



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte – Programa de Magíster en Filosofía

ÉTICA DE LA PROXIMIDAD

**Una introducción comprensiva a la realidad actual desde el
pensamiento de Humberto Giannini.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

JOSÉ GUSTAVO SEGURA ALARCÓN
CONCEPCION-CHILE
2023

Profesor Guía: Dr. Sergio Masanori Montecinos Fabio.
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes.

Universidad de Concepción

Resumen.....	4
Introducción.....	5
Capítulo I:	7
La propuesta Gianniniana de la Ética de la Proximidad: Alcances generales para comprender la realidad actual.....	7
I.1.- El pensamiento de Humberto Giannini	7
I.2.- La búsqueda de la “Experiencia común” Gianniniana.....	12
I.2.1.- Punto de partida en la construcción de la Experiencia común: El sentido de la filosofía y la propuesta de una metafísica del lenguaje ético en Giannini..	13
I.2.2.- La “Experiencia común” desde la perspectiva Gianniniana	17
1.2.2.1.- La Experiencia común y el conflicto Gianniniano.....	20
I.2.2.1.1.- El papel de la comunicación: El más allá y el más acá Gianniniano.	23
I.2.2.1.2.- La propuesta tipológica como espacialidad comunicativa....	28
Capítulo II.....	38
Las nuevas formas de vida. Una mirada comprensiva a la realidad actual desde el uso de la tecnología.....	38
II.1.- Alcances comprensivos.....	38
II.2.- La necesidad de reflexionar (“los/en”) nuevos contextos culturales.....	39
II.2.1.- Técnica y tecnología.....	39
II.2.2.- La propuesta comprensiva de los Tres entornos.....	41
II.2.2.1.- El primer entorno.	42
II.2.2.2.- El segundo entorno	43
II.2.2.3.- El tercer entorno.....	43
II.2.2.3.1.-¿Una nueva revolución científica?.....	44
II.2.2.3.2.- Las ciber-relaciones y el florecimiento de este nuevo paradigma	47
Capítulo III	50
Ética de la Proximidad y Tecnología: Alcances de una lectura comprensiva....	50
III.1. Aspectos introductorios.	50

III.2.- Principio y fundamento de la necesidad de la reflexión ética.	50
III.2.1.- Justificación de la necesidad de la Ética de la Proximidad: El paso de la eticidad en la lejanía a la eticidad en la proximidad	54
III.2.2.- Fundamentación de la Ética de la Proximidad: La lejanía y la proximidad en la reflexión ética.....	55
III.3.- La propuesta ética Gianniniana. Aportes comprensivos de la realidad actual.	58
III.3.1.- La cotidianidad como principio y fundamento del encuentro con el otro.	58
III.3.2.- Facilitar la proximidad en la lejanía: la propuesta Gianniniana	59
III.3.3.- El “Entre” Gianniniano como propuesta comprensiva	61
III.3.3.1.- Al rescate de la calle.	63
III.3.3.1.1.- La reconstrucción del espacio comunicativo	63
III.3.3.1.2.- La calle como lugar extraño y lugar común	63
III.3.3.2.- La corporalidad. Presencia / representación.	65
III.3.3.3.- Marcaciones espacio-temporales y “la experiencia del otro”	66
III.4.- Ética de la proximidad para los tiempos actuales.....	67
Alcances Conclusivos	69
Referencias	76

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene por objetivo responder a la pregunta de por qué es necesario explorar hoy una Ética de la Proximidad en la realidad actual que está significativamente marcada por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación e información. Para responder esta pregunta, se presenta, en primer lugar, un desarrollo del instrumental teórico propuesto por Humberto Giannini y que está relacionado principalmente con la comunicabilidad. Esto permitirá definir algunos rasgos fundamentales de su reflexión ética. En segundo lugar, desde esta propuesta, se analizan algunas características esenciales de esta nueva realidad cotidiana: el entorno virtual. Con todo lo anterior, en tercer lugar, se busca mostrar que esta nueva realidad cotidiana no puede ser considerada como algo neutro o puramente instrumental sino, desde la propuesta Gianniniana, como una realidad que exige necesariamente relaciones personales auténticas con valor ético.

Palabras claves: Ética de la proximidad; experiencia común; entorno virtual; propuesta tipológica: domicilio, calle, trabajo, calle, domicilio.

Introducción

Humberto Gianni es un filósofo valorado por muchos motivos. Uno de ellos es por la mixtura que presenta en sus escritos entre pensamiento, palabra y acción (Villar, 2013) logrando que tanto la teoría y la práctica como la filosofía y la vida se reflejen mutuamente (Bruna, 2014). En este sentido, su propuesta filosófica puede ayudar a comprender la realidad actual, con toda su problemática, caracterizada por la incidencia de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Si bien Gianni no aborda esta realidad, sí aborda el problema de la comunicabilidad desde una valoración de la vida cotidiana que, en sus palabras, es donde “el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro y con una intimidad que siempre se revela irreductible a la nuestra” (Gianni, 1965, p. 11). En este sentido, cabe particularmente a la filosofía *reflexionar esa relación con el prójimo en este nuevo contexto cotidiano donde la tecnología de la comunicación no es neutra o puramente instrumental, sino que exige e implica necesariamente relaciones auténticas de valor ético.*

Se propone, en este trabajo, la estructura ético reflexiva formulada por Humberto Gianni como un aporte fundamental para la elaboración de ese marco comprensivo y explicativo de esta realidad actual. Esto lo haremos definiendo los rasgos fundamentales de su propuesta ética basándonos en tres ejes: i) *La experiencia del convivir*; ii) *El papel de la comunicación*; iii) *La propuesta tipológica como espacialidad comunicativa* para, luego, analizar algunos aspectos fundamentales de la cultura actual y su conexión con las nuevas tecnologías de la comunicación e información, y ofrecer una lectura desde la alternativa existencial Gianniniana. Con esto, buscamos mostrar que su propuesta puede ser una forma alternativa de comprensión (en sentido hermenéutico) de las diversas problemáticas presentes en la realidad de la cultura actual marcada por dicha tecnología.

Se deja en claro, desde ya, que la propuesta de una Ética de la Proximidad entrega una estructura epistémica que, con el cuidado de no encapsular esta nueva realidad en un conjunto de explicaciones (que, además resultaría muy difícil de establecer dada la complejidad sociocultural que vivimos), permite un acercamiento

respetuoso y concreto a esta situación actual, precisamente en la medida en que muestra la necesidad de dirigir la mirada a la *contingencia del actuar cotidiano*, donde es irrenunciable el con-vivir con otros¹. Es así precisamente como Giannini explora (valiéndose para ello de una constelación categorial innovadora) aquello que interesa investigar en profundidad. Cabe señalar que está la posibilidad de explicar esta realidad desde otros y nuevos enfoques comprensivos, pero creemos que esto, lejos de invalidar la propuesta de Giannini, enriquecen el debate axio-antropológico y ético, lo que permitiría el avance y profundización de esta experiencia tanto desde el punto de vista social como filosófico.

¹ Desde ya afirmamos que la propuesta del Tercer Entorno propuesto por Echeverría lo entenderemos como la nueva *cotidianidad*. Remitimos al lector al tercer capítulo donde se desarrolla esta idea.

Capítulo I:

La propuesta Gianniniana de la Ética de la Proximidad: Alcances generales para comprender la realidad actual.

En este capítulo, buscaremos contextualizar el pensamiento de Giannini y su propuesta de una Ética de la Proximidad. Esto lo haremos haciendo una revisión acerca de los conceptos de lejanía y proximidad desde algunos autores para, luego, fundamentar dichos conceptos desde lo que el autor llama *Experiencia común*; finalmente, definiremos los rasgos fundamentales de su propuesta ética y sus implicancias para esta experiencia común basándonos en tres ejes: La experiencia del convivir, el papel de la comunicación y su propuesta tipológica como espacialidad comunicativa.

I.1.- El pensamiento de Humberto Giannini

Una de las preocupaciones centrales en el pensamiento de Giannini, y que resulta clave para la realización de este trabajo, es la necesidad de concientizar, generar y potenciar los lazos entre los miembros de una sociedad. Esto se refleja en el siguiente pasaje:

“[Es necesario] crear conciencia de que somos una sola sociedad. Esto significa que debemos crear nuevas condiciones de vida, crear sitios de encuentro. La vida nos está creando soledades asociadas (...) Uno pertenece a una ciudad, y en esa ciudad los demás seres humanos son mis conciudadanos, y la relación con mis conciudadanos debe ser de igual a igual” (Giannini, 2015, p. 29)

En este texto, Giannini busca mostrar que el ser humano es interdependiente y vive integrado en grupos en los que desarrolla vínculos de pertenencia, los cuales, como destaca Almudena (2012), son

“construidos a través de la conexión emocional entre sus miembros, [esto] no sólo es imprescindible, sino que constituye la *única* estrategia irrenunciable de todo ser humano para poder sentir seguridad sobre su capacidad de supervivencia” (p. 28).

Según Giannini (2007), el mundo propiamente humano se constituye por el reencuentro entre las personas. Personas con discrepancias valorativas, ideológicas, políticas, filosóficas, etc. Esta diversidad, especialmente axiológica, supone generar procedimientos que sean garantes del respeto, la tolerancia y la aceptación. Sin embargo, diagnostica que en la actualidad parece existir una ausencia de estos procedimientos. Por un lado, esta ausencia estaría imposibilitando el reencuentro entre las personas y, por otro, fortaleciendo un “solipsismo acósmico” (2007, p. 24) que estaría destruyendo las fuentes de la vida y reduciendo la naturaleza a un “mero objeto manipulable” (2007, p. 24). Esto se ve reflejado en las actuales tendencias relacionadas con la hipervaloración de la funcionalidad del ser humano, la irrupción acelerada de la tecnología, la necesidad imperiosa de las telecomunicaciones y la invasión virtual (Riechmann, 2012)². Pareciera que todas estas tendencias, entre otras, no hacen sino fortalecer y cultivar un distanciamiento social tal que estaría produciendo una invisibilización del rostro del “otro” con todas las consecuencias que esto conlleva. Sin embargo, esto no debe necesariamente conducir a un determinismo tecnológico, como se podría pensar cuando se conciben las tecnologías de la comunicación como un mero canal instrumental neutro, sin espacio a una reflexión ética. Frente a ello, en este trabajo, expondremos cómo el pensamiento Gianniniano ayuda a pensar que estas tecnologías exigen y permiten relaciones auténticas, que pueden y deben ser reflexionados desde la ética para constatar su verdadera contribución y evitar caer en apologías irreflexivas. Este punto lo desarrollaremos con detención más adelante. Sin embargo, con este panorama de fondo, exponemos sucintamente dos consecuencias que parecen relevantes de abordar en el contexto de esta necesaria reflexión ética.

² En esta misma línea argumentativa, Gabriel Marcel (1987) ofrece una mirada sistemática, concreta y lúcida de la situación de la persona en la actualidad en su obra *Aproximación al misterio del ser*, al que remitimos al lector. Sin embargo, cabe mencionar aquí un punto que ayuda a dimensionar lo que estábamos afirmando: Marcel sostiene que la época actual está caracterizada por una desorbitación de la idea de función que afecta no sólo a la visión que se tiene de la técnica y tecnología, sino que el mismo ser humano aparece como un “simple haz de funciones” (p. 23) que lo lleva a experimentar el primer síntoma de una “asfixiante tristeza” (p.26).

A) Marcada distinción entre el “*nosotros*” y el “*ellos*” en el contexto actual

En este respecto, Welzer (2011) realiza una constatación que es muy significativa para este tiempo. Señala que existen

“personas apartadas del universo del compromiso social, es decir, de ese universo en el que normas como la justicia, la compasión, el amor al prójimo, etc., continúan vigentes – pero ya no se aplican a aquellos que por definición están excluidos de la comunidad” (p. 256).

Entonces, esa interdependencia a la que aludíamos al principio, entendida como capacidad del ser humano que nace de la necesidad de vivir y formar comunidad, tiene hoy un estatuto que puede considerarse dificultoso, lo cual se constata también en el modo como Engelhard y Orellana Benado llaman a estos ‘excluidos’: en el caso de Engelhard (1995) “extraños morales”, en el caso de Orellana Benado (2011) “prójimos lejanos”. Precht (2014) incorpora un nuevo elemento a este problema cuando sostiene: “quien dice ‘nosotros’ reconoce asimismo a quienes no pertenecen a ese ‘nosotros’, es decir, a ‘los otros’” (p. 191). En este sentido, el “*Nosotros*” estaría compuesto por personas con quienes se comparte formas de vida e intereses comunes (como por ejemplo, el idioma, religión y costumbres) y donde existe una responsabilidad mutua, pero esa responsabilidad no sería necesaria cuando se trata de “*ellos*”.

Schmitt (1999, como se citó en Del Real Alcalá, 2015), usando la categoría dicotómica “*amigo-enemigo*”, señala que lo que sustenta estas categorías es la necesidad de una diferenciación que haga posible la afirmación de sí (nosotros) frente al otro (ellos). Se infiere, por tanto, que esta relación (amigo-enemigo) contiene un aspecto positivo porque implica, por un lado, la conciencia de *igualdad*, es decir, la percepción que el grupo desarrolla su sí mismo, en oposición al otro, lo cual permite la cohesión y el sentido de pertenencia dentro del mismo grupo. Pero, por otro lado, implica también la conciencia de la *otredad*: una otredad que queda fuera, frente o contra la cual se define la identidad del sí mismo. Tal conciencia implica necesariamente centrarse en los elementos comunes referenciales que los distingue de los otros. Uno de los posibles motivos de esta distinción es el miedo a lo

desconocido, al extranjero, como señala Santos (2012). Idea que pasamos a desarrollar a continuación.

B) El miedo al “extranjero”, al “desconocido”

La distinción *nosotros-ellos* propuesta en el punto anterior, puede ser entendida como causa del miedo al contacto con un otro extranjero (Santos, 2012), lo que validaría una suerte de lógica de la exclusión. Con todo, si se mira más de cerca, este miedo es constitutivo de los contactos que se dan en la cotidianidad porque el otro, aunque parezca cercano, conserva el nivel de desconocido que resiste toda apropiación. El otro “nos confronta con lo radicalmente extraño que se anticipa a cualquier esfuerzo de apropiación y que se resiste a ello” (Waldenfels, 1997, p.17). En otras palabras, el extraño no sólo esquiva cualquier acercamiento sino que, además, excede la comprensión que se pueda tener de él. Es de esta extrañeza la que forma parte la lejanía, la dificultad para la accesibilidad y, muchas veces, la ausencia de dicha accesibilidad del otro (Santos, 2012). Si consideramos este punto, entonces cabe proponer que, en principio, hay un otro que logra ser “nosotros” y otro que no. Sin embargo, se podría afirmar que tanto el *otro* que es reconocido como parte del “nosotros” como el *otro* “enemigo” tienen un elemento en común: su *otredad irreductible*. Hay algo en el otro que permanece *necesariamente inapropiado*, pero ese carácter inapropiable no debería justificar inmediatamente una exclusión absoluta tal como muchas veces se muestra en las sociedades contemporáneas.

Esto permite dirigir la mirada a la propuesta de Giannini para introducir desde un comienzo otro tipo de eticidad, no basada en el sí mismo, en el solipsismo. Precisamente con respecto a la confrontación con el otro inapropiable, Giannini subraya una suerte de riesgo, que resulta fundamental para pensar la idea de una reflexión ética:

“He aquí una actitud que puede resultar altamente peligrosa: poner en juego estas ideas mías, por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y justo; poner en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia de las ideas de mi contrincante, y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen; y

desposeído de ellas, quedar a merced de ideas voraces –las ideas foráneas– que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal es el riesgo” (Giannini, 2004, p. 82).

¿Qué se podría inferir de lo que señala Giannini? Al parecer ofrece formas diferentes de valorizar no tan sólo al otro, sino la clase de relación que se establece con el otro teniendo en cuenta, como principio y fundamento, que *toda relación humana es ética* porque implica una relación con un “otro” que puede ser tanto el prójimo cercano como los distantes en general³. Pareciera ser que sin correr ese riesgo ninguna ética efectiva, viva en los individuos y las comunidades, es posible. Es en este punto, como expondremos más adelante, donde Giannini ofrece su reflexión topológico-existencial donde *ex-ponerse* es “salir de sí” y esto es un riesgo: el de perderse, “cuento con que mi receptor no es `cosa prevista`; es, como yo, un sujeto a quien cedo la iniciativa por el hecho mismo de hablarle” (Giannini, 2007, p. 29). Es esto lo que posibilita y legitima el proceso dialogal necesario para generar un espacio común que esté fundado en el principio de la reciprocidad, principio que es ético y político. En tal sentido, Giannini apuesta por ese riesgo frente a éticas de la “seguridad” que aseguran el sí mismo y sus certezas, no exponiéndose, más bien poniéndose fuera, relacionándose a distancia con el otro, esto con el objetivo de no cambiar, de permanecer en el refugio del sí mismo y sus certezas: un modo petrificado de comprender la vida, sobre todo en lo que refiere a la certidumbre respecto de lo que es un buen obrar. Ya volveremos sobre esto en el tercer capítulo.

Al menos desde cierta perspectiva, las éticas de la seguridad conducen al encierro dentro del sí mismo o de un grupo identificado como “*el nuestro*”. Si se proyecta esto a sociedades extremadamente heterogéneas y altamente tecnologizadas como lo son un importante número en la actualidad, entonces, se percibe el siguiente escenario: la desarticulación de la comunidad en una serie de experiencias individuales dentro de un espacio común, cuyo carácter *común* es cada vez menos experimentado por las personas. Esto está produciendo una ruptura del espacio básico que permite la creación de sentido en la vida con los demás, pues, si bien se percibe la compañía de un otro, existe un miedo o una fuerte desconfianza relacionada con lo que pueden hacer con uno mismo. Esto estaría llevando a una

³ Giannini llama “eticidad de la vida” el hecho de encontrar a otro. Dicho encuentro es posible en este encaminarse hacia él para ser acogido y rechazado en ese encuentro. Esto se muestra en el establecimiento de algún tipo de vínculo, como propondremos más adelante (Giannini, 2007).

anulación, negación o invisibilización del prójimo en aras de la seguridad del sí mismo, pero también a la carencia de sentido común que Giannini invita imperiosamente a revalorizar⁴.

Es en este punto donde la propuesta de la “*Experiencia común*” de Giannini adquiere sentido como elemento comprensivo. Dicha propuesta será desarrollada a continuación.

I.2.- La búsqueda de la “*Experiencia común*” Gianniniana.

Humberto Giannini dedicó gran parte de su reflexión filosófica a comprender la experiencia del convivir y el sentido de la existencia del prójimo, ya sea mediante el estudio del lenguaje o el análisis de la vida cotidiana, buscando lo que él mismo denomina “*Experiencia común*”⁵, que es precisamente lo que fundamenta el sentido de la existencia de sí mismo, del otro y de la convivencia. Es esta experiencia común una de sus preocupaciones fundamentales, precisamente porque pareciera que este constituye “nuestro modo de ser” (Morales de la Barrera, 2015, p. 24). Giannini (2004) señala al respecto

“En el prójimo reconocemos intuitivamente a un ser idéntico a nosotros mismos, por su carácter consciente, pensante y libre. Tal intuición significa que inevitablemente en la experiencia que hacemos del otro (...) lo que experimentamos es la intimidad del otro, paradójicamente, como una intimidad inviolable (...) semejante a la mía. (...) A la existencia ajena la percibimos, nuevamente, no como una cosa, sino como “un hecho de valor”. Y no puede ser otro el fundamento de la conducta ética: (...) tratar a todo ser humano como una realidad portadora de valores” (p. 327)

⁴ Este concepto lo toma Giannini de su maestro Castelli para quien el sentido común permite que la persona no quede reducida a su sola experiencia, sino que le permite vivir la vida de todos, ya que la experiencia común abre a participar de aquello común que se manifiesta en la solidaridad, en la alegría y el dolor compartidos.

⁵ Para esto, Giannini realiza un análisis en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) análogo al propuesto por Husserl, pero lo llama *Experiencia común*. Este mundo de la vida, Husserliano, para Giannini es un mundo de experiencia que es intersubjetiva porque, según él, somos con otros.

Sin embargo, esta co-construcción de la *Experiencia común* no es algo resuelto o acabado. Más bien es todo lo contrario: ella está constantemente en conflicto debido tanto a las nuevas situaciones que vivimos como a la diversidad que nos define en cuanto parte de un espacio común que es heterogéneo. En este sentido, Acevedo (1988, p. 32) señala que “el planteamiento de Giannini está lleno de matices que sería necesario introducir” para alcanzar una mayor y mejor comprensión de su propuesta. Pero ¿cuál sería su punto de partida para la construcción de esta *Experiencia común*?

A continuación, desarrollaremos la respuesta a esta pregunta y se hará desde el sentido que tiene para él la filosofía y proponiendo algunos alcances de su propuesta metafísica del lenguaje ético.

1.2.1.- Punto de partida en la construcción de la Experiencia común: El sentido de la filosofía y la propuesta de una metafísica del lenguaje ético en Giannini.

