la que, a su vez, es una expresión de la mercantilización de su acción, puede ser vista como una expansión de un estilo de *marketing* comercial, para el que lo más importante es garantizar el éxito en la venta de sus productos sin tener en cuenta los medios que utilice para ello, es decir, una forma de llevar a cabo el ejercicio de la publicidad comercial para la que, en últimas, todo vale si con ello logra su objetivo de mercadeo. La nueva capacidad de esta forma de mercadeo aúna el manejo técnico de volúmenes monumentales de información de cada uno de los potenciales consumidores de los que hacen parte gustos, creencias, estados de ánimo y sentimientos, con los intereses económicos de sus clientes directos.

Una simpatía gestionada de manera instrumental por terceros es evidentemente un sentimiento incapaz de ser explicado desde su propia autonomía, así como impotente al momento de desarrollar en el sujeto que la experimenta un auténtico sentimiento moral, esto es, una vivencia capaz de dar a luz cualidades basadas en la posibilidad de la libertad y de la construcción de justicia. Pero si, por el contrario, el sentimiento tiene la posibilidad de expresarse como vivencia de una voluntad libre, crítica y movida por dicho sentimiento hacia

¹³⁶ “relacionado con o que denota circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la opinión pública que las emociones o las creencias personales”. Traducción propia.

la justicia, es posible afirmar de él que se trata de un dinamizador de relaciones no enajenadas ni enajenantes. ¿Es posible una dinamización no instrumental y moral de este sentimiento por parte de los medios y las tecnologías de comunicación? Nuestra respuesta es sí. No solo posible, sino necesario. Para esto se requeriría su compromiso con “*la satisfacción de necesidades sociales produciendo bienes y servicios de calidad*” (Martínez Navarro, 2000, p. 191), así como de lo que Domingo García-Marzá (2003; 2004) llamó un “contrato moral” para referirse a aquel con el que debe comprometerse la construcción de una ética de la publicidad y de los medios de comunicación con el fin de minimizar la brecha existente entre poder y responsabilidad en su gestión a partir de una base discursiva. En este caso, el contrato debería hacer referencia al compromiso de medios y gestores de tecnologías de la información y la comunicación con el principio de participación universal (principio *U*), que está unido al reconocimiento de sus destinatarios como interlocutores válidos, el que, a su vez, implica su autonomía y su interdependencia como presupuestos. Este contrato también implicaría que la gestión instrumental de la simpatía y, en general, la emocionalización estratégica, queden por fuera de sus prácticas.

El cumplimiento de este principio y el reconocimiento de sus presupuestos permitiría tomar la simpatía como canal mediante el cual nos acercamos a los otros –no solo a los iguales– vinculándonos con ellos en tanto sujetos dignos de respeto en su autonomía y en su diferencia, y a la vez, en tanto fuentes de un sentimiento simpatético que unido a tal respeto nos mueve a procurar su bienestar, a compartir sus alegrías y a buscar su inclusión como sujetos en capacidad y derecho dentro de los procesos de discusión sobre las decisiones que los afecta.

También se requiere que la simpatía sea, por decirlo de alguna manera, educada de forma tal que sea capaz de, como ya se mencionó anteriormente siguiendo a Cortina (2017)¹³⁷, romper con las limitaciones que le impone nuestra carga evolutiva como especie, de forma tal que pueda ir más allá de la tendencia de nuestros cerebros a focalizarla solamente en aquellos que se nos parecen o que pertenecen a nuestros grupos cercanos, esto es, dejar de ser selectiva, para abrirse a quienes, justamente por ser diferentes, han sido tradicionalmente objeto de exclusión.

De esta manera, la simpatía dejaría de estar ligada a especificidades circunstanciales y a su gestión instrumental y de su configuración biológica, quedando dispuesta a un proceso de

¹³⁷ Véase apartado 2.1.3.

permanente universalización, en tanto queda en capacidad de ser la base de un vínculo siempre expandible a todos los integrantes de la comunidad de comunicación humana.

Esta forma de comprender la simpatía nos remite a la manera en que a ella se refería el Kant de la *Metafísica de las Costumbres* (2008), cuando además de verla como un sentimiento capaz de movernos al placer o al desagrado, y por eso mismo, como estético, la tomaba como un motor capaz de hacernos tender hacia una “benevolencia activa y racional”, como una fuerza de humanidad, que tanto la expresa como la genera, y que se concreta en una acción también de humanidad (*humanitas practica*) que se sitúa en la “*facultad y voluntad de comunicarse entre sí los sentimientos*” (p. 328), esto es, en un compartir libre en tanto resultado de una voluntad que se reconoce voluntad sintiente y que se abre racional y comunicativamente al sentimiento del otro, vinculando entre sí sus existencias mediante la preocupación por el destino del otro, igualmente libre en tanto digno y vulnerable.

En este mismo sentido, podríamos hablar de una acción de los medios y tecnologías de comunicación como una *humanitas practica*, esto es, como la expresión de su voluntad libre que asume a sus gestores, a sus destinatarios y a sus prosumidores como fuentes de simpatía, con lo que en sus prácticas cotidianas, en la creación, producción y circulación de sus contenidos, esta misma voluntad se concreta, alimentando cada uno de sus momentos, haciendo parte de su constitución y, de esta manera, permitiendo que sus procesos y productos sean también promotores de esta simpatía entendida como práctica de humanidad y, por lo mismo, como universalizable.

Esta simpatía ubicada en el corazón de los medios y tecnologías como empresas mediáticas que, tal como se viene mostrando hasta aquí y como lo propone García-Marzá (2004, p. 128) requiere de estas el paso del “*monólogo persuasivo al diálogo convincente*”, tendría la capacidad de oponerse a la emocionalización y de convertirse en fundamento de unas prácticas que podrían ser reconocidas por todos los involucrados como constitutivamente comunicativas, es decir, morales, lo que retroalimentaría el sentimiento de simpatía originado esta vez en la experiencia de los participantes en sus interacciones, teniendo como su objeto a estas organizaciones, con lo que el sentimiento puede convertirse en fidelidad y reputación.

La reputación puede ser caracterizada como el reconocimiento y la valoración favorables que tienen los demás de la imagen de una persona u organización; reconocimiento que genera un sentimiento de valía que fortalece la autoestima y el bienestar de quien es objeto de él. Una persona o una organización con una reputación favorable es objeto de

aceptación, de vínculo afectivo, de beneplácito, de estima social (Cortina, 2003; 2017; García Marzá, 2003). Lo contrario, la mala reputación, es generadora de humillación y rechazo, de aquí que sea razonable construir y fortalecer una buena reputación, lo que solo se logra con acciones que se basen en una honesta simpatía. En este sentido, la reputación puede funcionar como motor del establecimiento de vínculos con capacidad de construir relaciones éticas entre los medios y tecnologías de comunicación, sus gestores y sus destinatarios, relaciones cuyos objetivos estarían así más allá de la generación de productividad económica.

La antipatía hacia sus acciones no es, en estos términos, el punto de partida desde el que se construye una mala reputación, sino justamente el resultado que tarde o temprano termina por darse ante la manipulación, la emocionalización estratégica, la falta de cuidado y responsabilidad con eso que más arriba llamamos *humanitas practica*. Ante la casi ilimitada cantidad de información a la que podemos acceder en el ciberespacio y ante la posibilidad de ser cada uno de nosotros productores de ella, ni los medios ni cada uno de los generadores de información en la red tienen una opción distinta a buscar una buena reputación y con ello, un vínculo simpatético con los demás actores de los procesos comunicativos, si es que quieren de verdad seguirse llamando gestores de comunicación.

Pero esta simpatía no puede ganarse a punta de *likes* ni de seguidores pasivos. Buscarla de esta manera es confundirla con fácil complacencia, la que a su vez termina por seguir las veleidosas corrientes de la moda y de las posturas ideológicas, cualquiera de las dos instrumentalizadoras y acríticas. Es solo la preocupación honesta por la existencia del otro la que está en la base de una simpatía capaz de dignificarnos mutuamente en nuestras interacciones y en los lazos afectivos desde los que tejemos nuestra existencia, preocupación en permanente apertura y expansión, capaz de llevarnos a la acción compasiva, esto es, dignificante, libre y solidaria frente al otro distinto y desconocido, esto en un contexto globalizado, entre otras cosas a causa de las mismas tecnologías de la información y la comunicación.

4.1.3. Construir y promover confianza

Comunicar es tener confianza en el otro. Valor supremo de una sociedad de la incomunicación y guiño en un mundo obsesionado por el poder y el dominio. Confiar es, en definitiva, lo más ingenuo e irrisorio, puesto que todo, cotidianamente, invita a no confiar nunca... y sin embargo confiar, como comunicar, es admitir la utopía de una relación con el otro, lo cual, a fin de cuentas, es el fundamento de la humanidad (Wolton, 2006, p. 193).

En la dimensión de las interacciones interpersonales una expresión subjetiva ilocucionaria logra su fin comunicativo siempre y cuando exista en ella veracidad, entendida esta como coincidencia entre lo dicho y el estado de ánimo interno que expresa y realiza, esto es, como honestidad (Searle 1994; Austin, 1955; Habermas, 1987; 1990). La inexistencia de dicha coincidencia genera la invalidación de su veracidad, con lo cual la autenticidad y honestidad que deberían caracterizar a los actos de habla veraces dejan de acompañarlos, poniéndonos ante la evidencia de la imposibilidad de su realización afortunada desde la perspectiva de la acción comunicativa y frente a la instrumentalidad estratégica como una de las posibles razones de dicha imposibilidad, con lo cual estaríamos ante el surgimiento de la desconfianza como una de sus consecuencias. Así, podemos afirmar que la acción instrumental orientada por una racionalidad no comunicativa se constituye en una de las fuentes originadoras de la desconfianza.

Del mismo modo, en las interacciones mediadas por medios y tecnologías de comunicación es posible reconocer un accionar tendiente a la generación de confianza mediante la construcción auténtica y honesta de sus procedimientos y de sus contenidos en tanto privilegien la coherencia entre estos y sus bases comunicativas o, por el contrario, identificar en ellos un accionar meramente instrumental, con lo cual quedan despojados de la veracidad como una de sus características y, con esto, de la confiabilidad. Este último es, infortunadamente, el fenómeno mayoritario.

Unos medios y unas tecnologías de la comunicación no confiables, en tanto no veraces, constituyen una realidad profundamente preocupante, no solo desde la perspectiva de la reputación, sino, sobre todo, porque imposibilitan la existencia de una esfera pública capaz de ir consolidando en su interior procedimientos que le apunten a la ampliación permanente de una participación argumentativa en los debates deliberativos. Unos medios y unas tecnologías de comunicación dinamizadas por organizaciones e individuos a los que, por su actuar colonizado por el poder y por el dinero y estructurados para llevar a cabo básicamente una gestión emocional estratégica, no se les puede atribuir credibilidad y confianza, lo que configuran con su acción es una esfera pública rota, carente de interacciones verdaderamente comunicativas, participativas, deliberativas y de vínculos de confianza; vínculos sin los cuales es prácticamente imposible construir tejido social y llevar a cabo cualquier proyecto de vida buena. Una esfera pública configurada desde la desconfianza constituye un escenario en el que las interacciones no pueden ser más que instrumentales, en las que lo que prima son las dinámicas que toman al otro como medio con lo cual no queda más remedio que perdersen en

una solitaria individualidad en la que el otro, y aún más el distinto, es reconfigurado como una amenaza permanente, como fuente continua de miedo, con lo cual, en nuestras desconfiadas soledades, quedan pocas opciones distintas a la justificación de la instrumentalización permanente de todas nuestras relaciones y de la eliminación de aquello que sea fuente de temor, es decir, de cualquier otro.

Pero si recordamos lo que nos plantea Cortina en relación con la confianza, a saber, que se trata de “un recurso escaso y que, sin embargo, es la argamasa que une a los miembros de una sociedad” (2003, p. 27), tenemos que sin tal recurso, además de estar condenados a un miedo solitario y egocéntrico, todo esfuerzo por construir vínculos, colectivos, organizaciones y sociedades en las que sean posibles interacciones respetuosas y solidarias, necesarias para nuestro propio florecimiento y para el de los demás, no será más que tristes palos de ciego, en un mundo en el que la interacción predominante no sería otra que la instrumentalización.

Si la confianza es el pegue que nos permite mantenernos unidos y establecer interacciones comunicativas, lo es justamente porque gracias a ella somos capaces de mantener algún grado de esperanza ante el futuro, en tanto nos permite neutralizar lo que Luhman, en su texto sobre este sentimiento, señaló como el “caos y el temor paralizante” frente a las expectativas de acción de los otros en relación con nosotros, en un tiempo que aún no ha llegado (2005, p. 6). Así la construcción de la confianza es un requerimiento para la sobrevivencia de las sociedades y para la superación del miedo y de la inmovilidad que genera.

En los medios de comunicación tradicionales y electrónicos considerados como empresas mediáticas es, más que posible y deseable, necesario el establecimiento de unas pautas orientadoras que hagan parte de ese contrato moral del que, siguiendo a García-Marzá, hablábamos más arriba. Gracias a este, se puede concretar el cuidado permanente de la veracidad de sus acciones como un hecho necesario en la perspectiva de reconocimiento respetuoso de sus destinatarios y con eso, para la construcción y promoción de la confianza. Tal cuidado se entiende aún más si comprendemos que los procesos y los productos de estos medios, por sus propias características que los hace capaces de incidir poderosamente en la configuración de perspectivas desde las cuales sus destinatarios leen su realidad, crean marcos de interpretación y construyen sentido, no son procesos y productos corrientes, sino que comparten con la educación y la salud una naturaleza tal que los constituye en *bienes meritorios*.

Aunque la totalidad de su acción comparte esta naturaleza, va a ser la información la que se convierta en uno de los bienes sobre los que recae con mayor fuerza social el requerimiento de la veracidad y de comportarse como bien meritorio. Las sociedades requieren de la información como insumo imprescindible para la formación de opiniones y para la determinación de su acción en tanto conformadas por ciudadanos. Es por esto por lo que el acceso a ella ha de ser considerado un derecho fundamental. Pero para basar su construcción en la confiabilidad, esta ha de ser una información configurada a partir de puntos de vista explicitados por sus gestores, suficientemente claros para sus destinatarios y coherentes con marcos normativos de justicia y de benevolencia reconocidos argumentativamente como universalizables, así como a partir de los procedimientos que la profesión de periodista-comunicador ha reconocido dentro de su corpus académico como idóneos. Pero igualmente, en tanto organizaciones productoras de bienes destinados a contribuir a la satisfacción de la necesidad de recreación, los medios de comunicación, tradicionales y electrónicos, no pueden distribuir masivamente productos estructurados a partir de prejuicios, estereotipos o ideologías que fomenten o justifiquen el odio, la injusticia, la crueldad o la exclusión hacia ningún grupo de personas, pues con esto estarían actuando de forma inmoral.

Estarían actuando de igual forma cuando hacen un uso instrumental de la confianza, pues esto es básicamente una forma de mentira, puesto que tal uso se basa en una promesa de no daño o de no engaño que no se cumple. Esta instrumentalización está ligada normalmente al mantenimiento de la dominación, toda vez que se trata de una de las formas más efectivas de garantizar legitimaciones y movilizaciones que por medios discursivos racionales difícilmente podrían darse. En este sentido, confianza –instrumentalmente concebida–, junto con poder y dinero se convierte en uno de los ejes fundamentales del mantenimiento del orden establecido¹³⁸.

Por el contrario, la acción de los medios de comunicación puede construir confianza de manera no instrumental cuando en su ejercicio es capaz de jugar de manera limpia en las distintas fases de su producción, de escuchar, dialogar y abrirse a la participación de quienes sean afectados por su labor, de garantizar transparencia y de rendir cuentas, de gestionar de manera eficiente y eficaz los recursos con los que cuenta, y de buscar la excelencia profesional y la formación permanente de todos sus integrantes (Martínez Navarro, 2000). Igualmente, dicha acción contribuye a la generación de confianza cuando tiene claro que la

¹³⁸ Véase Castells (2009), en especial capítulos 1 y 3.

responsabilidad moral del informar no tiene que ver con una pretendida neutralidad moral. Y esto porque, en tanto seres humanos y organizaciones conformadas por ellos, nos movemos dentro de marcos normativos a partir de los cuales somos capaces de reconocer una acción justa de otra que no lo es, porque siempre podemos saber dónde hay virtud en el actuar y dónde crueldad. Del mismo modo como sucede con en las relaciones interpersonales, en las organizaciones mediáticas solo es posible consolidar la confiabilidad a partir de un actuar transparente mediante el cual se expongan abierta y claramente los presupuestos éticos sobre los que determinan qué es digno de ser informado y desde cuáles principios y puntos de vista enmarcan la construcción de sus relatos comunicativos, así como desde qué intereses pretenden configurar la agenda pública. En este punto vale la pena recordar lo que nos dice Vicent Gozálviz:

No hay nada de malo en reconocer los intereses que subyacen al relato de un hecho, en contra de lo que tratan de difundir los herederos del positivismo. Sí que lo es, en cambio, negar a capa y espada cualquier interferencia valorativa/subjetiva en la exposición de una información, insinuar con altivez su carácter objetivo para que ésta sirva en realidad a intereses de dudosa legitimidad moral (desde la perspectiva del civismo convencional, por supuesto). La cuestión clave para los profesionales no es discutir si hay o no intereses, sino el tipo de intereses vinculados a la representación lingüística o audiovisual de un suceso (2004, p. 90).

Solamente es digna de confianza una acción de la que podamos reconocer discursiva y afectivamente sus bases éticas, y sobre la que podamos esperar coherencia con dichas bases; de aquí que la construcción de confianza no pueda darse sobre supuestos de neutralidad moral. Es por esto por lo que en la labor de los medios de comunicación solo es posible construir confianza cuando tanto el medio como sus gestores y colaboradores son capaces de actuar de forma tal que sean transparentes sus principios, valores e intereses ante su público destinatario.

No merecer la confianza de sus públicos no es solamente una circunstancia más con la que deban lidiar los medios de comunicación o de quienes producen contenidos en procesos de autocomunicación, es el resultado de una dinámica en la que dan la espalda al lazo que une el reconocimiento de la responsabilidad que tienen con sus destinatarios, como interlocutores válidos y como sujetos de solidaridad, con la determinación de su acción conforme a dicho reconocimiento.

La pérdida de las expectativas de que los medios de comunicación y los productores de contenidos autocomunicativos puedan ser objeto de credibilidad y, sin embargo, su mantenimiento como referentes en términos de información y de entretenimiento por parte de las mismas personas, implica una renuncia a llevar a cabo una lectura crítica sobre su accionar y con ello, a exigir y participar en una configuración ética de la esfera pública así como de las lecturas sobre las que se construye las imágenes de realidad social (Berger & Luckmann, 2003). Cuando esto se da, la posibilidad de tener una postura analítica y reflexiva frente a su actuar es cambiada por una posición pseudo-selectiva cuyos criterios están dictados desde las creencias y desde una emocionalidad que niega su propia naturaleza ligada a la función del juicio, con lo que se convierte en emocionalidad meramente irracional. Nos referimos con esto a una actitud que desconoce las ocasiones en las que se da una escasa fundamentación racional y ética de su acción de los medios y de la llevada a cabo a través de las redes sociales virtuales, pero que, a la vez, afirma su credibilidad ante aquellas acciones que se enmarcan en sus particulares intereses, creencias, deseos y emociones.

Esta es justamente la actitud que aprovechan los productores de falsas noticias (popularizadas por su nombre en inglés *fake news*). Estas están construidas de manera intencionada con el fin de vehiculizar las creencias, los deseos y las emociones de públicos específicos, previamente perfilados a partir de esas dimensiones, hacia intereses y objetivos políticos predeterminados, normalmente no conocidos por los destinatarios. Se aprovecha así de manera estratégica la identificación con las creencias, y en particular los miedos asentados en estas, de los públicos con las falsas informaciones, generándose un clima de pánico moral capaz de mover a que la personas tomen decisiones que pese a ser irreflexivas, sin sustento razonable, pueden llegar a ser mayoritarias.

La exigencia de confiabilidad queda erosionada y suplantada por lo que hemos venido llamado una gestión emocional de las creencias y deseos. La «posverdad», ese neologismo acuñado para darle una nueva mirada a esas mentiras que históricamente se han utilizado con intereses políticos, económicos e ideológicos, acaba por convertirse en una especie de telón de fondo predominante delante del cual se administran estratégicamente tales intereses, con lo cual se pierde la posibilidad de gestión racional y participativa de lo público y se termina entregando el ejercicio ciudadano a la más rampante instrumentalización.

