



VI
Fraternidad y comunicación.
En particular, fraternidad
y comunicación periodística

por Giuseppe Savagnone

PREMISA

En el famoso lema de la Revolución Francesa —*liberté, égalité, fraternité*— el concepto de “fraternidad” se sitúa en primer plano, junto a los otros, como un valor que va mucho más allá del mero dato biológico. Está a la vista el hecho de que, a diferencia de los primeros dos términos, ese tercero no tuvo luego —como no parece tener todavía— un puesto fundamental en la cultura política de Occidente. Esto se verifica también con respecto a nuestro tema: la libertad de comunicación, en particular de la comunicación, es un punto estable en el debate de los últimos dos siglos; también la igualdad es un valor reconocido, y cuando parece comprometido por el excesivo poder comunicativo de este o aquel grupo, de este o aquel personaje, las reacciones son justamente muy encendidas. Nadie habla, en cambio, de fraternidad de la comunicación, y menos que menos de la periodística.

Vale la pena preguntarse si, este silencio no habrá contribuido a que se vuelvan muchas veces contradictorios y fuertemente problemáticos —y no sólo en el ámbito de la comunicación periodística— los otros dos términos, libertad e igualdad, tan fuertemente enfatizados, y si su recuperación no podría constituir en el futuro un aporte importante a una visión más equilibrada y humana de la convivencia civil. Es decir, si muchos inconvenientes en los procesos comunicativos de nuestra sociedad no dependerán del hecho de que una libertad sin fraternidad desemboca en el individualismo y en el subjetivismo, como a su vez una igualdad sin fraternidad corre el riesgo de convertirse, por un lado, en una homologación que empobrece la identidad e imposibilita el diálogo, y por otro, en una conflictualidad que nace precisamente de esa homologación.

Aquí nos ocuparemos de la fraternidad en relación al problema de la comunicación, tratando de mostrar cómo funciona, en efecto, la interdependencia —de por sí bastante intuitiva— entre estas dos realidades. En el curso de la exposición daremos un relieve específico al tipo de comunicación que se realiza en la actividad periodística.

DE LA PHILIA GRIEGA A LA FRATERNIDAD CRISTIANA

El mundo griego

Tal vez no sea superfluo subrayar que la fraternidad ha sido valorada sólo a partir del advenimiento del cristianismo. En el mundo griego ésta, como todas las relaciones que pertenecen al ámbito de la *oikia*, de la “casa” entendida como familia, es relegada a una esfera en la cual predomina la satisfacción de las necesidades más elementales y que no constituye el punto culminante de la vida humana. “Una de las características de la vida privada, antes del descubrimiento de la interioridad, era que el hombre existía en esa esfera no como un verdadero ser humano, sino sólo como un caso de la especie animal del género-humano” Arendt, 34).

Para los griegos el pleno desarrollo de la subjetividad sólo es posible en la vida política que nace precisamente, de la superación de los vínculos familiares: “Que la fundación de la *polis* fuera precedida por la destrucción de las comunidades basadas en el parentesco, como la *phratria* y la *phyle*, no era sólo una teoría de Aristóteles, sino un simple hecho histórico” (*ibidem* 19).

El motivo último de esta contraposición hay que buscarlo en la definición aristotélica del ser humano como “*zoon logon ekhon*” (*Política* 1253 a), que no significa sólo, como en la traducción latina, *animal rationale* sino “animal que comunica”. “Ser políticos, vivir en la *polis*, quería decir que todo se decidía con las palabras y la persuasión y no con la fuerza y la violencia. En la concepción griega, obligar a los demás con la

violencia e imponer, en lugar de persuadir, constituían relaciones prepolíticas características de la vida fuera de la *polis*, de la vida doméstica y familiar, donde el jefe de hogar establecía las normas con incuestionable poder despótico, o la de los imperios bárbaros de Asia, en los que el despotismo muchas veces se parangonaba con la organización doméstica” (Arendt, 20).

En esta lógica, la fraternidad, con su referencia a un padre común, parece inevitablemente vinculada a una falta de libertad. Se tiene una muestra de ello en el mundo romano, donde “los términos *dominus* y *pater familias* eran (...) sinónimos, como también los términos *servus* y familiares (...). La antigua libertad romana del ciudadano se perdió cuando los emperadores romanos asumieron el título de *dominus*” (*ibidem*, 246, n. 12).