Es importante para Giannini comprender qué sentido tiene la filosofía desde su concepto de “filósofo callejero” (Giannini, 2015, p. 34) y, desde esa posición, proponer una metafísica del lenguaje ético. Ambos matices, según lo señalado por Acevedo (1988), están en el plano de la experiencia cotidiana del encuentro con el otro. Por esta razón desarrollaremos ambas temáticas justificando por qué para Giannini constituyen el punto de partida en la construcción de la *Experiencia común*.

a) Respecto del sentido de la filosofía, dice Giannini (como se citó en Jaksic, 1996, p. 137) “yo creo que pertenece a los derechos humanos elementales el derecho a conocer al hombre, la altura en que está el hombre histórico”. Según esto, en su pensamiento, la filosofía debe tener un carácter eminentemente democrático, no debe ni puede estar reservada para un grupo selecto, sino que debe responder a este derecho humano básico de conocer esa altura del hombre histórico y contextualizado. Es en este punto donde se justifica la reflexión filosófica sobre el papel de los avances tecnológicos en la construcción de la *Experiencia común* desde ciertos elementos de la *Ética de la Proximidad*, buscando contribuir a una mejor convivencia entre las personas y evitando una especie de fatalismo o

determinismo tecnológico en el sentido de que es por la tecnología que cada vez las personas están más aisladas⁶. Entonces, no es la tecnología sino la ética la que puede contribuir a una mejor convivencia incluso en medio de los avances tecnológicos actuales. Desde aquí se podrán sortear, en parte, sus peligros que no son del todo diferentes a los peligros que nos depara la ciudad según la topología propuesta por Giannini, es decir, salir de casa, abrirse al otro en general donde siempre está la opción del solipsismo de la seguridad y del riesgo o la apertura, pues la salida no deja a las personas volver tal como salen.

Esta reflexión filosófica propuesta por Giannini debe darse en “*Diálogo dialogal*”⁷ permanente de los involucrados “en” y “con” las distintas circunstancias que viven. En este sentido, ciertos avances tecnológicos actuales⁸ y su posible influencia en la construcción de la Experiencia común pueden ser considerados como una incitación para la meditación filosófica. Giannini remarca esta idea señalando: “A mí me parece que una filosofía que no le hable al tiempo en que uno vive es una filosofía muerta, y en ese caso yo no la estudio” (Jaksic, 1996, p. 137).

⁶ Desde lo señalado, consideramos pertinente comprender a las TIC no sólo como mero mecanismo que acorta distancias y reduce tiempo productivo; sino también como instancias éticas, como la posibilidad de una *experiencia común* en un nuevo tipo de cotidianeidad; en lugar de ser una mera apología, reconocer este hecho exige ser todavía más críticos con el modo habitual en el que operan, pues se las vincula esencialmente con una reflexión ética.

⁷ Según Raimon Panikkar (2006), se entiende por *Diálogo dialogal* no una simple conversación ni un simple mutuo enriquecimiento por la información que se aporta, sino que es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta. Va más allá del *diálogo dialéctico*, para llegar a una auténtica comprensión del otro, que permita una verdadera comunicación mutua, en el intento de forjar un lenguaje común que sepa atravesar los límites del lenguaje propio, particular. Va, por tanto, más allá del respeto mutuo, es un diálogo abierto a un *mutuo enriquecimiento*. Se trata de superar el nivel de dialéctica de las ideas, donde domina la lucha mutua con la victoria del más fuerte, para llegar a un diálogo abierto y acogedor donde se pone de relieve una alteridad de comunión, es decir, significa quererlo tal como es, sin querer convertirlo a mis ideas o mis actitudes exclusivistas.

⁸ Por el momento usaremos el término “avances tecnológicos” buscando integrar los elementos relacionados con la técnica, tecnología y tecnociencia. En el segundo capítulo buscaremos hacer una distinción conceptual que nos permita justificar la opción que haremos según los objetivos de este trabajo.

Esta reactualización y revitalización de la reflexión filosófica desde las nuevas necesidades, nuevas exigencias y nuevos problemas es ineludible en el pensamiento de Giannini ya que es esta reflexión filosófica la que debe ayudar a las personas a estar y comprender el tiempo en el que se encuentran.

“Pretendo (...) no llegar tarde a comprender las cosas de mi mundo, y de mi tiempo, proyecto que jamás un pensador debería perder de vista (...) Deseo ponerme muy cerca de la vida – lejos del gabinete de estudio. A contemplar cómo transcurre lo efímero, o cotidiano en el seno de lo eterno” (Giannini, 1981, p. 10).

Su propuesta es que la persona considere valioso lo que (*le*) pasa porque “es un poder que adviene y despierta al yo para sí mismo” (Giannini, 2004, p. XV) y que hace que la filosofía se convierta en autobiográfica.

“(...) cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico - o incluso diarístico – se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (Giannini, 2004, p. 17)

Según lo anterior, Giannini se preocupa de este nexo que debe existir entre la reflexión filosófica y la vida real, concreta, cotidiana que “entra en estado de problematización filosófica” (Giannini, 2004, p. 17). Por lo tanto, no puede ni debe ser una invención mental que solucione problemas. Por el contrario, debe ser “la máxima expresión de una *compatencia*⁹ porque es inteligencia de la vida común” (Giannini, 1978, p. 30)

Este es considerado un tema central en el libro *La Reflexión cotidiana*, pero también en el resto de sus escritos, y le permite vincular su pensamiento con el tiempo, la situación y el mundo en que este se desarrolla poniendo a la reflexión filosófica a participar en la vida pública porque “la filosofía es un modo de vivir (...) una manera de ser, una vocación, una problematización” (Jaksic, 1996, p. 132-133).

⁹ Este término usado por Giannini quiere expresar el aparecer de una realidad ante las personas. Una realidad que aparece como un espectáculo y de la cual la persona debe hablar de lo que es, tal cual como comparece allí donde aparece.

Sin embargo, no es cualquier manera de vivir, sino que “la filosofía es un deseo de convivir” (Jaksic, 1996, p. 133).

Al respecto, para Acevedo (1988), el pensamiento Gianniniano pertenecería a las propuestas de una filosofía de la existencia debido a la consideración de la vida humana en su conjunto, una mirada íntegra del ser humano, es decir, en vinculación con otros seres humanos, con la realidad que lo rodea y con Dios. Señala, “son varias las dimensiones de la vida social en las que se ha manifestado su creatividad estrictamente filosófica” (1988, p. 24) que “lo distinguen como el filósofo de la convivencia” (1988, p. 25) porque para Giannini, la individualidad no es ni el punto de partida ni de llegada, filosófica y existencialmente hablando, sino que la concibe como el exilio de toda persona, exilio que la sumerge “en el sordo sentimiento que se ha apoderado del alma contemporánea: la experiencia de soledad” (Giannini, 1982, p. 7).

b) Respecto a una metafísica del lenguaje ético, es fundamental en el pensamiento Gianniniano colocar la ética antes de la lógica. En otras palabras, la preocupación fundamental no es nombrar el objeto de estudio, sino que busca sugerir algunas modalidades de cómo este objeto de estudio se da efectiva, vitalmente (*cotidianamente*), en la conciencia del yo a partir de una intención comunicativa. En este sentido, la ética no es simplemente un código, sino un llamado a encontrarse con esa otredad irreductible que parece y aparece insondable, pero que existe; es principalmente pura experiencia que contribuye a una constante reinterpretación de la realidad que facilita las posibilidades del ser y del existir. En este sentido, en la propuesta Gianniniana, el otro se presenta como un *fenómeno que aparece y se oculta al mismo tiempo*, un enigma que requiere resguardar su alteridad radical y es de esta manera en la que la *trascendencia verdadera*, propia de la *relación ética*, posibilita la dimensión de significación que permite dejar huella entre los participantes del *encuentro dialogal*. Son estas dimensiones las que rebasan aquella fenomenología egoísta y que posibilitan esa gran verdad propuesta por nuestro autor: *La metafísica eres tú* (2007)¹⁰.

¹⁰ Volveremos sobre este tema cuando revisemos la importancia del lenguaje como dimensión constitutiva de la experiencia común propuesta por Giannini.

Concluyendo este punto, el sentido de la filosofía y el lenguaje ético está en el plano de la experiencia cotidiana de la relación con el otro, cuando lo miro cara a cara, y en esta visión salgo al encuentro conmigo mismo y puedo reconocer mi subjetividad como constituida a partir del encuentro con otro, que amplía, profundiza o transforma mi horizonte de sentido cada vez. Por lo tanto, la pregunta fundamental de Giannini es ¿cómo se puede convivir con “otro” en términos éticos? Más todavía, ¿cómo volver la mirada hacia la persona concreta, de carne y hueso, sentada a mi lado en un espacio cotidiano, más allá de las grandes ideologías y metarrelatos? De ahí se justificaría la necesidad de una *Arqueología de la experiencia común*¹¹ que desarrollaremos a continuación.

I.2.2.- La “Experiencia común” desde la perspectiva Gianniniana

Para Giannini (2004), toda persona busca dejar atrás esa experiencia de la soledad, esa

“experiencia de un desierto no buscado [...] de una vivencia desolada (**deserta**) en que todo es tangencial, difícilmente convergente; encuentro ilusorio de vidas que permanecen, en el fondo, inconmensurables: cada cual en, y hacia lo suyo propio” (p. 18).

Esto está llevando a las personas a experimentar sentimientos de desolación o soledad que son productos no sólo del cuestionamiento de la validez de los relatos unificadores sino, especialmente, del progresivo deterioro del espacio público en beneficio del espacio privado. Para Giannini es precisamente esta *experiencia común* la que se debe reconstruir y recuperar imperativamente puesto que es el “criterio absoluto de verdad y de orientación de la vida práctica” (2004, p. 26). Es en ella donde “convergen las temporalidades disgregadas de nuestras existencias; (...) una experiencia común, o lo que es lo mismo: un tiempo realmente común” (Giannini, 2004, pp. 18-19) que es, también para Castelli, “un criterio absoluto de verdad” (Castelli, 1956, como se citó en Acevedo, 2016, p. 73).

¹¹ Al respecto, seguiremos de cerca la reflexión que hace Giannini (2004) en su libro *La “reflexión” cotidiana*, especialmente el capítulo 1 titulado “Hacia una arqueología de la experiencia”.

En este marco, Giannini desarrolla el concepto de “*Experiencia común*” y lo propone como resultado de los estudios que realiza sobre la convivencia humana¹². Esta experiencia común comporta cuatro momentos irreductibles y en constante actualización mutua: i) el hecho de encontrarnos arrojados en ella, inmersos en circunstancias que muchas veces escapan a nuestro control; ii) pero desde las que entramos en una relación personal e intransferible que, en cierto sentido, nos hace ser lo que somos; iii) y al mismo tiempo ser el reflejo de un contexto histórico-epocal: el aquí y el ahora al que se pertenece; iv) aunque existe una aspiración común, un horizonte de totalidad, que sobrepasa la mera localización histórica de la experiencia común y la abre continuamente a un juego de actualización y reactualización, juego en el que todos participan en la medida en que, justamente, se trata de *una experiencia común*¹³. En palabras de Giannini:

“Esta experiencia de que estamos hablando, no depende de nosotros, no podemos ganárnosla a voluntad: es algo que nos ocurre viviendo, a fuerza de encontrarnos con las cosas con las que nos toca convivir, y de chocarnos con ellas (...). En cada experiencia queda reflejada, en cierto sentido, una comunión personal, intransferible con el mundo. Pero, en otro sentido, esa experiencia remite siempre a una sustancia local, histórica de la que se nutre y a la que pertenece. Finalmente, remite también a una aspiración común que rebasa todos los condicionamientos espacio-temporales. Por eso la experiencia no se reduce a algo meramente subjetivo; por eso, debe estar sujeta constantemente a una hermenéutica filosófica, así como está constantemente sometida a una hermenéutica que es interna a esa misma experiencia común” (Giannini, 1978, p. 31)

Entonces, es esta pertenencia a la humanidad viviente, entendida como “convivir”, el principio y fundamento del ser y, por lo mismo, de toda reflexión ética

¹² De hecho, es esta *Experiencia común* la que funda la convivencia humana. Por tanto, buscar esta experiencia común permitiría salir de la crisis en la que nos encontramos por la falta de criterios compartidos que permitan restablecer la confianza entre las personas.

¹³ Al respecto, Giannini agrega, “solo el ser humano es, pues, en extremo, hijo de sus contingencias” (Giannini, 2007, p. 54). Sin embargo, toda acción y todo decir suceden en espacios y tiempos que son cotidianos, donde los encuentros con los otros están sustentados en experiencias que son de por sí morales. Es decir, en el entramado de posibilidades de ser, la persona actúa éticamente desde lo que es y desde lo que le fue dado.

“...la decisión ética, que en verdad apunta al individuo o lo obliga esencialmente a él solo, tiene que ver, sin embargo, en su estructura íntima y esencial, con la vida de los otros: en cada decisión personal está en juego algo de la vida ajena. Vivir es, de modo radical, convivir” (Giannini, 1992, p.139).

En el ropaje del misterio marceliano¹⁴, Giannini entiende que la esencia del habitar humano es estar expuesto, es ser ante otros. El habitar, en cuanto estar expuesto, implica entonces una participación en la que la persona toma parte en la vida de otros y, a la inversa, los otros toman parte en la vida de la persona. Existe, por tanto, una involucración que se conecta con lo que Ricoeur llama *Solicitud*, que se entiende como

“la capacidad del sujeto ético de *reconocerse exhortado* por la presencia de las personas, así como la capacidad de *responder* a ella. Alguien solícito es aquel que, en algún aspecto, hace de la demanda que le es dirigida, una inquietud propia que lo abre al camino del responder” (Mena, 2019, p. 114).

No se trata entonces de un mero estar con otro juntos frente al mundo, sino de un devolverse uno hacia el otro con el que se está, siendo ese “devolverse” el que constituye *nuestro* mundo porque implica

“proponerle, para pedirle algo o para interpelarlo acerca de algo, o enjuiciarlo por algo, etc. Este “giro”, esta conversión, desde lo ajeno hacia “el otro”—o en términos lingüísticos, el giro de lo semántico a lo pragmático— pone en juego una relación absolutamente nueva entre nosotros y que, en contraposición al mero “ser-con” (mit-sein) descrito por Heidegger, será reconocido como ser-ante-otro sujeto. Y a esta modalidad de ser le concederemos una preeminencia ontológica fundamental” (Giannini, 2001, p.18)

Según Giannini, este es un hecho esencialmente afectivo: “el sentimiento de no estar sólo com-partiendo las mismas cosas sino participando de los mismos

¹⁴ Marcel (1987) habla de *exigencia ontológica* cuando hace referencia a la necesidad de salir de la estrechez de lo problematizable para entrar a los rincones más profundos de la vida, es decir, para encaminarse en el ámbito del misterio, es decir, aquellas realidades en las que de algún modo estamos ya comprometidos y que no son reductibles a análisis calculadores, ni clasificadores. Esta exigencia ontológica se podría analogar a la necesidad de sentido propia de la experiencia del ser. Desde esta perspectiva, por definición el misterio ontológico está más allá de todas las realidades problematizables y/o verificables. La única vía de acercamiento al misterio del ser es a través del lenguaje analógico o metafórico.

significados” (2007, p. 93). Es aquí donde no cabe buscar un argumento que sea más lógico, sino que al ser afectivo y pertenecer al campo de los afectos, todas las personas son interlocutores válidos¹⁵. En este sentido, la verdad no depende de los hechos, sino del sentido que le dan las personas y eso lo hacen interactuando, interpelándose, etc. Entonces, la construcción de la *Experiencia común* no es algo que quede resuelta del todo o terminada, sino que es un espacio que está siempre en “conflicto”.

1.2.2.1.- La Experiencia común y el conflicto Gianniniano

Este punto es nuclear en el pensamiento de Giannini, es el fundamento de toda reflexión ética al punto *que la construcción del terreno común no implica, en ninguna circunstancia, la desaparición del conflicto*. Al contrario, en el pensamiento de Giannini, la convivencia es inherentemente conflictiva¹⁶. Señala: “la convicción de que hay una experiencia común no debería inducir a nadie a suponer que en ella y por ella terminen las diferencias, conflictos y lejanías entre los sujetos” (Giannini, 1992, p. 73).

Pero, ¿cómo entiende el *conflicto*? Para él el conflicto se da en un espacio esencialmente comunicativo, tiene que ver con el *des-encuentro* o el *des-ajuste* de significados que son compartidos, con la no-coincidencia de lo que supuestamente significa el vínculo. Es esto lo que genera la ofensa, núcleo de la experiencia moral. Así lo señala:

“El conflicto moral —que es otra cosa que el proceso de objetivación ética— surge, en cambio, en la historia de un encuentro entre individuos, y en torno a un significado que esta historia (por pequeña que sea) ha puesto en juego” (Giannini, 1995, p. 406).

¹⁵ En este sentido, para Marcel el misterio aparece como una presencia o como la “realización interior de la presencia en el seno del amor que trasciende infinitamente toda verificación concebible, ya que se ejerce en el seno de un inmediato situado más allá de toda mediación pensable» (Marcel, 1987 p. 32).

¹⁶ En una entrevista, señala “Para mí es claro que la categoría fundamental y real en la relación humana, entre las personas, es la ofensa. Ahí surge la idea de la moral: por qué el me hizo esto, qué debería hacerse y qué no. Es conflicto” (Dardel, 2000, párrafo 18).

Pero, ¿por qué se produce el conflicto? Para Giannini, el mundo común, co-creado en el diálogo intergeneracional, es concebido según el sentido que le hemos dado *a partir de* lo que nos ha sido *traspasado* por las generaciones anteriores, aquellas que ya han conformado el mundo al que llegamos. Entonces, la participación en esa co-creación del mundo desde el *sentido común* es lo que “llamo, finalmente, “experiencia moral” [que es] la participación directa de los sujetos en este proceso de significaciones y valores en juego” (Giannini, 1995, p. 399) ¹⁷. En este sentido, cuando existe des-ajuste o des-encuentro, se propicia el enjuiciar al otro por su no reciprocidad, porque se ha estado en una relación con un otro que no es quien se suponía o que no pondera algún hecho o situación del modo en que se suponía, y esto puede perfectamente suceder porque cada uno expresa un legado intergeneracional propio, que de pronto se ve ex-puesto a otro, el cual también posee un legado intergeneracional propio (tenemos, por tanto, en *común* esa “propiedad” o diferencia). Esta suposición, en Giannini, es la única opción epistémica en el campo del encuentro intersubjetivo y es esta “la cuestión agobiante de la experiencia moral” (Giannini, 1995, p. 400).

En este no-encuentro, que de por sí ya es encuentro según nuestra lectura, hay una expresión emocional que es clave para re-encaminarse al diálogo que tiene una función re-vinculante en Giannini. “Sólo habiendo iniciado el *diálogo* moral, destapando el conflicto, es que se puede aclarar el vínculo: La explicitación del vínculo ocurre, en todo caso, cada vez que el ser con otro se transforma en un conflicto moral” (Giannini, 1965, p.14). En este sentido, Giannini considera la experiencia moral como negativa inicialmente, ya que es el conflicto la que la moviliza. *Pero es necesario un ánimo dialogante que permita una recomposición del vínculo*. Este ánimo dialogante se expresa a través de la acción comunicativa propia del diálogo, el cual, desde la perspectiva Gianniniana, “no ocurre gratuitamente,

¹⁷ En este sentido, cuando no hay concordancia entre la experiencia efectiva con la expectativa dada por la elaboración común de las normas, es cuando sobreviene la experiencia moral de la ofensa. Giannini aborda largamente el tema de la ofensa, aquí sólo la mencionamos, pero no lo desarrollaremos porque no está directamente relacionada con los objetivos de este trabajo.

como la conversación” (2004, p. 283), sino que surge a propósito del desajuste y la intención de superar el conflicto¹⁸.

Sin embargo, la conflictividad de la convivencia es insuperable porque es intrínseca a la intersubjetividad. Si bien hay re-vinculación, es decir, una puesta en común de los significados, nuevamente surgirá un *des-ajuste* que posibilitará retomar nuevamente el diálogo que busca una comunicación donde se re-definan los significados. Es aquí, en este contexto, donde el diálogo tiene una doble función: Por un lado, es el espacio para la presentación de las diferentes perspectivas y, por otro lado, es el medio *de elaboración ontológica de lo común*. En ambos sentidos, es el medio para la co-construcción de la *Experiencia común* a la cual se accede a partir del análisis del lenguaje y el análisis de la vida cotidiana. Estos “generan un ‘nosotros’ (...) que nos hace encontrarnos (...) en un espacio común, simbolizado por la calle, el bar, la plaza” (Villar, 2013, p. 41). En esta estructura *tópica* de la vida cotidiana debe ser reflexionada la experiencia de estar no solo con, sino especialmente, ante un otro que interpela y solicita pensar la dimensión ética de esta experiencia. A esto Giannini llama *Ética de la Proximidad*, subrayando que ella tiene una multiplicidad de características que la hacen compleja de comprender¹⁹.