Para el logro de sus objetivos, la posverdad hace un quite evidente al cumplimiento del contrato moral del que, siguiendo a García-Marzá, hablamos más arriba y que busca garantizar la acción moral de los medios y tecnologías de comunicación. Para hacerlo,

(seguiremos en esto a Castells, 2009), aprovecha nuestra propia estructura neuronal y la manera en que, a partir de ella, construimos narrativas acompañadas de emociones dentro de las que se enmarcan los sentidos que les damos a la información que recibimos. Biología, lenguaje y emociones se articulan para dar forma a dichas estructuras. En ellas, el lenguaje posibilita tanto la comunicación como la configuración de emociones en sentimiento¹³⁹, generando estructuraciones específicas de nuestras redes neuronales, las que operan como “metáforas” (*Ídem*) que funcionan como marcos interpretativos que responden a las condiciones socio-históricas de los contextos en los que se construyen y que, a la vez, quedan incorporados a nuestros propios circuitos cerebrales.

Debido a esta conformación de marcos interpretativos, nuestros cerebros encuadran sus percepciones de acuerdo con los caminos neuronales trazadas dentro de él mismo, con lo que desarrolla una tendencia a tomar decisiones siguiendo sus propias pautas previas, es decir, su decisión se marca por su inclinación previa. De aquí que le dé mayor peso a los enfoques, interpretaciones e informaciones que se enmarquen en sus propias configuraciones.

Las emociones y los sentimientos, tal como señalamos anteriormente, hacen también parte del andamiaje desde el que configuramos nuestra estructura cerebral. Estas permiten asociar cada nueva percepción o información con dicha estructura poniendo su cuota de emotividad, desde la cual son interpretadas, de forma tal que miedo, sorpresa, alegría, tristeza, asco e ira (nuestras emociones básicas y necesarias para nuestra sobrevivencia como especie) (Ekman, 1973), intervienen de manera determinante en nuestra construcción de sentido y en la toma de decisiones. Desde esta perspectiva, si tomamos decisiones, lo hacemos justamente porque en nuestra predisposición cerebral están presentes marcos de los que dichas emociones hacen parte constitutiva, los que nos llevan a buscar precisamente aquellas vivencias y narrativas que nos hacen sentir cómodos de acuerdo con estas predeterminaciones o que las refuercen, antes que aceptar hechos o relatos contrarios a ellas.

Dado que las emociones y los procesos racionales están íntimamente ligados por nuestra contextura cerebral¹⁴⁰, nuestras decisiones están matizadas por ambos componentes, de forma tal que no es posible separarlas totalmente. De esta manera, lo que consideramos una decisión fundada viene a ser el resultado de la mezcla de estos dos elementos. Una emoción como la ansiedad, por ejemplo, se refiere a la imposibilidad de que nuestra racionalidad tenga los elementos suficientes para una acción que permita interpretar y manejar

¹³⁹ Véase Damasio (2007), así como el apartado 1.1.1. de esta tesis.

¹⁴⁰ *Ídem*.

situaciones concretas, ante la incertidumbre. La ira, por su parte, puede aparecer como respuesta violenta ante esa incertidumbre, en tanto esta nos genere la sensación de potencial peligro (Castells, 2009). En este orden de ideas, si una información es presentada de forma tal que refuerce nuestras propias incertidumbres, puede potenciar la ansiedad y la ira, moviéndonos a tomar decisiones que dejan de lado otras informaciones que desmientan la primera, sin importar qué tan contundentes sean sus argumentos, haciendo que se refuercen las posiciones irracionales que movieron a la primera decisión.

Casos como los de Irak, en donde se comprobó la inexistencia de armas nucleares luego su invasión comandada por los Estados Unidos (*Ídem*), o como los más recientes de la estrategia llevada a cabo por *Cambridge Analytica* para sumar votos al *Brexit*¹⁴¹, y como el triunfo del No en el plebiscito que buscaba legitimar los acuerdos de paz firmados con la guerrilla de las FARC¹⁴², ilustran cómo las personas prefirieron hacer eco de las falsas informaciones que les llegaron por múltiples vías, especialmente por redes sociales virtuales, pese a que aquellas no tuviesen ningún sustento en evidencias.

Este aprovechamiento malintencionado de nuestra configuración neuronal y de la manera cómo nuestros cerebros operan desde su base sociobiológica, con resultados nefastos en su mayoría, muestra cómo una utilización y una acción no ética de los medios y las tecnologías de comunicación puede dar como resultado el fortalecimiento del odio y de la exclusión; odio en el caso de la imposibilidad del perdón que implica el rechazo a los acuerdos de paz en Colombia, así como en el del *Brexit* al relacionar directamente a los migrantes con los problemas económicos del Reino Unido, y exclusión en ambos casos, al dejar por fuera la posibilidad de legitimación de los anhelos de mejorar sus condiciones de vida de poblaciones tradicionalmente marginadas, tales como los excombatientes de la guerrilla colombiana y los migrantes.

Una sociedad en la que la confianza y la credibilidad se troca por la instrumentalización no puede ser sostenible a largo plazo. La mera gestión estratégica de los medios y de la producción de falsa información, puede funcionar para objetivos cortoplacistas, pero son incapaces de permitir la consolidación de condiciones en las que surjan sociedades cooperantes, con vínculos empáticos y solidarios entre sus miembros.

¹⁴¹ Véase: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180417/442649333025/cambridge-analytica-brexit-referendum.html> ; <https://www.lavanguardia.com/ciencia/20180309/441373100634/noticias-falsas-se-difunden-mas-rapido-twitter.html>

¹⁴² Véase: <https://www.semana.com/tecnologia/articulo/plebiscito-por-la-paz-mentiras-que-se-propagaron-por-whatsapp/495972>; <https://www.pulzo.com/firma-acuerdo-paz-farc/mentiras-plebiscito-whatsapp-PP132352>

La confianza y la credibilidad se evidencian así, no solo como pegamento social y como base para la esperanza, sino, en últimas, como posibilitadoras de la continuidad de nuestras propias existencias, tanto individuales como colectivas. Y así como los medios de comunicación y la producción de información circulada a través de la red juegan un papel tan determinante en su deterioro como el que aquí hemos ilustrado, también tienen la posibilidad y, sobre todo, la responsabilidad de cuidar de sus condiciones, de buscar y construir confianza a partir de una labor llevada a cabo de manera honesta, lo que en este contexto significa, un actuar en el que no hayan intenciones maquilladas de comunicativas, sino que lo sean efectivamente. Pero se requiere también que en su actuar se tenga presente, de forma consciente y permanente, el hecho de que si no promueven la construcción de confianza basada en el reconocimiento del otro distinto, en su respeto y en la compasión, así como en la veracidad de su información, le estarán dando la espalda a lo más importante de sus destinatarios, a saber, su dignidad y a su posibilidad de contribuir a la construcción de futuros justos y solidarios, con lo cual corren el riesgo de pasar a la historia como unos de sus principales villanos. Parafraseando al cantautor cubano Silvio Rodríguez: a los medios y a las tecnologías de la comunicación les “va la vida en ello”.

4.2. Retos morales derivados de la especificidad de lo virtual

Ya no queremos coagular nuestras asambleas con sangre.
Lo virtual, al menos, evita ese aspecto carnal. No construir un colectivo
sobre la masacre de otro y la suya propia. Ahí está nuestro futuro de vida
frente a su historia y sus políticas de muerte
(Serres, 2013, pp. 75-76).

Aunque la noción de lo virtual se popularizó a finales del siglo pasado, sabemos que no se trata de un concepto nuevo, pues está presente desde la Grecia clásica en la noción aristotélica de potencia¹⁴³. En esta noción, el ser que es cada cosa llega a ser lo que es gracias a que dio el paso que le permitió actualizarse en el acto, al desarrollar las posibilidades que le son propias, estableciéndose la potencia como parte de sus causas. La virtualidad aquí es la potencia del ser que aún no ha llegado a ser. Es en la actualización en donde radica su razón de ser y también donde cada potencia termina. La actualización termina con la potencia, o por lo menos con la potencia específica que se actualizó, con lo que la actualización misma es el

¹⁴³ Véase Aristóteles (2003), en particular el Libro noveno, pp. 363 y ss.

final de la potencia. Lo interesante de la perspectiva aristotélica es que de ella se infiere que la potencia no es irreal, es decir, lo que está en potencia posee una particular forma de ser, la de la virtualidad, no la de la irrealidad.

Aunque de forma distinta a la mirada aristotélica en la que la potencia virtual se realiza en el acto de manera teleológica al terminar en él, la noción de virtualidad vuelve a aparecer con fuerza en los planteamientos de Pierre Lévy, quien en su texto *Qué es lo virtual* (1999), toma esta noción como una forma de la realidad que no es contradictoria con esta, sino complementaria. De esta manera, lo primero y más importante que habría que señalar, por las implicaciones morales que esto trae, es que lo virtual *no* es irreal, idea contraria a cierto pensamiento que se ha extendido y que se expresa en el lenguaje corriente cuando se habla de lo real como de lo que no es virtual. Ver lo virtual como sinónimo de lo irreal implica no ver su capacidad de ampliar los límites de lo real, de problematizarlo y de movilizarlo.

El desarrollo de las tecnologías computacionales con su posibilidad de generar espacios y vivencias simuladas trajo la noción de virtualidad al centro de las preguntas de nuestro presente y de nuestro porvenir; no la inventó, sino que más bien la alimentó con sus particularidades. Podemos pensar, siguiendo con Lévy, que la virtualidad tamizada por la tecnología adquirió una movilidad y temporalidad particulares, lo que hizo que la fuerza que la mueve fuese más una permanente reconfiguración de lo que construimos e identificamos bajo el rótulo de «real», que una actualización con una única forma prefijada teleológicamente (como en el caso de la semilla y el árbol), reconfiguración en la que todos los posibles quedan abiertos, adquiriendo así también la virtualidad el carácter de dinámica nómada, en tanto está en continuo movimiento y en permanente desterritorialización.

En esa reconfiguración, además de lo ya dicho más arriba en relación con la compresión del tiempo en el «tiempo real» (simultaneidad del presente y del pasado en una instantaneidad que se ve sobrepasada a sí misma de manera permanente por otras instantaneidades que se siguen una a otra), y la desaparición del espacio en una continua desterritorialización, lo que hay que señalar es que no se trata de tiempos y espacios irreales, sino que en su transformación expresan emergentes formas de comportamiento marcadas por las nuevas dinámicas del poder y del dinero, con lo que posibilitan el cambio hacia otras formas de producción, de consumo, de socialización, y con ello, de configuración social (con el surgimiento de nuevas dinámicas e inéditos modos de expresarse la injusticia y la

dominación, pero también la resistencia, mediante maneras novedosas de construcción de movimientos sociales).

Con esto, se hace evidente que la virtualidad, además de ser una de las formas de lo real, es una fuerza tan potente que ha generado y sigue generando transformaciones en todos los niveles, partiendo desde el nivel subjetivo y la configuración de identidades, llegando hasta el físico con la aparición y uso de tecnologías de “realidad aumentada” para la comprensión de algunos fenómenos propios del mundo empírico, pasando, por supuesto, por el mundo social.

La virtualidad cruza de manera transversal los distintos niveles de lo que llamamos realidad, haciendo parte de su constitución. Del mismo modo, lo virtual es atravesado por las fuerzas que hacen presencia en dichos niveles, entre ellas, las económicas, las políticas, las sociales, así como las implicaciones y consideraciones morales de la acción. Confundir lo virtual con lo irreal trae como una de sus consecuencias la incapacidad de ver que lo que hagamos en ese ámbito tiene consecuencias similares a las que trae una acción en el mundo no virtual, generándose así rupturas entre la acción en la virtualidad y sus consecuencias. Esta ruptura puede ser parte de las explicaciones que permiten entender los distintos tipos de acoso que se dan en el ciberespacio, así como la falta de prudencia en relación con la divulgación de nuestros datos, y la superficialidad en las interacciones. Creer que lo que hacemos dentro de la red es irreal es despojar nuestra acción de su responsabilidad y con ello de sus implicaciones morales. Es por esta razón que la insistencia en mantener la brecha entre lo virtual y lo real, además de ser un error conceptual, genera interacciones acrílicas y sin compromiso moral.

La pregunta que se deriva de lo anterior es ¿debería existir una moral específica para el orden de lo virtual, orden en el que nuestras interacciones quedan instaladas gracias a las TIC? Es posible que, dada la especificidad de lo virtual, no sea suficiente que la base moral de nuestra acción mediada por las tecnologías de comunicación y la de tales tecnologías se fundamenten en el hecho de que así como los medios, las TIC se configuran comunicativamente, con lo que se garantizaría que en última instancia su constitución estuviese marcada por una ética discursiva, si de verdad quisieran seguir manteniendo el componente «comunicación» dentro de su propia noción. Para responder a esta pregunta, examinaremos los que consideramos son los principales problemas que han aparecido con el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación y con la cada vez mayor consolidación de lo que hoy en día se conoce como el infoespacio (Floridi, 2006; Alcoberro,

2001; Hernández, 2014) para referirse al ámbito configurado por la virtualización al que se accede por las TIC y en el que, a la vez, estas se dinamizan.

4.2.1. Nuevas socializaciones

Ustedes se burlan de las nuevas redes sociales
y de nuestro nuevo uso de la palabra “amigo”.
¿Alguna vez lograron reunir grupos tan considerables
que su número se acerque al de los humanos?
(Serres, 2013, p. 74).

Nuestra socialización fundamental es la llevada a cabo en el lenguaje. Aprender un lenguaje es inscribirnos en las coordenadas en las que nuestra subjetividad se abre al mundo de la vida, a sus significados compartidos, al reconocimiento de las reglas de uso del lenguaje y a las jerarquías que nuestros entornos legitiman. Cuando nuestro lenguaje es transmitido a un nuevo miembro en su vida cotidiana mediante la interacción que sus seres cercanos establecen con él, así como la que establece con los demás miembros de su sociedad, comienza a pertenecer no solo a sus comunidades de origen, sino también a la comunidad humana, toda vez que es gracias a la interacción comunicativa propiciada por el lenguaje que el nuevo miembro se hace capaz de reconocerse a sí mismo y a los demás miembros de su grupo como integrantes del mismo, con sus particularidades, sus identidades, sus maneras de construir el entramado que constituye su cultura (Habermas, 2002a). En este reconocimiento los seres humanos nos ubicamos dentro de las dinámicas sociales y normativas de nuestro grupo, desde allí construimos referentes comunes que determinan el sentido que le damos al mundo que nos rodea, a sus dinámicas, a las configuraciones que, como partícipes de un colectivo, le queremos dar en el futuro, al significado del pasado y a la vivencia del ahora.

Es desde y dentro del lenguaje que se da todo proceso de socialización, pues este tiene como una de sus funciones dinamizar los significados, los sentidos, las normas y las prácticas sociales que se sustentan en la legitimidad de estas. Desde este punto de vista, la socialización es la inserción en el mundo de la vida social mediante un proceso que no puede ser de otra forma que comunicativo (Habermas, 1987).

La institucionalidad familiar, educativa y religiosa, tradicionalmente encargadas de ejecutar los procesos de socialización dejaron hace tiempo de tener la prioridad como actores centrales. Su lugar lo fueron ocupando con cada vez más fuerza los medios de comunicación masiva al finalizar el siglo XX y las TIC en lo corrido de este siglo. En esta transformación, las instancias tradicionales de socialización fueron también permeadas y transformadas por

dichos medios y tecnologías (Hernández, López & Sánchez, 2014). En este proceso, las prácticas de interacción discursiva fueron objeto de una mediatización en la que los nuevos medios generaron cambios en la relación misma.

Las fuentes de referentes desde los que se transmitían valores, saberes y creencias vieron debilitada su exclusividad y fueron sobrepasadas por la posibilidad que se abrió con la Internet de acceso a prácticamente todo el conocimiento existente, así como a todo tipo de información sobre formas otras de vida que comenzó a circular a través de los contenidos de páginas y redes sociales virtuales. Con estos nuevos elementos posicionándose con fuerza en el seno del ámbito social y haciendo presencia en los espacios privados desde los que se accedía al ciberespacio, la interacción cara a cara se vio acompañada por la mediada, del mismo modo que los medios de comunicación tradicionales en los que se daba una relación de uno a muchos, dieron el paso a la interacción de muchos a muchos o a la autocomunicación masiva (Castells 2009), fenómeno altamente autónomo mediante el cual cada uno tiene la capacidad de seleccionar sobre qué comunicar y determinar su público así como la red o redes que utilizará como su canal o escenario.

Con estas transformaciones, la fuerza coordinadora de la acción y la potencia performadora del lenguaje fueron desplazadas del núcleo de la interacción cara a cara para *también* hacer presencia en la mediada por dispositivos tecnológicos, con la ventaja de permitir simultaneidad y presencialidad más allá de las fronteras, además de las múltiples posibilidades que abrió la hipertextualidad¹⁴⁴.

La primera sospecha que toda esta dinámica generó en el terreno de la socialización es que las nuevas posibilidades de la comunicación mediada por los dispositivos tecnológicos han ocasionado una erosión en la calidad y cantidad de las interacciones cara a cara, configurando una nueva manera de relacionarse entre las personas en la que la presencialidad y la palabra hablada son desplazadas por los chats de la redes sociales virtuales o por el intercambio de *likes* y emoticones, los que a su vez establecen determinaciones en la comunicación a partir de sus propias limitaciones y posibilidades, generando por esto, un tipo de intercambios veloces, a los que muchas personas dedican casi la mitad de sus días¹⁴⁵, pero,

¹⁴⁴ La hipertextualidad hace referencia a la capacidad de interconectar distintos textos que forman un tejido en una pantalla, con lo que se hace posible pasa de un texto a otro sin seguir una secuencia lineal. “Esta propiedad técnica permite que un texto pueda ser fragmentado y abordado en orden libre por los lectores (...) De la misma forma, ayuda a conectar la información con datos externos que de manera inmediata complementan la información y contextualizan al lector” (Caro & Arbeláez, 2009, p. 9).

¹⁴⁵ De acuerdo con una publicación del 30 de abril de 2017 del diario colombiano *El Herald* “el 54% de los latinos tienen acceso a Internet y se calcula que en promedio se pasan 22 horas conectados, según un estudio elaborado por Family.tv en

a la vez, superficiales, basados en el consumo y el exhibicionismo, eliminando así la riqueza de las conversaciones y propiciando una falsa idea de compañía y de amistad, que se concreta en redes más no en comunidades (Bauman, 2016; Han, 2015; Sibilia, 2008), pese a lo cual, como lo hemos señalado numerosas veces, las nuevas formas de interacción siguen atadas al hecho fundamental de que están enraizadas en el lenguaje, con todas las posibilidades e implicaciones que esto trae en términos de construcción de sentido, de reconfiguración del mundo de la vida y de legitimación de normas y órdenes sociales. En otras palabras, la socialización construida dentro del marco de las dinámicas de la virtualidad de las TIC sigue respondiendo en términos generales a la misma estructura de la socialización que se da en el mundo fuera de línea. Esta se basa en interacciones posibilitadas por prácticas lingüísticas, dentro de los contextos de grupos humanos específicos, los que a su vez dan sentido y determinan dichas prácticas a partir del reconocimiento e interiorización de reglas y de jerarquías mediante dinámicas de intersubjetividad.

Los cambios que esta nueva socialización trae consigo tienen que ver más con las nuevas configuraciones propiciadas por las especificidades de la virtualidad. Dentro de la estructura familiar, por ejemplo, la figura del padre o en general de los adultos como aquellas personas que gracias a su experiencia vital eran objeto de valía y respeto, pierde su peso al quedar relegados ante los conocimientos y habilidades desarrollados por los miembros más jóvenes del grupo en relación con las tecnologías de la comunicación. En sus relación con las máquinas, las nuevas generaciones con acceso a las tecnologías son en efecto más ágiles y poseen más información que los adultos, lo que los hace acreedores de un reconocimiento que no es fácil para los mayores; estas habilidades han llevado a que se considere a las nuevas generaciones bajo el nombre de “nativos digitales” (Prensky, 2001), noción usada sobre todo para referirse a aquellos que desde su nacimiento han estado inmersos en entornos en los que la presencia de dispositivos tecnológicos de comunicación permitió que desde muy temprana edad se iniciaran en su uso y con ello, en la adquisición de habilidades y de maneras de percibir las relaciones sociales directamente relacionadas con las dinámicas de dichos dispositivos. A partir de este cambio fue posible pensar que los jóvenes, y en general las nuevas generaciones, contarían con una vivencia más democrática de acceso al conocimiento, así como una configuración menos vertical de las relaciones con los adultos y con aquellas personas que eran consideradas como referentes de autoridad.

conjunto con Yeep! Kid's Media.” Y continua la publicación: “Según el estudio Connected Kids, elaborado por Kaspersky Lab e iconKids & Youth en todo el mundo, el 44% de los niños de 8 a 16 años están constante en línea”.