Por eso, para los griegos el vínculo donde se realiza propiamente la dimensión comunicativa no podría ser el fraterno, por más que a sus ojos sea una relación constitutiva de toda comunidad digna de ese nombre (cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 11, 1159), pero que encuentra su plena realización en la *polis* (cfr. 11, 1160 a), es decir, la *philia*. Con ese término Aristóteles entiende toda relación que se establece entre personas agrupadas por una igualdad: “toda amistad consiste en una comunidad (*koinonia*)” (14, 1161 b). Se trata de un concepto muy amplio, que por lo tanto no corresponde exactamente a lo que nosotros hoy llamamos “amistad”, dado que esta igualdad, a su vez, puede fundarse sobre el placer, sobre lo útil y sobre el bien, y por lo tanto incluye también los vínculos basados en el mero interés.

La elasticidad del concepto aristotélico de amistad es tal que ésta puede subsistir dentro de ciertos límites, aun entre personas desiguales —“por ejemplo, la amistad del padre con el hijo y, en general, de una persona anciana con una joven, y la amistad del marido con la mujer y de cualquiera que tiene mando con quien está subordinado” (8,1158 b)— sobre la base de una igualdad de proporción de afecto (cfr. 10, 1159 b; cfr. Zanatta, 1016).

Queda en pie que, como para los otros conceptos analógicos (cfr. Zanatta, 1004, nota 11), los distintos casos se refieren todos a un “primer analogado”, que es el de *philia* fundada sobre la igualdad en el bien, es decir, en la virtud —“las especies de amistad son muchas (...) en primer lugar y con todo derecho es amistad la de los buenos, en cuanto buenos, y (...) las otras lo son por semejanza” (5, 1157 a)— la única que permite una plena *koinonia*, por lo tanto una comunión, entre los miembros de la comunidad (cfr. Gauthier-Jolif, II, 2, 768).

De cualquier manera, es evidente a los ojos de Aristóteles que sin una cierta igualdad que garantice la reciprocidad, no puede haber amistad. Tanto es así que, cuando la disparidad de condiciones entre amigos se vuelve excesiva, también la misma amistad entre desiguales se vuelve imposible (cfr. 9, 1158 b). Donde “el presupuesto del razonamiento es (...) la imposibilidad de que el superior ame al inferior” (Zanatta, 1014, nota 3) en cuanto tal. “Aristóteles ni siquiera ha sospechado la existencia del amor-ágape (...). La *philia* no es don gratuito (...), sino que retribuye lo que recibe; y es por eso que no es precisamente ni como el *eros*, el amor del inferior por el superior, ni como el ágape, el amor del superior por el inferior, sino, hablando con propiedad, el amor del igual por el igual” (Gauthier-Jolif, II, 2, 690).

Esta imposibilidad de realizar una verdadera comunión en la desigualdad se manifiesta a nivel comunicativo en el hecho de que, aun en la amistad entre desiguales que Aristóteles prevé entre marido y mujer, sólo al primero le está permitido hablar (cfr. 13, 1260 a).

El amor fraterno cristiano

“Al prevalecer el cristianismo, en la literatura filosófica decae la importancia de la amistad como fenómeno humano primario. El concepto del amor, del amor al prójimo, que no aparece en las características selectivas y específicas que Aristóteles había reconocido a la amistad, se convierte en el concepto más extendido e importante” (Abbagnano, 21).

El concepto de “amor fraterno” anunciado en el Evangelio, se presenta con caracteres de absoluta novedad. Éste es totalmente gratuito y por lo tanto rigurosamente universal: el “prójimo”, que es su objeto, incluye no solamente a los que no son iguales a nosotros, sino incluso a los enemigos, como se deduce de la parábola del buen samaritano.

En su base está la revolucionaria concepción de Dios del Nuevo Testamento: “Dios es ágape” (*Jn* 4, 8). Que se puede traducir “Dios es amor”, a condición de tener en cuenta que con este término se indica aquí algo distinto tanto del *eros* como de la *philia*, porque este “amor”, que es el amor constitutivo de Dios, no es deseo de un bien del cual se carece, ni participación de uno que se posee en común, sino puro don que va de quien tiene el bien a quien no lo tiene.

Por eso, también al traducir al latín se prefirió recurrir a un término nuevo *charitas*, para indicar este amor “descendente”, que desborda del seno de Dios, a través de Cristo, en el Espíritu, inundando el corazón del creyente. Esto explica algunas peculiaridades del vocabulario del Nuevo Testamento: “No hay que asombrarse de que la palabra “caridad” pocas veces designe el amor del hombre a Dios, porque este amor ya está expresado con la palabra “fe”. La caridad significa tanto el amor que Dios, en Cristo, tiene por nosotros, como el amor que nosotros debemos tener por nuestros hermanos (...). Mediante la caridad nosotros amamos al prójimo con el mismo amor que Dios tiene por nosotros” (Lyonnet, 21). Por lo tanto, “el amor de Dios encuentra su perfección —en otras palabras, se realiza a sí mismo, se muestra tal cual es, cumple su trayectoria— cuando se prolonga en el amor a los demás y crea la fraternidad” (Maggioni, 37).