“Es la proximidad siempre inestable, la lejanía que jamás se puede cubrir, el verdadero principio de esa realidad que está allí, a nuestro alcance, y que nos interesa, lo que mantiene la tensión permanente del campo” (Giannini, 1992, p.84).

Entonces, para co-construir esta experiencia común es fundamental la comunicación que es entendida no simplemente como un canal que transmite mensajes, sino como un espacio válido en la creación de vínculos humanos donde se sustentan las distintas relaciones, tanto personales como sociales, donde el conflicto está siempre presente dentro de un espacio determinado, topológico según su propuesta.

¹⁸ Es interesante este planteamiento. Para Giannini el conflicto son principalmente las pugnas producidas por una persona que replantea cosas distintas que descolocan a los demás obligándolos a mirar(se) de nuevo. Es decir, la polémica, el conflicto, la ofensa son fecundas porque motivan a vivir alerta, en el mundo de todos los días en el encuentro con el otro.

¹⁹ Para hablar de complejidad, tomamos la idea de Edgar Morin (1995) quien concibe a la realidad como un sistema en permanente cambio, emergencias y desarrollo.

I.2.2.1.1.- El papel de la comunicación: *El más allá y el más acá Gianniniano.*

Toda reflexión que pretende ser ética necesariamente solicita la participación de un otro, “es de este componente de la alteridad que Humberto Giannini habla cuando señala que el espacio reúne las características de visualización del encuentro humano” (Pulgar, 2017, p. 21). Es en este encuentro donde “el mundo propiamente humano se constituye” (Giannini, 2007, p. 25). En el análisis reflexivo que hace de la vida cotidiana, el filósofo busca demostrar que ella es la puerta de entrada a la experiencia común por ser el modo primario en que la persona experimenta su vida y se vincula con los demás en una comunidad, conformando en ello lo común. Señala que la vida cotidiana tiene una doble dimensión que, al mismo tiempo, se puede interpretar como una doble tendencia: Por un lado, es normativa y, por otro lado, es, a la vez, transgresora de su normatividad.

a) La normatividad de la vida cotidiana está relacionada con la necesaria estabilidad que requerimos para que nuestra vida experimente sucesos que podríamos calificar como ‘propios’, Se trata de una suerte de trasfondo que nos permite confiar en cierta “solidez” y “anterioridad” de un mundo concreto, constituido por elementos tan diversos como todo aquello que podemos experimentar, con mayor o menor atención, al salir de nuestro hogar. Sin embargo, en su extremo, esta tendencia no solo puede asegurar estabilidad, sino también puede caducar en lo rutinario, que cubre todo con una suerte de anonimato impersonal, convirtiéndose la vida cotidiana en

“un entramado apenas visible, apenas implícito, de normas y proscripciones, de cuyo acatamiento depende justamente el que no pase nada y nuestra ruta sea humanamente expedita cada día (...) ¿El sentido de la trama? Cerrar por todas partes el acceso a lo imprevisible, a lo que puede sobrevenir *desde fuera* y truncar la pacífica continuidad de nuestro trayecto” (Giannini, 2004, p. 42).

Según Giannini, esto trae como consecuencia la mantención en una identidad que es incuestionable porque la rutina, por definición, *prescribe pautas de comportamiento que nos señalan los roles que debemos cumplir*. Esta prescripción normativa se vehiculiza a través del lenguaje, específicamente a través del lenguaje informativo que, en el fondo, no posibilita el verdadero encuentro, la verdadera

experiencia del otro. Por lo mismo, no hay experiencia de lo común y la relación se da como si fuéramos átomos en soledad, como mónadas leibnizianas.

b) Que la vida cotidiana sea, al mismo tiempo, transgresora de la misma normatividad que ella origina como condición de su ser “cotidiano”, significa que posibilita la construcción de la experiencia común. ¿En qué sentido? En el sentido de que es precisamente la transgresión de la rutina lo que abre el espacio para que algo distinto *acontezca*, replegando lo rutinario a un segundo plano de la cotidianidad. Es, pues, en este espacio abierto donde un auténtico encuentro con el otro es posible. Y ello en la misma medida en que los comportamientos rutinarios, como expectativas de sentido normalizadas o pautas de conducta automatizadas, son tensionadas o desafiadas, es decir, puestas en cuestión. Desde el peculiar enfoque de Giannini, en este plano se generan experiencias ético-políticas cuyo carácter es *auténtico*, se trata de experiencias que son constructoras de la comunidad. No se trata, sin embargo, de la exclusión de la tendencia hacia la rutina propia de la normatividad de la vida cotidiana, sino un *desplazamiento que la presupone y actualiza cada vez*. Sólo allí donde hay normatividad y transgresión se da el fenómeno de lo común. Muestra de ello es que el lenguaje acompaña esos dos aspectos: hay un lenguaje informativo que se interrumpe allí donde entra una experiencia común auténtica (que, sabemos, puede perfectamente nacer del conflicto), pero no por eso olvidamos el significado habitual de las palabras, sino que la comunicación ética abre una nueva dimensión del lenguaje y la palabra, dimensión que presupone y es posible porque el “sí mismo” y “otro” pueden, en principio, comprenderse. Solo a partir de esta comprensión inmediata es que la transgresión que inaugura la experiencia ético-política acontece. Por este motivo Giannini subraya el hecho de que el lenguaje, concretamente la palabra, puede ser transferido porque nos viene transferido desde siempre, desde un espacio común que él mismo inaugura y en el que habitamos cada vez. Señala al respecto,

“En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento y *el mundo de un mundo ya hecho* de los otros. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de un mundo a través del lenguaje es lo que llamamos *experiencia común*” (Giannini, 2016, p. 44).

Este lenguaje recibido, para ser comprendido, no puede borrar su intencionalidad (relacionada con la dicción, entonación, gestos), ya que esta

intencionalidad permite que el sentido pueda sustentarse en sí mismo²⁰. Al respecto señala:

“La palabra tiene un destinatario próximo que, por principio, está en condiciones de interpretar al sujeto emisor. Y en este sentido ni huye ni pone en juego la real comunidad de un significado, la vigencia de un mundo común. Justamente la vigencia se mantiene en virtud de la palabra hablada” (Giannini, 2007, p. 118).

Agrega, además, que el diálogo, propio del lenguaje oral, tiene preeminencia ontológica frente al sentido común, porque “(...) el evento de [la] palabra, en cuanto evento, tiene que ver con el tiempo justo, con el tiempo oportuno. Lo que los griegos llamaban KAIROS” (Giannini, 2007, p. 121). Es este Kairós el que posibilita esa “situación compartida” a la que podemos acceder y que señala un estar “*domiciliados*” en lo común, es decir, en lo mismo, en aquello que es semejante

“Apiñados unos con otros, cada uno podría seguir domiciliado en lo suyo, sin esperar nada del vecino. La proximidad real consiste en saber que se está en lo mismo, ligados por un mismo interés, por un mismo proyecto, por un mismo temor. Por algo semejante que nos pasa, en relación a algo que pasa. Este y no otro es el tiempo común, tiempo más misterioso aún que el tiempo que se extiende por todo el Universo (Giannini, 2007, p. 122).

Es interesante que el lenguaje, entendido en este sentido, Giannini lo destaque con características vinculadas a lo conflictivo, con el devenir, con la incertidumbre como se ha señalado anteriormente. Es eso lo que llama *transgresiones* que se dan en los intercambios lingüísticos como el diálogo, la

²⁰ Giannini entiende el lenguaje oral como “diálogo” que permite la experiencia humana de sentido y el sentido es considerado como una proposición de *estructuras de ser*. En el lenguaje escrito el sentido es propio, en cambio, en el lenguaje oral (diálogo) el sentido es común. En esto se diferencia de Ricoeur quien “ante la volatilidad” de la oralidad (...) planteará que el verdadero hogar del discurso es la escritura. En la escritura se borran las diferencias del contexto y el lenguaje puede ser universal, abierto a la comprensión de todo aquél que “sepa leer”. El contexto histórico y social del discurso gravado en lenguaje escrito no es relevante ni tampoco está al alcance del lector contextualizado sino que es ejercicio de “humanidad” en cierto sentido “a-histórica” (Pinto, 2016, p.3).

polémica y la conversación²¹. Esto también sucede bajo la estructura normatividad(continuidad)-transgresión (interrupción) En tal sentido, Giannini advierte que

“la convicción de que hay una experiencia común no debería inducir a nadie a suponer que en ella y por ella terminen las diferencias, conflictos y lejanías entre los sujetos” (Giannini, 1992, p. 73).

Son estos intercambios lingüísticos los que interrumpen lo rutinario de la experiencia a causa de un *problema*, pero que pretenden volver reflexivamente a él posibilitando una restauración-reconfiguración de su normatividad a través de una acción dialogante. Esto se da

“porque la comunicación habitual rutinaria se halla seriamente entrabada en su decurso o porque está francamente en crisis, que el diálogo llega a hacerse indispensable. Tenemos que entenderlo, pues, como meta-lenguaje y suspensión reflexiva de aquello que veníamos haciendo consuetudinariamente y que ya no nos resulta o no nos resulta tan bien. Un alto en el *modus vivendi*, en el curso rutinario de las cosas. Transgresión a su modo irreflexivo de ser” (Giannini, 2004, p. 80).

En este punto, Giannini señala que es indispensable para que se posibiliten los intercambios lingüísticos que cada persona *no considere sus ideas como posesiones que debe defender sino como huéspedes* que, en caso de ser necesario, hay que saber dejar partir. A esto le llama “conciencia hospitalaria” (Giannini, 2004, pp. 82-83), actitud necesaria para llegar a una experiencia común que posibilita la proximidad entendida como una *cercanía real* que pone límites entre un *más acá* y un *más allá* de sí mismo. Según Giannini, en el “*más acá* hay solo pérdida y confusión” (2007, p. 93) y, por tanto, sería el espacio no logrado de proximidad. En

²¹ El análisis del lenguaje cotidiano es lo que hace Giannini como transmisor de esta experiencia común compartida. En este sentido, focaliza su atención en el hecho que la comunicación es (o busque ser) el fundamento de la experiencia común que sustenta la convivencia humana.

cambio, el *más allá* implica un salir de sí mismo e ir al encuentro del otro²². Es esto lo que constituye un hito significativamente provocador y particular en su reflexión. Es en este *más allá* donde se fundamenta la comunicación que “es pro-posición y respuesta – algún tipo de respuesta- entre seres que tienen el privilegio ontológico de ser recíprocamente uno ante el otro” (Giannini, 2007, p. 28). Es precisamente esta acción la que “comporta cierta experiencia moral²³ y toda experiencia moral comporta algún tipo de acción comunicativa. Esto es lo que llamamos eticidad de la vida” (Giannini, 2007, p. 27). Es en esta acción comunicativa donde se produce el hecho de encontrarse con otro y en el cual queda implicada una cierta respuesta, una re-acción en el sujeto a quien se dirige. Pero también está presente una acción que es interpretativa, que implica necesariamente elementos residuales en esta intención de querer ver al otro y leer los mensajes. Esto permite hacer un mundo común, un mundo de significados, “mundo es lo que vamos haciendo en común – comunicándonos-; es la obra de una comunidad” (Giannini, 2007, p. 93).

En el fondo, la experiencia común es estructuralmente dialógica y sólo acontece en un intercambio lingüístico que permite “construir y ordenar un espacio común externo, pero también a sentir los primeros rumores y movimientos internos de “un yo mismo” (Giannini, 2001, p. 16).

²² Giannini señala que en este más allá se da la eticidad de la vida que permite interpretar todas las experiencias dialogales que establecemos, incluidas las experiencias-límite como la de la ofensa y el enjuiciamiento, antes mencionados. “La eticidad de la vida no puede pasar por alto esta emergencia del mal que compromete radicalmente a los sujetos en su ser sujetos con y ante otros, y que marca dolorosamente lo más íntimo de la dignidad humana” (Giannini, 2007, p. 46). Este mal, señala, aparece como una contingencia que tiene la característica de desorganizar nuestros planes. Sin embargo, en el desarrollo de esta comunicación, donde están presentes estas experiencias de dolor, es de donde surgen también la hospitalidad, la autenticidad, el compromiso con el otro, la tolerancia, la apertura a un misterio propiamente humano en cuanto comensalía, en cuanto ser comunidad en una espacialidad que supone el espacio civil, el espacio de la convergencia-divergencia.

²³ Esta experiencia moral tiene un carácter ineludible porque es la experiencia que tiene la persona en la cotidianidad, de los significados de bueno o malo en sus propias acciones y en las acciones de los demás en un espacio intersubjetivo. Pero estos significados no responden a los moralismos de corte realista, con un valor objetivo, independiente de las experiencias de las personas, sino que, si bien hay cierta objetividad en el significado, es imperante lo experiencial en lo cotidiano que es inminentemente dialógica y solo acontece en el intercambio lingüístico.

En este punto, es interesante destacar esta idea que tiene el autor sobre la importancia del diálogo y sobre lo que facilita como posibilidad de autenticación de una realidad que pasa por ese evento de sentido común, el cual devuelve el sentido de comunidad, es lo que nos “*acumuna*” en un tiempo y espacio determinado que es el presente, en ese *kairós*.

“En el diálogo la palabra tiene un destinatario próximo que, por principio, está en condiciones de interpelar al sujeto emisor. Y en este sentido, ni huye ni pone en juego la real comunidad de un significado, la vigencia de un mundo común. Justamente, la vigencia se mantiene en virtud de la palabra hablada” (Giannini, 2007, 117).

En otras palabras, el sentido de comunidad se construye a partir de experiencias compartidas propias de una “investigación cotidiana, callejera, del sentido de las cosas y de la vida y que tiene como resultado una *profunda revalorización del sentido común*” (Giannini, 1977, p. 99, como se citó en Ramis Olivos, 2016, p.4). Señala, además, que es necesario reflexionar esto porque implica “en el campo teórico, el intento de superar la teoría del sujeto único: en la actividad práctica, el intento de superar la experiencia meramente individual. Estas, las dos finalidades de mi vida” (Giannini, 1977, p. 99, como se citó en Ramis Olivos, 2016 p. 5). En el fondo, es el encuentro a través del habla que es posibilitado no sólo por un lenguaje común sino también por una comunidad de experiencias que son expresadas bajo las referencias de significados y simbolismos de la comunidad.

1.2.2.1.2.- La propuesta tipológica como espacialidad comunicativa

Según Giannini (1992), para que se produzca el encuentro con el otro es necesario encontrarse *disponible* para respetar su dignidad, lo que se manifiesta ante todo en la disposición a dejarse interpelar por el otro reconociendo su otredad (ex-ponerse) que es, a la vez, condición del (re-)encuentro con el sí mismo. Es allí donde se produce el encuentro auténtico, que es la médula de la vida que se vive cotidianamente.

“El saludo, la pregunta, la promesa, las disculpas, los acuerdos y el conflicto. Debajo de estas circunstancias tan mundanas que nos pasan desapercibidas, Giannini descubrió, cual arqueólogo, el nexo donde la reflexión filosófica, tan aparentemente abstracta e inmaculada, y la vida cotidiana, tan aparentemente vulgar, convergen y se copian, como un espejo la una de la otra” (Bruna, 2014, p. 8).

En su libro *La Reflexión Cotidiana* (2004) Giannini expone esta arqueología de la estructura de la vida cotidiana que considera necesario tematizar de manera reflexiva, es decir, según la estructura de un constante volver a sí mismo desde una salida para así determinar sus distintos modos. Hasta cierto punto, en esto coincide con la analítica existencial del Dasein (existencia humana) elaborada por Heidegger en *Ser y Tiempo*; sin embargo, considera que la analítica de Heidegger tematiza a un Dasein primitivo en una especie de cotidianidad descontextualizada, es decir, fuera de la tipología domicilio-calle-trabajo-domicilio, que es la tipología central de *La reflexión cotidiana*. Su propuesta comprensiva describe la vida cotidiana como un movimiento reflexivo que es circular porque implica necesariamente regresar al mismo punto de partida. Pero, desde su concepto de “periodismo filosófico” (Giannini, 2004, p. 29), señala que no se trata simplemente de relatar aquello que de manera simple pasa todos los días, como experiencia individual, sino de agudizar la mirada para darse cuenta de esa *experiencia común que es fundante de las experiencias individuales*. Por eso habla de una “Arqueología de la experiencia” en la que propone la distinción entre un plano de lo cotidiano que superficial e individual y que él llama “rutina”²⁴, y un plano más profundo y colectivo que llama “cotidianidad”.

- En el nivel de la rutina, la experiencia cotidiana está caracterizada por una suerte de fragmentación: el encuentro con el otro sería ilusorio porque supone un modo de recorrer la calle, de habitar el tiempo y de situarse para con los demás de una manera que hace las vidas inconmensurables.
- En el nivel de lo cotidiano, se encuentra esa experiencia común que tanto se anhela y busca, se oculta y, a la vez, se presenta como condición de toda rutina.

Es necesario advertir que la intención de Giannini no es hallar una realidad más profunda que la experiencia común sino “comprender el sentido de este modo

²⁴ Para Giannini la rutina es un mal para la persona porque le hace apostar solo a la conveniencia personal, a la seguridad, a un sí mismo vacío. En el fondo, a nada. En cambio, la vida cotidiana es lo único que tenemos, es apostar a la grandeza de la vida misma (Dardel, 2000, párrafo 11)

pasajero en el que nos constituimos in-advertidamente día a día”²⁵ (Salazar, 2017, p. 110)

Giannini fundamenta su propuesta partiendo con una descripción de la superficie de la rutina y especifica cada tramo de ese itinerario reflexivo que posibilita el movimiento cotidiano.

- El *domicilio* es el eje del trayecto, el punto de partida y el punto de regreso. No es solamente el refugio que nos protege de la intemperie, sino que es principalmente “el lugar del reencuentro con nosotros mismos” (Giannini, 2004, p. 32), el *repliegue de la re-flexión*. En otras palabras, simbólicamente es el gesto de retorno a sí mismo y es el espacio de construcción de la propia identidad y del fortalecimiento de las capas de defensa del yo²⁶. Pero este “ser domiciliario” permite que desde ahí la persona se sitúe en relación con el mundo porque el ser humano es “a la vez *singulus* y *socius*, doble y conflictiva condición que ninguna ideología debería eludir” (Giannini, 2004, p. 34) porque simultáneamente es fuera y adentro y va hacia afuera desde la intimidad. Es desde aquí “donde trazamos los surcos circulares de nuestra biografía cotidiana” (2004, p. 32), es el lugar que nos permite disponer de los espacios, de los tiempos y de los objetos que evidenciaría “un orden vuelto a los

²⁵ La propuesta de Giannini con respecto a la lectura de lo cotidiano es peculiar ya que el ejercicio reflexivo no implica la necesidad de apartarse de dicha realidad sino, por el contrario, *este ejercicio posibilita imprimir otra direccionalidad al sentido de las rutinas*, descubriendo nuevos modos de habitar y de caminar los trayectos cotidianos. Es por eso que estas nuevas direccionalidades deben acontecer en la calle, en el ámbito social y no en el repliegue solipsista de la persona sobre sí misma.

²⁶ Giannini toma algunas consideraciones respecto de los valores de la imagen de la casa/domicilio como lugar de intimidad protegida llevada a cabo por Gastón Bachelard en *La poesía del espacio*. Según este autor, la rememoración poética del hogar lleva a la persona a la casa natal. Entonces, esta imagen potente señala que toda vida comienza por ser protegida, toda vida comienza por ser colocada en la cuna de la casa antes de ser lanzado al mundo. En este sentido, *la subjetividad tiene una estructura espacial que se constituye en esta experiencia vital de protección e intimidad*.

requerimientos del ser domiciliario” (2004, p. 32)²⁷ y que le permite moverse con ciertas certezas en esta estabilidad del orden (2004, p. 33)²⁸.

- El *trabajo*, está más allá de los límites del domicilio, está en el ámbito de lo público que se extiende más allá de lo familiar hasta llegar a lo más anónimo en la secuencia: vecindario/barrio/población/urbe. Estos espacios son atravesados por la necesidad de “romper con la ensoñación unitaria del domicilio en busca de lo otro” (2004, p. 24)²⁹. Es decir, es el espacio en el que la persona es para los otros a fin de ser para sí mismo, pero en tiempo que es “externo y mediatizado” (2004, p. 35) que Giannini lo llama “ferial”, precisamente para caracterizar precisar su peculiar lógica (feria, mercado, productividad, medios de subsistencia, etc.). El trabajo cumple una función esencial para la vida, mas no alcanza a configurarse como una auténtica apertura al otro como prójimo porque en el trabajo impera la lógica instrumental, productiva y, por lo mismo, el ser funcional, cumpliendo el papel de funcionario buscando satisfacer la necesidad de asegurarse la subsistencia, es decir, asegurar el “ser para sí” que lleva a guardar las distancias y mantener las jerarquías (2004, p. 35). No obstante, Giannini señala que hay grados de exterioridad de ese “ser para

²⁷ Giannini acentúa que el centro de toda perspectiva de vida no es el yo como ha pretendido la filosofía subjetivista, sino que es el “yo domiciliado”. En este sentido, se relaciona con lo propuesto por Lévinas cuando señala que “el hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde lo ‘en sí’ al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... La morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada” (2002, p.170)

²⁸ Si bien esto señalado significa muchas cosas buenas, Giannini señala que el domicilio es una idea ambigua porque quedarse en el domicilio evoca cosas no tan buenas como temerle a la diferencia: *el domicilio no es realmente reflexivo si no sale y se expone a lo otro, se convierte más bien en una estructura solipsista*. Además, solo la salida permite el encuentro con lo/el otro, que hace posible una transformación y enriquecimiento del sí mismo domiciliado, transformación que no pocas veces debe pagar el precio del conflicto. La cotidianidad, en este sentido, es aceptación de la diferencia, es posibilidad de descubrir esa diferencia, respetarla y hacerla propia. Eso es posible solo saliendo del domicilio, como veremos más adelante.