Adicionalmente, las redes tejidas en el ciberespacio se establecen básicamente desde las determinaciones marcadas por intereses propios de quienes interactúan en él (Castells, 1998; 2001; 2009), con lo que puede afirmarse que, en principio, se basan en un modelo de autodeterminación. Tal como sucede en el mundo social, el mundo de lo virtual obedece a valores y a la búsqueda del logro de objetivos individuales y grupales, los que pueden ser dictados por una conciencia que decide, de forma tal que quedan en capacidad de ser tomados como la expresión de una subjetividad autónoma. Guiados por esa capacidad, los individuos se mueven en las redes diseñando con sus búsquedas sus propios procesos formativos, no lineales, sino más bien rizomáticos, con lo que generan nuevos modelos cognitivos, en tanto determinan formas inéditas de “visualizar y concebir” las unidades informativas a partir de las cuales construyen el conocimiento basados en saberes compartidos (Pérez, 2014), mientras dejan de lado las tradicionales estructuras verticales y heterónomas que venían caracterizando a la educación institucionalizada en la escuela. De esta manera, se abre la posibilidad de formarse en algo más que en el desarrollo de contenidos predefinidos a partir de instancias de control ajenas al sujeto y en pautas de comportamiento inspiradas en la obediencia y en el disciplinamiento del cuerpo (Foucault, 2002), gracias a la vivencia que permite moverse en un espacio en el que puede encontrarse todo y hacerlo ya, y en el que la corporalidad deja de ser una atadura gracias a su virtualización (Serres, 2013). De esta manera, en la red no solo es posible acceder de manera autónoma e individual a sus contenidos, con lo que se produce una fractura entre los procesos formativos que se dan en ella y la institucionalidad educativa, sino que también se posibilita una vivencia nueva de los límites de la corporalidad, expandiéndolos.

Más que simples herramientas, las nuevas tecnologías constituyeron un nuevo escenario en el que se configuraron y fortalecieron dinámicas de relacionamiento determinadas por el modelo de la red (Castells, 2009). Esto significó el establecimiento de relaciones más horizontales entre los usuarios y entre estos y las fuentes de información y de consumo, gracias a las cuales está siendo posible la construcción de referentes entre pares y lo que podríamos llamar una especie de autoformación, mediante la cual cualquier individuo tiene la posibilidad de configurar sus procesos de búsqueda y acceso a la información a partir de sus propios intereses y de encontrarse en el camino con otros quienes, a su vez, navegan en la red en condiciones similares. Esto ha dado pie a lo que Castells (2001) identificó como un encuentro de individualidades que se juntan justamente a raíz de sus propias búsquedas, que constituyen un «nosotros» cuya vigencia coincide con la permanencia del interés compartido

y cuya disolución no genera mayor traumatismo. No es que no se reconozcan mutuamente las subjetividades que se encuentran ni que se instrumentalicen mutuamente. Se trata más bien de una relación en la que la identificación se da no sobre identidades preestablecidas, sino sobre intereses concretos y situados, los que, una vez realizados, permiten derivar hacia otras búsquedas, asumiendo los nuevos encuentros que estas traen. Así, la constitución de vínculos en red trae aparejada cierta inconsistencia, pero a la vez, garantiza la honestidad de un encuentro en el que la interacción se basa más en la cooperación, así sea coyuntural, que en la instrumentalización. Esta es la base sobre la que descansa la conformación de comunidades dedicadas al ciberactivismo, en las que sus miembros, la mayoría de ellos desconocidos entre sí, se encuentran para la realización puntual de algún tipo de acción colectiva que puede ir desde la firma de una petición hasta en encuentro en las calles para expresar su inconformidad frente a acciones que ya no necesariamente están relacionadas con el Estado y su institucionalidad, sino también con la empresa privada o las dinámicas del sector financiero. En estas interacciones no hay permanencia ni necesariamente pertenencia.

La circulación de los valores sociales deja así de ser función exclusiva de las instituciones sociales y de los medios tradicionales de comunicación, para pasar a convertirse en una de las potencialidades de esta nueva forma de socialización entre pares. Gracias a esta, algunos valores sociales e incluso morales circulan por las nuevas redes. La solidaridad, la cooperación, el respeto por la diferencia y la indignación ante la injusticia se convierten en bases y en contenidos de la acción propia del ciberactivismo (Castells, 2012, Tamayo, 2014; Sierra, 2016).

Lo anterior no significa que toda interacción y socialización basada en encuentros de individualidades traiga consigo el establecimiento de auténticas relaciones comunicativas, esto es, no instrumentalizadoras. Como en toda interacción humana, las interacciones virtuales están abiertas a resultados inciertos y pueden estar orientadas al logro de fines estratégicos, con lo que el centro del problema aquí es el mantenimiento de la configuración comunicativa de la interacción, lo que parece lograrse cuando esos encuentros de individualidades que se juntan, así sea de manera temporal en el ciberespacio para incidir en la configuración del mundo social, se llevan a cabo guiados por una disposición al aprendizaje mutuo y a la acción cooperante.

Es por esto por lo que no se puede partir de una descalificación *per se* de las nuevas formas de socialización posibilitadas por la red. Estas siguen estando configuradas por dinámicas lingüísticas de interacción y, por ello mismo, sujetas a sus determinaciones

comunicativas. Pero, además, en tanto interacciones que tienen la posibilidad de ir más allá de las fronteras nacionales, posibilitan un enfrentarse a otras formas de ver e interpretar el mundo, siempre que se rompa el efecto burbuja, claro está, con lo que permiten de manera ampliada una socialización multicultural, que va más allá de las tradiciones locales, transformándolas y enriqueciéndolas. Esto, que para algunos es homogenización (Han, 2015, Bauman, 2004, Lipovetsky, 2009), también puede verse desde su otra cara, es decir, desde la perspectiva que afirma la dinamización de lo local en procesos de hibridación permanente y de interculturalidad (García Canclini, 1990; 1995; Martín-Barbero, 1998; Grimson, 2000), lo que tiene la capacidad de generar reconfiguraciones culturales y sociales inéditas, muestra de lo cual han sido movimientos sociales tales como la primavera árabe, el movimiento 15M y el de los indignados, entre otros (García, 2014).

Al constituir un entorno desterritorializado y virtual, el ciberespacio se concreta como un escenario básicamente multi e intercultural. Al fundarse en una interacción permanente entre lo local y lo global, se generan cruces entre formas de significar, miradas de mundo e intereses que entretajan y enfrentan puntos de vista de individuos, colectividades, instituciones de distinta índole y sociedades, haciendo que queden a disposición como nuevos insumos para la configuración de una imagen de mundo que traspasa la provincialidad de lo local, enriquecida con la presencia de otras imágenes, sentidos, intereses y valores (Marturano, 2014). Por otra parte, al sustentarse en la virtualidad, el ciberespacio propicia una nueva manera de vivenciar lo propio, en la que se relativiza su centralidad, posibilitándose su reconocimiento como un componente más, y no como el único, del gran concierto de la diversidad humana. Lo propio es entendido aquí como formas de significar, tradiciones, valores, saberes y percepciones que, al virtualizarse, se reconfiguran adquiriendo nuevas características. Así, las formas de significar quedan en capacidad de enriquecerse con unas interacciones que van más allá de las llevadas a cabo en colectividades locales marcadas por la cercanía física, y con posibilidad de acercarse a una configuración de la que hace parte integral la multiplicidad de la experiencia humana, garantizándose así la oportunidad de que el mundo de la vida en su conjunto se amplíe y dinamice.

Pero la concreción de interacciones realmente interculturales en el ciberespacio requiere algo más que el simple contacto con lo que proviene de fuera de las fronteras locales y de la virtualidad. En el encuentro con otras individualidades que circulan por la red siempre está en juego el reconocimiento. Solo si estos cruces se fundan en el reconocimiento mutuo del carácter autónomo y por ello, digno de quienes salen al encuentro y de las miradas de

mundo que encarnan, será posible el establecimiento de una relación en la que se aprecie la diferencia como una condición de nuestras propias individualidades y de los grupos humanos, en la que lo distinto no sea un obstáculo, sino un potenciador de la interacción y un detonante de una interlocución crítica y, a la vez compasiva, esto es, basada en una ética cordial.

El gran reto que nos traen las nuevas formas de socialización no es tanto el crecimiento de las interacciones mediadas por dispositivos tecnológicos, pues estas, de acuerdo con varias investigaciones realizadas, especialmente entre grupos de jóvenes¹⁴⁶, se convierten más bien en complemento de los encuentros cara a cara, sino más bien el del establecimiento de relaciones respetuosas de la diferencia, capaces de mantener con ella una relación tal que, aprovechando la globalidad y virtualidad del ciberespacio, permita una interculturalidad en la que la diferencia no solo sea tolerada, sino además valorada como condición de sobrevivencia y como dinamizadora de expansión del mundo de la vida, sin que por ello, la diferencia misma sea reducida, con lo que puede quedar protegida como condición para la configuración de sociedades auténticamente pluralistas. De esta manera, a la individualidad de las dinámicas en la red se le puede sumar el establecimiento de vínculos respetuosos y honestos, aunque no necesariamente duraderos, de los que pueden surgir nuevos procesos sociales capaces de potenciar solidaridades que se proyecten de manera cosmopolita.

De lo contrario, una socialización basada en el miedo y el rechazo al pobre y al distinto, lo único que puede traer como consecuencia es, tal como lo podemos apreciar hoy en día, grupos y sociedades cada vez más cerradas, excluyentes e injustos, proclives a la justificación de la crueldad y de la desigualdad.

4.2.2. Lo público y lo privado

Pulgarcita —individuo, cliente, ciudadano— ¿dejará para siempre que el Estado, los bancos, las grandes tiendas se apropien de sus propios datos, por cuanto hoy en día resultan una fuente de riqueza?
He aquí un problema político, moral y jurídico, cuyas soluciones transforman nuestro horizonte histórico y cultural.
Puede dar como resultado un reagrupamiento de los repartos sociopolíticos por el advenimiento de un quinto poder, el de los datos, independiente de los otros cuatro, legislativo, ejecutivo, judicial y mediático (Serres, 2013, p. 86).

¹⁴⁶ Ver Quintana, M. & Valbuena, W. (2014); Hernández, M. A.: López, P. & Sánchez, S. (2014); Loayza, J. (2016); Fonseca, O. (2015).

Otra de las grandes transformaciones que ha traído el desarrollo de las TIC y su consecuente ampliación de acceso al ciberespacio ha sido el de la pérdida de definición de las fronteras entre lo público y lo privado. Para comprender el significado que esta pérdida, es necesario recordar que la diferenciación de estas dos esferas con la consolidación de la modernidad, permitió la distinción entre el conjunto de cosas que son del interés de todos, que los afecta y que, por ello, tienen la posibilidad de convertirse en objeto de debate y deliberación, de aquellas otras, sobre las que es deseable que los individuos mantengan fuera la discusión abierta, tales como sus creencias o sus gustos, así como la defensa de este ámbito a partir de marcos jurídicos, con lo que cuestiones como la información personal, las tendencias políticas o sexuales, así como los gustos y preferencias de cada quien quedan a salvo de su conocimiento y uso por parte de terceros para cualquier finalidad, con lo que los Estados modernos garantizaron la autonomía y la intimidad de sus ciudadanos desde una perspectiva liberal. Con esto, el espacio privado pudo consolidarse como libre de la intromisión indeseada del Estado o de la sociedad en la autodeterminación de los sujetos y en su ejercicio traducido en autonomía, pero a la vez la esfera pública quedó en capacidad de configurarse a partir de ciertas características tales como la necesidad de transparencia y de permitir la participación en la deliberación de todos los posibles afectados en los asuntos de interés común, esto es, como el espacio en el que se forma la opinión pública sobre los asuntos de interés público (Habermas, 1997; Arendt, 2014).

Sin embargo, la protección jurídica del ámbito privado y la garantía de procedimientos tendientes a permitir la participación en el espacio público poco pudieron hacer ante el permanente tránsito entre lo público y lo privado que se posibilitó a partir de la masificación de la Internet y de sus redes sociales. Tal como lo señala Levy (1999), la desterritorialización que trajo consigo la virtualidad electrónica implicó la desaparición de las fronteras para la interacción. El mundo se compactó y tuvimos la posibilidad de habitarlo de una nueva manera en la que la simultaneidad nos permitió estar en contacto prácticamente con cualquier persona en cualquier lugar del planeta, siempre y cuando se contase con acceso a la red, contacto que no requería ya de coordenadas físicas, sino que se daba en ese lugar indeterminado al que llamamos ciberespacio. Esta desaparición de las fronteras locales posibilitó, siguiendo con Levy, que se perdiera la diferenciación entre el espacio público, entendido este como escenario en el que se pone en juego, mostrándose, lo de interés general, y el privado, siendo estos reemplazados por una especie de cinta de moebius que da paso a una circulación continua entre las dos esferas sin solución de continuidad. Debido a esto, los contenidos de

vidas privadas comenzaron a habitar de manera permanente en los contextos públicos de distintos sitios en el ciberespacio, perdiéndose la claridad sobre qué cosas pertenecen a cada esfera.

Cuando todo sale a la luz pública estamos ante el espectáculo, esto es, ante el ofrecimiento de lo privado para que sea expuesto y abierto a la mirada no distanciada, no respetuosa; el término latín *spectare*, del que proviene la palabra espectáculo, significa “alargar la vista a la manera de un mirón, actitud a la que le falta la consideración distanciada, el respeto (*respectare*)” (Han, 2014, p. 7). No solo se pierde así la caracterización de lo privado, sino que además, el respeto, que se constituye en base del relacionamiento en la esfera pública se desdibuja por completo, trastocándose en un deseo que puede pasar fácilmente del afán de reconocimiento a un abierto exhibicionismo (Sibilia, 2008). Así, la vida social y la individual se confunden bajo la noción debordiana de espectáculo, en la que las caras de lo privado y de lo público se entremezclan de la misma forma como lo hacen las caras de la producción y el ocio en la idea de tiempo libre¹⁴⁷, en la que quedamos atrapados bajo las dinámicas de la producción.

La vida privada puesta de manera voluntaria en las redes sociales para ser consumidas por sus miembros, expresada en preferencias, gustos, miedos, deseos, emociones y sentimientos en general, es reconfigurada como materia prima desde la que el producto final es un sujeto que se ha perdido de sí mismo al despojarse de su intimidad, toda vez que sin esta, la totalidad de su subjetividad queda expuesta a las dinámicas de la heteronomía jaladas por la presión social y por los flujos de perfilamiento realizados por las redes mismas con fines comerciales o ideológicos, sin que quienes ofrecen su vida privada en forma de información a los algoritmos diseñados para perfeccionar las tácticas del consumo, tengan control sobre su uso ni, en últimas, sobre el origen de las motivaciones que subyacen a la toma sus decisiones.

El problema de la pérdida de los límites entre la esfera privada y la pública tiene varias dimensiones. La primera está relacionada con el riesgo de una autoconfiguración de sus integrantes como mercancía, pues los componentes de su subjetividad son retomados por las tecnologías de comunicación, y en particular por redes sociales virtuales, como elementos a partir de los cuales es posible establecer perfiles para efectos del mercadeo de bienes, servicios o ideologías y, a partir de estos perfilamientos, para moldear contenidos que a su vez sean capaces de movilizar su acción hacia intereses predeterminados por fuera del sujeto. Al

¹⁴⁷ Ver apartado 3.1.

poner a la disposición pública la vida privada, la subjetividad en su conjunto queda en capacidad de ser capitalizada por intereses desconocidos y a merced de fuerzas que impulsan la heteronomía, pero que se disfrazan de manera tal que se muestran como provenientes de deseos, necesidades, emociones y sentimientos autónomos¹⁴⁸.

Otra de las dimensiones de esta pérdida de límites entre lo público y lo privado es la relacionada con un fenómeno que podríamos denominar como el de un “Gran Hermano” inverso. En efecto, si en la novela de Orwell, *1984* (2002) lo que se nos anuncia es una sociedad tele y omnivigilada mediante dispositivos tecnológicos, lo que observamos hoy con muchas de las redes sociales virtuales es la aparición y expansión de una especie de panóptico ubicuo, pero, a diferencia de la novela, sin centro, en el que no existe un único ojo vigilante, sino en el que todos se muestran todo de manera voluntaria. Ya no hay necesidad del ojo vigilante del “Gran Hermano”, las tecnologías de la comunicación colonizadas por los intereses económicos buscan que seamos nosotros mismos quienes mostremos el transcurrir de nuestras existencias, sin que aquel nos obligue a ello.

La vieja idea de una sociedad transparente en la que discursos, puntos de vista, distintas formas de significación y diversos universos de sentido estuviesen juntos de manera tal que tuviesen cabida sin excluirse mutuamente, con las mismas posibilidades de expresarse y de posicionarse en la esfera pública (Vattimo, 1996), y que marcaba la esperanza de la temprana masificación de la Internet, se vio muy pronto superada por una realidad menos cándida, por un empobrecimiento de la participación en la construcción de la esfera pública a partir de una producción de contenidos en los que lo que hay de fondo suele ser casi siempre una búsqueda encaminada a buscar un reconocimiento entendido como generación de aceptación y de pertenencia a partir de la producción de la satisfacción pasajera del *like*, o de la producción permanente de autoimágenes (Sibilia, 2008) sin mayor contenido comunicativo¹⁴⁹. En este sentido la imagen vacía comienza a ocupar también el lugar del contenido del mensaje, con lo que la comunicación misma se despoja de sus componentes específicos para convertirse en mera mediadora de la instantaneidad de una imagen pasajera,

¹⁴⁸ Desde esta perspectiva se entiende el uso que la empresa *Cambridge Analytics* hizo de la información sobre los usuarios de la red social virtual Facebook para diseñar sus acciones de publicidad política y de producción de información destinada a la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos en 2016. Véase: <https://www.nytimes.com/es/2018/04/10/facebook-cambridge-analytica/>.

¹⁴⁹ La cuenta oficial de Instagram de Kim Kardashian tiene 110,6 millones de seguidores, mientras que la de una actriz como Selena Gómez tiene 132 millones. Las dos están dentro de la lista de las 10 personas con más seguidores en esa red social. Lo que vale la pena resaltar es que mientras Selena Gómez es una actriz y cantante, Kim Kardashian tiene esa cantidad de seguidores gracias a que simplemente comparte fotografías y videos de su vida privada.

configuradora de una identidad construida mayoritariamente a partir de la aceptación y la complacencia de personas a quienes no se conoce.

Si bien es cierto que la identidad es una expresión de la relación de una subjetividad con otros —iguales y distintos— (Anderson, 2005), y que justamente por ello, es necesario expresarla en plural, las identidades que se constituyen a partir de la mera aceptación de otros generan subjetividades no solamente heterónomas, sino también, volviendo a la metáfora de McLuhan, narcisistas, esto es, solo capaces de reconocer la imagen que proyectan de sí en otros, pero sin reconocerse en realidad a sí mismos. Así, en esta vacuidad, se convierten en objetos ante sus propios ojos, en una imagen cosificada de ellos mismos lista para ser puesta a circular y para ser consumida.

Pero igualmente la esfera pública sufre cambios a partir de esta pérdida de la frontera entre lo público y lo privado. Tal como ya lo señalamos, la idea de una esfera pública en la que intervienen distintos discursos capaces de dar cuenta de sus pretensiones de validez pierde fuerza para dar paso a un escenario que se constituye más como un espacio propicio al espectáculo en el que lo que pareciera importar más es lo llamativo de lo expuesto, de lo visto, que las razones que subyacen a su exposición y que las personas que están detrás. Pareciera que asistimos a la desertización de esta esfera en medio del debilitamiento de su capacidad de albergar la deliberación y de su transformación básicamente en un espacio de consumo conformado por individuos solitarios ocupados más en ofrecerse como productos, buscando un reconocimiento narcisista, que en construir vínculos y en participar en deliberaciones argumentativas.

Una esfera pública consolidada desde la exhibición de las intimidades queda en capacidad de ser espacio de moldeamiento de voluntades, toda vez que justamente gracias a esa exhibición, se produce la materia prima suficiente para la gestión estratégica emocional, a partir de la cual redes sociales virtuales y motores de búsqueda configuran sus servicios, también basados en el uso instrumental de los avances de las neurociencias, para ponerlos al alcance de los vendedores de toda índole que intentan usufructuarse de la red, sino también de quienes están interesados en el reforzamiento de determinados marcos mentales interpretativos desde los cuales se posibilite la obtención de rendimientos políticos y electorales (Lakoff, 2008; Castells, 2009).