Esto no significa que la caridad no sea también, de alguna manera, un amor dirigido a Dios. La clave para comprender esto está en las palabras de Jesús: “Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron (...). Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de

mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25, 35-40). “Con la Encarnación, Dios ha hecho este milagro de amor, de permitirnos comunicarle realmente algo a Él” (Lyonnet, 25-26).

Aquí es donde encuentra su fundamento el concepto cristiano de fraternidad. Con respecto a la amistad, que nace del valor de otro y de lo que éste puede darnos —en el nivel de virtud, o también de placer y de utilidad—, la fraternidad hace eco a la absoluta gratuidad de Dios, cuyo deseo, ya en el acto creador, no es atraído por la intrínseca bondad de la criatura, sino que la funda y la constituye de la nada. Es esta actitud creadora lo que el amor cristiano lleva inscripto en su naturaleza íntima y la que lo hace capaz de inclinarse sobre el no ser, sobre el no valor, para conferirle como pura donación aquello de lo cual carece. En este sentido es elocuente la parábola del samaritano: “¿Cuál de los tres te parece que se comportó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?’. ‘El que tuvo compasión de él’, le respondió” (Lc 120, 36-37). Próximo no se es, se llega a ser a partir de la donación de uno mismo. Y la desigualdad, la pobreza, la necesidad, constituyen el estímulo para este movimiento de aproximación.

No se trata sólo de un origen común, vinculado —como en los estoicos— al hecho de compartir el único *Logos* cósmico, sino al hecho de saberse amados por Alguien, y por el descubrimiento de que el rostro del otro constituye el único acceso que tenemos a nuestro alcance para percibir el rostro de ese Alguien.

En realidad, el concepto neotestamentario de fraternidad es revolucionario no sólo con respecto a la tradición griega y helenística, sino también con respecto a la judía. En Israel el amor al prójimo no era desconocido, pero se refería fundamentalmente a los miembros del mismo pueblo. En este sentido, aun en la experiencia vivida del amor de predilección con el cual Dios los había amado, los israelitas tendían a encerrarlo en los confines estrechos de esa lógica del clan tribal y familiar que caracteriza a todas las culturas arcaicas.

Jesús sancionó la superación de esa lógica en un conocido episodio del Evangelio: “Todavía estaba hablando a la multitud,

cuando su madre y sus hermanos, que estaban afuera, trataban de hablar con él. Alguien le dijo: 'Tu madre y tus hermanos están ahí afuera y quieren hablarte'. Jesús le respondió: '¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?'. Y señalando con la mano a sus discípulos, agregó: 'Éstos son mi madre y mis hermanos. Porque todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre'" (*Mt 12, 46-50*).

Un nuevo pueblo

En un texto potente, Pablo puso en evidencia las consecuencias de este nuevo concepto de fraternidad, que es el dar lugar al nacimiento de un pueblo nuevo: "Por eso, recuerden lo que ustedes eran antes: paganos de nacimiento, llamados "incircuncisos" por los que se dicen "circuncisos", en virtud de un corte practicado en la carne. Entonces ustedes no tenían a Cristo y estaban excluidos de la comunidad de Israel, ajenos a las alianzas de la promesa; sin esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora, en Cristo Jesús, ustedes los que antes estaban lejos, han sido acercados por la sangre de Cristo. Porque Cristo es nuestra paz: Él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la Ley con sus mandamientos y prescripciones. Así creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona. Y Él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz, paz para ustedes, que estaban lejos, paz también para aquellos que estaban cerca. Porque por medio de Cristo, todos sin distinción tenemos acceso al Padre, en un mismo Espíritu. Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (*Ef 2, 11-19*).

Las que caen no son sólo las discriminaciones entre judíos y paganos. A esta altura ya no hay "judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús" (*Gal 3, 28*). En cuanto efusión del

amor de Dios, el ágape fraterno no conoce barreras, une a los desiguales y se da también donde no encuentra reciprocidad, como en cambio sucedía con la amistad. La consecuencia de esto es que ya no hay más extranjeros: todos se han vuelto “conciudadanos”. Y en un mundo donde la ciudadanía era el signo de una pertenencia, fuente de innumerables privilegios, de los cuales estaban rigurosamente excluidos los no ciudadanos, esto significaba algo muy importante en el ámbito público.