²⁹ Lo otro es entendido *aquí* como todo lo que la persona necesita para la satisfacción de sus necesidades y su subsistencia.

otro” en relación a ese “ser para sí” según el modo de organización del trabajo en función del tipo de sociedad (2004, p. 35).

- La *calle*, es el medio que conecta los dos puntos de su tipología antes mencionada. Es decir, vincula el “ser para sí” con el “ser para otro” (2004, p. 37). Pero es más que eso, para Giannini la calle es:

a) El espacio ocasional de apertura y de convergencia con el otro, la opinión pública, el comercio.

b) No es el lugar neutro por el que “pasamos sin que pase nada” (2004, p. 37), sino que es el espacio comunicativo donde se da una pugna: por un lado, está colonizado por las lógicas del mercado y, por otro, la manifestación de las opiniones y la conquista de libertades³⁰.

c) Por tanto, para Giannini, la calle es más que el espacio por el que transitamos con el fin de realizar la rutina diaria, “es comunicación también en el sentido de lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos y que en este ir y venir pre-ocupado conforman la humanidad patente, visible del prójimo” (2004, p. 41).

d) Giannini señala una característica que es novedosa: la calle es también la posibilidad de *romper itinerarios programados, desviar el camino y posibilitar otros trayectos* (2004, p. 40). Este carácter de apertura es el que posibilita la reflexión sumergiéndose en el entramado subyacente a la rutina (superficie). Ella (la calle) “se presenta como un punto privilegiado de excavación” (2004, p. 41). Esto porque la contingencia del desvío y la apertura de caminos que posibilita la calle cuando se transgrede el trayecto de la rutina, nos posiciona por un lado frente a la posibilidad de la aventura y, por otro lado, al orden transgredido (2004, p. 41).

En este punto, Giannini reflexiona sobre el orden que regula el espacio de la calle. Señala que esta normatividad tiene por objetivo asegurar la circulación regular que permite que las rutinas se lleven a cabo. En esta normatividad están incluidas

³⁰ Es significativo cómo Giannini presenta esta pugna. Señala que en la calle convergen por un lado las vidrierías exponiendo los productos del trabajo y, por otro, los muros pintados con mensajes, proclamas que son dispositivos que simbolizarían la resistencia (2004, p. 37)

las normas de convivencia hasta las leyes civiles (2004, p. 40). Pero, ¿cuál es el sentido de esta normatividad? Como señalábamos en apartados anteriores, por un lado, “cerrar por todas partes el acceso a lo imprevisible” (2004, p. 42), es decir, cerrar todo aquello que rompa la continuidad y pueda alterar el orden establecido. Y, por otro lado, homogeneizar y nivelar las conductas, por eso tiene una dimensión anonadante. Es en este punto específico donde se evidencia la particularidad del pensamiento Gianniniano y su valoración de la cotidianidad: esa nivelación mencionada puede ser vista como una posibilidad de “desprendernos de los códigos que asumimos en el trabajo y en el domicilio y, gracias a ello, liberarnos de nuestra programada individualidad para así abrirse a un caminar sin rumbo” (2004, p. 40). Es este el punto de inflexión que implica la posibilidad de emergencia de la novedad (recordemos lo mencionado sobre el *kairós*) y un cierto desvío de lo instituido en lo cotidiano. Entonces, la calle es especialmente transgresora de la normatividad, de un modo análogo a lo mencionado anteriormente con respecto al lenguaje. Por eso Giannini la privilegia significativamente como un lugar de emergencia de la crítica que permite poner en juego la comprensión de las cosas nuevas y distintas de lo que habitualmente entendemos y hacemos. Entonces, solo cuando nos liberamos de nuestra individualidad y de nuestras obligaciones rutinarias se puede salir a ver las cosas y poner en juego “una mirada larga y profunda” (2004, p. 60) que implica cambiar el rumbo de aquello que pasa siempre, es decir, poner en crisis lo habitual para fundar un sentido nuevo.

Es en este contexto donde la calle aparece como el lugar privilegiado donde es posible la *irrupción inesperada del otro, ya liberado de los códigos con los que lo visualizamos en el trabajo o en el domicilio*. En este contexto, el otro no es ya aquello que necesitamos para subsistir, sino que es el “prójimo”. Lo señala de esta manera, “en la calle ocurre la aproximación del prójimo, con ese rostro desconocido y esa exigencia de reconocimiento con que suele presentarse” (2004, p. 131). En la calle ocurre el verdadero “Encuentro”.

Pero, ¿qué posibilita este encuentro?

1.- Para Giannini, el encuentro con ese otro no se da así no más, de manera azarosa, sino que implica necesariamente una disponibilidad del sí mismo para establecer una nueva relación con el otro quien, en primera instancia, se presenta

como un extraño, un desconocido. Implica, entonces, una “capacidad de despeje y un liberarse de aquello que nos ocupa” (2004, p. 129). Sólo así se podrá construir ese “experiencia común” que supone un *encuentro verdadero con el otro*, más allá de aquellos códigos que regulan la reserva y la distancia del sí mismo propios del ámbito del trabajo.

Esta disponibilidad implica dos cosas:

- a) La necesidad de liberarse del apuro y del tiempo de nuestras ocupaciones de la rutina del trabajo. Esto porque, “en este ritmo, la necesidad de adquirir los medios para la subsistencia se antepone a la disponibilidad para el otro” (Salazar, 2017, p. 119). Es decir, la necesidad de adquirir los medios que permiten la subsistencia tienen primacía respecto de la disponibilidad para el otro³¹.
- b) Con la necesidad de desprenderse de las ocupaciones, no se busca el aislamiento de la persona en el domicilio porque, como señalamos, si bien es un lugar de encuentro y de diálogo común, es un lugar que está cooptado y jerarquizado por tradiciones que obligan a determinadas conductas y pensamientos imposibilitando una experiencia común. Entonces la calle es el verdadero lugar de encuentro, es el lugar donde se deja de medir el mundo en función de las propias necesidades e intereses.

La calle, por tanto, posibilita que se reconozca al otro como un igual, se dé una especie de olvido de sí que moviliza una comunicación fundada en la conmensurabilidad de las experiencias, experiencias que, en la superficie de la rutina, parecen como individuales y fragmentadas.

Para Giannini, la calle no puede tener solo un valor instrumental, es decir, como el medio que posibilita la conexión entre el domicilio y el trabajo según el apresurado ritmo rutinario. Esto produce la fragmentación donde cada uno vive a su propio ritmo, distinto al del otro, y según los roles asignados y asumidos que producen el distanciamiento y la jerarquización con el otro, el cual se vuelve lejano y extraño. Antes bien, la calle contiene como posibilidad el ritmo lento de un caminar

³¹ En este sentido, Giannini señala que la administración del tiempo en la rutina es un “tiempo ontológica y éticamente ajeno y distante” (2004, p. 129).

sin rumbo, gratuito, lejos de los roles y jerarquizaciones, donde el otro se muestra como prójimo. Contiene, en suma, la posibilidad de un *encuentro*. Esto es lo propiamente ético, aquello que Giannini tematiza como una reflexión que no consiste meramente en un regreso a sí mismo a partir de lo otro que deja intacto al sí mismo, como señalan las posturas éticas centradas en la seguridad, sino que implica dejarse afectar por el otro y ya no volver a ser el mismo, característica fundamental de la Ética de la Proximidad.

Entonces, la motivación para salir del *domicilio* es el encuentro y la apertura hacia el otro, “el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda del otro” (Giannini, 2007, p. 24). Más profundamente, Giannini señala que la calle es la espacialidad donde aparece el otro, ya sea para solidarizar o disputar a través de una comprensión convergente o divergente de significados que, en el fondo, son comunes (González, 2012).

Es en esta experiencia, muchas veces en conflicto con el prójimo dado los constantes acuerdos y desacuerdos, donde se va depurando la convivencia desde el reconocimiento, la validación y el afianzamiento de valores que son percibidos y vividos como comunes (con-sabidos) dado el co-proceso de connaturalización, que es entendido como un “espacio entramado por conexiones de sentido” (Giannini, 1992, p. 41).

2.- Finalmente, a estos lugares o elementos topográficos corresponden dos momentos cronológicos o dos formas de temporalidad: el tiempo ferial y el tiempo festivo-domiciliario.

Por una parte, *el tiempo ferial* es el tiempo de los días de trabajo, el tiempo considerado útil,

“Es encaminado permanentemente hacia algo que hay que hacer para (...) remover, presentar, adquirir, reponer, arreglar, apurar, hacer funcionar, etc., en una sucesión de fines siempre provisorios (. ..); en el tiempo ferial estamos volcados hacia una realidad que no es más que la trama de todos los trámites en curso: el mundo” (Giannini, 2004, p. 58)

Por otra parte, *el tiempo festivo* es el tiempo del “reencuentro con una naturaleza tenida a distancia por inoportuna, durante el tiempo de la tramitación” (2004, p. 52). Este tiempo nos permite una mirada profunda, la mirada “del puro ‘salir a ver las cosas’: la gente, el parque, la plaza, el espectáculo público” (2004, p. 52). Es un tiempo que despotencia y anula la efectividad del mundo y su “condición tramitadora” (2004, p. 52).

En síntesis, la reflexión cotidiana es un movimiento existencial de carácter circular (un salir y volver a sí que involucra, en su diversidad, la vida y los tipos concretos de experiencia del individuo): Por un lado, es un movimiento *topográfico* (espacio), a través del cual la persona parte de sí (sale de su domicilio), transita por las calles, trabaja en su lugar de trabajo y retorna finalmente a su domicilio. Y, por otro lado, *cronológico* (tiempo), el movimiento espacial se desarrolla o en el tipo de temporalidad instrumental que Giannini denomina “tiempo ferial” o en aquella temporalidad que interrumpe y disloca la temporalidad ferial: “el tiempo festivo”, tiempo en el cual podemos perdernos de la rutina y todo lo que ello conlleva. Desde aquí nos aventuramos a proponer tres cosas:

1. En primer lugar, que Giannini no piensa el tiempo y el espacio como dos formas abstractas de la experiencia, al modo, por ejemplo, de Kant. No hay tiempo y espacio si no se encuentra “llenado” de experiencia concreta, vale decir, cotidiana.
2. En segundo lugar, que la reflexión cotidiana, en su carácter existencial, admite al menos dos formas elementales de temporalidad que apuntan a dos posibilidades de (co)existir del individuo en el mundo junto a otros: aquella propia de trabajo (ferial) y aquella propia de la fiesta. Para Giannini una ética no puede ser pensada con independencia de estas posibilidades dadas en la reflexión cotidiana; y entonces la pregunta apuntaría hacia ver cómo es posible, en este contexto, el encuentro genuino con el otro. Desarrollaremos este tema en el capítulo tercero *haciendo referencia a esta nueva forma de encuentro a partir de las tecnologías de la comunicación que serán presentada como la nueva calle*.
3. En tercer lugar, consideramos que el tiempo ferial es el que permite sostener la vida individual y colectiva: el funcionamiento regular de la ciudad, la satisfacción de nuestras necesidades. Sin embargo, debido a que el tiempo

festivo interrumpe esa dinámica cuyo criterio fundamental es la *utilidad*, consideramos que la posibilidad de un (re)encuentro auténtico con el otro en cuanto prójimo, así como con uno mismo en cuanto ser-reflexivo que se nutre del encuentro con el otro (lo común, la experiencia compartida), está asociada al tiempo de la pausa (del don, de lo gratuito, pero también del riesgo, según hemos visto), al tiempo festivo-domiciliario. El punto, por tanto, no es que un tiempo deba anular al otro (que, por lo demás, es lo que sucede normalmente allí donde el trabajo y su lógica nos consume por completo), sino que ambas temporalidades se complementen de manera tal que, por ejemplo, ese otro-extraño que nos inspira miedo camino al trabajo, de pronto se revele como un ser que nos interpela y en el cual reconocemos un rostro auténtico y singular, al modo de Lévinas.

Finalmente, cabe mencionar que el planteamiento de Giannini está lleno de matices que sería interesante profundizar. Para efectos de este trabajo, se han descrito de manera general buscando proponer una mirada global y comprensiva de su propuesta.

Capítulo II

Las nuevas formas de vida. Una mirada comprensiva a la realidad actual desde el uso de la tecnología.

En este capítulo describiremos sucintamente, en un primer momento, la presencia e influencia de la tecnología en la realidad actual desde una reflexión filosófica que buscaremos justificar. Luego, haremos un acercamiento conceptual buscando delimitar los conceptos que usaremos para este trabajo. Dichos conceptos los contextualizaremos en la propuesta de Echeverría sobre los tres entornos deteniéndonos especialmente en el tercer entorno que describiremos de manera más profunda destacando su presencia e influencia en la actualidad y, desde allí, justificaremos y fundamentaremos la Ética de la Proximidad Gianniniana.

II.1.- Alcances comprensivos

La propuesta Gianniniana de la reflexión cotidiana, reflexión ética que busca lo común, hoy se encuentra, podríamos decir, interpelada por el *factum* de la tecnología, sus avances e implicancias en las relaciones entre las personas. Es reconocida la relevancia de la tecnología hoy, ella parece ser cada vez más significativa al punto que esta época podría definirse como la era de la tecnología, la comunicación y la conectividad por los enormes y significativos efectos que tiene en los estilos de vida de las personas, efectos que han llegado a cambiar sus formas tradicionales de relacionarse y de realizar sus actividades cotidianas. Este fenómeno va en escalada por la significativa masificación en su producción, lo cual hace que esté al alcance de un amplio segmento de la población mundial (Berner & Santander, 2012).

Si bien la literatura reconoce los grandes avances y beneficios de las nuevas tecnologías, se reconocen también algunos fenómenos como no favorables: hay autores que postulan la necesidad de visibilizar la preocupación excesiva que tienen muchas personas por permanecer en la red, lo que provocaría aislamiento social y deterioro del contexto más cercano en el cual se desarrolla la persona (Echeburúa & De Corral, 2010). Si bien esto no responde directamente a los objetivos planteados

para este trabajo, será fundamental tenerlo en cuenta en el momento de la discusión desde el planteamiento de Giannini quien, indirectamente, también se enmarca en este conflicto que aún no está resuelto.

II.2.- La necesidad de reflexionar (“los/en”) nuevos contextos culturales.

Aguilar Gordón (2011) señala la necesidad imperiosa de re-pensar la tecnología “como realidad y como conocimiento” (p. 123) porque

“los nuevos paradigmas generados por el avance de la ciencia y de la tecnología de los últimos tiempos contribuyen para el cambio de las percepciones sobre nosotros mismos, sobre la forma como interactuamos y sobre la manera de relacionarnos con la naturaleza” (p. 125).

A este fenómeno Alboleda Quintero (2005) lo caracteriza como un

“espinoso camino por las grandes controversias que se tejen alrededor de la tecnología. Porque abundan los tecnófobos ingenuos y los tecnólatras extremos. Porque nadie ha podido delimitar los dominios de la técnica, la tecnología y la ciencia” (p. 79).

Consideramos que si la intención de este trabajo es proponer una “Ética de la Proximidad” para el contexto actual marcado por la influencia de la tecnología, es necesario clarificar un poco más la constelación de conceptos asociados a este, además de usar esta clarificación como una suerte de contextualización dentro de la que se enmarca la propuesta de una Ética de la Proximidad.

II.2.1.- Técnica y tecnología

Hasta el momento hemos ocupado los términos ‘técnica’, ‘tecnología’ y ‘tecnociencia’ de manera indiferenciada y de un modo más bien general³². Si bien es cierto que hay diversos autores que usan estos conceptos de manera indistinta, también hay otros que realizan distinciones y ponen de relieve ciertos matices, lo cual ha dado lugar a divergencias en el uso y la comprensión de estos conceptos. Hay otras posturas que señalan que tanto la técnica, la tecnología y la ciencia son

³² N. del A. Muchas veces para englobar los tres conceptos, hemos usado el concepto “avances tecnológicos”

conceptos íntimamente relacionados, pero con una relación que es muy compleja de conceptualizar (Fanjul, 2020).

Atendamos a la diferencia que hace Quintanilla (1998)

“Técnica es el conjunto de habilidades y conocimientos que sirven para resolver problemas prácticos... Tecnología (...) un conjunto de conocimientos de base científica que permiten describir, explicar, diseñar y aplicar soluciones técnicas a problemas prácticos de forma sistemática y racional” (p. 50).

En principio cabe subrayar que la técnica es una forma de hacer las cosas con independencia del conocimiento (control) científico. Miguel Ángel Quintanilla señala al respecto, “las técnicas, que pueden ser artesanales, pero también artísticas, etcétera, no surgen del conocimiento generado por la ciencia, sino de la experiencia cotidiana” (como se citó en Fanjul, 2020, párrafo 3). Se puede inferir, por tanto, que todas las culturas han desarrollado técnicas, aunque solo algunas han desarrollado ciencia. De hecho, la Primera Revolución Industrial es ejemplo de esta afirmación, Quintanilla afirma, al respecto, “la ciencia que teoriza la máquina de vapor, que es la termodinámica, surgió mucho después de su invención. Como observó Mario Bunge, la Revolución Industrial no tuvo lugar ni en Oxford ni en Cambridge: la desarrollaron artesanos, no científicos” (como se citó en Fanjul, 2020, párrafo 4).

En cambio, la tecnología sí utiliza como principio y fundamento el conocimiento científico. La ciencia tiene como fundamento la búsqueda del conocimiento. Y su forma de acción (ciencia *aplicada*) es la *tecnología*, que busca resolver los diversos problemas que se presentan, a partir de la aplicación de principios elementales que la ciencia busca saber en el plano puramente teórico (problemas teóricos como base de la solución de problemas y componendas tecnológicos; Fanjul, 2020) .

Algunos autores señalan que el concepto “Tecnociencia” es la equivalencia entre la ciencia y la tecnología (Agazzi, 1998). Es considerada una nueva manera de hacer ciencia donde la tecnología juega un rol que es considerado fundamental en todo proceso investigativo al punto que la tecnociencia sólo es posible con la ayuda de la tecnología. Y esta tecnociencia

“no solo está interesada en el conocimiento en sí mismo, sino, sobre todo, en la innovación (...) en ella convergen la nanotecnología, las biotecnologías, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas (llamadas NBIC en su conjunto). Las tecnologías convergentes que (...) llevarán a la humanidad a cotas de desarrollo nunca vistas (Fanjul, 2020, párrafo 9).

Lo anterior supone hacer convivir la búsqueda del conocimiento y la utilidad de este. Desde aquí podemos volver hacia una idea afirmada anteriormente, pero ahora con mayor precisión: *es precisamente el desarrollo de la tecnociencia en este sentido específico, como unidad de ciencia y tecnología, aquello que está generando un nuevo horizonte para el desarrollo de las relaciones humanas (así como entre humanos y con la naturaleza).*

Para este trabajo, usaremos el concepto “tecnología” por ser el concepto afín usado por los autores con los que trabajamos³³. El uso de este concepto tiene en cuenta toda la discusión antes presentada, de la cual podemos desprender que el desarrollo tecnológico puede ser entendido en nuestros días como el punto en que se corona un proceso de transformación de aquello que podemos entender por “ser humano”. Desde este punto de vista, nos detendremos en la teorización explicativa realizada por Echeverría que utilizaremos como marco comprensivo para pensar y proyectar esta transformación tecnológica que es donde pretendemos situar la propuesta de una Ética de la Proximidad que desarrollaremos extensamente en el tercer capítulo.

II.2.2.- La propuesta comprensiva de los Tres entornos

En su libro *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Echeverría (1999) hace un análisis del impacto que están produciendo las tecnologías, especialmente de la información, en nuestra sociedad³⁴. Destaca que este impacto no es solo de orden técnico, sino también social; que impacta al entorno natural y urbano en el que el ser humano vive y actúa. Si bien su propuesta ha sido formulada hace tiempo, mantiene una validez más allá de la evolución y la aparición de nuevas

³³ Usaremos este concepto y otros afines con el mismo sentido e intencionalidad, a saber, tecnología de la comunicación, tecnología de la información, presencia virtual.

³⁴ De esas tecnologías, Echeverría señala especialmente el teléfono, la radio, la televisión, el dinero electrónico, las redes telemáticas, el multimedia y el hipertexto.

tecnologías ya que entrega un conjunto de conceptos que posibilita la comprensión de los cambios que están suscitando las nuevas tecnologías³⁵.