Y sin embargo, pese a este proceso de desertización de las esferas pública y privada, estas se resisten, protegiéndose y a la vez reconfigurándose mediante su uso puesto al servicio

de nuevas dinámicas sociales, para las que la Internet y las redes sociales virtuales operan como mecanismos de coordinación y de producción de información que intentan escapar de los controles gubernamentales en casos de descontento social o que buscan establecer mecanismos de solidaridad y de cooperación desterritorializados que vayan más allá de los usos comercialmente estandarizados de la red, y que construyan nuevas rutas y escenarios de interactividad. El primer caso está ampliamente documentado por Castells en su libro del año 2012 *Redes de indignación y de esperanza* en donde este autor analiza las distintas expresiones sociales que se dieron en el marco de la llamada *Primavera árabe* y del *Movimiento de los indignados* como ejemplos de uso de las herramientas posibilitadas por las TIC en función de objetivos de transformación social. Tal como sucede en el mundo *off line*, el descontento social en la red busca caminos para mantener abiertos los canales de comunicación, para el intercambio de información, para la coordinación y para la consolidación de lo que Castells presenta como uno de los ingredientes esenciales de los movimientos sociales, a saber, la indignación. Estos caminos se concretan en diversas aplicaciones, rutas y estructuras configuradas siguiendo el modelo de red, en el que la circulación y los intercambios de información tienen la capacidad de darse de manera básicamente horizontal y sin centros jerarquizados. Esta estructura, misma que permite los perfilamientos algorítmicos tan apreciados por el mercado, también ha generado transformaciones en la manera en que se configuran los movimientos sociales, nuevas formas mediante las que estos gestionan su actuar para incidir en la formación de la opinión en la esfera pública (García, 2014; Tamayo, 2014). En la red cualquiera puede funcionar como centro, como nodo productor de información y como dinamizador, estableciendo sus propias rutas y contenidos a partir de sus intereses, a la vez que puede ser integrado por un tercero a sus propias redes, garantizándose así flujos y relaciones horizontales. La no existencia de un solo centro jerarquizado, así como la horizontalidad de la producción y los flujos de información, generaron transformaciones dentro de las organizaciones mismas. En efecto, hicieron que los viejos esquemas de estructura de partido o de sindicato, tuviesen que dejar el paso a dinámicas cuyo funcionamiento está ahora orientado más por iniciativas procedentes de cualquier integrante, en cualquier punto de la red, que por canales institucionalizados y jerarquizados (Castells, 2012). De esta forma, los movimientos sociales estructurados reticularmente llevaron a que sus anteriores esquemas organizativos perdieran efectividad, pero a la vez, a que renovaran sus mecanismos internos de funcionamiento, así como las formas de hacer presencia en el espacio público, formas que, para lograr efectividad, requirieron salir del mundo virtual mediante marchas, plantones, intervenciones pasajeras que

mezclan el arte con la protesta (*flashmob*), u ocupaciones de larga duración tales como las de la plaza *Tahrir* en el marco del movimiento social que condujo en el 2011 a la caída del entonces presidente Mubarak (El País, 6 de febrero de 2016) o el de la Puerta del Sol en Madrid y de otras plazas en varias ciudades capitales de España, en el caso de lo que hoy conocemos como el «15 M».

Igualmente la estructura en red dio paso a formas globalizadas de solidaridad que hoy en día se concretan en plataformas tales como *Change.org*¹⁵⁰ o *Avaaz.org*¹⁵¹, por citar solo algunas, las que se constituyen en herramientas para activistas a través de las cuales se tejen redes de cooperación sobre cuestiones puntuales que movilizan la acción de quienes se sienten apelados, apoyándose para ello en las redes de cada uno de los participantes y buscando generar presión y opinión pública a partir de las cuales se mitigue un daño causado, se intente corregir una situación considerada injusta o se ejerza presión para incidir en la toma de decisiones políticas sobre asuntos que afectan a colectividades o a minorías específicas (Rovira, 2017).

Tanto los nuevos movimientos sociales como las innovadoras herramientas de la solidaridad representan experiencias que hacen contrapeso a la pérdida de las fronteras entre lo público y lo privado, y a su reconfiguración como escenarios del control y de la autocosificación, enriqueciendo el repertorio organizativo de los movimientos sociales, obligándolos a concebir formas innovadoras y participativas del ejercicio ciudadano, con lo cual alimentan nuevas maneras de construir y ejercer lo público. Estas formas no solo tienen que ver con la estructura y funcionamiento de la organización social, sino también con la manera en que los sujetos se expresan y construyen vínculos con otros que también son movilizados por las mismas causas, y con sus entornos sociales y políticos.

De cualquier modo, tanto el ámbito de lo privado como de lo público no permanecieron igual después de la consolidación del ciberespacio y de sus redes sociales virtuales, y no podía ser de otra manera. El punto de vista que consideraba que la esfera pública estaba constituida básicamente por actores institucionalizados que disputaban el poder de configuración de la opinión y la voluntad política mediante interacciones más o menos racionales (Habermas, 1997; 2001; 2008; 2009), se ve forzado a cambiar por uno en el que los actores institucionales pierden el monopolio de la incidencia de la opinión, dando un nuevo lugar a los individuos capaces de actuar solos, pero, simultáneamente, movilizándolo desde su

¹⁵⁰ Ver <https://www.change.org/>.

¹⁵¹ Ver <https://secure.avaaz.org/page/es/>.

individualidad a los demás miembros de sus redes e igualmente generando vínculos pasajeros pero coincidentes en torno a determinados intereses y asuntos considerados, junto con otros, como problemáticos y dignos de acción colectiva en busca de su solución, mientras que las fronteras dejan de ser impedimentos para el contacto, la coordinación y la movilización (Castells, 2012). Tanto los movimientos sociales como las formas de construir vínculo en la esfera pública, que se ve ampliada por la configuración en red, tienen desde este punto de vista, la capacidad de mantener viva la indignación y la solidaridad, justamente gracias a que dan cabida a una dimensión emocional que no se concibe como totalmente separada de la racional, sino más bien que se ubica como motor de una acción que requiere también de la argumentación y la revisión racional.

A partir de lo planteado hasta aquí, podemos afirmar que estas formas de vehicular y canalizar la solidaridad mediante procesos en red, así como las transformaciones que se evidencian en las maneras de organización y funcionamiento de los movimientos sociales, se constituyen no solo en dinámicas alternativas a las generadas por el control y el consumo, sino en verdaderas formas de resistencia ante lo que, en el capítulo anterior, señalamos bajo la categoría de “colonización de los medios y las redes de comunicación por parte del poder y del dinero”¹⁵². Si lo que está en la base de estas nuevas formas es la búsqueda de mecanismos para mantener la solidaridad y la vehiculización de la indignación hacia la movilización social transformadora, podemos afirmar que, a diferencia de la gestión instrumental de la emocionalidad propia de la configuración comercial y controladora de la red, lo que se da aquí es una apuesta por la ampliación de unos sentimientos de naturaleza moral, encaminados a generar acciones solidarias frente a la crueldad y a la injusticia, esto es, acciones compasivas. Entendemos esta ampliación como la generación de vivencias que partiendo de la indignación que produce la crueldad y la injusticia, motiven una acción solidaria de manera autónoma y colectiva.

Por lo anterior, quizá sea ahora inútil intentar la reinstauración de la vieja frontera entre el espacio privado y el público, pues la red cruza de manera permanente ambas esferas, generando un espacio en el que ambas esferas se alimentan mutuamente de manera estructural, consolidando así una nueva forma de ser que caracteriza al espacio virtual, como nuevo contexto de ejercicio de lo humano y, por eso mismo, de lo político y de lo ético. En este sentido, la conservación de las formas de resistencia dentro de la red, en el nuevo contexto del ciberespacio, basadas en sentimientos morales y no en la instrumentalización

¹⁵² Véase apartado 3.1.1.2.

emotiva, tendientes a la generación de transformaciones sociales con miras a la superación de la injusticia y a la construcción de vínculos simpatéticos no selectivos, mientras, a la vez, se consolidan subjetividades autónomas, se convierte en otro de los grandes retos morales que nos trae el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación.

4.2.3. El asunto de la exclusión

Cuando pensamos que las relaciones e interacciones que se configuran en el ámbito de lo virtual, por ser tal, son relaciones e interacciones irreales, es posible caer fácilmente en el error de creer que el dolor que se infrinje, la crueldad e injusticias que se cometan o las que cometan otros en la red, son también irreales. Frente a esto es necesario recordar que lo virtual es una de las maneras de ser de la realidad, que no es lo opuesto a lo real, y que más bien se constituye como una dimensión que complementa problematizando lo que ya ha llegado a ser, lo que se ha actualizado (Levy, 1999).

Todas las formas de crueldad que son, en últimas las que adopta cualquier tipo de exclusión, no por ser ejercidas en el espacio virtual, dejan de horadar la dignidad de aquellos sobre quienes se ejercen, trátase de individuos concretos o de grupos humanos en su conjunto. La pregunta que se deriva de esta constatación es si se dan formas específicas de exclusión en la red, diferenciadas de las que se dan por fuera de ella. Para responder a esta pregunta será necesario señalar nuevamente que el ciberespacio es un ámbito de la existencia humana configurado comunicativamente, constituido básicamente por procesos en los que se producen interacciones y se circula información con lo que se constituye también en un escenario de luchas por el significado, esto es, un lugar simbólico y a la vez político, en el que se dan dinámicas y procesos generadores de identidad, pero al mismo tiempo, de reconocimiento y de exclusión. Así, tanto el uno como la otra tienen una base comunicativa a partir de la cual se establecen relaciones de cercanía, aprobación, visibilización, integración y validación, o, por el contrario, de rechazo, desaprobación, invisibilización y negación.

Gracias a esa base comunicativa, las personas tienen la posibilidad de saberse y verse como integrantes de un orden simbólico compartido en el que se reconocen como miembros de sus particulares colectivos, todos susceptibles de ser identificados bajo el apelativo de «nosotros», en los que comparten bases morales de las que se desprenden juicios valorativos, principios y fundamentaciones comunes de la acción. Este es el piso sobre el que funcionan las redes sociales virtuales. En ellas el eje conductor de la interacción es el reconocimiento de intereses comunes a partir de los cuales se estructuran significados, sentidos, emociones y

sentimientos compartidos. Esto funciona tanto para las redes sociales virtuales de las que hacen parte los ciudadanos de a pie como para las de personajes públicos o las de instituciones.

De esta manera es claro que, tanto dentro de la red como fuera de ella, los vínculos que permiten la construcción de lo común se basan justamente en la posibilidad que tienen los integrantes de cada comunidad de verse mutuamente, de saberse compartiendo valores, puntos de vista y creencias. Es sobre esa posibilidad que trabajan en su autorrealización, toda vez que sin ella, estarían sometidos a la invisibilización y al silenciamiento que esta conlleva, lugares desde los que la realización de los proyectos de vida buena se hace inviable, pues tal realización siempre se da en relaciones con otros. Recordemos que nuestro propio reconocimiento está ligado al reconocimiento que los otros nos dan. De esta forma, reconocimiento y autorrealización se muestran como dos dimensiones que se posibilitan mutuamente.

En la red este verse, este reconocerse, se da mayoritariamente mediante expresiones de aceptación destinadas a manifestar gusto compartido o adhesión, aunque también mediante opiniones, argumentaciones y juicios valorativos. Debido a que en el ciberespacio el tiempo se ha comprimido bajo la noción y la vivencia de la instantaneidad, su ritmo propio es el marcado por la velocidad (Castells, 2009; Han, 2014; 2015; Belli, Harré e Íñiguez, 2013), de forma tal que es cada vez menos frecuente que se den interacciones que expresen el reconocimiento mediante comentarios extensos y explicaciones racionales, quedando aquellas convertidas más bien en gestos virtuales (emoticones), de rápida difusión, dejando de lado la posibilidad de darse mediante interacciones argumentativas. Con esto, lo que podemos afirmar es que la interacción no se pierde con la interactividad, pero sí se transforma bajo la determinante de la velocidad, expresándose mediante rápidos intercambios en los que el gusto o el rechazo se convierten en expresiones cerradas en las que significado y significante se confunden bajo un solo ícono, perdiendo lo argumentativo su fuerza y simultáneamente potenciándose la dimensión emocional de la interacción. El solo gusto emotivo se convierte en la única razón por la cual se establecen relaciones, cuyo contenido es el gusto mismo. Este es el caso de las redes sociales virtuales de las figuras del espectáculo quienes despiertan en sus seguidores básicamente cercanía emocional no reflexionada, bajo lógicas similares a las del consumismo.

Pero existen también redes sociales y comunidades virtuales que propician formas de relacionamiento que están determinadas por fines académicos o de reflexión sobre temas

puntuales (innumerables sitios de blog, redes temáticas, salas de discusión y sitios de construcción colaborativa del saber, dentro de los que el más conocido es Wikipedia). Dado que el objetivo de estos sitios se relaciona con la revisión conjunta de pretensiones de validez, gracias al examen intersubjetivo, estos sitios virtuales se consolidan en torno a dinámicas eminentemente discursivas que pueden llegar a ser incluso deliberativas tales como los foros de discusión o los grupos que se arman entre ciudadanos de a pie para debatir y coordinar acciones. En estos sitios siguen funcionando las dinámicas propias de la red, esto es, sigue operando la instantaneidad, la simultaneidad y la velocidad, lo que no se convierte en impedimento para la concreción de interacciones argumentativas y deliberativas. El asunto no es entonces que la naturaleza de la red acabe con esta posibilidad, sino que, igual que en el mundo fuera de la red, se dan diferentes niveles de interacción, con grados distintos de profundidad.

El problema sigue siendo el de la selección de aquellas personas que hacen parte de estos colectivos y que podemos considerar como iguales. Esto es lo que de verdad determina si hay reconocimiento o invisibilización hacia quienes no hacen parte de los particulares universos de sentido, quienes no comparten, en términos de Kant (1986), el mismo mundo de los fines. Cuando observamos las dinámicas de relacionamiento que aparecen al no darse coincidencia entre estos mundos en las redes sociales virtuales, lo que se percibe mayoritariamente es la presencia de un lenguaje marcado por una llana desaprobación no argumentada, basada en la descalificación y el insulto (Vega, W. 29 de abril de 2017). Aquí, tanto la una como el otro operan como herramientas de deshumanización, como movilizadores básicamente emocionales del odio o del miedo —o de los dos— hacia aquellos que piensan distinto, que construyen significados de una forma diferente, que habitan otros mundos de la vida. Podemos entender dichas expresiones como manifestaciones de sociedades incapaces de garantizar a las minorías el cumplimiento pleno de sus derechos debido a una posición en la que se impone la cultura dominante sin darse el chance de llegar a determinaciones construidas de modo intersubjetivo entre todos los involucrados (Habermas, 2010). El peso de «lo común» se impone con toda su fuerza contra quienes expresan con sus posiciones, con sus formas particulares de ser, sus opciones individuales, por su raza, género o simplemente a por lo desfavorable del lugar que ocupan dentro de los órdenes socioeconómicos establecidos.

En este contexto, lo que se imposibilita, siguiendo a Honneth (2011), es el cumplimiento de las expectativas que presupone una comunicación entendida como una teoría

de la acción, las que tienen que ver con el trámite comunicativo de las diferencias, lo que, tal como lo hemos venido planteado a lo largo de este texto, pasa por el reconocimiento del otro como interlocutor válido y como sujeto de compasión, todo dentro del marco de interacciones en las que se construyen vínculos que permiten consolidar relaciones respetuosas de la diferencia y, a la vez, solidarias, a pesar de que los integrantes de la interacción se ubiquen en contextos de máximos morales distintos. Así, la aceptación del distinto incluye la generación de las condiciones para un orden en el que el otro queda incluido comunicativa y efectivamente como alguien para quien, pese a que sus posiciones y decisiones individuales se constituyan para otros en desviaciones de sus propias máximas, queda garantizado no solo un respeto efectivo por su diferencia, sino también las condiciones para su autorrealización. Al mismo tiempo, estas condiciones muestran los lazos que unen a la autorrealización con la comunidad, los que se concretan precisamente en el vínculo de un reconocimiento común capaz de romper la indiferencia y de superar el desprecio. En este orden de ideas, la autorrealización deja de ser un asunto de competencia única del individuo para convertirse en una cuestión intersubjetiva (Honneth, 2011), la que no podría desarrollarse de otra forma que comunicativamente. De aquí que, sin unos vínculos verdaderamente comunicativos, esto es, no instrumentales, capaces de mantener los lazos entre una comunidad que se sabe a sí misma ligada al logro de los proyectos de vida buena de sus miembros, incluso de aquellos a quienes considera más lejanos y por ello, más extraños, que le permita a todos su propia realización, la comunidad misma queda en peligro de desintegración. Es por esta razón por la que el reconocimiento y la superación del desprecio y de la crueldad deben ser considerados como ejercicios a los que la razón y la compasión obligan si es que las comunidades quieren garantizar su propia sobrevivencia.

Lo anterior implica una labor de inclusión en el lenguaje, de inclusión comunicativa, en la que no solo el principio “U”, del que hablamos en otro capítulo¹⁵³, debe ser garantizado y dinamizado mediante la garantía de participación en los debates de toma de decisiones para todo aquel que se sienta afectado o interesado en los temas objeto de las discusiones, sin ningún tipo de prohibición o de restricción, sino que además se requiere de la generación de condiciones para la realización de sus proyectos de vida. De esta manera, el reconocimiento pasa por la participación, así como por el respeto de otros mundos de la vida, respeto que se ha de concretar en condiciones efectivas para dicha realización, las que se expresan en términos socioeconómicos.

¹⁵³ Véase apartado 2.2.2.

Las mismas dinámicas de reconocimiento y de desprecio que se dan en el mundo fuera de la red, se dan dentro de ella. Pero la velocidad y la superficialidad que sobresalen como características relevantes de las interacciones en el ciberespacio añaden rapidez y se centran en la emocionalidad, con lo que se logra una mayor efectividad en la difusión de sus contenidos, lo que queda en condiciones de ser aprovechado por intereses estratégicos. Esto lo tienen claro quienes se mueven en la red generando y consolidando discursos de odio, los que hacen de los más desfavorecidos sus principales objetivos, cebándose en ellos, movilizándolo miedo y potenciando prejuicios. La aporofobia se muestra aquí, siguiendo a Cortina (2017), como la base de las otras formas de rechazo. Es por su condición de no tener nada que intercambiar en una sociedad que basa sus relaciones en el modelo de las transacciones comerciales, que el pobre es rechazado, excluido, revictimizado. Sobre él recaen la mayoría de las formas de despojo, de desprecio, de crueldad. Sobre el pobre que es migrante, sobre el pobre que ha sido objeto de desplazamiento interno, sobre el pobre que huye de la guerra, sobre aquel que todo lo ha perdido, pues ha sido excluido del reconocimiento y con ello, de su propio respeto y dignidad, así como del derecho a que se cumplan sus derechos.

La exclusión comunicativa se muestra como la otra cara de la exclusión de la posibilidad de disfrute de los bienes con los que cuenta una sociedad. Ser invisibilizado desde su palabra es una de las formas en que la sociedad desconoce su vínculo estructural con todos sus integrantes. Esta exclusión es así, una apuesta suicida de nuestras sociedades, pues desconoce que se deben a quienes las constituyen, y que solo pueden sobrevivir de manera cohesionada si garantizan la posibilidad de realización de sus capacidades, la que solo se logra en la concreción de sus proyectos de vida de forma autónoma, pero a la vez, inscrita dentro de vínculos humanos concretos.

En el ciberespacio la difusión de los discursos del odio intenta basarse en la libertad de expresión. Pero está claro que la libertad, al tener al otro como referente de nuestros propios límites de la acción, es una noción básicamente relacional. Si entendemos la libertad como el resultado de una decisión autónoma y racional en relación con mi actuar frente a otro, ese otro queda ligado de manera tanto lógica como ética, de forma tal que se convierte en componente esencial de mi acción libre, sin el cual esta no podría darse. Así, la libertad demanda de su reconocimiento y con ello, de su respeto, de su inclusión ética como parte de mi propia realización, con lo cual se mantiene el imperativo kantiano de no instrumentalización. Lo mismo ocurre con la libertad de expresión. Esta, en tanto una de las formas de la libertad, necesita mantenerse dentro de sus propias condiciones de existencia, esto es, conservar el

valor supremo del otro como fin en sí mismo, cuyo destino está ligado al nuestro de forma mucho más que accidental, lo que se traduce en una acción que no puede justificar como su objetivo la incitación a la exclusión ni la práctica de la crueldad que el desprecio implica. Si bien es cierto que la libertad de expresión es uno de los logros de las sociedades modernas que pretenden ser consecuentes con una democracia participativa y pluralista, esta no puede estar entonces por encima del reconocimiento y de la dignidad de las personas, aspectos que son vulnerados cuando se busca su exclusión a través de discursos que movilizan el odio mediante la gestión del miedo, del prejuicio y de la estigmatización, elementos que, en últimas, son una forma de mentira. Aquí, podemos decir con Adela Cortina que “desde un punto de vista ético, quien rechaza y denigra desde el poder, sea cual fuere el tipo de poder, rompe toda posibilidad de convivencia justa y amistosa. Rompe el vínculo con el humillado y ofendido y se degrada a sí mismo” (2017, p. 55).