Por lo tanto la tradición cristiana ha podido interpretar la fraternidad no ya como un vínculo meramente “privado” y, en cambio, lo ha puesto como fundamento de una nueva fisonomía de las relaciones humanas también a nivel social. Agustín pudo construir, sobre esta fraternidad, la teología de una *civitas* —no sólo de un *domus-Dei*— con implicancias políticas que se revelaron plenamente en la constitución del Sacro Imperio Romano medieval.

Más allá de estas consecuencias inmediatas en la historia política de la sociedad cristiana, no cabe duda de que una visión semejante, que desligaba el vínculo comunitario de una igualdad de pertenencia y de una rigurosa reciprocidad, como la que requería la *philia* aristotélica, ha tenido una profunda influencia en la esfera pública. Extendiendo a todos los hombres una fraternidad concebida como prolongación tanto del acto creador, que se dirige al no ser para producir el ser, como de la redención, que se inclina sobre los pecadores para salvarlos, aunque no lo merezcan (cfr. *Rom* 5, 6-8), el cristianismo introdujo la gratuidad en el ámbito político y social. Es la lógica del don: “Al don le horroriza la igualdad; busca la desigualdad alternada” (Godbout, 46). En las raíces del concepto de solidaridad, que dominará toda la historia de la sociedad occidental, está esta superación de la *philia* entre iguales.

También la universalidad de este amor fraterno tuvo un influjo evidente sobre la esfera pública, relativizando el concepto de “extraño” y superando todas las contraposiciones de estirpe, de nacionalidad, de género, de posición social. Incluso la idea de la globalización tiene aquí sus raíces últimas: los seres

humanos son todos hermanos, más allá de las distintas pertenencias geográficas, políticas y culturales.

Sin embargo, no hay que confundir esta universalidad con una igualdad que borre las diferencias. La nueva comunidad fundada sobre el amor fraterno está hecha de personas cada una de las cuales es única delante de Dios. Una vez más, la estructura relacional que se evoca es la del don: “En la perspectiva del don, la sociedad puede ser considerada como una red constituida por la suma de las relaciones únicas que cada miembro mantiene con los demás (...). Lo contrario es la burocracia, en el sentido peyorativo del término: una estructura rígida, incapaz de adaptación”, para la cual “todo lo que es único se convierte en problema” (Godbout, 97).

Por cierto, también el concepto de fraternidad, como el de amistad, es analógico. Puede haber distintos niveles de vínculo fraterno, a partir de los que existen naturalmente dentro de una familia respecto de una paternidad de orden biológico, hasta los que se crean en una comunidad particular y que involucran a todos los que viven en ella, como también los más amplios que, como se ha dicho, abarcan sin límites a todos los seres humanos.

Es en este último sentido que la fraternidad nos da las coordenadas, todavía muy generales, dentro de las cuales tendrá que desarrollarse nuestro tema. Ellas nos dicen que una comunicación fraterna no puede prescindir de la solidaridad para con los más débiles —respetados no a pesar de su debilidad, sino precisamente a causa de ella—, ni negarse a la responsabilidad de promover su crecimiento humano; y, además, que esta comunicación tiene que saber superar, por una parte, las barreras divisorias de distinto tipo que la vuelven problemática, y, por otra parte, no puede realizar su universalidad basándola sobre una pertenencia abstracta al género humano, sino sabiendo respetar todas las diferencias naturales, históricas y culturales; y, finalmente, que esto es posible si hay un “Tercero” —el Padre, del cual Cristo vino a manifestar su ternura— que media la relación entre los hermanos, justificándola y proveyéndole

un terreno común de recíproco reconocimiento. Incluso la conocidísima fórmula “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 39), que parece dejarnos frente a los hermanos en una relación dual, en realidad siempre debe ser leída a la luz de otra expresión evangélica, en la cual Jesús, sin contradecirla, aclara el sentido: “Así como yo los he amado, ámense también ustedes los unos a los otros” (Jn 13, 34). No es el amor —por otra parte problemático (¡cuántas personas no saben amarse!) y siempre amenazado por el narcisismo— que el individuo tiene para consigo mismo el que puede constituir su vínculo con el hermano, sino el amor que Dios, en Cristo, vuelca sobre él, enseñándole a amarse del modo justo y, en consecuencia, a amar a los demás.

LA MALA FRATERNIDAD

La muerte del Padre

En la Edad Moderna el Iluminismo ha tratado de tomar el concepto cristiano de fraternidad y secularizarlo. El paso fundamental ha sido la eliminación de la figura del Padre y su sustitución por la de un poderoso Arquitecto, mucho más neutra.