La aparición de esta nueva estructura de comunicaciones ha dado inicio a la *sociedad de la información o del conocimiento*. Echeverría (1994) usa el concepto *Telépolis* para hacer referencia a esta nueva estructura de orden social que tiene como característica definitoria *la posibilidad de relación e interacción a distancia*, por eso el concepto *tele*: *tele*-visión, *tele*-voz, *tele*-dinero, *tele*-comunicaciones.

“durante el siglo XX se ha ido generando una nueva forma de organización social que tiende a expandirse por todo el planeta, transformándolo en una nueva ciudad: Telépolis. [que] es una ciudad desterritorializada, que desborda las fronteras geográficas y políticas” (Echeverría, 1994, p. 2-3).

Esto lo diferenciaría de las otras estructuras, naturales y urbanas, donde la comunicación es posible solamente gracias a la presencia y proximidad física. Expondremos, a continuación, las características generales que Javier Echeverría destaca en cada uno de los entornos implicados en esta nueva ciudad (observemos preliminarmente que se trata de una suerte de superposición de estratos).

II.2.2.1.- El primer entorno.

Según Echeverría (1999), este primer entorno está constituido por el medio ambiente natural donde el cuerpo humano, con todas sus capacidades (perceptivas, intelectuales, motrices, comunicativas, etc.), ha ido evolucionando gracias a la necesidad de adaptación al medio. Esta adaptación, vista como capacidad, ha permitido la formación de vidas humanas y sociedades como el clan y la familia, el trabajo, el lenguaje, etc. Entonces, este primer entorno está definido por el cuerpo.

Es importante señalar que las posibilidades que tiene el ser humano para interactuar con su entorno natural está mediado tanto por su estructura topológica como por su capacidad sensorial. “En tantas formas de interrelación con el mundo exterior, la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto pueden ser considerados como

³⁵ Nos parece interesante señalar que la propuesta de Echeverría es considerada por él mismo como una propuesta pro-activa que busca orientar la reflexión, no la presenta como una proposición predictiva.

órganos fronterizos cuyo funcionamiento depende estrictamente de la distancia” (Echeverría, 1999, p.31).

Esto es importante señalarlo en función de las tecnologías de la comunicación que han *modificado* este primer entorno creando un nuevo escenario. Ya volveremos sobre esto.

II.2.2.2.- El segundo entorno

El segundo entorno propuesto por Echeverría (1999) está referido a lo social y cultural. Su forma se conecta con las ciudades y pueblos donde viven los seres humanos y las formas sociales que se han ido creando: la familia, el mercado, el taller, el dinero, las escuelas, la lengua escrita, etc. Este segundo entorno surge de la modificación del primer entorno y de experiencias mixtas entre los dos entornos.

A su vez, aquí se encuentra una forma más desarrollada, como la ciudad o la metrópolis, propia de la sociedad industrial. Aquí, en este entorno, el cuerpo humano aparece revestido de elementos *sobrenaturales*, es decir, ropa, peinados, etc. y revestido de elementos de orden social y cultural (identificadores sociales, lengua, etc.). Este segundo entorno, por tanto, actúa en la frontera del cuerpo y en su interior porque introduce en la mente de las personas mecanismos de intelección y de expresión que son considerados potentes: las costumbres, la música, etc. Este entorno se construye a partir de formas existentes en el primer entorno, aunque se distancia de él. Este entorno es artificial respecto del primer entorno (Echeverría, 1999).

II.2.2.3.- El tercer entorno

Según Echeverría (1999) este entorno es artificial completamente y depende de las diversas innovaciones tecnológicas. Por lo mismo, posee una estructura espacio-temporal muy distinta a la de los otros entornos ya que es distal, reticular, digital, representacional, etc. y es un espacio para la acción a distancia y en red. En este sentido, su extensión es a nivel global, pero también meso y microcósmico.

II.2.2.3.1.-¿Una nueva revolución científica?

Desde lo señalado por Echeverría (1999): ¿Podríamos hablar de una nueva revolución científica? Presentaremos, de manera sucinta, algunos alcances que permitan responder esta pregunta. Lo haremos desde el pensamiento de Román Cendoya (2018) referido en su libro “*rEvolución. Del Homo sapiens al Homo digitalis*” donde hace una invitación a reflexionar sobre ciertos aspectos de la *vida cotidiana* en los cuales es reconocido y validado el rol que juega la tecnología.

1.- Es destacable el uso que hace Cendoya (2018) del término *rEvolución*: Fusiona los conceptos evolución y revolución. Con *evolución* hace referencia al desarrollo que tiene la característica de ser continua en la historia del ser humano. Con *revolución* quiere hacer referencia a los violentos cambios que han roto la continuidad propia de la evolución en los sistemas sociales (López-León, 2018).

2.- Es interesante el alcance que hace el autor. Señala que un nuevo “*ser humano*” ha surgido dejando atrás al *Homo sapiens*, concepto que ha sido fértil y que ha sido tomado por muchos autores destacando distintos aspectos de éste. Por ejemplo, señala, el *homo faber*³⁶, o el *homo aestheticus*³⁷, o el *homo videns*³⁸, o el *homo symbolicus*³⁹, o el *homo religiosus*⁴⁰.

3.- En este contexto, Cendoya (2018) hace su propuesta del *homo digitalis*, que sería el más avanzado en la utilización de la tecnología. Esto porque, según señala,

³⁶ Propuesto por Arendt (1958) haciendo referencia al hombre como aquel que es capaz de transformar su entorno con el uso de herramientas

³⁷ Propuesto por Dissanayake (1992), quien posiciona al arte como elemento central en la evolución del hombre dada su facultad estética.

³⁸ Propuesto por Sartori (1998) quien señala que este surge por el dominio de la imagen y de la televisión como medio de comunicación, misma que ha empobrecido su capacidad de entender.

³⁹ Propuesto por Henshilwood (2011) como aquel capaz de realiza metarrepresentaciones.

⁴⁰ Propuesta por Shan & Friedman (2018) buscando reflexionar sobre si el ser humano está predispuesto a creer en las fuerzas sobrenaturales y practicar la religión.

la tecnología no ha entrado en su vida sino que ha nacido en un contexto donde la tecnología ya estaba. El concepto *digitalis* es porque ya no necesitaría del teclado para interactuar, sino que puede hacerlo por la voz o dedos aplicados a una pantalla⁴¹.

4.- Según el autor, tanto el desarrollo como el uso dependiente de la tecnología, han provocado cambios en la comunicación y en el trabajo en la vida cotidiana generando tres tipos de seres humanos: Los prebotónicos⁴², los botónicos⁴³ y los táctiles⁴⁴. Son estos últimos los considerados como *homo digitalis*.

5.- Actualmente, según el autor, vivimos regidos por el tecnosistema en el ecosistema tecnológico que permite que actividades cotidianas estén mediadas por la tecnología, estos cambios son considerados irreversibles e imparables. De hecho, este ecosistema ecológico ha sido señalado como un elemento sacralizador de la vida humana, concediéndole un *poder creador y poético*. Entre las características generales de este ecosistema cabe mencionar:

⁴¹ Cendoya señala que este *homo digitalis* y su forma de acceder a la información posibilitará que el ser humano pierda sus habilidades milenarias del *homo sapiens* que se adquirieron en un largo proceso de evolución tanto del lenguaje como la escritura. Nos parece discutible este tema. No lo abordaremos porque no responde directamente a los objetivos propuestos en este trabajo investigativo.

⁴² Según López-León (2018), los prebotónicos serían aquellas personas que han tenido que adaptarse al desarrollo de la tecnología con las dificultades que conlleva interactuar con ellas (vivieron en la época en que se iniciaba la interacción con una computadora, el nacimiento del internet y los teléfonos móviles).

⁴³ López-León (2018) señala que los botónicos son aquellas personas que “tuvieron mayor suerte” (p. 91) ya que la tecnología llegó a sus vidas cuando eran pequeñas. Esto les ha permitido adaptarse con cierta facilidad. Se les considera precursores en el uso y la incorporación de la tecnología en la vida social. Pero tienen la tendencia de que, frente al avance de la tecnología, poco a poco se van quedando atrasadas.

⁴⁴ Corresponden a las personas que nacieron en el siglo XXI. Se caracterizan por actuar cotidianamente con las tecnología todo el tiempo. “Están conectados todo el tiempo conectados todo el tiempo y acostumbrados a que constantemente estén surgiendo nuevos *gadgets* y aplicaciones por lo que se adaptan fácilmente a ellas” (López-León, 2018, p. 91)

- Este *Homo digitalis* vive en un ambiente donde las pantallas son *ubiquas*, vale decir, donde tanto los teléfonos llamados inteligentes, las tablets, los ordenadores, están omnipresentes en la vida cotidiana llevando a las personas a tener nuevos comportamientos porque todo está al alcance de un *clic*.
- La inmediatez o la instantánea posibilidad de acceder a todo tipo de información.
- La posibilidad de poder controlar múltiples dispositivos a través de la Red (denominado internet de las cosas) a distancia remota (desde operaciones quirúrgicas hasta controlar la calefacción de la casa).
- En el ámbito onto-axiológico, el *Homo digitalis* puede ampliar su identidad desde su limitada realidad próxima a un ilimitado espacio virtual. En este sentido, es relevante el impacto que produce su participación en las redes sociales que le permiten construir su *yo*, dotándolo de nuevas facetas que pueden ser reales o inventadas y que le permiten participar en nuevas comunidades virtuales.

Respecto de la última característica, Alejandro Stofenmacher (como se citó en Gorenstein, 2017) señala

“El *Homo Digitalis*, por medio de la tecnología, establece vínculos y a través de las redes sociales amplían su círculo y crean identidad (real o inventada). Este contexto social crece permanentemente y representa una nueva demanda de vida. Por otro lado, necesitan respuestas y conocimientos inmediatos, leer noticias y buscan hacerlo en un solo dispositivo. Suelen hasta dormir con el celular y en muchos casos, ser lo primero y último que realizan en el día” (párrafo 2).

Todo lo señalado permite constatar que vivimos en un nuevo espacio cultural (Castells, 1996; De Kerckhove, 1997), con un nuevo marco de experiencia social, lo cual supone necesariamente nuevas formas de comunicación e interrelación, nuevas dinámicas y códigos comunicativos, nuevas formas de comportamientos basadas en una nueva morfología social modificada sustancialmente por las redes. Estas redes son entendidas como un conjunto de nodos interconectados, estructuras abiertas donde los límites están marcados por la capacidad de los nodos de comunicarse entre sí compartiendo los mismos códigos relacionados con los valores y objetivos de vida (Castells, 2001) y que llevarían a vivir “un estado nuevo de relación social,

que confirma la importancia radical del medio comunicativo sobre los procesos de comprensión que el individuo realiza” (Soberón Mainero, 2009, p. 302)⁴⁵.

II.2.2.3.2.- Las *ciber-relaciones* y el florecimiento de este nuevo paradigma

Se entiende por *ciber-relaciones* aquellas relaciones que están basadas principalmente en la comunicación que realiza una persona por medio de las redes sociales. Como ya hemos señalado, esta forma de relación se ha visto incrementada exponencialmente en los últimos años debido principalmente a la masificación del internet y de su acceso desde dispositivos móviles; lo cual ha llevado a que las personas estén conectadas de manera constante, posibilitando relaciones, comunicación y expresión de sentimientos y emociones de una forma totalmente novedosa comparada con años atrás. Esto ha ido formando comunidades que muestran el deseo de relacionarse, comunicarse y compartir contenidos sobre ámbitos reconocidos como comunes de manera inmediata, más allá de las barreras del tiempo y del espacio.

Esto ha sido señalado como un cambio paradigmático (Echeverría, 2005). Se le ha llamado “Paradigma de la hiper-comunicación”⁴⁶ que sienta sus bases explicativas en la intensificación y la extensión de los diversos medios comunicativos de los cuales se dispone en la actualidad, produciendo una *superconexión* en los usuarios de dichas herramientas tecnológicas.

Pero, ¿cuáles serían algunos de los motivos del florecimiento de este nuevo paradigma? Señalaremos principalmente dos motivos generales:

- Por un lado, las características estructurales, tales como el gran tamaño y alcance que poseen las nuevas tecnologías y la posibilidad de compartir información de manera pública entre los usuarios, atributos específicos de cada plataforma y la

⁴⁵ La pregunta que surgiría con esto es ¿qué podemos entender por genuina comunicación? Responderemos más adelante esta pregunta afirmándonos en la propuesta tipológica Gianniniana y su manera de comprender la calle como espacialidad comunicativa.

⁴⁶ Este término fue acuñado por Bruno Latour. De ahí en adelante ha sido usado de manera omnicomprendiva por varios autores al punto que la convergencia entre tecnología y ciencia es tan profunda que todo es tecnociencia

heterogeneidad de funciones y objetivos por los cuales pueden utilizarse estas nuevas tecnologías (Prieto & Moreno, 2015).

- Por otro lado, la motivación que cada una de las personas presenta para utilizar las nuevas tecnologías y la sensación de beneficio que causa el uso de ellas al ofrecer contenidos dinámicos donde la conexión, comunicación e interactividad entre los usuarios es sencilla e instantánea, dado que es una plataforma diseñada idealmente para fines recreativos; y, además, porque posee alta capacidad de creación de grupos con finalidades diversas (Prieto & Moreno, 2015).

En este nuevo espacio, el ser humano necesariamente se comprendería de una nueva forma:

- Con la necesidad de cultivar capacidades y habilidades conocida como e-destrezas, *tele-destrezas*, *info-destrezas*, entre otras. Todas ellas relacionadas con la capacidad e-mental (Echeverría, 2003) .
- Con un nuevo *tecno-cuerpo* que poseerían nuevas prótesis tecnológicas que le permitirían acceder y vivir en este tercer entorno (Strate, 2012).
- Con una nueva forma de entender la interrelación. Derrick de Kerchhove propone la figura de *inteligencias interconectadas* (como se citó en Baldessar & Giglio, 2011).

Según esto, *se impone un nuevo modo de estar en el mundo y nuevas formas de relaciones intersubjetivas que no son inmediatas, sino que estarían mediadas por redes e interfaces de velocidad inédita (una cotidianidad que reclama ser de otra índole)*. Por lo mismo, surgen algunas interrogantes que consideramos necesario plantear como objeto de reflexión:

a) En este nuevo modo de estar en el mundo y de relacionarse, ¿se podría definir como una experiencia fenoménica-representacional, es decir, esta presencia virtual, afectaría plenamente a las personas en el plano perceptivo, cognitivo y emocional y, por lo mismo, en la comunicabilidad entre éstas? (Echeverría, 2003).

b) Entonces, a partir de lo señalado, ¿se puede inferir de todo esto una creciente especie de desvinculación que está en la base de las relaciones de las personas en el mundo?, ¿Se puede inferir una suerte de “deuda de proximidad”? (Grau, 2016).

No es fácil responder estas preguntas, no hay claridad reflexiva al respecto. Lo que sí se percibe es un progresivo y un profundo cambio en el vínculo entre lo que es considerado como privado y lo público, con una delimitación cada vez más confusa⁴⁷ que podría estar llevando a un *creciente debilitamiento de los lazos con el prójimo, a un quiebre en el principio de reciprocidad* (Pulgar, 2017) y un *creciente debilitamiento de la estructura ontológica del habitar*, acrecentando en las personas las sensaciones de soledad, confusión y fragilidad debido a la complejidad de ser comprendido dada las distintas demarcaciones entre el “yo” y el “tú” en este nuevo espacio social y cultural. En este contexto, *las nociones de cercanía y distancia parecen perder su significado habitual, el otro se encuentra inmediatamente disponible, pero al mismo tiempo infinitamente lejano*. Todo esto promovería el riesgo de caer en

“una suerte de solipsismo (...) ‘solo yo existo’ y (...) [que] actúa como si ‘solo yo contara en el mundo’. Esto es: el solipsismo de hoy se reduce a la práctica de un individualismo sin doctrina ni discurso. ¿Qué puede valer, entonces, la comunicación vinculante para esta actitud?” (Giannini, 2014, p. 266)

Frente a este panorama ¿qué puede ofrecernos el modelo ético de Giannini consistente en una Ética de la proximidad? Naturalmente esto es algo que seguiremos explorando en el próximo capítulo. Sin embargo hay un punto que quisiéramos destacar: *es precisamente en tiempos en que la distancia y la cercanía entre el Yo y el Tú se difuminan que un concepto de “proximidad” como el de Giannini adquiere gran relevancia en la medida en que concibe al “próximo” a partir de la distancia en el contexto de una reflexión de carácter vital; reflexión en la que el momento de la pérdida del sí mismo no sólo es condición para cualquier vínculo con un otro, sino también para la conformación de la propia identidad del yo. Se justifica, entonces, la reflexión de los alcances de la tecnología desde una Ética que promueva y favorezca la proximidad.*

⁴⁷ Esto quizás por la novedad que implica.

Capítulo III

Ética de la Proximidad y Tecnología: Alcances de una lectura comprensiva

En este capítulo desarrollaremos la relación entre Ética y Tecnología buscando justificar, en un primer momento, la reflexión ética desde los conceptos lejanía y proximidad. Desde este punto, fundamentaremos la propuesta de la Ética de la Proximidad a partir de la comprensión particular que tiene Giannini de la lejanía y la proximidad en el encuentro auténtico entre las personas; lo cual consideramos válido también para el tercer entorno virtual, donde existe una nueva espacialidad, una nueva corporalidad y una nueva temporalidad que deben ser comprendidas para verificar la pertinencia de esta propuesta Ética Gianniniana como una alternativa válida para comprender esta nueva realidad actual.

III.1. Aspectos introductorios.

Como señalábamos, los avances tecnológicos representan, en la actualidad, elementos fundamentales en la vida cotidiana de las personas. Ellos no son externos

“al contexto en el que operan, sino que por el contrario modifican nuestra capacidad de hacer frente a las situaciones que implican algún tipo de dilema moral. (...) Los artefactos no son simplemente *agentes delegados*, sino que redefinen los *límites* de la agencia moral humana que continuamente es moldeada por la interacción entre un individuo y su ambiente” (Bardone, 2006, p. 179).

En otras palabras, *la tecnología modifica la interacción cotidiana entre las personas y el mundo, constituyendo una nueva dimensión, un nuevo mundo*. En este sentido cabe la pregunta, ¿puede y debe la reflexión ética dar cuenta de este nuevo fenómeno descrito en el capítulo anterior?

III.2.- Principio y fundamento de la necesidad de la reflexión ética.

En relación con la pregunta anterior de que si la reflexión ética debe dar cuenta de este nuevo fenómenos tecnológico, Pulgar (2017) señala

“la ética no puede mantener ningún estatus de neutralidad frente al acontecer presente... [deber ser] una propuesta (...) cuya justificación de legitimidad está en su situación inconclusa que termina por ser un aspecto positivo que caracteriza la lectura e interpretación sobre el estado actual de las cosas” (p. 22).

Pero ¿hacia dónde se debe orientar la reflexión ética en una realidad cuyo contexto se encuentra marcado por una intensificación del desarrollo tecnológico, especialmente en lo relativo a las tecnologías de la comunicación?

“(...) nuestra reflexión sobre la ética y las nuevas tecnologías tendría que atender más a las formas de nuestra interacción con el mundo, con la sociedad y con otros seres humanos, que a las capacidades reflexivas y de entendimiento que nos ofrecen las nuevas tecnologías. Sin embargo, las nuevas tecnologías producen una transformación tan importante de nuestro medio que condicionan por ello mismo nuestra propia capacidad ética, o al menos la forma en que se expresa o se puede expresar en ese nuevo mundo. [Se trata] no tanto avanzar [en] una teoría general de lo bueno en el marco de las nuevas tecnologías, cuanto un marco de referencia de cómo ellas están transformando el medio y creando nuevas condiciones para plantearse nuevos problemas o para replantearse los tradicionales en un nuevo contexto” (Álvarez & Echeverría, 2006, p. 8).

En este sentido, Salas (2010) afirma que estos tiempos desafían a la filosofía: ella debe señalar fundamentaciones éticas nuevas y más profundas, que lleven a soluciones que respondan a las diversas conflictividades presentes donde las nuevas tecnologías representan un elemento fundamental en la configuración de la cotidianidad de las personas pues, como señalábamos, ahora viven tecnológicamente gran parte de su tiempo, por lo que la tecnología no es algo que ocurra fuera de sus vidas. Esto llega a tal punto que aquello que no está en el dominio de lo tecnocrático bien podría parecer algo que simplemente no forma parte de la experiencia humana en la época presente. La tecnología aparece, pues, como “orientadora de las conductas, elemento de cohesión y estratificación social” (García de la Huerta, 1986, p. 302).