Así las cosas, pese a que las dinámicas del ciberespacio agregan efectividad a las lógicas del desprecio y de la exclusión, no generan transformaciones estructurales dentro de esas mismas lógicas. Lo que hacen es más bien dotar a los discursos del odio de mayor eficacia, sin que por ello, dichos discursos dejen de estar basados en lo que siempre lo han estado, a saber, en el rechazo al pobre, al que no tiene nada, así como en la gestión emocional del miedo y del desprecio con fines instrumentales de carácter ideológico cuyos réditos son capitalizados por intereses políticos. En este sentido, el reto moral sigue estando en el fortalecimiento, desde la reflexión, de un sentido moral que tenga como uno de sus mínimos el reconocimiento del otro como interlocutor válido, así como alguien vinculado a nosotros en tanto es solo con él con quien podremos gestionar nuestra propia realización, sobre la base de nuestra común posición de interdependencia como sujetos, como sociedades y como especie. Condiciones que se construyen y se dinamizan tanto comunicativamente como a partir de marcos normativos y legales gestionados de manera igualmente comunicativa.

Desde este último punto de vista, la exclusión solo podrá ser superada, tanto en el mundo de las interacciones cara a cara como en el de las mediadas por las tecnologías de la información y la comunicación, cuando seamos capaces de consolidar propuestas y procesos de socialización y de educación que apuesten a la superación del miedo al distinto desde el reconocimiento de su pluralidad y desde la generación de un vínculo que trascienda lo emotivo, que nos instale en un sentimiento compasivo capaz de distinguir en la diversidad uno de nuestros principales valores como especie, y que sea la base a partir de la cual podamos ver a los otros como compañeros del viaje de nuestra propia realización, con quienes

estamos ligados mediante una interdependencia, que más que ser un obstáculo para la libertad, hace que podamos ejercerla justamente en la medida en que entrelacemos nuestros destinos de forma autónoma en la generación de condiciones justas para todos en la realización de nuestros proyectos de vida, los que solo podrán ser gestionados éticamente a partir de su realización intersubjetiva.

4.3. Comunicar con corazón: dinamización comunicativa de la compasión

Pero el hombre más perfecto no es el que emplea su virtud en sí mismo;
es el que la emplea para otro, cosa que es siempre difícil
(Aristóteles, 1998).

Los retos señalados en los apartados anteriores no solo nos hablan de los obstáculos que tiene la comunicación mediada para mantenerse dentro de los límites de una acción no instrumental, reconfiguradora de significados y generadora de vínculos, sino que, en su conjunto, nos señalan también buena parte de los desafíos que tienen nuestras sociedades actuales en relación con sus posibilidades de constituirse en escenarios en los que nuestras diferencias no sean impedimentos para la convivencia y en los que se hagan realidad la justicia y la realización de nuestros proyectos de vida buena. La naturaleza comunicativa de estos retos nos lleva a plantear una ética igualmente comunicativa como base para cimentar un camino desde el que los medios y las tecnologías de la comunicación aporten efectivamente al logro de interacciones compasivas y, por eso mismo, solidarias, mediante una comunicación con corazón, basada en una ética cordial.

Una comunicación propia de esta ética sería, pidiendo prestadas las palabras a Richard Rorty (1991), aquella que parte de la revisión de los significados últimos puestos en juego en las interacciones con el fin de ponerlos en cuestión, dejando así de lado la tentación de configurarse desde máximos morales, esto es, sería una comunicación que privilegia la interacción a partir de mínimos comunes (Cortina, 2007; 2010; 2012), con los que podrían estar todos de acuerdo, en tanto posibles de ser universalizables, mediante su revisión intersubjetiva crítica. Pero para que sea posible una comunicación a partir de estos mínimos comunes se hace necesario que estos sean, al igual que sucede con los principios de la moral discursiva, mínimos procedimentales possibilitados por unos presupuestos universalizables, tales como respeto, autonomía y compasión.

Los mínimos procedimentales de la comunicación desde la ética cordial apuntan a permitir la configuración justa de una esfera pública abierta y plural mediante la apertura a

todos los puntos de vista. Esto significa que deben garantizar el reconocimiento de la posibilidad de participación real y en condiciones de igualdad de todos los interesados, individuos y colectividades, en los procesos deliberativos, de forma tal que nadie, por ninguna razón, quede por fuera del proceso comunicativo mismo. En pocas palabras, lo que podríamos llamar una *comunicación cordial* hace suyos los postulados de la acción comunicativa planteados por Habermas y Apel, pero, tendría adicionalmente algunas características adicionales provenientes del reconocimiento de la compasión como uno de sus presupuestos. Se trataría entonces de una comunicación que, además de pluralista, sería empática, inclusiva, responsable y tendiente a la solidaridad

4.3.1. Comunicación plural

Al hacer suyos los postulados de la acción comunicativa, la comunicación en una ética cordial acepta que lo que se considere como significado último de algo, aunque sea universalizable, solo es significado último de manera provisional. En efecto, al partir de que los significados no pueden ser individuales, sino que son el fruto de procesos de interacción intersubjetiva, desde los que es posible para los miembros de una comunidad de habla instalarse en un mismo mundo de la vida (Habermas, 1987) y de esta manera, entenderse entre sí sobre algo en el mundo y coordinar la acción, queda manifiesta la configuración comunicativo-social de dicho mundo. En este sentido, lo que sean los significados últimos para una comunidad no es más que el producto de interacciones entre sus miembros. Todo significado, entonces, es el resultado de procesos discursivos que los configuran de acuerdo con las coordenadas socio-históricas y culturales en las que se dé la interacción. Así, lo reconocido como significado común y universalizable, lo es en la medida en que siempre tenga la posibilidad de ser puesto en tela de juicio y, desde dinámicas discursivas, reconfigurable, con lo que ningún significado último queda inmune a la posibilidad de ser reconfigurado, perdiendo de esta manera su pretensión de *realmente* último.

Lo anterior les otorga una necesaria actitud humilde a las interacciones comunicativas. Al ser siempre posible una reconfiguración de los significados últimos, es preciso aceptar que dicha posibilidad requiere del reconocimiento de otros significados, reconocimiento que no solo ha de ser admitido al comparar distintos contextos socio-históricos y culturales, sino también al interior de una misma comunidad de habla, con lo que se evidencia que los significados deben convivir con otros, los cuales tienen la misma posibilidad de ser puestos en tela de juicio, pero también, por lo mismo, de ser reconocidos por los distintos interlocutores como válidos. Una configuración comunicativa de esta índole del mundo de la vida solo

puede dar como resultado una constitución pluralista del mismo. Por el contrario, una comunicación incapaz de poner en tela de juicio sus significados últimos, es también una comunicación que se contradice a sí misma, en tanto no permite el examen intersubjetivo de la validez de las razones en las que se sustentan sus puntos de vista, perdiendo tanto su capacidad crítica como la de identificar el lugar de validez de los otros puntos de vista, con lo que se impide el establecimiento de vínculos de sentido y de posible cercanía con aquellos.

Lo que sea considerado como un significado último constituye también un sentido último. Desde este, cada ser humano interpreta sus propias experiencias y sustenta sus proyectos de vida, de aquí que cerrar la puerta a la posibilidad del reconocimiento de la validez de otros significados es, de alguna manera también, romper el puente al reconocimiento de la validez de tales proyectos. De esto solo puede derivar un profundo desprecio por los proyectos de vida que partan de significaciones distintas de aquella auto-otorgada por una subjetividad monológica y, por ello mismo, incapaz de comunicación.

Es por lo anterior, que una comunicación cordial supone el reconocimiento de la contingencia de los significados últimos, así como el de los proyectos de vida y de la necesidad de que estos se expresen con pretensiones de validez (y por eso mismo se sometan a su revisión) en dinámicas discursivas, con lo que implica la aceptación de una constitución autocrítica y, a la vez, pluralista de su propia naturaleza. Pero se trata de una constitución pluralista que va más allá de la presencia real de múltiples puntos de vista con capacidad de incidir en la constitución de la esfera y la voluntad pública, cosa ya de por sí importante, al partir de la aceptación de la posibilidad de reconocer como válidos distintos proyectos de vida de seres dotados con la capacidad de dar explicaciones de estos y, al mismo tiempo, de seres que se reconocen como vulnerables a la crueldad y a la injusticia, vulnerabilidad que puede no solamente ser identificada sino vivenciada a través de la compasión, con lo que también se trata de una comunicación simpatética y vitalmente inclusiva.

4.3.2. Comunicación simpatética

... quien camina una legua sin simpatía, camina hacia
su propio entierro envuelto en su sudario
(Whitman en Nussbaum, 2008, pp. 705-706).

Si la comunicación es puente, lo es justamente porque se extiende entre subjetividades que, si pretenden no ser monológica, han de salir a su mutuo encuentro. En este encontrarse se comparten los horizontes del mundo de la vida, desde los cuales es posible estar de acuerdo o no y coordinar la acción, pero también aproximarse a las vivencias, emociones y sentimientos

con lo que se propicia un verse en el marco del conjunto de las dimensiones de lo humano. Pero se trata de un verse que, gracias a que se lleva a cabo desde las dimensiones de una racionalidad comunicativa y desde el sentimiento compasivo que nos hermana con los otros, es capaz de propiciar un encuentro con ellos desde sus propias emociones y sentimientos, en particular desde sus vivencias de injusticia y de fragilidad, en una vivencia experimentada en uno mismo. Así, la comunicación cordial es una comunicación simpatética.

Una comunicación simpatética, para decirlo desde perspectiva humeana, viene a ser aquella capaz de vehicular el encuentro entre la búsqueda de la felicidad de cada cual y su benevolente preocupación por los demás (Hume, 1990; Calvo, 1994). Aún más, se configura como una comunicación que se realiza sobre la no indiferencia frente al sufrimiento y a la felicidad ajenos, puesto que, al basarse en los principios de una ética deliberativa y cordial, ha de incluir a la compasión dentro de sus propios presupuestos, la que encierra dentro de sí a la simpatía y a la benevolencia como sus propias condiciones.

La simpatía posee un poder particular que se expresa en el deseo de reconocimiento benevolente y comprometido por parte de los demás hacia la propia persona, pero también en la alegría o pesar que se vivencia ante la felicidad o dolor ajenos (Hume, 1990). Estas características, puestas en la comunicación, nos permiten hablar de esta como dotada también de un poder particular, a saber, el de vehicular la intersubjetividad de forma tal que en su proceso se den las condiciones para el reconocimiento benevolente y, -¿por qué no?- admirado¹⁵⁴, de las formas particulares de ser de los otros, incluso y sobre todo en las diferencias, así como para el tránsito y encuentro respetuoso de las vivencias propias y ajenas generadoras de alegría o de tristeza, las que, desde la misma perspectiva de la simpatía son capaces de establecer cercanías comprometidas con los otros.

En consecuencia, la comunicación simpatética no será, en ningún caso, indiferente tanto a la injusticia como al bienestar ajeno, lo que la hace una comunicación cercana y comprometida con el destino de quienes participan en ella, al tiempo que estará atenta contra las injusticias que estos padezcan así como a la construcción de lazos solidarios. En este sentido, será también una comunicación propiciadora de un *sentimiento de humanidad*, y en tanto, su permanente ejercicio puede llegar a convertirse en una particular forma generalizada de comunicación, queda capacitada para incrementar este sentimiento, con lo que también

¹⁵⁴ Entendido este como “aprobación de alguna excelencia” y, en ese sentido, como admiración moral. Véase Arteta (2002, pp. 67 y ss.).

será capaz de vehicular y movilizar un mayor rechazo ante lo injusto, así como una más fuerte cercanía hacia lo que produce bienestar en los otros (Hume, 2006).

4.3.3. Comunicación responsable

Si estamos de acuerdo en que la responsabilidad se refiere al asumir las consecuencias que nuestras acciones tienen en nuestro propio devenir y en el de los demás, así como la aceptación de las determinaciones que nuestras decisiones imponen a nuestra propia existencia (Jonas, 1995), una comunicación responsable es aquella que se compromete con las consecuencias que su desarrollo puede tener entre quienes participan en ella, así como la que, cierta de su configuración como procedimiento sobre el que se constituyen los mundos de la vida y sus marcos normativos, hace honor a dicha configuración desenvolviéndose de forma tal que permita que en la constitución de sus mundos de la vida se mantenga siempre vigente la posibilidad de revisar racional e intersubjetivamente los significados dominantes, de ponerlos en tela de juicio y de reconfigurarlos mediante interacciones discursivas, al tiempo que, al partir del reconocimiento del otro como interlocutor válido, ha de estar en capacidad de generar las condiciones prácticas para dicho reconocimiento.

Al estar esta comunicación sustentada en procesos de interacción intersubjetiva, todo su accionar está enmarcado por la dimensión de lo social en la que interactúan individuos y colectividades. En este sentido, las consecuencias de su acción están igualmente instaladas en tal dimensión. Sus consecuencias afectan directamente a lo social, y tienen que ver particularmente con la cultura, con la construcción de versiones de realidad, con el establecimiento de marcos (Lakoff, 2008) y con la lucha por la prevalencia de los significados. Pero también, y justamente por lo anterior, afectan el terreno del reconocimiento de las personas y de sus grupos.

En la perspectiva de una interpretación clásica de la antropología cultural como la ya mencionada en otro capítulo de esta tesis¹⁵⁵, la cultura viene a ser un entramado de significados (Geertz, 1997) que dota a las comunidades que la configuran de particulares sentidos a partir de los cuales estas construyen sus concepciones de realidad, así como sus prácticas, saberes, creaciones y sentimientos. En este sentido, y vista desde su dimensión lingüística, la cultura opera de la misma forma que lo hace el mundo de la vida habermasiano, es decir, funciona como un horizonte de fondo dador de significados y sentidos, en el que desde siempre estamos insertos, pero que tiene la capacidad de disponer para su examen sus

¹⁵⁵ Véase apartado 2.2.1.

propios contenidos, con lo que es dinámico, vivo y reconfigurable a través de las interacciones comunicativas mismas. Ahora bien, si el mundo de la vida se constituye de manera comunicativa (Habermas, 1987), la cultura lo hace de la misma manera. Esta constitución comunicativa, simbólica, de la cultura permite su configuración como dimensión capaz de mirarse a sí misma, con capacidad deliberativa y, por ello mismo crítica; dotada de las herramientas necesarias para luchar contra la cristalización de significados y contra su imposición por vías violentas, generadoras de miedo, o por las vías que podríamos llamar más «suaves» de la persuasión, con lo que queda capacitada para enfrentar a las dinámicas monológicas o sociales de la violencia simbólica. De esta manera, en las bases mismas de una comunicación culturalmente responsable están sembradas las simientes de una cultura crítica y a la vez en permanente reconfiguración, cuya tarea sería la generación continua de garantías para una resistencia crítica ante las injusticias, las crueldades y el autoritarismo.

La responsabilidad de la comunicación con sus consecuencias en la dimensión cultural de la sociedad se refiere entonces a la necesidad que tiene de servir de escenario y a la vez de vehículo de las interacciones que hagan factibles tanto los encuentros entre los significados como el trámite de sus desencuentros de forma discursiva, por un lado, como, por otro, que posibiliten interacciones movilizadoras de resistencias y de cambios sociales. En este sentido, se trata de una comunicación responsable con las transformaciones que requieren las sociedades para garantizar la configuración intersubjetiva y racional de sus proyectos de vida buena en condiciones de justicia y equidad. Con esto hablamos entonces de una comunicación que, a la vez que es capaz de posibilitar una cultura crítica y deliberativa, está en capacidad de generar acciones ante la crueldad y la dominación y, así mismo, permite la consolidación de esa misma cultura mediante su propio ejercicio, en tanto la alimenta. Pero hay más, se trata de una comunicación que al generar una cultura crítica, deliberativa y solidaria, en tanto es capaz de actuar contra la crueldad y la injusticia, construye puentes de cercanía entre seres que, como nosotros los humanos, estamos constituidos de forma vulnerable, dependiente y contingente, esto es, hablamos de una comunicación que se constituye solidaria a partir del reconocimiento de su responsabilidad (Pires, 2015).

4.3.4. Comunicación solidaria

Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas.

Esta es la tarea
(Marcuse, 1993, p. 13).

Podemos decir que una comunicación solidaria es aquella que retoma los elementos de la interacción comunicativa y que se sirve de la ética cordial como base y horizonte, para la cual la acción solidaria se configura como mecanismo afectivo para el mantenimiento del tejido entre los miembros de una comunidad¹⁵⁶. De esta manera, la solidaridad constituye el pegamento esencial que permite la cohesión entre quienes hacen parte de un mismo grupo, independientemente del nivel de complejidad social que lo caracterice (Uricoechea, 2002). Así, la solidaridad se convierte en un requisito indispensable para el mantenimiento de las condiciones que garantizan la coordinación de la acción de los colectivos y la sobrevivencia de los individuos que los conforman. Pero, más allá de esta mirada durkheimiana, la pregunta que aún está por responder es ¿por qué solemos ser solidarios con unas personas y comunidades, mientras con otras no?

Para buscar una primera respuesta volveremos nuevamente al abordaje de la neurociencia. En efecto, a partir de los hallazgos que ese campo ha posibilitado, podemos saber hoy en día que nuestra sobrevivencia, cuando aún nos estrenábamos como especie, dadas las limitaciones del entorno y las propias para acceder a sus recursos, implicó que nuestros cerebros desarrollasen una aprensión hacia quienes no hacían parte de cada grupo, toda vez que representaban una potencial amenaza ante la precariedad de los bienes con los que se contaba para su subsistencia. De esta forma, ante otros individuos y, en particular ante aquellos que se encontraban en condiciones de no aportar nada a los grupos establecidos y que, por el contrario, podían consumir sus escasos recursos, se desarrolló un sentimiento de rechazo, mientras, simultáneamente, se reforzaron los vínculos internos entre los miembros de cada comunidad (Cortina, 2012a; 2017). Se garantizó así que, mediante un sentimiento vinculante con los propios que se hacía tan fuerte como el de exclusión hacia los distintos, cada comunidad experimentara la solidaridad como la expresión de un sentimiento compasivo que la llevaba a actuar de forma altruista, puesto que eso garantizaba mayores posibilidades de éxito para el colectivo, siempre y cuando tuviese como objeto a sus propios miembros. El altruismo solidario se configura como capacidad de nuestros propios cerebros de anteponer el bienestar colectiva al individual, pero a la vez, nace con la limitación de tomar como su objeto prioritario a aquellos a quienes se reconoce como cercanos. Pero, de manera simultánea a esta reflexión, es necesario recordar también, gracias a esos mismos descubrimientos de las

¹⁵⁶ La idea de la solidaridad como mecanismo que mantiene los vínculos de unidad entre los miembros de una comunidad está basada en los planteamientos de Durkheim sobre las dos formas de solidaridad que propone –mecánica y orgánica– para explicar las diferentes configuraciones jurídicas que se dan a partir de la división social del trabajo. Véase Durkheim (2007), en especial el Libro Primero; también Uricoechea (2002).

neurociencias, que nuestros cerebros han logrado garantizar nuestra sobrevivencia como especie pese a nuestra fragilidad gracias a su capacidad adaptativa al cambio y a su autotransformación, esto es, a su plasticidad. Esto significa que puede cambiar, que está en capacidad de reconfigurar su propia estructura y con ello su funcionamiento. La plasticidad de nuestro cerebro nos permite afirmar que, aunque su estructura da la base para nuestros comportamientos, no se queda allí pues no vivimos sometidos a sus determinaciones de manera mecánica. Dicha plasticidad no está solamente referida a adaptaciones que nuestros cerebros son capaces de realizar a partir de su relación con sus contextos, sino que también nos permite generar transformaciones a partir de la reflexión misma. En este sentido, las emociones que nos permite vivenciar pueden ser también objeto de reflexión y, tal como lo señalamos en el primer capítulo, componentes sin los cuales la propia reflexión se ve imposibilitada¹⁵⁷. De esta manera, el ejercicio reflexivo sobre esas determinaciones de nuestro cerebro, manifestadas en forma de emociones, se convierte en el camino para la construcción de nuestras subjetividades de forma tal que quedan en capacidad de configurarse a sí mismas, esto es, de emprender procesos de autotransformación orientados por una voluntad que, en tanto es el resultado de un examen reflexivo de sus determinantes, es voluntad libre. Así podemos integrar nuestras innegables bases biológicas a la fundamentación de nuestro actuar, sin que por ello quedemos presos de sus determinismos.