En fin, se produjo algo de lo que más tarde Freud, en *Tótem y tabú*, sustituyó por el inicio de la religión: el parricidio falsamente liberador, que en realidad impone una idolatría. Lo que la muerte del Padre ha provocado ha sido, en efecto, el advenimiento de falsas divinidades, por las cuales los seres humanos han sido sojuzgados no como hijos, sino como esclavos. Es la historia de las ideologías totalitarias que, a partir de la Revolución Francesa, han ido dominando progresivamente al hombre moderno, hasta lograrlo plenamente cuando la técnica puso a su disposición el poder inmenso de los medios de comunicación social. La fraternidad permanece, pero en la forma conflictual de los hermanos enemigos, que constituye un “lugar” clásico de la tradición religiosa y de la mitología: Caín y Abel, Atreo y Tiestes, Etéocles y Polinices, Jacob y Esaú,

Rómulo y Remo. Esto expresa el lado oscuro de la relación fraterna. Como ha escrito al respecto un famoso antropólogo: “Los hijos de la horda primitiva, carentes ya de padre, son todos hermanos enemigos; se asemejan tanto que ya no tienen ni siquiera la mínima identidad; es imposible distinguir a unos de otros; ahora son solamente una multitud de personas que llevan todas el mismo nombre y visten de la misma manera” (Girard, 192, 279).

Ahora que los totalitarismos han caducado —por lo menos en su forma más típica y explícita— la fraternidad parece presentarse en dos posibles versiones, ambas perversas: la de un vacío universalismo, que en realidad implica el vaciamiento de las identidades de cultura, de religión, de edad, de género, tras una falsa tolerancia que de hecho es pura y simple indiferencia; o bien la de un hermanamiento de tipo étnico-religioso, de características fuertemente fundamentalistas, cuya cohesión última la constituye el encierro y la conflictividad ante los otros grupos.

En la base de esta crisis del concepto de fraternidad no está solamente la muerte del Padre, consumada por el Iluminismo, sino el rechazo, primero potencialmente y luego explícitamente nihilista, de lo que se oculta en la figura paterna de Dios, como muy bien intuyó Nietzsche (cfr. Nietzsche, 126), es decir, la idea misma de verdad y de realidad. Y es precisamente en cuanto la figura paterna representa el “principio de realidad”, una autoridad —en el sentido en el cual *auktoritas*, del verbo *augere*, significa una fuerza generatriz que confirma en el ser, pero al mismo tiempo mide y compromete, sin dejarse reducir al deseo del sujeto—, que ella ha sido primero secularizada y luego decididamente rechazada.

En ausencia de verdad, la comunidad fraterna es imposible, porque cae contemporáneamente en la homologación y en el individualismo: “Si la identidad del sujeto ya no puede ser individualizada, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos todavía el innatural conformismo de una sociedad de masas, puede impedir la destrucción del mundo común, que

generalmente es precedida por la destrucción de la multiplicidad de perspectivas en la cual ésta se presenta a la pluralidad humana. Esto puede suceder en condiciones de aislamiento radical, en el cual nadie puede entenderse con los demás, como sucede en el caso de una tiranía. Pero también puede suceder en las condiciones de una sociedad de masas y de histeria de masas, donde vemos a todos comportarse de improviso como si fueran miembros de una sola familia, multiplicando y prolongando cada uno la perspectiva de su vecino. En ambos casos los hombres se han vuelto totalmente privados, es decir, han sido privados de la facultad de ver y oír a los demás, de ser vistos y de ser oídos por ellos. Están todos aprisionados en la subjetividad de su experiencia singular, que no deja de ser singular aunque esa misma experiencia se multiplique una cantidad innumerable de veces” (Arendt, 43).

Las raíces de la violencia

De aquí parte también el fenómeno difusivo de la violencia. Según Girard, precisamente la desaparición de un objeto real que pueda polarizar el deseo, lo impulsa por el camino de una voracidad que se vuelve ilimitada por la falta de un verdadero objetivo y de una conflictualidad igualmente ilimitada, porque carece de motivos en la realidad.

En la base está la rivalidad que nace del desear el mismo objeto, cualquiera sea. “El sujeto desea al objeto porque el rival lo desea (...). El rival es el modelo del sujeto (...) en el plano esencial del deseo” (Girard, 204). Al poner en el origen del deseo al objeto sexual, Freud se equivoca. El mecanismo de la violencia nace de un instinto mimético que orienta nuestro deseo no hacia algo, sino hacia la imitación de alguien que lo posee: “El deseo es esencialmente mimético” (*ibidem*, 205). El episodio del juicio del rey Salomón expresa bien el mecanismo mimético: en el conflicto las dos mujeres se equivalen perfectamente y aflora como, por lo menos para una de las dos, lo importante no es el niño, sino el no tener, en nada, menos que su rival (cfr. Girard, 1983, 300).