Entonces, *¿se puede hablar de eticidad y proximidad hoy en el seno de este desarrollo tecnológico?*, ¿es posible pensar una ética, un ethos, desde esta realidad descrita? Desde la propuesta de la *Ética de la Proximidad* de Giannini sostenemos que si es posible este nuevo ethos que, a nuestro juicio, no puede ser puramente

descriptivo, sino fundamentalmente *propositivo*. Lo señala el mismo autor, este nuevo ethos

“no pretende, en absoluto establecer valores. No se trata de una ética prescriptiva, normativa, sino de una ética descriptiva del mundo civil, un intento de ver qué pasa en el mundo civil, cómo se producen los conflictos, cuáles son los hechos” (2001, p. 72)

Al respecto, Hans Jonas (1995) señala

“[Antiguamente] en lugar de concentrarse en la ociosa especulación sobre las consecuencias posteriores que habría en un destino desconocido, la ética se concentraba en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, en el que había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía. Mas, bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones —si bien ya no las del sujeto individual— de un alcance causal que carece de precedentes y que afecta al futuro” (p. 16).

Jonas afirma que históricamente la ética ha centrado su reflexión a partir de una concepción de una naturaleza humana que, al menos en ciertos aspectos, era considerada inamovible. Sin embargo, como lo revisamos con Echeverría y su propuesta de los tres entornos, este axioma no resulta adecuado para esta nueva forma de vida humana que está siendo alterada por el alcance de la tecnología.

“Los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento (...) en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional” (Jonas, 1995, p. 23)

Lo que señala Jonas es que, si bien en gran parte de la historia del ser humano ha estado presente la técnica y la tecnología, hay una particularidad en la actualidad que es necesario constatar: se trata de la amplitud de su alcance, que incluso permite hablar de un *telos tecnológico* que acentúa especialmente su papel transformador y su falta de neutralidad

“Para quienes sostienen la tesis de neutralidad, la misma tecnología y sus aplicaciones no tendrían un significado partidista *per se*, un “contenido” inherente que las pondría en situación parcial dentro del conflicto social, sino que su significado concreto dependería

del sistema socioeconómico y del ambiente cultural en que se efectúa su aplicación. En sí misma la tecnología sería “indiferente”, su significado positivo o negativo dependería por entero de la aplicación concreta que se efectúe de la misma: de las relaciones sociales y de producción dominantes en un tiempo determinado. Es decir, su sentido dependería de sus aplicaciones, pudiendo en la práctica orientarse política y socialmente en diversas y aún contradictorias direcciones” (Flores y Mariña, 1999, p. 351).

Si bien encontramos en el pasaje una dimensión reflexiva con respecto a una supuesta *neutralidad* de la tecnología y su uso, en este trabajo acentuaremos especialmente su *ductilidad*, que no debe confundirse con *neutralidad*. Esto porque los avances tecnológicos en la actualidad han ido ganando espacios en los que, de manera “plástica”, han podido configurar una estructura de la vida particular y social a tal punto que, con su “hiper” velocidad, han ido inhibiendo o modificando muchas veces la capacidad epistemológica y reflexiva de las personas; en otras palabras, el *homo sapiens* pareciera estar supeditado al *homo digitalis*⁴⁸.

Parafraseando a Giannini, es precisamente en este contexto donde se está invitado (más se trata de una invitación) a *reflexionar sobre el modo en que nos encontramos implicados y complicados en aquello que tratamos de explicar* (Giannini, 1999), es decir, tenemos una responsabilidad que no podemos rehuir porque implica nuestra experiencia misma, siendo allí fundamental

“la capacidad de detenerse ante las cosas, de quedar al menos un momento disponible para ellas. En el sentido más propio, [detenerse en] una suerte de pausa reflexiva (...) perder el ritmo de un tiempo socialmente común. Esta morosidad irremediable, este inconfundible destino a quedar rezagado, va mucho más allá de una constatación anecdótica, y deja entrever, diría, un rasgo esencial de la reflexión filosófica” (Giannini, 1999, p. 39).

Entonces, esta reflexión se hace necesaria frente a la constatación de que hoy prácticamente todo se mira desde el crisol de la tecnología que hace que la persona exista como *homo digitalis*, es decir, como una suerte de ser plenipotenciario que puede producir virtualmente todo de manera. Pero, ¿cuáles son las dimensiones e implicancias del reflexionar ético en este contexto? Lo pasamos a revisar a continuación.

⁴⁸ Vid. Jonas (1995, pp. 36-37)

III.2.1.- Justificación de la necesidad de la Ética de la Proximidad: El paso de la eticidad en la lejanía a la eticidad en la proximidad

Según (Riechmann, 2012), lo ético es entendido comúnmente en relación con el ayudar o, al menos, no dañar a nuestros congéneres. Por ello, podemos constatar, en lo práctico, una doble dimensión: Por un lado, los códigos éticos están orientados en la búsqueda del bienestar de la comunidad organizada en función de la proximidad y de su semejanza respecto al “nosotros”, con “otros” cercanos, como prójimo próximo (De Waal, 2014). Sin embargo, por otro lado, se puede constatar un cierto “descuento [ético] especial y peyorativo que se aplica a los extranjeros culturales, que a menudo ni siquiera se consideran plenamente humanos” (Boehm, 2012, como se citó en De Waal, 2014, p. 244). Existe, por tanto, una “miopía de la compasión” (Levi, 1989)⁴⁹ que dificultaría el paso a una *eticidad próxima* que incluya al prójimo lejano, al extranjero, existiría una dificultad para ver al otro como un prójimo cercano. Al respecto, señala Precht (2014, pp. 193-195)

“Se puede querer y tener en alta estima a algunas personas que conocemos. Y se puede querer y tener en alta estima la *idea* de tener en alta estima a todos los seres humanos. Pero no se puede querer y tener en alta estima a todos los seres humanos vivientes [...] Probablemente todos somos de la razonable opinión de que toda vida humana vale en principio lo mismo. Pero sólo en principio. De hecho, hacemos diferencias muy grandes entre el valor de la vida de personas cercanas a nosotros y el de aquellas que no lo son. El imperativo categórico de Kant, según el cual nuestra acción moral ha de tender siempre a gozar de validez universal, en realidad es socavado por nuestros instintos sociales. Y por muy correcto y convincente que el imperativo categórico sea como idea, nada tiene que ver con nuestra praxis en la vida diaria”.

⁴⁹ Esta es una expresión inspirada en Levi (1989). Señala el autor “Puede que sólo a los santos les esté concedido el terrible don de la compasión por mucha gente; a los sepultureros, a los de la Escuadra Especial y a nosotros mismos no nos queda, en el mejor de los casos, sino la compasión intermitente dirigida a los individuos singulares, al *Mitmensch*, al prójimo: al ser humano de carne y hueso que tenemos ante nosotros, al alcance de nuestros sentimientos que, providencialmente, son miopes” (p. 24).

Entonces, el problema fundamental es, por un lado, el encuentro con el otro lejano o extranjero y, por otro lado, que el prójimo parece ser cada vez menos una persona próxima⁵⁰

“y cada vez más un prójimo lejano del que apenas sabemos [...] El camino hacia esa sola humanidad implica preguntarse cuáles son las condiciones de posibilidad del amor entre humanos, el amor al prójimo lejano, al prójimo que ya no es próximo” (Fernández, 1998, como se citó en Riechmann, 2012, p. 27).

En la actualidad, donde se ha ido imponiendo un nuevo modo de estar en el mundo y nuevas formas de relaciones intersubjetivas que no son inmediatas sino que estarían mediadas por redes e interfaces (Echeverría, 2003), cabe volver a preguntarse entonces: *¿existe lejanía o imposibilidad para la relación ética con el otro? ¿Debemos pensar la proximidad o lejanía desde otra perspectiva ética distinta a las tradicionales para que logre asumir esta nueva presencialidad virtual?*

A continuación, abordaremos estas preguntas posibilitando un desarrollo comprensivo desde algunos autores para ligarlos con la propuesta que Giannini hace con respecto al problema de la lejanía y la proximidad, que intentaremos retomar desde lo anteriormente expuesto para proyectarla hacia los últimos pasos de esta investigación.

III.2.2.- Fundamentación de la Ética de la Proximidad: La *lejanía* y la *proximidad* en la reflexión ética.

Lévinas, haciendo una crítica a la filosofía occidental, señala que

“la filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo del compromiso con el Otro (...). La indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises, cuya

⁵⁰ La lejanía como condición ontológica ¿será que tiene que mantenerse como tal para que aflore lo más próximo del prójimo en el sentido de que sólo en la lejanía estamos nosotros mismos fuera de sí y, además, sólo la lejanía permite guardar cierta "reserva" de la otredad del otro, mantener la posibilidad de que siempre este se revele como algo distinto a lo que pensamos de él, o que remezca nuestras certezas anquilosadas y de este modo nos estremezca? Giannini lo define desde su propuesta tipológica a la que remitimos al lector.

aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal -una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro" (2009, p. 49):

Esto nos hace recordar la propuesta tipológica de Giannini cuando señala que el ser humano es un ser domiciliario que, sin embargo, no debe *quedarse* en su domicilio. En este sentido, diríamos que, para que Ulises sea el mismo, debe exponerse a la transformación, no como denuncia Lévinas: como si el camino y retorno (la reflexión) fuesen para uno mismo. Ulises que vuelve a la patria después de su salida, jamás será el mismo Ulises que salió de ella. La reflexión de Lévinas apunta, entonces, a la necesidad de ver el rostro del otro para estar en una relación de proximidad porque todo lo que fomenta la distancia erosiona y distorsiona la eticidad en la relación. Pero ¿qué entiende Lévinas por *otro* y el *rostro del otro*? ¿Aproximárselo, en un sentido tradicional, no implica el peligro de apropiárselo según el esquema de la proximidad en sentido identitario? ¿No necesitamos una reserva que lo deje permanecer como otro y por tanto como algo irreductible al sí mismo y, en ese sentido, irreductiblemente lejano en un punto tan pequeño cotidianamente como infinito en lo relativo a la reflexión ética?⁵¹

Lévinas afirma que el rostro del otro es un infinito inconmensurable, nunca lo podremos aproximar del todo porque rebasa el pensamiento dado que se resiste a toda clase de

“categorías formales que acartonan o empaquetan al Otro. Lo *a-priori* formal es desbordado para dar emergencia a lo infinito de la relación; es la posibilidad que tiene el sujeto de diluirse en ese Otro que se le vuelve extraño, pero que, al ser extraño, se torna in-objetable al verse también en aquello que quiere ver. La idea de lo infinito, cuyo modo de ser va más allá, hasta la in-finitud o in-finición de lo infinito, se produce como revelación, como una puesta en mí, como (...) “*el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el mismo, el yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener*” (Lévinas, como se citó en Aguirre García y Jaramillo Echeverri, 2006, p. 9)

En este sentido, podríamos decir con Giannini que “la proximidad del prójimo no es algo físico sino una experiencia [...] con aquellos con los que me es dado

⁵¹ Este punto lo abordamos en capítulos anteriores a los que remitimos al lector

compartir el mundo” (Giannini, 2007, p. 9). Desde esta perspectiva, podemos sostener que el otro, *en el ámbito de las ciber-relaciones*, podría ser considerado experiencialmente como un *infinito inconmensurable*, al que nunca nos podremos aproximar del todo. Pero, ¿se puede entender esto como una “deuda de ser”? Según Giannini,

“una deuda representa algo para aquel que conoce o puede llegar a conocer el valor de lo recibido. Y puede responder por él. El concepto de “deuda” es, así, eminentemente valórico (Ser=Bien), por lo cual, recibir el ser es equivalente a recibir la existencia como valor” (Giannini, 2007, p. 57).

Propone que, ante nuestra mirada, el otro se hace presencia temporal y gratuidad. Así, la experiencia del encuentro con el otro es “pro-posición y respuesta. Por un lado, reciprocidad que se constituye mediante la comunicación, es decir, el diálogo, la polémica y la conversación; y, por otro lado, contemplación de que “la primera deuda es la deuda de humanidad” (Giannini, 2007, p.59).

Entonces, es posible señalar desde ya que, *en la comunicación virtual*, la lejanía tendría una complementariedad (e irreductibilidad) que haría posible su reconocimiento como *primer momento* de la proximidad. Así, la proximidad no se debe pensar como apropiación, sino como un volver cercano lo lejano que respeta la posibilidad de que vuelva a hacerse lejano (pues la cercanía sólo proviene de la lejanía) o que permanezca, en algún punto, irreductible en su otredad⁵². *Es aquí donde la relación ética tiene sentido porque busca nuevamente la posibilidad de la aproximación solícita, respetuosa de la otredad del otro*. Este encuentro, ético por definición, se realiza en la cotidianidad, en la medida en que nuestra acción en el mundo tiene como telón de fondo (estructura lejanía-cercanía) *el hecho de que lo volvemos cotidiano, próximo, al haberlo experimentado como lejano e incluso hostil*. Al respecto señala Giannini (2007)

⁵² Colocamos esta cita de Lévinas como un trasfondo que permitiría comprender de manera más acabada lo que desarrollaremos a continuación. “Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo* [...] ¿este *decir* y este *desdecirse* pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo? De hecho, exigir tal simultaneidad significa ya referir *lo otro* que el ser al *ser* y al *no-ser*” (Lévinas, 1987 p. 44)

“El quiebre de la comunidad real, en lo práctico, y la búsqueda exacerbada de la diferencia y de lo diferenciado, en lo teórico, fueron los aspectos que me inclinaron intelectual y emocionalmente, hacia una reflexión ética que, desde entonces, me parece ligada a la búsqueda de lo común. Esta búsqueda no puede ocurrir (...) sino en el ‘encuentro’, o sea, en la comunicación con el otro, en la proximidad efectiva (= afectiva) a él. Y es así como llegué a concebir el proyecto de una “Re-flexión cotidiana” (p. 16).

Desde estos dos últimos puntos consideramos, entonces, justificada y fundamentada ontológicamente la reflexión ética Gianniniana que supera la racionalidad formal para acentuar la búsqueda de lo común, la proximidad, el encuentro que posibilita proponer una perspectiva ética para valorar la comunicación con el otro incluso en un contexto tecnológico como el actual, donde, desde esta mirada, el otro deviene *donación existencial*. Proponemos, entonces, un cambio en la perspectiva de cómo comprendemos la comunicación a través de las redes tecnológicas: desde un enfoque puramente instrumental, a un enfoque basado en una ética de la proximidad, la cual considera como factor irreductible un supuesto básico de la relación virtual: la lejanía del otro. En tal sentido, no se podría dar una aprehensión de su ser, como un objeto, sino una revelación como lo que es, *un desocultamiento del ser* (Ramis Olivos, 2016).

III.3.- La propuesta ética Gianniniana. Aportes comprensivos de la realidad actual.

Realizaremos, a continuación, una lectura de la propuesta Gianniniana de la Ética de la Proximidad desarrollada en el primer capítulo de este trabajo, buscando comprender, desde allí, la realidad actual marcada por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, tema desarrollado en el segundo capítulo.

III.3.1.- La cotidianidad como principio y fundamento del encuentro con el otro

Según Bégout (2009), en el contexto que vivimos, se hace más que necesario realizar una “*koinología*” (p. 12) entendida como el estudio filosófico de la

cotidianidad, sus orígenes y finalidades, sus prácticas y medios⁵³ con el fin de develar este “enigma de lo cotidiano” (Santos, 2012, p. 105).

Es esta formación del mundo cotidiano uno de los gestos más significativos y característicos del ser humano que, según Bégout (2009), constantemente está cotidianizando porque “la cotidianización implica la producción de un mundo circundante cierto, seguro, familiar” (p. 15).

En esta misma línea reflexiva, Giannini (2004) señala “hay en lo cotidiano (...) seguridad de la previsibilidad, tranquilidad del control completo de lo por venir” (p. 29). Sobre este tema, Giannini agrega algo muy particular, señala que en este decurso cotidiano se da “lugar [a los] encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos y que en este ir y venir pre-ocupados conforman la humanidad patente, visible del prójimo” (Giannini, 2004, p. 38)⁵⁴. Por tanto, “la cotidianidad está plagada de “otros” con los que nos topamos, con los que con-vivimos permanente y constantemente” (Santos, 2012, p. 107).

Cabe preguntarse, ¿es esta estructura comprensiva, propuesta por Giannini, descriptiva de la realidad actual marcada por las tecnologías de la comunicación? Para responder, abordaremos a continuación algunos elementos comprensivos que consideramos importantes y que describen y justifican esta reflexión acerca de la cotidianidad.

III.3.2.- Facilitar la proximidad en la lejanía: la propuesta Gianniniana

Según Bauman y Tester (2002), “para la calidad ética de las interacciones humanas, resulta beneficioso saber que ‘nos volveremos a encontrar de nuevo’, que continuaremos encontrándonos durante un largo tiempo” (p. 132). Para esto es fundamental introducirse en la experiencia compleja de la vida ajena del otro y la de la convivencia. Grau (2016) señala que aquí radica la importancia del aporte de

⁵³ Para profundizar en esta temática, remitimos al lector a leer el libro de Bégout (2009).

⁵⁴ Para profundizar en la particularidad con que Giannini aborda el tema de la cotidianidad, remitimos al lector a leer el artículo titulado “*La reflexión cotidiana ¿un ready-made filosófico?: sobre el pensamiento de Humberto Giannini*” de Pérez Pezoa (2016)

Giannini y su reflexión comprensiva del con-vivir y del sentido de la experiencia del prójimo, es decir, el estar-con y ante-otros que nos interpela constantemente en la vida cotidiana. Es esto lo que posibilita la reflexión ética que él llama “Ética de la Proximidad”, la cual, en el fondo, es una invitación a construir lo común, el “nosotros” que permitiría ese estar en algo común o “vivir como común” que es algo

“esencialmente afectivo: el sentimiento de no estar sólo compartiendo las mismas cosas sino participando de los mismos significados”⁵⁵, asunto que considera una apuesta en medio de la fragilidad⁵⁶ del suponer que puedo conocer el “alma ajena”, en ese estar “expuestos a la decepción y la soledad” (Giannini, 2007, p. 93)

Es decir, el sentir se abre al sentir del prójimo, pero es paradójico porque lo que puede llegar a ser proximidad es también distancia como señalamos anteriormente⁵⁷. Se trata, en definitiva, de una proximidad que permite construir un mundo de significados: “mundo es lo que vamos haciendo en común – comunicándonos-; es la obra de una comunidad” (Giannini, 2007, p. 93) que se realiza día a día, de manera cotidiana, ya sea de manera continua o circunstancial. Esto permite “vivir con simpatía la vida cotidiana, vida en la cual el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro, con una intimidad que siempre se revela irreductible a la nuestra” (Giannini, 1965, p.11).

Si bien lo señalado ayuda a comprender la realidad actual marcada por la presencia de las tecnologías de la comunicación, existe la percepción que en esta realidad actual existe una “deuda de proximidad” (Grau, 2016) que está posibilitando la demarcación casi irreconciliable del “yo” y el “otro”; que es considerado como algo

⁵⁵ Esta idea nos hace remitirnos al concepto “misterio” en Marcel que desarrollamos anteriormente en un pie de página.

⁵⁶ Esa fragilidad es siempre el peligro implícito en toda proximidad y al mismo tiempo la condición de posibilidad de la proximidad: reconocer la fragilidad es reconocer que el otro, ya próximo, puede volverse lejano, pero sin esa lejanía tampoco habría nada que “aproximar”. Profundizaremos sobre esto.

⁵⁷ Giannini deja entrever que al mismo tiempo se da en lo cotidiano una suerte de *dialéctica con lo lejano*: lo cotidiano se hace cotidiano porque primero fue extraño, y dejó de serlo. Pero puede volver hacerse extraño porque siempre cabe la posibilidad del extravío de modo análogo a como cabe la posibilidad de experimentar una lejanía en el prójimo (incluso el próximo).

(alguien) inadmisibles e incluso despreciables a la experiencia propia. Incluso se habla del “yo” y el “otro”; más todavía, del “yo” o el “otro”, como categoría básica de la existencia humana. Es por ello, que se justifica una reflexión ética que se fundamenta en el encuentro, en ese “*Entre*” propio de la propuesta Gianniniana.

III.3.3.- El “*Entre*” Gianniniano como propuesta comprensiva

Cabe la pregunta, *¿existe un verdadero encuentro con el otro en este nuevo escenario tecnológico?* Para responder a esta pregunta, destacaremos aquella postura que sustenta este trabajo reflexivo y que aparece como alternativo a la postura de la razón instrumental que considera a la persona como un ser preponderantemente individual, funcional e independiente. Siguiendo a Buber, para este trabajo, postulamos una antropología dialógica donde la persona *trasciende su individualidad para asumirse como ser humano y habitar así su mundo*⁵⁸.

¿Cómo se lleva a cabo esto? Hay dos actos que son fundamentales: Por un lado, la *distancia originaria* que le permite a la persona hacerse consciente de su yo y de los otros como un “enfrente e independiente” (Buber, 2003, p.13), y, por otro lado, la *relación*. En otras palabras, sólo si hay distancia ontológica originaria entre el ser humano y aquello (quienes) que lo rodea puede entrar en relación con aquello, de lo contrario, la relación carecería de sentido⁵⁹. En esto podría consistir la *autenticidad* en el encuentro genuino: aquel donde, si bien la persona constantemente se vuelve extraña a sí misma porque no es la misma que sale y que

⁵⁸ En su obra, “*El camino del hombre*”, Buber señala lo que entiende por mundo: “lo que es sustancial en sí y que se extiende más allá del ámbito del que observa, quien está situado “en” él y que como tal es independiente” (Martin Buber, 2003 p. 129).