En este orden de ideas, si el rechazo a aquellos que reconocemos como «otros» hace parte de nuestra arquitectura cerebral como mecanismo que desarrollamos como especie para facilitar la supervivencia de nuestros grupos, esto no quiere decir que tengamos que estar condenados a su determinación. Tenemos la capacidad de tomar esa emoción del rechazo al extraño y de solidaridad con el que consideramos miembro de la comunidad del «nosotros» como objeto de nuestra propia reflexión y preguntarnos si es sobre su base que es posible y deseable construir algo así como la comunidad de lo humano, esto es, aquella que pueda considerarse comunidad ilimitada de habla, pero también comunidad cosmopolita de reconocimiento, de inclusión y de respeto.

Está claro que el paso de la categoría «otros» a la de «nosotros» es un proceso que básicamente está marcado por la experiencia de un sentimiento capaz de movernos a la acción solidaria con ellos. El motor que da inicio a este proceso es la compasión, pues es el único sentimiento que posibilita romper la barrera que nos separan de la alteridad al permitir que sus diferencias pasen a un segundo plano en un contexto de injusticia y crueldad, para dejar su

¹⁵⁷ Véase apartado 1.1.1.

lugar a una voluntad que mueve a un proceder orientado por la injustificabilidad de la injusticia misma y por la indignación que esta genera. Ante una situación injusta solo el reconocimiento de lo que nos hermana con quien la padece nos permite actuar en su auxilio.

Si aceptamos que la comunicación cordial es simpatética, seguramente podemos también admitir que es solidaria dado que la simpatía nos permite vivenciar el sentimiento del otro cuando es sujeto de injusticia, así no pertenezca al grupo de los que llamo «nosotros». Al ser la simpatía la forma general de compasión, podemos afirmar que una comunicación simpatética es una comunicación compasiva, y que una comunicación compasiva lo es justamente porque mueve a una acción solidaria cuyo objetivo general es la contribución a la solución de las crueldades y las injusticias de las que son objetos otros.

Sin embargo, como señalamos más arriba, tenemos la tendencia a no actuar guiados por el sentimiento compasivo y la acción solidaria frente a quienes no son considerados como integrantes del «nosotros». Pareciera que la posibilidad de que se produzca la acción solidaria es mediante el procedimiento al que Rorty (1999) llamó la “ampliación del nosotros”, el problema es saber cómo puede darse dicho procedimiento. Hablar de ese «nosotros» es referirnos a una noción que hace referencia a creencias y valores compartidos que conforman un universo de sentido compartido por quienes entran dentro de esa noción. Como bien lo indicaron Searle (1994) y Austin (1995), el sentido compartido por los miembros de una comunidad de habla suele darse por sentado, hasta que es fluidificado por algún acontecimiento en la interacción comunicativa que haga necesaria su revisión mediante procesos intersubjetivos; pero si esto no sucede, suele funcionar más como referente, como marco fijo de interpretación reconocido por aquellos que hacen parte de una comunidad. Esto, evidentemente hace que sus componentes, es decir, las creencias y valores sobre las que se genera identificación entren en choque con los de otros grupos. Esta situación se hace aún más problemática cuando se asocian a tales valores y creencias el carácter de verdades. Si a esto se le suma el convencimiento ampliamente difundido de que las verdades poseen una naturaleza preexistente a los seres humanos, fija y, por ello mismo, inmutable, se entiende la rudeza y violencia que suele adquirir el choque entre los convencimientos de distintos grupos, el que adquiere la naturaleza de rechazo al grupo contrario, con lo cual cada grupo queda imposibilitado de reconocer al otro como poseedor de referentes comunes sobre los cuales vivenciar simpatía o compasión, como integrado por personas ante las que es posible experimentar solidaridad, lo que suele dar paso a la violencia.

Pero, por otro lado, si se tiene el convencimiento de que aquellas cosas a las que se suele asociar con la verdad en la vida social están íntimamente unidas a nuestras miradas etnocéntricas, con lo cual quedan vinculadas a las contingencias históricas y contextuales, como frutos de interacciones en las que las comunidades humanas construyen saberes ligados a sus particularidades, desde los que se configuran las distintas imágenes de realidad que pueblan el planeta; si se posee este convencimiento, entonces es posible ablandar nuestras propias creencias y entrar en contacto con las creencias otras a las que se les puede ver como construcciones de otros pueblos y de otras historias en otros contextos.

Esta posibilidad señalada por Rorty como razonable, esto es, como un “conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza” (1996, p. 59), a partir del cual es posible abordar cualquier tema sin dogmatismo, permitiría asumir otras formas de dar sentido al mundo por parte de aquellas personas y pueblos a los que consideramos distintos como creencias con las que sería posible interactuar como si se tratasen de hilos nuevos que pueden tejerse con los de nuestras propias creencias. Para esto nuestras sociedades requieren de la inclusión de la formación de los sentimientos morales y de nuestra capacidad de reflexión mediante procesos educativos que permitan el ejercicio cotidiano del reconocimiento y del respeto por la diferencia. Procesos que permitan una vivencia y una práctica real del pensamiento crítico unido a la generación de hábitos reales de compasión solidaria en todos los escenarios de la vida cotidiana.

El resultado de este proceso sería la generación de condiciones para el surgimiento de un tejido nuevo, mediante el cual nuestras creencias y vivencias pueden enriquecerse con las de otros lugares y pueblos, siendo posible, así mismo, reconocer a estos como integrantes de la comunidad de un nosotros cada vez más amplia, y, en ese mismo sentido, como pueblos y personas objetos de compasión y solidaridad. Pero este tejido no puede ser sino comunicativo, pues no puede darse por fuera de las interacciones entre personas y grupos humanos. De aquí que la solidaridad requiera de un vínculo comunicativo cordial, en los términos que aquí se vienen desarrollando.

Podemos señalar que, como lo indica el subtítulo de este apartado, la comunicación cordial es solidaria, pero igualmente podemos afirmar que una comunicación solidaria es también una comunicación para la solidaridad. En efecto, garantizar el tejido solidario que es quizá el más difícil de realizar, aquel que se teje entre extraños y distantes, entre quienes se miran mutuamente como «otros», implica el diseño y puesta en marcha de procesos

educativos que permitan el surgimiento de una comunicación que facilite el encuentro, condiciones que determinan la forma de ser de esa comunicación. Así, tales procesos deben basarse en la generación de condiciones de razonabilidad, lo que determinaría una comunicación no dogmática, abierta a una interacción desapasionada, pero a la vez compasiva, respetuosa y poseedora del don de la escucha, capaz de privilegiar y promover el debate y no el recurso a la fuerza, ni su justificación ni su naturalización. En fin, se trataría de una comunicación solidaria y, a la vez, forjadora de solidaridad con lo cual también estaríamos diciendo formadora de y en la compasión.

También es necesario tener presente que esta comunicación no solamente es sentipensante, sino que, además, es altamente creativa. Las determinaciones requeridas para configurar escenarios en los que cada vez se amplíe más el círculo del “nosotros”, obligan a pensar en una comunicación con una alta capacidad imaginativa, moralmente hablando (Lederach, 2008). Con esto se hace aquí referencia a la habilidad y necesidad de que se generen imágenes del otro que posibiliten en quien interactúe ellas la vivencia propia de sentimientos similares a los vividos por esos otros, pero particularmente de sentimientos capaces de romper las barreras etnocéntricas y nos acerquen simpáticamente a sus experiencias. De aquí que una comunicación solidaria y para la solidaridad requiere ser una comunicación poseedora y generadora de imaginación moral, pues solo desde ella es posible llevar a cabo el arduo trabajo que significa la generación de cambios en los hábitos sobre los que construimos nuestras identidades y nuestros afectos.

Ya desde el punto de vista de una ética cordial, podemos afirmar que los medios de comunicación y la acción en las TIC tienen la capacidad de actuar de manera similar a como nos señalaba Rorty (1991) que lo puede hacer la literatura, es decir, propiciando aproximaciones vivenciales, afectivas, al sentimiento de quien padece crueldad e injusticia, y, en ese mismo sentido, jugando un papel de formadores de simpatía, de movilizadores de acción solidaria y de constructores de confianza¹⁵⁸. Lo pueden hacer a través de una configuración de sus contenidos que parta justamente del reconocimiento de la dignidad de los otros, así como de su vulnerabilidad, en particular de quienes se hallan del lado más desfavorecido de la balanza de la distribución económica y del acceso a bienes, así como del cumplimiento de sus derechos; del reconocimiento de quienes son perseguidos por su forma

¹⁵⁸ La literatura puede funcionar también como dinamizadora de una adecuada deliberación práctica, toda vez que permite entrar en una reflexión sobre las cosas que podrían sucedernos a nosotros mismos y a los otros como seres humanos, entre ellas, el horror, al tiempo que permite el razonamiento sobre las contradicciones de nuestro mundo globalizado. En este sentido se convierte en un escenario adecuado para la reflexión moral (Herrera, 2017). Esto mismo puede aplicar para la acción de los medios y las tecnologías de comunicación.

de pensar o de vivir, de aquellos que son víctimas de la guerra, del desplazamiento, de la migración forzada; reconocimiento que en la práctica puede expresarse en la no invisibilización de quienes se hayan en estas situaciones, en la no banalización ni naturalización de estas circunstancias, en el respeto activo de las diferencias, mediante la realización de productos comunicativos que las aborde como expresiones de la riqueza humana, dignas de ser valoradas y protegidas, y no como ejemplos de formas erradas o pintorescas de vida; a través de productos comunicativos que sean el resultado de relaciones dialogales con quienes ni piensan ni viven igual que los gestores de los medios, que los generadores de autocomunicación ni que sus destinatarios, y que pertenecen a grupos humanos tradicionalmente marginados, estigmatizados, desconocidos; relaciones que permitan, como todo diálogo serio, la transformación, la comprensión, el aprendizaje de todos quienes participan en él, así sea indirectamente.

En este sentido, los medios y tecnologías de comunicación están en capacidad de contribuir a la conformación de escenarios en los que las interacciones se basen en el respeto y en la empatía, lo cual se constituye en fuerza configuradora de un actuar solidario que tiene como objeto a personas, a grupos y a sociedades que están más allá de nuestros círculos de afectos cercanos, a quienes no conocemos, pero a quienes podemos llegar a ser capaces de reconocer y de admirar.

Es sobre la base de esta capacidad de los medios y tecnologías de comunicación que es posible pensar en que lleguen a ser gestores de procesos de comunicación y de educación en sentimientos morales que contribuyan a generar condiciones para la consolidación de sociedades más dignas, más respetuosas, más justas y más solidarias.

5. Conclusiones

Porque la humanidad es una, pero urge saberlo y sentirlo
Cortina (1997, p. 206).

... un ideal no es una quimera
(Zuleta, 2010, p. 52).

Al comienzo de esta tesis afirmamos que los sentimientos tienen una base cognitiva al ser una forma particular de juicio, toda vez que a partir de ellos somos capaces de determinar nuestra actitud ante cosas, situaciones y personas que pueden resultarnos cercanos, agradables, importantes para el florecimiento de nuestras propias vidas o, por el contrario, excluidos, objeto de miedo, asco o desprecio, con lo que es posible visibilizar su relación profunda con nuestros entornos y así, con la configuración de nuestros ámbitos sociales.

Concebir de esta manera los sentimientos, permite algo de vital importancia para el desarrollo de este texto. Por una parte posibilita resaltar su lado no irracional al instalarse como una especie de puente mediador entre las emociones básicamente biológicas y los procesos reflexivos, sin el cual la reflexividad misma se ve dificultada o no puede darse de manera adecuada, mientras, por otro lado, los hace susceptibles de ser incorporados como integrantes de los presupuestos cognitivos de una propuesta basada en una ética discursiva capaz de reconocer que la alquimia humana está hecha *tanto* de una dimensión racional como de una en la que habitan nuestros sentimientos, propuesta que está recogida dentro de lo que Adela Cortina ha llamado una ética cordial.

Y dentro de todos los sentimientos que son fundamentales para nuestra existencia plena, resaltamos la compasión como aquel que está en la base de aquellas interacciones que posibilitan el reconocimiento del otro, y que nos mueve a la realización de acciones no egoístas cuya finalidad última es el resarcimiento y protección de quien ha sido objeto de crueldad e injusticia, esto es, como el sentimiento que por excelencia posibilita la construcción del vínculo social y, que al hacerlo, da paso a la concreción del respeto y de la solidaridad, lo que lo hace capaz de permitir la consolidación de sociedades para las que la crueldad y injusticia sean injustificables, esto es, sociedades en las que el cuidado de las condiciones de florecimiento sea la base para la realización de sus miembros y para su protección.

Es por esto por lo que la compasión ocupa un lugar especial dentro de cualquier reflexión ética, en particular dentro de aquella que pretende construir unas bases morales para la acción de los medios y las tecnologías de comunicación desde la comunicación misma. A partir de la inclusión de la compasión como presupuesto y como poseedora de una naturaleza cognitiva, en una ética discursiva sobre la que dichos medios y tecnologías basen su actuar, estos quedan en capacidad de contribuir a la construcción de marcos interpretativos mediante los que el conjunto de sus involucrados configuran escenarios para los que la inclusión, el reconocimiento y el vínculo simpatético se convierten en referentes estructurales en la realización de sus proyectos de vida buena, en tanto individuos que se autoconciben como autónomos y a la vez como unidos con la comunidad humana mediante relaciones solidarias que buscan la concreción y el cuidado de condiciones de justicia.

Los medios y las tecnologías de la comunicación en tanto creaciones y emprendimientos humanos, llevados a cabo por seres humanos, están en la necesidad de plantearse para sí las mismas preguntas de todo actuar humano, entre ellas, aquellas relacionadas con las consecuencias de una labor que, como la que llevan a cabo, es capaz de incidir de manera privilegiada en la generación de esquemas de interpretación y con ello, en la manera en que personas y comunidades crean representaciones de sí mismas, de sus comunidades, así como de las de los otros y los grupos a los que pertenecen, lo que los dota de amplios poderes para incidir en las dimensiones política y cultural. Eso significa que no pueden actuar de espaldas a esta reflexión, pues es a partir de ella que han de construir una base moral específica de su acción y con ello, trabajar en la definición y en el ejercicio de su responsabilidad, de forma tal que desde allí sean capaces de romper la lógica instrumental que los ha hecho transitar un camino en el que en pocas ocasiones han logrado honrar su propia configuración comunicativa y asumir la fuerza moral que esta conlleva, limitándose la más de las veces a servir de caja de resonancia, ya no de las opiniones que se disputan un lugar dentro de la esfera pública, sino de las dinámicas del poder y del mercado, las que terminaron por colonizarlos.

Las luchas políticas tienen claro que su principal escenario es hoy por hoy el mediático, incluyendo el de las redes sociales virtuales. Con esto, medios y tecnologías de comunicación han dejado de ser meros instrumentos, para pasar a ser nuevos sucedáneos de la antigua ágora, en los que las corporaciones mediáticas, conscientes de su propio poder, se están consolidando como determinadoras de la configuración política mundial, impulsadas por sus exorbitantes capitales económicos, asociadas con los de los actores políticos y

financieros que tradicionalmente han marcado el destino de las naciones, ante los que, dentro del mismo escenario, compiten en desigualdad de condiciones actores sociales y ciudadanos de a pie para intentar posicionar sus pretensiones de validez encausadas hacia la generación de un orden más equitativo y humano.

La lucha política se ha configurado como lucha por los significados, por el establecimiento de los marcos interpretativos. Pero hay una diferencia entre unos marcos que buscan instrumentalizar a las personas, que pretende cosificarlas y, con ello, deshumanizarlas, a ellas o a grupos humanos completos, canalizando odios y miedos hacia fines ideológicos o económicos, y entre aquellos que pretenden establecer condiciones dialogales, reflexivas y simpatéticas sobre las que se construya la interacción. La posverdad y la vehiculización algorítmica de contenidos y de perfiles, con su consecuente generación de burbujas mediáticas, son expresiones contemporáneas de la dinamización del primer tipo de marcos, mientras que el segundo mantiene un viejo, pero eficiente instrumento, a saber, la educación. Mientras el primero tipo de instrumentos se basa en la gestión estratégica de las emociones y en la producción desenfadada de información para un consumo igualmente desenfadado, la educación busca algo bien distinto, a saber, el cultivo del carácter, la formación de un *Êthos*.

La educación idealmente busca generar las condiciones para el surgimiento y la consolidación de lo mejor que podemos llegar a ser como seres humanos, y una buena parte de las sociedades han basado sus esperanzas de mejoramiento en ella. Pero para contribuir con el cumplimiento de estas esperanzas, los proyectos educativos han de partir de una propuesta de formación basada en la comunicación y en sentimientos morales, puesto que son estas bases sobre las que es posible generar libremente una identificación empática con los otros y su reconocimiento como interlocutores válidos, y, por ello mismo, permiten generar condiciones para que las personas seamos capaces de ponernos en los zapatos de los otros, para identificarnos con ellos en medio de nuestras diferencias, para respetar activamente sus proyectos de vida, siempre que no atenten contra los de otros, lo que implica indignarnos ante las injusticias de las que son objeto y defenderlos ante las amenazas que continuamente los acecha, aunque no compartamos dichos proyectos, para actuar solidariamente frente a la crueldad, para participar activamente en la toma de decisiones sobre lo que nos compete o nos afecta, y, por último, para convivir y construir acuerdos.

Los medios y las tecnologías de comunicación, en tanto constructores de marcos interpretativos y emisores masivos de relatos comunicativos en los que pueden mezclarse imágenes visuales y sonoras, músicas y diálogos, tienen una capacidad privilegiada para

generar vivencias y opiniones, para consolidar o transformar significados, para generar marcos y referentes sociales nuevos y, en ese mismo sentido, para cumplir un papel educativo. Dado que este papel lo cumplen incluso así no se lo propongan deliberadamente, vale la pena que, desde una ética cordial aplicada a la acción de los medios de comunicación, se proponga una reflexión sobre la manera cómo pueden cumplir con este papel de forma tal que les permita, no solo contribuir a una educación moral de sus públicos, sino también para la consolidación de su propio actuar como un actuar ético.

Dicha reflexión podría concretarse en un proyecto comunicativo-educativo encaminado a potenciar lo que Sherman (1999) ha llamado nuestra “agencia emocional”, esto es, aquella que nos permite reconocer nuestra capacidad como agentes activos de modificar nuestras emociones, de tal modo que sea posible ir forjando nuestro carácter mediante la predisposición a tener sentimientos que nos aproximen al otro y a decidir lo correcto. Predisposición que se logra mejor cuando se está en contacto con vivencias que permitan crear y fortalecer el hábito de la compasión, que nos enfrentan a la solidaridad y al discernimiento prudente. De esta manera, los medios y tecnologías de comunicación podrían cumplir con su papel de educadores en sentimientos morales llevando a cabo la totalidad de sus acciones a partir de una clara intencionalidad de contribuir a la superación de la gestión emocional y de la insensibilidad a los que parece que se han ido acostumbrando nuestras sociedades, basándose en lo que podríamos llamar unos mínimos éticos, tales como el respeto a la dignidad humana, la compasión por el sufrimiento ajeno, el reconocimiento de la diferencia y la solidaridad, mínimos que, al ser dinamizados y socializados mediante la circulación de sus productos, contribuirían poderosamente a la formación moral de sus públicos.

Tanto la manipulación emocional, como la insensibilidad tienen a las corporaciones mediáticas y a las tecnologías de comunicación como dos de sus más importantes impulsores. Pero también es desde ellos que puede contribuirse a su superación. Para esto es necesario generar condiciones para que sus gestores, públicos y prosumidores se reconozcan como actores morales autónomos y a la vez ligados a la comunidad humana mediante vínculos esenciales e irrenunciables de interdependencia. La ética discursiva con su principio de participación universal posibilita una autonomía crítica en medio de relaciones intersubjetivas mediante las cuales se consolida la ciudadanía. Para medios y tecnologías de comunicación que quieran honrar su condición de comunicativos, esta ética, al configurarse de manera comunicativa, se presenta como la más adecuada para sustentar su acción desde una

autonomía racional y responsable, pero también se hace necesario que reconozcan que el papel de las emociones y sentimientos no es solo el de instrumentalizar y ser instrumentalizados, sino que llevan a cabo una labor fundamental en la realización de cada uno de los seres humanos, así como en la construcción de comunidades respetuosas de la diferencia, tanto de sus miembros como las de otras comunidades, razón por la cual la emocionalización y gestión emocional instrumentalizadora deberían ser ubicadas como parte de las prácticas que no podrían ser aceptables dentro de la ejecución de sus actividades. La centralidad de los sentimientos, y en particular de la compasión, en la vida de las personas y de las comunidades, hace que su respeto, su concepción como fines en sí mismos, sea condición fundamental para la preservación de la dignidad humana. Desde esta perspectiva, una acción ética de los medios y las tecnologías de comunicación ha de traducirse en una comunicación con corazón.