La fraternidad sin Padre y sin realidad amplía indefinidamente el campo de conflictividad, aboliendo las jerarquías y poniendo a todos indiscriminadamente en el mismo plano. De este modo se exaspera la lógica mimética de la que habla Girard: ¿por qué, prescindiendo del hecho de que yo tenga realmente necesidad (y esto, con la degradación de la verdad se ha vuelto absolutamente indemostrable e irrelevante) no tener también yo lo que tiene otro igual a mí? Al mismo tiempo, se elimina toda autoridad en condiciones de dirimir los conflictos de manera realmente indiscutible (la crisis de la justicia está estrechamente vinculada a la desvalorización de la autoridad, pero sobre todo de la verdad: la misma administración de la justicia se vuelve entonces pura violencia; y la tesis de Girard va precisamente en esa dirección). Desde la fraternidad sin Padre y sin verdad ha nacido nuestro mundo consumista, competitivo y dominado por las modas.

Incluso los lugares donde tendría que llevarse a cabo la formación de la persona, como la familia y la escuela, van exactamente en esa dirección: “La educación moderna cree que puede resolver todos los problemas exaltando la espontaneidad natural del deseo, que es una noción propiamente mitológica” (*ibidem*, 359). En Italia, por ejemplo, la escuela —a falta de un horizonte compartido de valores y al declinar el empeño de profundizar en las disciplinas— parece encaminada a convertirse en una especie de supermercado donde, en lugar de desarrollar una verdadera comunidad fraterna (lo cual es imposible en un supermercado) se está juntos sólo por el interés individual de hacer nuevas experiencias gratificantes y de adquirir competencias y habilidades que se pueden vender en el mercado de trabajo.

Se tiene la ilusión de ser más libres y más felices aboliendo los límites: “Los modernos se imaginan siempre que sus inquietudes y sus desilusiones derivan de los obstáculos opuestos al deseo por los tabúes religiosos, por prescripciones culturales y también, en nuestros días, por las protecciones legales de sistemas judiciales. Piensan que, una vez que se hayan superado

esas barreras, florecerá el deseo; su maravillosa inocencia dará finalmente sus frutos. Esto nunca es verdadero. A medida que el deseo elimina los obstáculos externos, sabiamente dispuestos por la sociedad tradicional para prevenir los contagios del deseo, el obstáculo estructural suscitado por la interferencias miméticas, el obstáculo viviente del modelo inmediatamente transformado en rival ocupa el lugar (...) de la prohibición que desaparece. En lugar del obstáculo inerte, pasivo, benévolo e idéntico para todos, por lo tanto nunca verdaderamente humillante o traumatizante, opuesto a las restricciones religiosas, los hombres se las tienen que ver, cada vez más, con el obstáculo activo, móvil y feroz del modelo convertido en rival” (*ibidem*, 354).

De esta inconciencia deriva también el culto, difundido entre los adultos antes que entre los jóvenes (que de ellos lo reciben), de las actitudes de rechazo a las reglas: “Todo el pensamiento moderno está falseado por una mística de la transgresión (...). Aun los más valientes, en nuestros días, no reconocen como esencial la función protectora de la prohibición ante conflictos inevitablemente provocados por el deseo. Tendrían miedo, en efecto, de ser tachados de ‘reaccionarios’” (*ibidem*, 355).

También la universalidad, a esta altura, se convierte en fuente de conflicto. “A medida que desaparecen las barreras entre los hombres, se multiplican los antagonismos miméticos” (*ibidem*, 509). La caída de los muros divisorios, que creíamos que marcaban el origen de una historia de paz, ha dado lugar, en el mundo contemporáneo, a la funesta oscilación entre una homologación que anula las diferencias y viola las identidades, y una reacción nacionalista y fundamentalista que, para defender la peculiaridad que le es propia, la contrapone a las demás.