⁵⁹ Respecto de esta idea, Marcel vincula de manera novedosa la experiencia personal con la experiencia del otro. Señala al respecto: “Llegaré así a un extraño y maravilloso descubrimiento: a medida que me elevo a una percepción verdaderamente concreta de mi propia experiencia, estoy en condiciones de acceder a una comprensión efectiva del otro, de la experiencia del otro” (Marcel, 1953 p. 206). En este sentido, la experiencia personal es el lugar privilegiado que permite la comprensión de la experiencia del otro, rompiendo así el riesgo de concebirse y de concebir a un otro encerrado en su propio mundo interior. Pero, por otro lado, la experiencia del otro no permite comprender y desarrollar la propia experiencia, porque “sólo a partir de los otros podemos comprendernos» y fundar un auténtico amor de sí que no caiga en un egocentrismo” (Marcel, 1953 p. 207).

regresa al domicilio, busca su “ser más real” (Giannini, 1968, p. 57) *en ese encuentro*. Esta relación es fundamental para comprender su propia realidad. Entonces, “ser auténtico”⁶⁰ significaría ser íntimo a la realidad y actuar desde su centro” (Giannini, 1968 p. 60) que se exterioriza y se manifiesta “en una relación verdadera hacia el prójimo” (Giannini, 1968, p. 87). Consideramos que *este es el momento ético que debe tener toda relación del yo con el otro*, es decir, es el momento del “*Encuentro Buberiano*”⁶¹. Y es en este encuentro donde se da ese “*entre*” que posibilita una *Relación auténtica, el encuentro por excelencia*. Allí donde

“Desde ese momento, ‘al otro’ no podrá de ninguna manera considerárselo teóricamente como un ente en medio de los entes: como una cosa física, biológica o abstractamente social; ni siquiera como aquel que es ‘simplemente otro como yo’ y al que tengo ahí, al lado mío o volcado conmigo (...) En esta experiencia, el otro es, junto conmigo, el agente necesario y correlativo de un significado supuestamente común que estamos realizando” (Giannini, 2001, p. 9).

Pero, retomamos la pregunta, en el contexto tecnológico: ¿se puede hablar de un encuentro auténtico, con la totalidad del ser, en el sentido del ser-común? Sin lugar a dudas, los espacios de comunicación inherentes a las nuevas tecnologías reviven el problema de la espacialidad y de la temporalidad que están siendo amenazados con desaparecer en la atemporalidad y la ubicuidad tecnológica. Sin embargo, para abordar esta temática y para responder la pregunta, destacaremos algunos puntos considerados fundamentales, como una *minimal description* de corte fenomenológico, para describir la relación entre la espacialidad, corporalidad y la temporalidad⁶².

⁶⁰ La inautenticidad, por tanto, sería “aparecer para alguien con una apariencia modificada, ofreciéndose como un ser que, en verdad, no le concierne” (Giannini, 1968, p. 61).

⁶¹ N. del A. Es un neologismo con el que nos permitimos destacar el pensamiento de Buber para esta temática.

⁶² N. del A. Hacemos referencia, de modo general, a esa fenomenología de la espacialidad que parte de la existencia fáctico-corpóreo-pragmática y que ha sido revisada en el pensamiento contemporáneo por autores como Husserl, Heidegger en *Ser y Tiempo*, Merleau-Ponty, Lévinas, Bachelard y su topofilía, Whitehead y su propuesta de abandono de la localización puntual en vista de los acontecimientos espacio-temporales que se propagan en el espacio.

III.3.3.1.- Al rescate de la calle.

III.3.3.1.1.- La reconstrucción del espacio comunicativo

Giannini distingue la calle como un asunto de primera importancia de la reflexión filosófica porque es ahí donde se da la posibilidad de una abolición de la rutina de la vida cotidiana, además, es el espacio donde se da el encuentro con el otro y, por lo mismo, la anulación de todo sí-mismo cerrado y el lugar donde se pone en crisis la identidad de la persona. Señala al respecto,

“si no hay calle no hay espacio público. En la calle todos somos iguales, sometidos a peligros, a encantos y a invitaciones. La calle es la travesía que tiene que hacer el individuo para ser un ciudadano. Las movilizaciones han servido para tomarse la calle: se ha rescatado la ciudadanía. Lo público es la salida de sí mismo” (Giannini, 2011, Párrafo 13).

Por eso señala la importancia de rescatarla o de adquirir otra perspectiva para captar su significado: ella es el espacio de goce de las personas porque posibilita “el encuentro, la amistad, el compromiso (...) todo eso [es] ciudadanía” (2011, párrafo 13). Según Giannini, la calle es la espacialidad que permite “*ser ante otro*”, momento más íntimo de la intersubjetividad. En otras palabras, el encuentro verdadero donde dos personas convergen hacia lo común se da en la calle, lugar que media, que une y separa, a las personas que la generan. Y es justamente en este espacio donde proyectamos ubicar la siguiente reflexión.

III.3.3.1.2.- La calle como lugar extraño y lugar común

El encuentro con el otro implica necesariamente una difuminación de los límites territoriales del yo⁶³, pero esto no contradice necesariamente lo que Giannini llama “retención de ser”, haciendo referencia a lo que le pasa a cada persona en

⁶³ Vale la pena mencionar que la difuminación de los límites territoriales del yo no es contrario al discurso sobre la construcción de la subjetividad que implica una lectura y una comprensión muy amplia de una variedad de espacios y tiempos, prácticas, discursos, símbolos y significados que han sido reflexionados en la historia de la filosofía desde distintos puntos de vista. Para esta investigación, nos parece importante destacar lo señalado por León y Zemelman (1997), quienes señalan que la subjetividad surge de las disímiles realidades sociales donde se establecen particularidades y singularidades bajo las cuales el individuo percibe, interpreta y da sentido a su realidad.

cuanto sujeto y su modo íntimo de sentir. Como ya señalábamos, la persona siempre es inconmensurable porque viene de lo suyo y va a lo suyo⁶⁴. En otras palabras, cuando un lugar o una persona (otro) pertenece a un ámbito que es inaccesible o al que no se pertenece se le designa comúnmente como extraño. Para que haya encuentro, tiene que haber también, entonces, necesariamente accesibilidad y sentido de pertenencia. En este sentido, en los flujos de comunicación tecnológica, si bien los límites espaciales no son ya las del primer entorno y del segundo entorno sino que están relacionados (es decir, entendidos, interpretados y vividos) desde el “simbolismo”⁶⁵, es precisamente este simbolismo (como resultado de ciertas acciones⁶⁶) el que permite a la persona volcarse al espacio común que es el punto de inclusión de ese otro que se encuentra también según su propia manera de ser. En este sentido, la red tecnológica, si cambiamos nuestro modo habitual de considerarla, tiene la *potencialidad de convertirse en la espacialidad en el que ocurre un encuentro*, es decir, *la calle* en el lenguaje Gianniniano. Por tanto, no se le podría considerar como un lugar donde la persona pueda encontrar su propio sitio, es decir, no puede considerarse “domicilio”. Sin embargo, desde la propuesta de Giannini, cabría considerarlo como domicilio sólo cuando desde ahí nace el impulso, el deseo de acceder al espacio común donde “están en juego significados, interpretaciones, valoraciones; en otras palabras, de una espacialidad en que sólo ‘cabén’ acontecimientos semánticos, de sentido” (Giannini, 2001, p. 11). Es decir, al interior de ella solo hay puntos de conexión y reglas simbólicas que permiten dicha conexión en la medida en que estas reglas sean consideradas comunes. En este espacio de

⁶⁴ A esto Giannini lo llama actos retentivos, para hacer referencia a la retención de las particularidades del ser tales como sentir, recordar, entender, etc.

⁶⁵ En el lenguaje Gianniniano, este simbolismo solo se da cuando se está con un otro que resulta cuando nos volvemos desde ese mundo común supuestamente en el que estamos para ponernos frente a ese otro para así proponerle, para pedirle algo o simplemente para interpelarlo. Es este giro desde lo desconocido, lo lejano, lo extraño hacia el otro, es el verdadero encuentro, es un giro que pasa de lo semántico a lo pragmático y que hace que sea una relación totalmente nueva frente a otro que no soy yo mismo ni una cosa, sino un otro.

⁶⁶ A estas acciones Giannini las llama “*acciones propositivas*” y la entiende como las acciones en que la persona vuelve su mirada para dirigirla a otra persona para pro-ponerle (poner ante ella) algo de ese mundo supuestamente común.

encuentro, *las fórmulas o las palabras codificadas son significativas y permiten que existan diferencias, pero no extrañezas*⁶⁷. Eso es lo que Giannini llama “*lo común*”.

III.3.3.2.- La corporalidad. Presencia / representación.

Tanto en el primer como en el segundo entorno propuestos por Echeverría (1999), la persona tiene que estar presente físicamente en un espacio que puede ser urbano o natural desde donde se posiciona para llevar a cabo las interacciones. En el tercer entorno, la presencialidad está marcada por lo representacional. Es decir, en este entorno la persona actúa mediante una representación de sí mismo, de los otros, de los objetos, instrumentos, recintos que previamente ha construido. Esta representación siempre se proyecta desde el *aquí*, concepto que Waldenfels (2004) señala como *deíctico*, ocasional e indexicado, es decir, que lo que quiere decir en concreto puede ser sólo mostrado. Señala al respecto

“La determinación del dónde no puede separarse del quién de un hablante que se expresa aquí y no en cualquier sitio (...) configura un punto cero (...) que marca el lugar en el que nace el orden espacial junto con sus implicaciones y connotaciones” (pp. 24-25).

Independiente del lugar, la persona siempre está “*aquí*” ya sea en un sitio fijo o en una espacialidad difusa, más allá de la corporalidad que en este tercer entorno es casi prácticamente indiferente⁶⁸. Sin embargo, como señala Waldenfels (2004)

⁶⁷ En este sentido, cuando estos significados son selectivos, pueden ser usados como significados excluyentes. Cabe mencionar que hay posibilidades que las extrañezas aparezcan. Esto sucede de dos maneras: cuando una persona no encuentra acceso a la red o cuando cae fuera de la red. En este punto remito al lector a revisar lo señalado por Cendoya (2018) quien señala que los límites tecnológicos están relacionados directamente con las barreras de las competencias y capacidades de las personas. Esto adquiere un matiz político que es necesario profundizar especialmente cuando *las oportunidades de acceso no son suficientemente repartidas y adjudicadas*.

⁶⁸ Ya el Teeteto de Platón (s.f./1988) hacía cierta referencia a esto cuando presenta al filósofo, un enamorado de la contemplación, como alguien que habita el mundo solo con el cuerpo, ya que su alma vaga por el universo.

“en este ir y venir extremos se manifiesta la duplicidad de nuestro *cuerpo*, que *como cuerpo (Leib)* nos abre y proporciona un mundo en el que él aparece al mismo tiempo *como un cuerpo (Körper)*. La auto-reduplicación de un ser corporal que ve y toca y, al mismo tiempo, es visto y es tocado, se corresponde con una reduplicación espacial [...] Estoy al mismo tiempo aquí y en otra parte [...] Si concedemos al sí mismo espacial una *place identity*, tenemos que adjudicarle, entonces, al mismo tiempo una *place non-identity*. El topos que en cada caso ocupamos como lugar se mezcla con una cierta atopía, una alocalidad (p. 30).

Según lo señalado, habría que tener presente que hoy existe “una complejización del sujeto” (Aguilar & Said, 2010, p.193) de la que Giannini puede dar cuenta con su propuesta ética. Esta complejización implica también integrar la noción de *cuerpo virtual*, que está “allí donde su deseo le empuja, hasta donde sus expectativas, sus temores y sus invenciones extienden sus antenas” (Waldenfels, 2004, p. 30). En este sentido hay que conectar el tercer entorno con estas dos posibilidades: *sentido de posibilidad* y *sentido de realidad*. Si bien no se contradicen, pueden entenderse muchas veces en oposición, ya que, si el sentido de realidad aumenta considerablemente, necesariamente se caería en una realidad sin posibilidades abiertas. Por el contrario, si el sentido de posibilidad aumenta considerablemente se podría caer en una virtualidad que no tendría anclaje en la realidad. La tecnología obliga a estar atentos a estos peligros.

III.3.3.3.- Marcaciones espacio-temporales y “la experiencia del otro”⁶⁹

Siguiendo la propuesta de los tres entornos de Echeverría (1999), nos detendremos especialmente en el tercero para explicar la *Proximidad* y la *Lejanía* como marcaciones espacio-temporales y así pretendemos deslizar algunos alcances reflexivos desde la propuesta ética Gianniniana.

Como señalamos anteriormente, estos conceptos (proximidad y lejanía) no se basan únicamente en distancias mensurables. En este sentido, Paul Virilio (como se

⁶⁹ Según Giannini, esta experiencia del otro empezaría a ordenar un espacio externo y posibilita la consciencia de un “yo mismo”, es decir, empezaría a generarse la polaridad yo-mundo. Esto muestra la relación íntima entre la espacialidad, la corporalidad y la temporalidad.

citó en Waldenfels, 2004) señala tres tipos de proximidad: la inmediata, que está en relación con el movimiento corporal; la mecánica, que está relacionada con determinados medios de transportes (avión, ascensor, automóvil, etc.); y la proximidad electrónica, que está relacionada con los medios tecnológicos. Esta última proximidad se ha vinculado al concepto “*topografía de lo extraño*” donde se validan los conflictos que permitirían en un primer momento la permanencia en la lejanía. La propuesta de Giannini señala que en todo conflicto, sin embargo, existe el deseo de la presencia del otro y que permite esa proximidad y lejanía. Entonces, el verdadero problema está en la “ausencia” que implica no tener acceso al criterio de proximidad y lejanía.

En otras palabras, si lo extraño está ahí, está presente, en el fondo, no es lo que es (un extraño). Pero si ese otro está ausente, estaría en ese “no-lugar” y, por lo mismo, no estaría dispuesto al encuentro cotidiano, sino solo al encuentro rutinario según Giannini. Lo extraño, por tanto, está relacionado con la lejanía y, por lo mismo, con las posibilidades de accesibilidad y las condiciones de dicha accesibilidad (barreras y condiciones). Entonces, desde aquí, nos atrevemos a justificar la Ética de la Proximidad como una propuesta válida para comprender esta realidad actual que hemos descrito anteriormente. Desarrollaremos esta idea a continuación.

III.4.- Ética de la proximidad para los tiempos actuales

Parafraseando a Humberto Giannini, nos permitimos señalar que la experiencia de otro a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación constituyen un territorio firme para una formulación filosófica, axio-antropológica específicamente, que valida la cuestión ética. ¿Cómo se justifica esto?, ¿existe realmente un encuentro personal y auténtico en el que se fundamente la Ética de la Proximidad en el contexto actual de las tecnologías de la comunicación? Creemos que sí, si es que cambiamos nuestro modo habitual de considerar la idea de una tecnología de la *comunicación*. La autenticidad Gianniniana se entiende desde la búsqueda del ser deseado; por lo mismo, se entiende como exigencia de amor y de compasión de la vida del prójimo. Es decir, “lo que se es (autenticidad) se entiende a partir del estar “entre los otros” (Ricoeur, 1996, p. 185), no separado, pero tampoco totalmente autónomo, tal que se disuelva

en una totalidad impersonal. Esta es la verdad de la propia vida, que no es ni subjetiva ni objetiva, sino *relacional*. La intencionalidad ética es, entonces, hermenéutica y permite que “en el plano ético, la *interpretación de sí* se convierte en *estima de sí*” (Ricoeur, 1996, p. 176) en un espacio cotidiano donde se revela el ser deseado, evento onto-ético definido como la “posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de tomar otro camino” (Giannini, 2004, p. 44). La cotidianidad actual, entonces, es lo que “está siempre abierto” (Giannini, 2004, p. 41), indeterminado y es el camino para recorrer hacia el encuentro auténtico con el otro y su irreductible lejanía infinita, considerado ahora como *prójimo próximo*.

Alcances Conclusivos

A partir de lo señalado, es posible afirmar la posibilidad de una reflexión filosófica desde la Ética de la Proximidad propuesta por Humberto Giannini, dirigida a la realidad actual, que está fuertemente marcada por la influencia de los avances tecnológicos y el modo en que están afectando la comunicabilidad y el encuentro de las personas. Ante los problemas que estas transformaciones suscitan, proponemos un cambio en su valoración, es decir, considerar la comunicación telemática como un horizonte de intercambio cotidiano que presenta una dimensión, y un desafío, éticos y para la cual la propuesta de Giannini es pertinente.

A continuación, justificaremos estas afirmaciones.

1.- Es una preocupación en el pensamiento Gianniniano el nexo que existe entre las cosas y la reflexión filosófica. En este sentido, señala la necesidad de actualizar la reflexión filosófica de las distintas circunstancias que vive la persona. Es por eso que busca indagar este vínculo entre la reflexión y la vida, y lo hace a partir de la experiencia cotidiana. Volver a esta experiencia cotidiana permite acceder a aspectos fundamentales de la vida humana que, según Giannini, han quedado muchas veces invisibilizados para la reflexión filosófica. Por eso llama a “salir a la calle y sortear el riesgo que supone indagar aquello que se nos presenta como anti-misterio” (Giannini, 2004, p. 29) en una especie de filósofo callejero haciendo un “periodismo filosófico” (2004, p. 29)

2.- Acentúa que la vida cotidiana necesita una reflexión que topológicamente se desarrolla en el trayecto domicilio-calle-trabajo-calle-domicilio. Señala que es necesario seguir filosóficamente este camino para agudizar y profundizar la mirada y, por un lado, ser más conscientes de la *experiencia común dada*, que hemos recibido o heredado por el simple hecho de estar arrojados en el mundo; y, por otro, atreverse a *co-construir una experiencia común*. A esta reflexión la llama “Arqueología de la experiencia” y le permite distinguir la *rutina* de la *cotidianidad*.

3.- Según Giannini, la *Rutina* es donde la experiencia cotidiana aparece fragmentada en el modo de habitar el tiempo, el transitar por la calle y la disposición para encontrarse con el otro, haciendo que las vidas de las personas sean irreconciliables. Esta rutina, Giannini la distingue de la *Cotidianidad* que, según él, se da en un nivel más profundo y permite no sólo encontrar la experiencia que se tiene en común sino también co-construir dicha experiencia común. En este aspecto, el encuentro que se tiene de otro ya *prójimo* se produce en la cotidianidad. Esto permite hacer patente, por un lado, una experiencia de interioridad y, por otro lado, hace patente la experiencia del mundo de los otros. Lo anterior, supone para la persona salir de su domicilio para volverse hacia el otro que, si bien es considerado extraño y lejano, es destinatario de ese volverse, de ese giro hacia lo pragmático y que, por lo mismo, supone una relación totalmente nueva porque implica no sólo la consciencia de estar con otra persona sino, especialmente, ser-ante-otra persona. “Esto tiene una preeminencia ontológica fundamental” (Giannini, 2001, p.8) porque es el camino certero hacia la verdad del ser.

3.- Según lo anterior, y como producto de esta nueva relación, se da un desocultamiento del ser del otro ahora como prójimo. En términos Buberianos, se produce el *Encuentro auténtico* que tiene como principio y fundamento tres marcaciones que son fundamentales: la espacialidad, la corporalidad y la temporalidad. Estas marcaciones, si bien están presentes en los tres entornos señalados por Echeverría, en el tercer entorno tienen una particularidad porque este está impregnado por la presencia de las tecnologías, específicamente, las tecnologías de la comunicación y el carácter virtual de las relaciones que allí se entablan:

A) La calle, como marcación espacial, el otro es descubierto como prójimo-próximo. Giannini lo define como lugar topológico que posibilita este encuentro auténtico que vincula el “ser para sí” y el “ser para otro” (2004, p. 37), es el lugar de la convergencia y apertura al otro, es un espacio en conflicto permanente y el “punto privilegiado de excavación” (2004, p. 41) filosófica. En este tercer entorno, la espacialidad está caracterizada, especialmente, por el juego de valoraciones, significaciones, interpretaciones. Es una espacialidad caracterizada por los acontecimientos semánticos y de

sentido que están presentes en los encuentros y que posibilitarían la constitución de una *Experiencia común*, frente al peligro de permanecer como un espacio vacío, meramente instrumental.

B) Respecto de la corporalidad en este tercer entorno, tanto el yo como el otro poseen un *cuerpo virtual* que implica lo visible y lo invisible: lo visible es lo dado, el cuerpo, que siempre es “mi cuerpo” el que posibilita la vinculación con el mundo⁷⁰ y es afectado por él. Lo invisible, “es lo permanentemente supuesto [...]”, es esa relación intransferible en la que un ser en el mundo se encuentra en este momento con el mundo y desde esa perspectiva también intransferible que a él se le da” (Giannini, 2001, p. 11). Por tanto, es el cuerpo significativo el que expresa la relación. En este sentido, ese cuerpo significativo del otro es la única clave de su secreto, el punto de partida, el lugar primario de interpretación de acciones, etc., que permiten la construcción de esa *experiencia común* a partir de un lenguaje que es también común.