Basar la acción mediática y virtual en esta ética cordial implica un ejercicio que va más allá de la generación de códigos y de manuales. Esta acción requiere concretarse en lineamientos de programación generadores de reconocimiento y de vínculo solidario, de definición de contenidos que privilegien el tratamiento digno, la interacción crítica pero a la vez compasiva, el respeto por los otros –en particular por los distintos–, en acciones comunicativas solidarias con quienes son objeto de estigmatización, de exclusión, en fin, de aporofobia; en la no instrumentalización de la información personal, en el cuidado de la reputación ajena, así como en la no manipulación emocional en pos de la generación de credibilidad a falsas noticias con fines ideológicos, electorales o económicos. También ha de hacerse realidad desde el reconocimiento del que piensa distinto como un contradictor, no como un enemigo a quien habría que dañar; desde una interacción compasiva, dialogal, honesta y responsable, que no por tener estas características deje de ser entretenida y dinámica. Al darse estas concreciones desde la acción mediática y virtual, se contribuye a una socialización de los mecanismos que propician la convivencia y a la vez a una formación vivencial en los sentimientos, de forma tal que es posible pensar en que esta acción sea construida con una intencionalidad educativa.

Esta acción implica que dentro de sus objetivos tenga el de fomentar el respeto, el reconocimiento de la vulnerabilidad como aquello que nos hermana con los otros y, a partir de este reconocimiento, vernos como capaces de intervenir activamente en la superación de la crueldad y de las injusticias de las que pueden ser objeto. En este sentido, se trataría de un proyecto compasivo, responsable e impulsor de la responsabilidad, entendida como una

conciencia de los actos propios y de la necesidad de su ejecución conforme a lo dictado por nuestra capacidad de juicio; como una responsabilidad que, así, es la otra cara de la moneda de la libertad. Hablamos de un proyecto que asume que responsabilidad y libertad son el resultado de una subjetividad capaz de reconocer los vínculos afectivos profundos que nos unen a los otros, y de ubicar esos vínculos en la base de toda relación con ellos, pero también en un horizonte orientador de la acción en el mundo social, en el que las acciones responsables y libres tengan la capacidad de convertir al sujeto en ciudadano, de ponerlo en relación directa con los otros y con sus entornos vitales, lo que haría que tales acciones fuesen ineludiblemente públicas, con implicaciones morales.

Este proyecto, que sería así comunicativo-educativo, ha de partir del hecho de que la comunicación no solo es la base de toda interacción humana, la condición *sine qua non* del entendimiento humano y, con ello, de la coordinación de la acción, sino también la dimensión por la que nuestra especie llegó a ser lo que es, gracias a la cual reconocemos en el otro un igual en tanto poseedor de razones y de sentimientos que sustentan sus acciones. Pero esto también significa que solo mediante interacciones comunicativas es posible ser fieles a la condición del otro como igual, puesto que por fuera de la comunicación solo queda el recurso al poder, a la conveniencia estratégica y al miedo, formas de interacción todas ellas que, lejos de educar, instrumentalizan y violentan al ser humano.

A diferencia de los proyectos educativos que solo buscan la formación de competencias funcionales a la producción y que se estructuran a sí mismos a partir de las lógicas de la racionalidad empresarial, que se encaminan a la creación de sumisión y de incapacidad crítica, un proyecto comunicativo-educativo en sentimientos morales es una propuesta de configuración de un ejercicio ciudadano crítico, transformador y solidario; de una ciudadanía capaz de gobernarse, entendiendo que la única manera no violenta de hacerlo es mediante procesos deliberativos en los que no se excluya a ningún actual o potencial agente comunicativo, sin perder de vista que dichos procesos, a su vez, han de inscribirse en una ética cívica.

Impulsar un proyecto de esta naturaleza implica que las empresas mediáticas y aquellas que gestionan TIC estén de acuerdo con que el bien que tienen en sus manos corresponde a la naturaleza de los bienes meritorios, esto es, que no se trata de un producto como cualquiera, sino que está en la base del logro de necesidades humanas fundamentales, toda vez que la comunicación es uno de los requisitos esenciales para nuestra realización, sin el cual cualquier ser humano quedaría excluido del reconocimiento y de la participación en la

configuración de su propio destino y del de sus comunidades. Si estas empresas quieren ser verdaderamente responsables con la naturaleza del bien que las sustenta, han de hacer todo lo que esté a su alcance para garantizar su cuidado, lo que se traduce necesariamente en la configuración moral de su acción, a riesgo de que si no lo hacen, no solo dejen de ser consecuentes con la naturaleza comunicativa de su labor, sino que vendrían a ser básicamente inmorales, pues dejarían su actuar sometido a los imperativos del dinero y del poder, de la instrumentalización y con ella, de la deshumanización. De aquí que, si pretenden seguir presentándose honesta y seriamente como medios y tecnologías de *comunicación*, han de asumir como parte de su responsabilidad su dimensión comunicativo-educativa que tiene que ver necesariamente con la manera como socializan, asumen, promueven y gestionan emociones y sentimientos. De esta manera, podrán llevar a cabo su labor de manera responsable, con lo cual generarían reconocimiento social y valoración ética de su acción, lo que significaría que quedarían en capacidad de establecer vínculos de reconocimiento con sus públicos y con sus usuarios, lo cual les permitiría fortalecer la confianza hacia ellos, en tanto se remarcaría su compromiso con el fortalecimiento del tejido social mediante la dinamización de interacciones respetuosas, incluyentes y dignificantes. Este compromiso sería la base de una acción mediante la cual responden a las expectativas sociales que, en tanto gestores de un bien meritorio, se generan hacia ellos, con lo cual se harían merecedores de la estima social y de una reputación como entidades que se obligan a sí mismas a actuar éticamente, entendiendo esta obligación como el reconocimiento que une juicios y sentimientos morales a una acción que no puede ser de otra manera que consecuente con dichos juicios y sentimientos. Lo cual es, evidentemente deseable tanto para los medios y las tecnologías de comunicación, como para la comunidad humana.

Pero para darle mayor concreción a esta propuesta, es necesario que los vínculos de reconocimiento mutuo se conviertan en condiciones reales de interacción respetuosa y solidaria, lo que debe dar paso a la generación de diálogos entre todos los potencialmente involucrados en las dinámicas comunicativas. Y para que esto se dé, se requiere de una sociedad civil fuerte, que se constituya en interlocutora crítica, capaz de recordarle a los gestores de medios y tecnologías de comunicación, a través de sus organizaciones, ese compromiso sobre el que basan su acción cada vez que este parezca perderse, pero también con capacidad de generar debates constructivos y francos en torno a los diversos intereses y necesidades que se juegan en la sociedad, a los que aquellos deberían dar cabida, manteniendo

como eje central el carácter vincular de la comunicación, así como su naturaleza que obliga al reconocimiento .

De estos debates debería también hacer parte el sector educativo. La centralidad que ocupan las dinámicas comunicativas de medios y tecnologías hace que sean fundamentales en los procesos de socialización de las nuevas generaciones. Es por esto por lo que es necesario involucrar a dicho sector como actor fundamental con capacidad de incidir en los aspectos generales de sus programaciones y contenidos, y sobre todo, en los tratamientos, de forma tal que no se excluyan temas problemáticos o polémicos, sino que, por el contrario, sean desarrollados mediante dinámicas inclusivas, analíticas y críticas, ganando con ello rigor y sensibilidad social, teniendo como horizonte la construcción de una sociedad en la que los seres humanos sean el centro, no la acumulación económica o de poder político. Igualmente, a ese sector le compete la responsabilidad de formar a los estudiantes propiciando que ganen en sentido crítico, pero también en sensibilidad para reconocer tratamientos y contenidos que no contribuyan a la construcción de lazos sociales, que repliquen prejuicios y estigmatizaciones, que se decanten por la crueldad, que no aporten a la solidaridad, de forma tal adquieran la capacidad de decidir autónomamente el valor que le otorgarán a lo que ven y escuchan mediante la elaboración de juicios prudentes frente a ello, lo mismo que frente a su propia acción en el ciberespacio.

Una educación que le apueste al florecimiento de las personas, a la realización de sus capacidades y a la convivencia, es una educación que también tiene tanto al ejercicio reflexivo como a los sentimientos morales dentro de sus presupuestos y, en la base, a la compasión como eje estructurante de todo vínculo simpatético. En este sentido, educación y comunicación comparten bases comunes. Así como la comunicación necesita de la compasión para garantizar que al reconocimiento racional del otro como interlocutor válido se le una el lazo sensible que nos mueve a la acción frente a su daño o dolor, la educación la requiere por las mismas razones, puesto que sin ella, los procesos y las prácticas educativas estarían carentes de corazón, lo que las limitaría a ser simples ejercicios de transmisión de información fría y de revisión de su interiorización, perdiendo así su capacidad constructora de conocimiento y generadora de subjetividades autónomas y creadoras.

La compasión se constituye en presupuesto compartido por los procesos educativos y los comunicativos, pero también por cualquier iniciativa ciudadana que busque superar la aporofobia, la crueldad, la injusticia. De aquí que una propuesta que le permita a las empresas mediáticas y a las tecnologías de comunicación llevar a cabo su acción con una

intencionalidad formadora en sentimientos morales, y en particular en compasión, requiere de su coordinación con la sociedad civil y con el sector educativo. A partir de la sinergia de estos tres actores quedarían en capacidad de construir una mirada conjunta de sociedad, fruto de procesos deliberativos que integren la dimensión afectiva a su naturaleza racional mediante procedimientos sentipensantes, con lo que podrían generarse las condiciones para el florecimiento individual y grupal, lo que, a su vez, permitiría la consolidación de contextos en los que se dé prioridad a la interlocución y a la acción respetuosa de la diferencia y cuidadosa de la dignidad humana.

Vencer los imperativos del poder y del dinero no es una labor sencilla ni rápida. Tal como los procesos educativos tendientes a formar un talante razonable y a la vez afectivo, el trabajo para generar transformaciones en la acción de los medios y las tecnologías de comunicación requiere, primero que todo, del reconocimiento voluntario por parte de sus gestores, y de los involucrados, de su constitución moral en tanto que estructurados comunicativamente, pero si esto no se logra, el reto para la sociedad civil y para el sector educativo será el del ejercicio de una presión que bien podríamos llamar moral, encaminada por un lado a generar ambientes de interlocución y debate con aquellos, en los que sea posible el diálogo y la escucha teniendo como objeto de discusión el horizonte ético en el que inscriben su acción. Esto se puede lograr mediante la conformación y el fortalecimiento de asociaciones de consumidores de medios y de usuarios de internet, las que pueden focalizar su acción en veedurías que estén atentas a su desempeño y en el fortalecimiento de la interlocución, consciente de que el cuidado ético de su acción no es lo mismo que el juicio moralista desde morales particulares, sino más bien el cuidado de las condiciones para el cumplimiento del principio procedimental de participación universal, así como de los mínimos morales derivados del reconocimiento y de la compasión, intentado incidir en la humanización de la forma en que tratan sus temas, así como de la selección de sus contenidos.

Un posible ejemplo de este tipo de acción es la construcción de acuerdos entre sociedad civil y medios y tecnologías de comunicación en la selección de contenidos y definición de tratamientos acordes con la necesidad de superar la aporofobia a través de la presencia digna y dignificante de aquellos que tradicionalmente son excluidos de los relatos comunicativos o que suelen ser presentados desde perspectivas que replican la estigmatización y los discursos del odio. Esta presencia se puede hacer realidad de distintas maneras, partiendo desde la preocupación por sus condiciones de vida, expresada en su inclusión como temáticas permanentes de programas informativos, noticiosos y de análisis,

hasta llegar a la realización de series argumentales o de especiales en las que se visibilicen las crueldades y las injusticias de las que han sido objeto, así como la dignidad que implica su resistencia y superación, resaltando su condición de seres humanos, de interlocutores válidos que, al igual que cualquier otro, tienen un proyecto de vida buena que depende para su realización del reconocimiento de, y del establecimiento de vínculos afectivos con, los otros, más allá de sus diferencias y particularidades, proyectos que han de encontrar la posibilidad de concretarse sin importar en qué lugar del mundo se desarrollen.

Otra opción es la de fortalecer los llamados medios ciudadanos, esto es, aquellos que sin importar el soporte tecnológico en el que se basen, construyen sus proyectos comunicativos a partir del reconocimiento de que la generación de espacios para la deliberación, para la socialización de marcos de interpretación proclives a la convivencia y al mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades en las que inscriben su acción, y para el establecimiento de vínculos empáticos con los distintos y con los excluidos, son sus razones de ser. Se trata de experiencias comunicativas gestionadas por colectivos y organizaciones de la sociedad civil que no confunden la comunicación con la comercialización de contenidos ni con la instrumentalización de sus públicos y de su propia actividad, capaces de incluir de forma pluralista distintos puntos de vista dentro de la configuración de sus contenidos y narrativas, privilegiando las voces, los saberes, las experiencias y las formas de entender la vida de aquellos excluidos de las empresas mediáticas y, en general, de la sociedad, dándoles una oportunidad para su valoración social, permitiéndoles así hacer parte de la conformación de las esferas públicas locales con lo cual contribuyen al establecimiento de condiciones para el ejercicio de su ciudadanía y para el cumplimiento de sus derechos. Son medios que además, por la cercanía que establecen con sus destinatarios, tienen la posibilidad de constituirse en referentes de ejercicios deliberativos dentro de sus comunidades, así como de escenarios de ampliación de vínculos empáticos de reconocimiento, sabedores de que inscriben su labor en dinámicas que, a la par de ser locales, tienen el potencial de llegar al conjunto diverso de la comunidad humana gracias a la globalización que caracteriza la acción mediática, con lo cual permiten interacciones capaces de consolidar miradas multi e interculturales.

Por su parte, la labor de la comunidad educativa puede vehiculizarse hacia la inclusión dentro de sus proyectos educativos institucionales de acciones de formación en capacidades que, sobre la base de la compasión, den la posibilidad a profesores, estudiantes y padres de familia de generar una mirada y unas prácticas críticas y deliberativas enfocadas en la labor de

los medios y las tecnologías de comunicación, permitiéndoles reconocer cuando estos intentan llevar a cabo una acción instrumentalizadora haciéndola pasar por comunicativa, cuando ponen en juego estrategias de gestión emocional o cuando se alinean con intereses poco claros al servicio del poder mediante la operacionalización de la llamada «posverdad». Dicha mirada puede formarse a partir del diseño y puesta en marcha de procesos transversales a las actividades de aula en los que se lleve a cabo una alfabetización mediática y digital desde la que no solo se identifiquen las lógicas técnicas sobre las que se construyen los relatos comunicativos mediados, sino que, además, permitan comprender la comunicación como un proceso constructor de sentido, vehiculizador de la argumentación, constructor de reconocimiento y respeto, y generador de vínculos, con lo cual pueda entenderse como un ámbito de la acción humana que necesariamente ha de ser moral.

Del mismo modo, una sociedad civil y una comunidad educativa comprometidas con la formación de un *éthos* capaz de interlocutar respetuosamente con el distinto y actuar en contra de la injusticia, han de ser también actores sociales con capacidad de incidencia en la configuración de la esfera pública tanto como en la construcción de marcos normativos y jurídicos, buscando con ello, proteger las condiciones de participación de todos los involucrados en la definición de las cuestiones públicas, garantizando el ejercicio efectivo de esa participación de forma tal que ni las circunstancias socioeconómicas ni las de clase, sexo, religión, preferencia sexual, ni de cualquier otro tipo sean obstáculos para el ejercicio de su derecho a que sus puntos de vista sean considerados dentro de los debates relacionados con la acción de los medios y las tecnologías de comunicación. Dicha incidencia debe servir también para que se privilegie la configuración comunicativa de estos, mediante acuerdos consensuados que permitan garantizar tanto en sus contenidos y en sus tratamientos como en la producción individual de información en el ciberespacio, el predominio del bienestar común, el respeto a la dignidad y, al mismo tiempo, el cuidado de las minorías excluidas, así como las libertades de pensamiento y de prensa.

Pese a que las transformaciones que trajo consigo el desarrollo de las TIC, generaron retos específicos para la acción en el ciberespacio, es necesario afirmar que cualquier planteamiento sobre su ética debe considerar que, en el reino de la virtualidad, al ser este una forma complementaria de la realidad física, funcionan las mismas consideraciones, necesidades y obligaciones que en el mundo por fuera de la red. La simultaneidad, la inmediatez y la desterritorialización son fenómenos que transforman las maneras en las que se dan las relaciones entre las personas, pero tales relaciones siguen manteniendo las mismas

bases que las que se dan en el mundo de la realidad física: se basan en el lenguaje, se estructuran de forma comunicativa mediante interacciones en las que se ponen en juego las reglas de uso de los significados, en las que igualmente operan las funciones locucionarias e ilocucionarias, en fin, en las que se constituyen relaciones jerárquicas de acuerdo con los sentidos construidos en las mismas interacciones, y en las que operan todas las consideraciones éticas sobre la cuestión de los sentimientos y su relación con la intersubjetividad comunicativa así como con la acción instrumental.

De esta manera, una ética del ciberespacio tiene el mismo piso que una ética cordial en tanto es comunicativa, es decir, discursiva y a la vez compasiva. Asumirla de esta manera, permite enfrentar los nuevos retos que trae la acción desde la red, puesto que se centra en las interacciones entre personas yendo más allá de las consideraciones técnicas, y se focaliza en los aspectos cruciales de nuestro tiempo que requieren de solución, tales como el reconocimiento, el respeto, la injusticia, la crueldad y la solidaridad, los que, desde esta ética, pueden decantarse a favor de la construcción de confianza y de la ampliación del reconocimiento respetuoso de la diferencia.

A partir de una consideración comunicativa y éticamente cordial de estos temas, cuestiones como la posverdad, la gestión emocional, el cuidado de la información personal, la generación de burbujas informáticas y la exclusión, muestran su naturaleza no comunicativa, pudiendo ser asumidas como meras expresiones de dinámicas estratégicas cuyos resultados favorecen los autoritarismos, la superficialidad en la acción social y política, el miedo que refuerza la exclusión y los discursos del odio, el consumismo como forma de vida y la autoconfiguración de subjetividades cosificadas. Visibilizadas de esta manera, estas dinámicas pueden ser enfrentadas y contrarrestadas ahora sí comunicativamente desde una ética cordial, mediante una reconfiguración tanto de los medios y las tecnologías de comunicación como de la acción individual en el ciberespacio, mediante la cual la compasión y la interacción comunicativa queden fijadas como soportes de su actuar. En efecto, al generar una comunicación plural, simpatética, responsable y solidaria, la ética cordial permite interacciones críticas, el reconocimiento respetuoso, compasivo y, por lo mismo, incluyente frente a la diferencia, y la construcción de formas de vida que se saben hermanadas con otras, incluso con las más distantes, con lo que los discursos odiosos quedan desestimados como opción y la dignidad humana es puesta por encima del consumo. Igualmente es posible consolidar un puente desde el que personas que buscan su propia realización a partir de su acción individual, salgan al encuentro con el otro, brindando así condiciones para el

fortalecimiento de vínculos comunitarios, la creación de nuevas comunalidades, y la ruptura con los individualismos cerrados que nos impiden ver en los demás a seres con quienes podemos florecer conjuntamente, a humanos como nosotros que en su diversidad y especificidad, están ligados de forma necesaria al destino de los otros y de sus comunidades.

Comunicar con corazón se convierte de esta manera, en un imperativo ético que requiere ser asumido por medios y tecnologías de comunicación, por organizaciones de la sociedad civil, por la comunidad educativa, por el Estado y por nosotros como ciudadanos de a pie, si de verdad queremos la transformación del presente y la construcción de un futuro que posibilite la realización de nuestros distintos proyectos individuales y colectivos de vida buena. Imperativo que para ser asumido requiere de un talante fuerte, que no le tenga temor al debate ni a abrir el corazón y la razón a la vivencia de la compasión, capaz de enfrentar al poder con la fuerza de los argumentos; a la injusticia y la crueldad con una solidaridad efectiva, potente y firme. De esta manera, comunicar con corazón ha de ser una tarea que incluya al conjunto de nuestras instituciones, así como a cada uno de nosotros en tanto que ligados moralmente a la necesidad de construir vínculos solidarios cada vez más amplios, con lo que esa comunicación se constituye en un ejercicio de florecimiento de una ciudadanía cordial, esto es, de aquella que configura su acción como labor sentipensante encaminada a garantizar el cuidado de los otros y la realización cotidiana de una existencia constructora de relaciones sociales cuyo tejido no pueden ser de otra manera que amoroso.

Referencias bibliográficas

Obras filosóficas clásicas

Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.

_____ (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

_____ (2010). *Retórica*. México, D.F.: UNAM.

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.

_____ (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1986). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*. México, D.F.: Porrúa.