Hay una igualdad que genera violencia. Esta última nace, en efecto, de la mala simetría que se instaura entre personas o grupos cuando se sitúan en el plano de la rivalidad mimética. Y recibe un incremento devastador por la exasperación del conflicto que de ello resulta: “Si no hay diferencias entre los

antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra a todas (...). Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece ésta la mimesis violenta, más multiplica los juegos especulares entre los adversarios (...). Son las represalias, o sea, el retorno a una imitación violenta, las que caracterizan la acción trágica. La destrucción de las diferencias aparece de manera particularmente espectacular allí donde la distancia jerárquica y el respeto son, teóricamente, más grandes: entre padre e hijo, por ejemplo” (*ibidem*, 74). Al final “ya no se puede hablar ni siquiera de adversarios en el sentido cabal de la palabra, sino apenas de “cosas” a las que apenas se puede dar un nombre y chocan entre sí con estúpida testarudez (...). La metáfora del diluvio que lícua todo, transformando en una pasta fangosa el mundo sólido, se repite a menudo en Shakespeare” (*ibidem*, 80). “Por consiguiente, como en la tragedia griega, como en la religión primitiva, no es la diferencia, sino su pérdida, lo que causa confusión violenta. La crisis empuja a los hombres a un perpetuo enfrentarse que los priva de toda característica distintiva, de toda ‘identidad’ (...). El lenguaje mismo se ve amenazado” (*ibidem*, 79). “Nada ni nadie se salva; ya no queda proyecto coherente ni actividad racional” (*ibidem*, 80).

El chivo expiatorio

Además de una pura y simple homologación, la crisis de las diferencias se puede expresar también en una mezcla, que se traduce en la creación de imágenes ficticias de monstruosidad. “Entra en juego toda la realidad entera, produciendo una entidad alucinatoria que no es síntesis sino mezcla informe, deforme, monstruosa, de seres normalmente separados” (*ibidem*, 223). Con este mecanismo que se encuentra dentro del proceso conflictual puede “liberarse” de la conciencia de la propia simetría con el hermano rival y proyectar sobre él una negatividad que lo vuelve “culpable” de modo absolutamente único y singular. “El hermano enemigo tiene que desaparecer detrás del doble monstruoso (...) y convertirse en objeto de la violencia unánime” (*ibidem*, 225). En *Las Bacantes* de Eurípides, Penteo

es asesinado por su madre y por las otras mujeres porque, en el delirio báquico, lo han confundido con una bestia feroz.

También el uso ritual de las máscaras tiene que ver con el doble monstruoso. “Muchas veces es en el momento del paroxismo, apenas antes del sacrificio, que los participantes se ponen las máscaras (...). En un primer momento hermanos enemigos, en los simulacros de combate y en las danzas simétricas, los fieles desaparecen así detrás de sus máscaras para transformarse en dobles monstruosos” (*ibidem*, 233). Hace recordar la terrible pintura de Ensor que describe la entrada de Cristo en Bruselas, en la cual todos, salvo Jesús, retratado pequeño y casi invisible entre la multitud, llevan máscaras caricaturescas que ocultan los rostros.

Contra el “monstruo”, detrás del cual ha quedado totalmente oculto el rostro del hermano, arremete unánime la sociedad, en el esfuerzo espasmódico de exorcizar la violencia que está en ella. El mecanismo de la víctima expiatoria constituye “uno de los procedimientos principales, quizás el único procedimiento gracias al cual los hombres logran expeler la verdad de su violencia” (*ibidem*, 122).

En otra tragedia —*Edipo Rey* de Sófocles— la imagen de la peste en realidad no sólo indica lo contagioso de la violencia, sino también el hecho de que la comunidad no es culpable de ella (mejor dicho, no se considera culpable), porque la responsabilidad es de uno solo. “Toda la investigación es una caza al chivo expiatorio” (*ibidem*, 115-116). En el juego de las acusaciones, al final una se consolida y condena a uno de los posibles imputados, no porque sea más verdadera que las otras, sino porque todos se ponen de acuerdo contra el único “culpable”. Esto enseña da qué pensar sobre las formas de violencia colectiva que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos como el linchamiento, el pogrom, la “justicia sumaria”, etc. (*ibidem*, 118). “El carácter colectivo de la persecución, invisible y velado en el mito de Caín, es muy evidente en el ejemplo de José” (Girard, 1983, 200).

La perversión de la fraternidad

Es fácil reconocer en este cuadro los signos de la crisis de la comunicación fraterna y su pervertirse en incomunicabilidad. En la base está la desvalorización del “Tercero” —el Padre el Dios del Logos y de la Verdad—, al cual ha sustituido el Gran Ilusionista de la propaganda y de la publicidad que, al servicio de poderes económicos y financieros bien determinados, condena a las personas a moverse en un castillo encantado de ilusorias apariencias. Los hermanos, carentes ya de todo punto de referencia que no sea el mal juego de los espejos por el que cada uno quiere imitar al otro, se encuentran cara a cara en un mecanismo mimético que hace que cada uno anhele ser el otro, sin que nadie logre ser sí mismo. Nace la sociedad de masas, con la falsa igualdad de las modas, que anula las identidades (y sin verdad, sin un punto de vista desde el cual ver la realidad, ¿qué identidad podría subsistir?), y con la correspondiente soledad a la que los individuos se encuentran condenados, porque no hay más comunidad (y sin verdad, ¿qué comunidad se puede edificar?).