C) En la co-construcción de esta experiencia común, la comunicación juega un rol fundamental porque permite pasar de un *más acá* a un *más allá* como marcación temporal. Pero ¿qué se espera en toda comunicación? Según Giannini, simplemente que la otra persona esté presente, se haga presencia y participe de significados que son comunes. En la realidad actual, marcada por la presencia de las tecnologías de la comunicación, esta experiencia de la comunicación, primaria en su esencia, es la que permite reconocer a ese otro como un ser presente con quien se comparte el mundo de significados que son con-sabidos producto de esa *experiencia común dada*. Sin embargo, gracias a la comunicación, al diálogo, a este intercambio, el significado queda abierto y no determinado unilateralmente por el emisor, lo que sería, en la propuesta de Giannini como in-comunicar, experiencia que conduce a las personas a la soledad, a esa “Deuda de Proximidad” que desarrolla Grau

⁷⁰ Giannini usa la palabra ‘mundo’ para señalar el lugar diferenciado donde una minúscula partícula de la humanidad (un individuo) es recogido o acogido por otros en alguna parte del planeta, después de su larguísima odisea por el mundo de la posibilidad. Desde ese instante su modo de ser en el mundo al cual ha sido arrojado, se llama ‘habitar’ junto a otros en un espacio común (Giannini, 2001, p. 3).

(2016). Es este reconocimiento del otro y su capacidad agéntica para la comunicación es la que tiene carácter ético y debe ser proyectada también a la comunicación del tercer entorno, para evitar que se convierte en un canal neutral o mero instrumento, que lleva a las personas a recaer en el solipsismo o en relaciones digitales no-hospitalarias (insultos, exclusión, etc.). Debemos tener conciencia de que lo que refleja la pantalla es una persona, otro, más allá de si contemplamos su rostro, su foto o un avatar.

4.- Esta *experiencia común* es consecuencia del encuentro auténtico entre personas. Según Giannini, este encuentro auténtico es lo propiamente humano y el fundamento de su propuesta ética. Este encuentro que se da en la cotidianidad requiere cierta disponibilidad, requiere liberarse de aquello que nos ocupa para participar de un significado que es *común*. En este sentido, Giannini va un poco más allá, cuando señala que esta experiencia común implica necesariamente que las personas no inhiban el modo interno, subjetivo y personal de percibir y sentir el mundo, es decir, no implica necesariamente conmensurabilidad. *Es esto lo que le permite destacar la riqueza inagotable del conflicto que se da en esta nueva cotidianidad marcada por los avances tecnológicos. Dicho conflicto tiene que ver con lo que se espera del otro, con lo inapropiado, lo incompleto, lo extemporánea, lo incongruente, etc. de la respuesta del otro. Es precisamente esta inconmensurabilidad la que permite el juicio, lo que se valora en el espacio común.*

5.- Giannini menciona, además, la tolerancia y la hospitalidad como disposiciones necesarias para el encuentro con el otro. Pero, ¿es posible sostener la tolerancia del otro-próximo en este contexto de virtualidad relacional? Creemos que sí, ya que la tolerancia Gianniniana permite a la persona estar disponible también en un tiempo y espacio virtual determinado, para entrar en comunicación con una realidad extranjera y hacerla próxima. En este sentido Giannini, por un lado, la llama “hospitalidad” “en tanto acoge lo extraño, tiene capacidad de mutación, de crisis, sin perder la unidad de sí” (Villavicencio 2016, p. 5). Y, por otro, la llama virtud, porque se instala en nuestra intimidad, en el espacio cerrado u organizado (el domicilio), en el lugar de re-centramiento en la relación con los otros (la calle). En este sentido, la tolerancia sería una asimilación que debe ser activa porque se recibe, se acoge al extranjero permitiendo que la persona que acoge, se reorganice internamente

haciendo del otro algo semejante a sí, aun manteniendo su incomprendibilidad. En otras palabras, lo integra, pero no lo disuelve porque “lo que está en juego es lo común, la creación y re-creación de lo común” (Giannini 1991, p. 24).

6.- En relación con la disposición tolerante y hospitalaria propia de todo encuentro virtual, es necesaria la comprensión, por un lado, que está relacionada con dejar que las ideas del otro (extranjeras), extiendan su eficacia y posibilidades y que, por supuesto, pongan en crisis nuestras propias certezas para que sean así, parte de nuestras posibilidades. Y, por otro lado, el diálogo que permite la confrontación de ideas y situaciones de la vida en común que deben ser resueltas. Ambos, tanto la comprensión como el diálogo, permiten que el otro, el extraño, el extranjero, se vuelva prójimo y se le ubique en el ámbito de proximidad.

7.- Para Giannini, el carácter comunicativo e intersubjetivo de su propuesta evidencia que el diálogo, la polémica y la conversación son el método y el procedimiento concreto de la Ética de la Proximidad, aquello que posibilita reconstruir lo común. Estos hitos comunicativos surgen cuando las personas pueden y deben reconocerse como interlocutores válidos entre sí, superando no sólo las barreras del espacio público *sino también las barreras del espacio virtual*. Por tanto, estos hitos comunicativos, que suponen el encuentro con el otro, son los que vehiculizan la reflexión ética que es eminentemente intersubjetiva porque necesariamente implica corresponsabilidad en los participantes en la construcción de esa experiencia común desde un punto de vista predominantemente práctico, sin negar lo especulativo, lo prescriptivo o normativo, propios de la ética tradicional que, como señalábamos, muchas veces favorecen la distancia.

8.- Creemos que esta co-construcción de la experiencia común en el contexto de las nuevas tecnologías también es algo que nunca queda del todo resuelto o clausurado porque se da en un espacio estructuralmente dialógico y, por lo mismo, está permanentemente en conflicto. Entonces, la experiencia que se tiene del otro en la vida cotidiana, la calle Gianniniana (espacio público virtual) aparece como el verdadero espacio del encuentro que permite considerar al otro no solo como un ente en medio de los entes, ni como un otro yo. No es un otro que simplemente colabora en la construcción de lo común, sino que es un agente necesario y

correlativo del significado común que estamos co-construyendo. *En este sentido, las nuevas tecnologías, especialmente de la comunicación, podrían facilitar la creación de un nuevo espacio ético, una nueva forma de entender la “calle”, un nuevo mundo, como un hecho semántico de significados que posibilitan la comunicación.* Es en este espacio donde, si bien han quedado en paréntesis tanto los elementos como la certeza de la abordabilidad de la intimidad del primer y segundo entorno, existen acciones propositivas y transacciones que ponen ante los ojos de un otro existente elementos que permiten la experiencia común que se construye desde lo dialógico buscando abordar y superar lo conflictivo en la relación. Es decir, todo diálogo es una teorización dividida que busca el ser de las cosas y el significado de los actos, resolviendo los conflictos de interpretación que puedan existir respecto de lo conocido en el espacio común. Todo esto permite que el otro no sea simplemente otro, sino un próximo que

“rondando mis posibilidades y yo las tuyas, se está ligando permanentemente a mí en la concreción de significados comunes. Nuestro espacio se genera y se regenera en la inquieta interpretación de los significantes, en la redefinición de los significados en juego y en la continua revaloración de las acciones” (Giannini, 2001, p. 16).

9.- Es en este espacio de significados donde se renuevan disputas, enjuiciamientos, donde el prójimo es aquel que constantemente está interpelando. Es este espacio, conflictivo por esencia, donde la reflexión teórica es llamada Ética de la Proximidad que es entendida como

“una reflexión fundada en la experiencia que se tiene del otro, y no simplemente como otro ser humano, sino como prójimo, esto es: experiencia de seres humanos espacial y temporalmente próximos; expuestos, por lo tanto, a los efectos de mis iniciativas, de mis preferencias e intereses, en fin, de mi libertad” (Giannini, 2001, p. 3).

10.- Con todo, podemos concluir que si bien Giannini no piensa el problema de la virtualidad, sí aborda el problema de la comunicabilidad en la vida cotidiana de las personas, que *hoy está marcada por la virtualidad.* Es entonces pertinente que, a partir de su instrumental teórico, propongamos una reflexión filosófica de estas nuevas relaciones con el prójimo en esta nueva cotidianidad para, por un lado, evitar caer en una devaluación o demonización de este nuevo entorno tecnológico considerándolo simplemente como algo puramente instrumental con valor neutro; y,

por otro lado, evitar caer en una apología irreflexiva acerca de sus limitaciones y beneficios. Nos parece que la propuesta ética de Giannini no es incompatible con este nuevo contexto cotidiano sino que ayuda a constatar la contribución que hace la tecnología de la comunicación en la actualidad a partir de lo cotidiano donde, más que nunca, se exige una relación auténtica, con valor ético, entre las personas. Sin embargo, con todo lo expuesto y usando las palabras de Giannini, consideramos que esto “es un trabajo que no [hemos] concluido, y [hemos] descubierto cosas que no están muy descubiertas” (2015, p.57). Por eso creemos que “lo importante es que la propia experiencia, abierta al pensar ajeno, sea ella misma la que diga su última palabra. Que devuelva al pensamiento pensado su calidad de pensamiento pensante” (Giannini, 2005, p.11)⁷¹.

⁷¹ De esta manera finaliza Humberto Giannini el prólogo a su libro *Breve Historia de la Filosofía*.

Referencias

- Acevedo, J. (1988). Una aproximación al pensamiento de Humberto Giannini. *Revista Chilena de Humanidades* (10), 23-37.
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0035629.pdf>
- Acevedo, J. (2016). Pensando la vida cotidiana con Humberto Giannini. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 11(37), 66-75.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83648394006>
- Agazzi, E. (1998). From Technique to Technology. *Society for Philosophy and Technology Quarterly Electronic Journal*, 4(2), 80-85.
<https://doi.org/10.5840/techne1998421>
- Aguilar Gordón, F. (2011). Reflexiones filosóficas sobre la Tecnología y sus nuevos escenarios. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (11), 123-174.
<https://doi.org/10.17163/soph.n11.2011.06>
- Aguilar, D. y Said, E. (2010). Identidad y subjetividad en las redes sociales virtuales: caso de Facebook. *Zona próxima*, (12), 190-207.
<https://www.redalyc.org/pdf/853/85316155013.pdf>
- Aguirre García, J. y Jaramillo Echeverri, L. (2006). El otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de ciencias sociales, Niñez y juventud*. 4(2), 1-17.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77340203>
- Almudena, H. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Álvarez, J. y Echeverría, J. (2006). Presentación: orientarse en un nuevo mundo. *Isegoría*, (34), 7-17.
<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1/1>

- Arboleda Quintero, D. (2005). _De la técnica a la tecnociencia: un espinoso camino plagado de paradigmas. *TecnoLógicas* (14), 77-87. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=344234270005>
- Baldessar, M. y Giglio, K. (2011). Reseña de "The Skin of Culture" de Derrick De Kerckhove. *Razón y Palabra*, (75) 1-23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199518706007>
- Bardone, E. (2006). La moralidad de las tecnologías cotidianas. *Isegoría*, (34),179–192. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i34.9>
- Bauman, Z. y Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós.
- Bégout, B. (2009). La potencia discreta de lo cotidiano. *Revista Persona y Sociedad*, 23(1), 9-20. <https://doi.org/10.53689/pys.v23i1.172>
- Berner, J.E. y Santander, J. (2012). Abuso y dependencia de internet: la epidemia y su controversia. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 50(3), 181-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272012000300008>
- Bruna, R. (2014). Humberto Giannini y el legado para la filosofía: pensamiento, palabra y acción. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* (3), 7-9. <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/94/69>
- Buber, M. (2003). *El camino del hombre*. Editorial Altamira.
- Castells, M. (1996). *The Rise of Network Society*. Blackwell.
- Castells, M. (2001). *La galaxia Internet*. Areté- Plaza y Janés.
- Cendoya, R. (2018). *rEvolución. Del Homo sapiens al Homo digitalis*. Sekotia.
- Dardel, P. (5 de noviembre de 2000). Entrevista con Humberto Giannini. El filósofo de la vida cotidiana. *El Mercurio*. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-210612.html>

De Kerckhove, D. (1997). *Connected Intelligence*. S. I., Somerville.

Del Real Alcalá, J. (2015). La dualidad amigo-enemigo en el propio contexto de Carl Schmitt. *Anuario de filosofía del derecho*, (31), 173-202.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5231551>

De Waal, F. (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*. Tusquets.

Dissanayake, E. (1992). *Homo aestheticus: Where Art comes from and why*. University of Washington Press.

Echeverría, J. (1994). *Telépolis*. Destino.

Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Destino.

Echeverría, J. (2003). Cuerpo electrónico e identidad. En D. Hernández (Ed.) Editor. *Metamorfosis*. (13-29). Universidad de Salamanca.

Echeverría, J. (2005). La revolución tecnocientífica. *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 1 (2), 9-15.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63310201>

Echeburúa, E. y De Corral, P. (2010). Adicción a las nuevas tecnologías y a las redes sociales en jóvenes: un nuevo reto. *Adicciones*, 22(2), 91-96.
<http://dx.doi.org/10.20882/adicciones.196>

Engelhardt, H. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Paidós Ibérica

Fanjul, S. (07 septiembre de 2020). Cuando la técnica y la tecnología abren caminos a la ciencia. *El País*.
https://elpais.com/retina/2020/08/30/innovacion/1598805730_967121.html

Flores, V. y Mariña, A. (1999). *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

García de la Huerta, M. (1986). Crítica de la razón tecnocrática. *Revista estudios Públicos*, (22), 289-302.
<https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1683/2864>

- Giannini, H. (1965). *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.
- Giannini, H. (1968). *El mito de la autenticidad*. Ediciones de la Universidad de Chile.
- Giannini, H. (1978). Experiencia y filosofía. A propósito de la filosofía en Latinoamérica. *Revista de Filosofía* 16(1). 25-32.
<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/134025>.
- Giannini, H. (1981). *Desde las palabras*. Ediciones Nueva Universidad.
- Giannini, H. (1982). *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Andrés Bello.
<https://doi.org/10.34720/03fh-j155>
- Giannini, H. (1992). *La experiencia moral*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (1995). Ética y negación. *Estudios públicos*, (58), 396-406.
<https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1212>
- Giannini, H. (1999). Los peligros de la distracción (A propósito de Jorge Millas a diez años de su muerte). *Araucaria*, 1(2), 167-171.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/878>
- Giannini, H. (2001). Ética de la proximidad en Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], *Análisis de perspectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*. UNESCO-SANTIAGO.
- Giannini, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2005). *Breve historia de la filosofía*. Catalonia.
- Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú*. Editorial Catalonia.
- Giannini, H. (24 de agosto de 2011). El rescate de la calle. *La Tercera*.
<https://www.latercera.com/paula/humberto-giannini-el-rescate-de-la-calle/>

- Giannini, H. (2014). Una reflexión filosófica sobre la acción vinculante y el lenguaje. *Revista Chilena de Literatura*, 87, 257-269. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952014000200012>
- Giannini, H. (2015). *Giannini Público. Entrevistas – columnas – artículos*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2016). Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre 'El Cratilo'). *Teoría*, (2). 44-60. <https://revistas.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41627>
- González, P. (2012). Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano. *Revista La Cañada: pensamiento filosófico chileno*, (3), 561-568. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4400486>
- Gorenstein, A. (12 de diciembre de 2017). Homo digitalis: ¿cómo equilibrar tecnología y mundo real. *El Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/homo-digitalis-equilibrar-tecnologia-mundo-real_0_SyVot1DGz.html
- Grau, O. (2016). Deuda de proximidad: el sentido y el sentir de la convivencia en Humberto Giannini. *Actas Del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1). <https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/43002>
- Henshilwood, C. (2011). *Homo symbolicus: The dawn of language, imagination and spirituality*. John Benjamins Publishing Company.
- Jaksic, I. (1996). *La vocación filosófica. Conversaciones con Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa, Juan Rivano, Félix Schwartzmann y Juan de Dios Vial*. Ediciones UDP.
- Jonas, H. (1995). *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Leon, E. y Zemelman, H. (Ed.). (1997). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Anthropos Editorial.

- Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados*. (P. Gómez Bedate, Trad.). Personalia de Muchnik Editores, S.A.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (A. Pintor Ramos, Trad.). Sígueme.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (D.E. Guillot, Trad.). Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. (D.E. Guillot, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- López-León, R. (2018). *Revolución. Del Homo sapiens al Homo digitalis* [Reseña de libro]. *Investigación y Ciencia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, 26(74), 90-92. <https://doi.org/10.33064/iycuaa2018741763>
- Marcel, G. (1953). *El Misterio del Ser*. (M.E. Valenté, Trad.). Sudamericana.
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. (J.L. Cañas, Trad.) Encuentro.
- Mena, P. (2019). La atención de la solicitud. *Revista de Filosofía*, 76, 111-126. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602019000200111>
- Morales de la Barrera, E. (2015). Para una fenomenología del encuentro (Un contrapunto entre el *ser-con-otros* de Martín Heidegger y las meditaciones sobre lo cotidiano de Humberto Giannini). *Síntesis: Revista de Filosofía*. 9 (2). 11-28. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol9Iss2a142>
- Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Orellana Benado, M. (2011). *Prójimos lejanos: Ensayos de filosofía en la tradición analítica*. UDP
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad: Una reflexión filosófica*. (G. Ancochea, Trad.) Herder.
- Pérez Pezoa, D. (2016). La reflexión cotidiana ¿un ready-made filosófico?: sobre el pensamiento de Humberto Giannini. *Actas Del Coloquio Internacional*

- Conversaciones Humberto Giannini*, (1).
<https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/43007>.
- Pinto, A. (2016). Obertura a la concepción del lenguaje oral en pasajes de la obra de Humberto Giannini como una vinculación genealógica con el “lenguaje místico” en Walter Benjamin. *Actas del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1).
<https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/42949>
- Platón (1988). *Diálogo V Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (M.A. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero trads.). Gredos. (Obra original publicada en s.f.)
- Precht, R. (2014). *El arte de no ser egoísta*, Siruela.
- Prieto, J. y Moreno, A. (2015). Las redes sociales de internet ¿Una nueva adicción? *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 24(2), 149-155.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281946783007>
- Pulgar, R. (2017). *La Ética en la era de la Tecnociencia*. RIL editores – Universidad de Concepción.
- Quintanilla, M. (1998). Técnica y cultura. *Teorema*, 17(3), 49-69.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4253305>.
- Ramis Olivos, A. (2016). Sobre el mito de la autenticidad. Relectura de una obra temprana de Humberto Giannini. *Actas Del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1).
<https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/43000>
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo veintiuno editores.
- Riechmann, J. (2012). *De una moral de proximidad a una moral de larga distancia*. Ed. Proteus.
- Salas, R. (Ed.) (2010). *Éticas convergentes en la encrucijada de la posmodernidad*. Ediciones UC Temuco y Ediciones UCSH.

- Salazar, F. (2017). Cotidianidad y experiencia en Humberto Giannini y Arturo Roig. Sobre el sujeto del filosofar y su práctica. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, (28). 105-124. <https://doi.org/10.29344/07196504.28.1058>
- Santos, J. (2012). El miedo al/del extranjero en lo cotidiano. La constitución del otro como enemigo. *Actuell Marx/Intervenciones*, (12), 101-118. https://www.academia.edu/3306443/El_miedo_al_del_extranjero_en_lo_cotidiano_La_constituci%C3%B3n_del_otro_como_enemigo_ACTUELL_MARX_INTERVENCIONES_N%C3%BAmero_12_Noviembre_de_2012_pp_71_88
- Sartori, G. (1998). Homo videns. *La sociedad teledirigida*. Taurus.
- Shah, T. y Friedman, J. (2018). *Homo religiosus?: Exploring the roots of religion and religious freedom in human experience*. Cambridge University Press.
- Soberón Mainero, L. (2009). La inteligencia conectiva en la Red Informática de la Iglesia en América Latina. (RIIAL). *Signo y Pensamiento*, 28(54), 300-316. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86011409019.pdf>
- Strate, L. (2012). La tecnología, extensión y amputación del ser humano. El medio y el mensaje de McLuhan. *Infoamérica: Iberoamerican Communication Review*, (7-8), 61-80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4274883>
- Tylor, Ch. (2014). *La era secular*. (R. García y M.G. Ubaldini Trad.). Editoria Gedisa.
- Tugendhat, E. (2002). *Problemas*, Gedisa.
- Villar, J. (2013). Las éticas de la convergencia y la filosofía de lo cotidiano: los actos comunicativos como condiciones de humanización del mundo globalizado mediante la responsabilidad, la reflexión, la compasión y el reconocimiento del otro. *CUHSO. Cultura-hombre-sociedad*. 23(2), 37-58. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v23n2-art388>
- Villavicencio, S. (2016). Humberto Giannini: tolerancia y hospitalidad. *Actas Del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*, (1). <https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/42952>

Waldenfels, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daimon Revista de Filosofía*, (14), 17-26
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/9111>

Waldenfels, B. (2004). Habitar corporalmente en el espacio. *Daimon Revista de Filosofía*, (32), 21-38. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15221>

Welzer, H. (2011). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Katz.