_____ (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.

_____ (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

_____ (2001). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.

_____ (2005). ¿Qué es la ilustración? En *Ensayo sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, pp. 21-31.

_____ (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Marx, C. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

_____ (2009). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, volumen II*. México D. F.: Siglo XXI.

Marx, C. & Engels, F. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.

_____ (2012). El manifiesto del Partido Comunista. En Karl Marx, *Textos selectos y manuscritos de París*. Madrid: Gredos.

- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- _____ (1999). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Alba.
- _____ (1996a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Técnos.
- _____ (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. V. I.* Madrid: Akal.
- _____ (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- _____ (2007). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- _____ (2009). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (2010). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.
- Séneca, L. A. (1994). *Diálogos*. Barcelona: Altaya.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.
- Smith, A. (2012). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1999). *Ética*. Madrid: Alianza.

Obras filosóficas más recientes

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Alcoberro, R. (2001). Notas para una ética del infospacio. En Salvador López *et al* (coords.). *El valor de la ciencia*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía, Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.

- _____ (1988). ¿Límites de la ética discursiva? En A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (pp. 233-262). Salamanca: Sígueme.
- Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.
- _____ (2014). *La condición humana*. Bogotá: Paidós.
- Arteta, A. (1996). *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Valencia: Pre-Textos.
- Austin, J. L. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. [En línea], disponible en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/austin/C%F3mo%20hacer%20cosas%20con%20palabras.pdf>, recuperado el 06 de abril de 2014.
- Baudrillard, J. (2000). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2002). *La ilusión vital*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (2008). *Obras. Libro I / vol. 2*. Madrid: Abada Editores.
- _____ (2014). *Textos Escenciales. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Buenos Aires: Ediciones LEA.
- Boeri, M. & Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus.
- Calvo, A. (1994). Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume. *Universitas Philosophica* (22), 11-28.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (2012). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder. Edición digital.
- Comte-Sponville, A. (1998). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.

- _____ (2007). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1988). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- _____ (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- _____ (2000, 7 de marzo). Aporofobia. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/2000/03/07/opinion/952383603_850215.html
- _____ (2002). *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus.
- _____ (Ed.) (2003). *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y la comunicación*. Madrid: Trotta.
- _____ (2004). Ciudadanía activa en una sociedad mediática. En Conill, J. & Gozávez, V. *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Asturias: Ediciones Nobel. E-book.
- _____ (2008). Estudio preliminar. En Kant, *La metafísica de las costumbres* (pp. XV-XCI). Madrid: Tecnos.
- _____ (2009). *Las fronteras de las personas. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- _____ (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- _____ (2012). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.

- Cortina, A. y Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*. Madrid: Akal.
- Debord, G. (2009). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Floridi, L. (2006). Ética de la información: su naturaleza y alcance. *Isegoría* (34), 19-46. Recuperado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/2>
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2007). *Historia de la sexualidad. I-la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- García-Marzá, D. (2003). Confianza y poder: la responsabilidad moral de las empresas de comunicación. En Cortina, A. (Ed.). *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y la comunicación*. Madrid: Trotta.
- _____ (2004). Ética de la publicidad. En Conill, J. & Gozávez, V. (Coords.). *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, M. (2014). *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*. (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, Doctorado en Ética y Democracia, Valencia.
- Gozávez, V. (2004). Los relatos de mundo: entre la objetividad y la imparcialidad. En Conill, J. & Gozávez, V. (Coords.). *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Ténos.
- _____ (1987). *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus.
- _____ (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Trotta.
- _____ (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

- _____ (1991). Justicia y solidaridad. (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg). En Apel, K. O., Cortina, A., De Zan, J. & Michelini, D. (Eds.). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1992). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid: Taurus.
- _____ (1996). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. México D. F.: Rei.
- _____ (1997). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- _____ (2001). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____ (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Taurus.
- _____ (2002a). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- _____ (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- _____ (2009). *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta.
- _____ (2010). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Madrid: Paidós.
- _____ (2011). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- _____ (2012). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- Han, B. CH. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- _____ (2015). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- _____ (2015a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (2002). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Heller, A. (1993). *Teoría de los sentimientos*. México, D. F.: Fontamara.
- Henriques, F. (2018). Adela Cortina: filosofar en la *polis* y para la *polis*. *Una incursión interpretativa*. En García Marzá, D., Lozano J. F., Martínez Navarro, E. y Siurana, J.C. (Coords.). *Ética y filosofía política: Homenaje a Adela Cortina*. Madrid: Tecnos.
- Hernández Antón, I. (2014). Floridi: información y filosofía. *Thémata. Revista de filosofía* (49), 127-142. Recuperado de:
http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_7.pdf .
- Herrera, A. (2017). Filosofía y literatura: dos herramientas necesarias ante los retos de una nueva Ilustración. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 19, no 38. Segundo semestre de 2017. Pp. 25-47. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199 doi: 10.12795/araucaria.2017.i38.02.
- Honneth, A. (1991). La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión. En Apel, K. O., Cortina, A., De Zan, J. & Michelini, D. (Eds.). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- _____ (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- James, W. (2004). *La voluntad de creer*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Jankélévitch, V. (1986). *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*. Paris: Flammarion.
- _____ (2004). *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Krause, S. (2008). *Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation*. Princeton: Princeton University Press. Edición digital.
- Lederach, P. (2008). *La imaginación moral: el arte y alma de construir la paz*. Bogotá: Norma.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.

- Lipovetsky, G. & Serroy, J. (2009). *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Bogotá: Anagrama.
- Lozano, J. F. (2004). Globalización ética y medios de comunicación. En Conill, J. & Gozávez, V. (Coords.). *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía universal*. Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marina, J. A. (1996). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- _____ y López, M. (2005). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez Navarro, E. (2000). *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mead, G. H. (1973). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Modzelewski, H. (2012), *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión*. (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, Doctorado en Ética y Democracia, Valencia.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Madrid: Paidós.
- _____ (2012). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Barcelona: Katz.
- _____ (2012a). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2013). *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2014). *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós. Epub.

- Ortega y Gasset, J. (1970). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2011). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. R. (1994), *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Serres, M. (2013). *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sherman, N. (1999). "Taking Responsibility for Our Emotions". En E. F. Paul, F. D. Miller, Jr, J. Paul. *Responsibility*, Cambridge University Press, pp. 294-324
- Siurana, J. C. (2003). *Una brújula para la vida moral. La idea del sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Editorial Comares.
- _____ (2011). Las capacidades ético-discursivas como capacidades para el reconocimiento recíproco: bases de un modelo de desarrollo humano. En *Éthique et économique/Ethics and Economics*, 8 (1), 2011, pp. 25-39. Recuperado de: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4578/Siurana.pdf>.
- Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento. Y otros ensayos*. Barcelona: Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Taylor, Ch. (2001). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Trueba, C., Gerena, L, et al (2000). Introducción a la teoría estoica de las pasiones (fragmentos estoicos sobre las pasiones: selección y traducción). *Signos Filosóficos*, I(3) 181-201. Recuperado de

<http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=359&artid=62&mode=pdf>

Vattimo, G. (1996). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Velayos, C. (2007). Deberes y felicidad en la Ecoética. En *Revista Selecciones de Bioética*, (11), 121-134.

Vilares, A. C. (2015). O percurso do reconhecimento: sobre os fenómenos da fratura e da ligação na contemporaneidade. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 20, núm. 70, octubre-diciembre, 2015, pp. 17-34. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/pdf/279/27943006003.pdf>

Villar, A. (2008). La ambivalencia de la compasión. En M. García-Baró & A. Villar (Coords), *Pensar la compasión* (pp. 19-72). Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Virilio, P. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.

_____ (1999). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.

Zuleta, E. (1994). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Fundación Estanislao Zuleta.

Obras sobre neuroética

Cortina, A. (2012a). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.

Damasio, A. (1999). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Madrid: Crítica.

_____ (2007). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Madrid: Crítica.

Morgado, I. (2007). *Emociones e inteligencia social. Las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*. Barcelona: Ariel.

Obras sociológicas

Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2015). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Itsmo.

Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. V. 2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

_____ (2000). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. V. 1 La sociedad red*. Madrid: Alianza.

_____ (2001). *La galaxia Internet*. Madrid: Areté.

_____ (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.

_____ (2012). *Redes de indignación y de esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.

Durkheim, E. (2007). *La división social del trabajo*. México D. F.: Colofón.

Guiddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.

Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

Thompson, J. B. (1998). *Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

Uricoechea, F. (2002). *División del trabajo y organización social: una perspectiva sociológica*. Bogotá: Norma – Universidad Nacional de Colombia.

Obras sobre comunicación

Bateson, G. *et al.* (1994). *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairos.

Bergman, M. K. (2001). White paper: the deep web: surfacing hidden value. *Journal of Eletronic Publishing*, v. 7, n. 1. Recuperado de:
<http://dx.doi.org/10.3998/3336451.0007.104>

Caro, L., & Arbeláez, N. (2009). Hipertextualidad, literacidad y discurso académico: conceptos para la gestión del conocimiento en la red. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (28), 1-23. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/pdf/1942/194214468007.pdf>

Curran, J. (2002). *Medios de comunicación y poder*. Barcelona: Hacer Editorial.

Eco, U. (1984). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.

Fernández, R. (2005). *Marco conceptual de las nuevas tecnologías aplicadas a la educación*. Recuperado de <http://www.uclm.es/profesorado/ricardo/DefinicionesNNTT.html>

Fonseca, O. (2015). *Redes sociales y juventud: uso de Facebook por jóvenes de México, Argentina y Colombia* (Tesis Doctoral). Universidad de Málaga, Málaga.

Fumero, A., Roca, G. & Sáez Vacas, F. (2007). *Web 2.0*. Madrid: Fundación Orange.
Recuperado de
<https://www.muypymes.com/images/stories/recursos/marketing/web20.pdf>

García, C. P. (2014). Los movimiento sociales y los pasajes digitales: convergencias de un horizonte político alrededor del sujeto. En J. C. Valencia y C. P. García (editores). *Movimientos sociales e Internet*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 73-96.

Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

- Hernández, M. A.: López, P. & Sánchez, S. (2014). La comunicación en la familia a través de las TIC. Percepción de los adolescentes. *Pulso*(37), 35-58. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4954346.pdf>
- Loayza, J. (2016). Nuevas corporeidades juveniles en las tecnologías virtuales. *Revista Conjeturas Sociológicas*(enero-abril), 68-99. Recuperado de: <http://ri.ues.edu.sv/9815/>
- Luhman, N. (2000). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- Manucci, M. (2004). *Comunicación comunicativa estratégica. De la persuasión a la construcción de realidades compartidas*. Bogotá: Corcas Editores.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martín-Barbero, J. & Muñoz, S. (Coords.) (1992). *Televisión y melodrama : géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Martín Serrano, M. (1999). La mediación de los medios. En Martín-Barbero, J. & Silva, A. (Compiladores). *Proyectar la comunicación* (pp. 137-156). Bogotá: Universidad Nacional – Tercer Mundo.
- Martínez-Rebollar y otros (2015). Craw Net: Crawler de Recursos Multimedia para la Web Superficial y Oculta. *Lámpsakos*, No.13 39-50. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/lampsakos/article/viewFile/1580/1355#page=39>
- Maturano, A. (2014). Internet y comunicación intercultural: aspectos éticos y políticos. En Rodríguez, L. & Pérez, M.A. *Ética multicultural y sociedad en red*. Caracas: Fundación Telefónica-Ariel. Disponible en: <https://www.fundaciontelefonica.com/artecultura/publicaciones-listado/pagina-item-publicaciones/?itempubli=305>
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Mouchon, J. (1999). *Política y medios. Los poderes bajo influencia*. Barcelona: Gedisa.

- Muñoz, A. y otros. (1992). *Opinión pública y comunicación política*. Madrid: Eudema.
- Pérez, M. A. (2014). Ética de la información y la comunicación. Hacia un uso positivo de las redes en la educación básica y en la media básica. En Rodríguez, L. & Pérez, M.A. *Ética multicultural y sociedad en red*. Caracas: Fundación Telefónica-Ariel.
Disponible en:
https://www.fundaciontelefonica.com/artes_cultura/publicaciones-listado/pagina-item-publicaciones/?itempubli=305
- Pires, Maria do Ceu, (2015). *Ética e Cidadania. Um Diálogo com Adela Cortina*. Lisboa: Edições Colibri.
- Quintana, M. & Valbuena, W. (2014). Cibercomunicación: ¿necesidad o satisfactor? Análisis de facebook desde las necesidades axiológicas. *Civilizar 01(01)*, 59-74. Recuperado de:
<http://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/Civilizarcomunicacion/article/view/170>
- Rey, G. (1998). *Balsas y medusas. Visibilidad comunicativa y narrativas políticas*. Santa Fe de Bogotá: CEREC-Fundación Social-FESCOL.
- Rodrigo Alsina, M. (1993). *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós.
- Rossi, A. (2015, agosto). *¿Burbujas de filtro? Hacia una fenomenología algorítmica*. Trabajo presentado en VIII Seminario Regional (Cono Sur) ALAIC “Políticas, actores y prácticas de la comunicación: encrucijadas de la investigación en América Latina”. Córdoba, Argentina. Recuperado de
<http://www.alaic2015.eci.unc.edu.ar/files/ALAIC/EJE6/alaic%206-41.pdf>
- Rovira, G. (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*. Barcelona: Icaria.
- Scolari, C. A. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2010). Ecología de los medios. Mapa de un nicho teórico. *Quaderns del CAC* 34, vol. XIII (1) 17-25. Recuperado de <https://repositori.upf.edu/handle/10230/26961>

- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014). La escuela en un mundo hiperconectado. ¿Redes en vez de muros? En *Revista Educación y Pedagogía* (24) No. 62, enero-abril 135-144.
- Sierra, F. (2016). *Activismo digital y nuevos modos de ciudadanía: Una mirada global*. Barcelona: InCom-UAB.
- Tamayo, C. (2014). Ciudadanías transnacionales y comunicativas en contextos contemporáneos: acciones político-comunicativas de algunos movimientos sociales en Birmania e Irán. En J. C. Valencia y C. P. García (editores). *Movimientos sociales e Internet*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 157-182.
- Tamayo, C., Bonilla, J. (Marzo de 2014). El deber de la memoria. La agenda investigativa sobre la cobertura informativa del conflicto armado en Colombia, 2002-2012. *Palabra Clave* 17(1), 13-45.
- Tuchman, G. (1983). *La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción social de la realidad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- UNESCO (2017). *Concentración de medios y libertad de expresión: Normas globales y consecuencias para las Américas*. Montevideo: UNESCO. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002480/248091S.pdf>
- Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Bogotá: Norma.
- Villanueva-Mansilla, E. (2017). Convergencia mediática: lecciones y preguntas desde la experiencia peruana. *Revista De Comunicación*, 16 166-191. Recuperado de http://udep.edu.pe/comunicacion/rcom/pdf/2017_1/8_Art166-191.pdf
- Winkin, Y. (1994). El telégrafo y la orquesta. En Bateson, G. *et al*, *La nueva comunicación* (pp. 11-25). Barcelona: Kairos.
- Winocur, R. (2009). *Robinson Crusoe ya tiene celular*. México: Siglo XXI – Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Wolton, D. (2006). *Salvemos la comunicación. Aldea global y cultura. Una defensa de los valores democráticos y la cohabitación mundial*. Barcelona: Gedisa.

Obras literarias

Galeano, E. (1986). *Memorias del fuego I. Los nacimientos*. Bogotá: Siglo XXI.

Shakespeare, W. (2005). *El mercader de Venecia: como gustéis*. Madrid: Cátedra.

Whitman, W. (1984). *Hojas de hierba. Tomo II*. Barcelona: Teorema.

Obras antropológicas

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC-ICAN.

_____ (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.

_____ (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.

Escobar, A., Álvarez, S. & Dagnino, E. (Eds.) (2001). *Política cultural & Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: ICANH-Taurus.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.

_____ (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

_____ (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Ortiz, R. (1998). *Otro territorio*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Otras obras

Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Anderson, B. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Belli, S., Harré, R. e Iñiguez, L. (2013). Tecnoemociones y discurso: la performance emocional. *R.E.M.E. Revista electrónica de motivación y emoción*, XIII(34), 1-44.
Recuperado de <http://reme.uji.es/articulos/numero34/article6/texto.html>

Boubeta, A. I. B. (2007). *Fidelización del cliente*. SL: Ideas Propias Editorial.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2016). *Hasta encontrarlos: el drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
Recuperado de <http://centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/hasta-encontrarlos/hasta-encontrarlos-drama-de-la-desaparicion-forzada-en-colombia.pdf>

Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Bogotá. Recuperado de http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf

D'Aubeterre, L. (2007). La construcción discursiva de la otredad del “indio” en ciudad Guyana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos. *Athenea Digital*, (12) 1-24. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2469468>

- Delmeau, J. (1989). *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1989.
- Ekman, P. (1973). *Darwin and Facial Expression; a Century of Research in Review*, Nueva York, Academic Press.
- Grupo de Memoria Histórica (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Lakoff, G. (2008). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.
- Orwell, G. (2002). *1984*. Buenos Aires: Destino.
- Oxford Dictionaries (2006). Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>
- Prensky, M. (2001). *Nativos Digitais, Imigrantes Digitais*. En línea. Recuperado de <http://poetadasmoreninhas.pbworks.com/w/file/60222961/Prensky%20-%20Imigrantes%20e%20nativos%20digitais.pdf>
- Quintero, P. (2013). Desarrollo, modernidad y colonialidad. En *Revista de antropología experimental*, (13), pp. 67-83.
- Rojas, M. C. (1998). Civilización y violencia: la lucha por la representación durante el siglo XIX en Colombia. En Gabriel Restrepo, Jaime Eduardo Jaramillo y Luz Gabriela Arango (eds.), *Cultura, política y modernidad*. Santafé de Bogotá: Ces/Universidad Nacional de Colombia, pp. 218-246.
- Sañudo, M. F. (Ed.) (2016). *Desarrollo: prácticas y discursos emergentes en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar-CLACSO.
- Sartori, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- Surallés I Callonge, A. (2012). Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Anthropologica*, (16) 291-304. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1559/1504>

Publicaciones periódicas

8 razones por las que ganó el *Brexit* en el referendo sobre la permanencia de Reino Unido en la Unión Europea. (24 de junio de 2016). *BBC Mundo*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-36619175>

10 Conflicts to Watch in 2016. (3 de enero de 2016). *Foreign Policy*. Recuperado de <http://foreignpolicy.com/2016/01/03/10-conflicts-to-watch-in-2016/>

Alaimo, K. (17 de noviembre de 2016). Redes sociales: donde Donald Trump tiene su verdadero poder. *CNN*. Recuperado de <http://cnnespanol.cnn.com/2016/11/17/redes-sociales-donde-donald-trump-tiene-su-verdadero-poder/>

¿Cuánto tiempo pasan los niños en Internet? (30 de abril de 2017). *El Herald*. Recuperado de <https://www.elheraldo.co/entretenimiento/cuanto-tiempo-pasan-los-ninos-en-internet-354585>

Informe especial: 60.630 desaparecidos. (19 de noviembre de 2016). *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/desaparicion-forzada-en-colombia-investigacion-completa/505880>

Los 10 argumentos con los que ganó el No. (2 de octubre de 2016). *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-diez-argumentos-con-los-que-gano-el-no/496484>.

Los fracasos de la plaza de Tahrir. (6 de febrero de 2016). *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/02/05/actualidad/1454694757_404221.html

Molano, A. (6 de agosto de 2012). En memoria de las víctimas. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/memoria-de-victimas-articulo-365738>

Vega, W. (29 de abril de 2017). Con insultos y amenazas el odio se está tomando la red. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/tecnosfera/novedades-tecnologia/consejos-para-combatir-insultos-y-amenazas-en-internet-83002>

Víctimas del conflicto en Colombia ya son ocho millones. (16 de abril de 2016). *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16565045>

Videografía

Guardiola, J. A. (Director) (2014). *En Portada – El diablo anduvo suelto*. [Documental]. España: Radio Televisión Española. Disponible en <http://www.rtve.es/alcarta/videos/en-portada/portada-diablo-anduvo-suelto/2487587/>

Sitios Web

<http://www.acnur.org/recursos/estadisticas/>

<https://www.lavanguardia.com/internacional/20180417/442649333025/cambridge-analytica-brexit-referendum.html>

<https://www.lavanguardia.com/ciencia/20180309/441373100634/noticias-falsas-se-difunden-mas-rapido-twitter.html>

<https://www.nytimes.com/es/2018/04/10/facebook-cambridge-analytica/>

<https://www.pulzo.com/firma-acuerdo-paz-farc/mentiras-plebiscito-whatsapp-PP132352>

<http://www.rtve.es/alcarta/videos/en-portada/portada-diablo-anduvo-suelto/2487587/>

<https://www.semana.com/tecnologia/articulo/plebiscito-por-la-paz-mentiras-que-se-propagaron-por-whatsapp/495972>