En estas condiciones ya no queda nada para decirse, porque todos piensan las mismas cosas y el lenguaje se vuelve una convención vacía de contenido (*La cantante calva* de Ionesco lo describe de manera muy eficaz), pero las piensan, o quizás sería mejor decir “no piensan” —sin entendimiento, sin diálogo— y cada uno permanece prisionero de la propia subjetividad, del propio mundo privado.

El triunfo del individualismo, en la lógica del mercado capitalista, y el de una homologación de tipo totalitario como caras opuestas y complementarias de una misma medalla, ha sido ilustrado por Alexis de Tocqueville en una página profética, escrita en 1840: “Imaginemos bajo qué nuevos aspectos podría producirse en el mundo el despotismo: veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que no hacen más que girar sobre sí mismos, para obtener pequeños y vulgares

placeres con los cuales sacian su ánimo. Cada uno de estos hombres vive por su cuenta y es como ajeno al destino de todos los demás: los hijos y los amigos constituyen para él toda la raza humana. En cuanto al resto de los ciudadanos, vive al lado de ellos pero no los ve; los toca pero no los siente; no existe más que él mismo y para sí mismo, y si también tiene una familia, se puede decir que por lo menos no tiene patria. Por encima de ellos se erige un poder inmenso y tutelar, que se encarga por su cuenta de asegurarles el goce de los bienes y de velar sobre su suerte. Es absoluto, minucioso, sistemático, previsor y pacífico (...). Trabaja con gusto por su felicidad, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; provee a su seguridad, prevé y garantiza sus necesidades, facilita sus placeres (...), ¿por qué no tendría que ahorrarles totalmente la molestia de pensar y el esfuerzo de vivir?” (Tocqueville, 812).

En este totalitarismo encubierto (más cercano, para entendernos, al modelo de *Un mundo feliz* de Huxley, que al de Orwell *de 1984*) lo que estalla, más bien, es una conflictividad sin contenido, basada sobre la competencia en la imitación recíproca, típica, precisamente, de las modas de nuestra sociedad consumista: todos quieren el televisor a color, o la chomba firmada, no porque la necesiten, sino porque las tienen los demás; todos compran los videojuegos, no porque les haga bien a los niños, sino porque de lo contrario éstos se sienten excluidos por los compañeros que los tienen, etc.

Bajo el signo del gran vacío de realidad que se ha determinado con la secularización y con su resultado último, el nihilismo, la gratuidad del amor fraterno predicado en el Evangelio se transforma, ahora, en la gratuidad del conflicto entre los hermanos, que ningún objeto real motiva.

Análogamente, la universalidad-igualdad del cristianismo se transforma en mala simetría, donde desaparecen no sólo los rostros de las personas, sino de las culturas y de las tradiciones. Y esto desencadena reacciones descontroladas de defensa, que se traducen en los distintos fundamentalismos y en los nacionalismos exasperados, que son también un modo de matar la

tradición, anclados en un momento histórico del pasado y que niegan el dinamismo histórico. En ellos el diálogo fraterno está viciado tanto internamente —donde el clima concentrador excluye la franqueza de la crítica y la libertad del debate— como externamente, donde la única relación es la del encierro y de la no escucha recíprocos.

De hecho, muchas veces el periodismo se encuentra transmitiendo esos impulsos perversos. En lugar de dar espacio a una real pluralidad de perspectivas y de favorecer, en nombre de la libertad de información, un pensamiento divergente, se rebaja a lógicas cada vez más impuestas por el mercado o por el poder político, convirtiéndose muchas veces en promotor del estancamiento en un pensamiento único, inspirado en las modas culturales o, peor aún, en determinados intereses. A esa altura su pretendido pluralismo se reduce, de hecho, a polémicas sin contenido real, que encubren, sin superarla, la homologación, e incluso la ponen ulteriormente en evidencia con el ensañamiento y la futilidad de una mala simetría entre los contendientes.

También la figura del “doble monstruoso”, con el correspondiente ritual del sacrificio del chivo expiatorio, encuentran una clara verificación a nivel comunicativo. Los medios masivos de comunicación se ocupan al mismo tiempo de crear esa figura —adosándole una máscara sacrificial al desafortunado de turno, descargándole encima toda la responsabilidad de la violencia social— y de exigir la condena, linchando públicamente al “monstruo”, que de ese modo es excluido del consorcio civil.

LA DESAPARICIÓN DEL MUNDO REAL EN LA RED

Del modelo del mensaje al de la red

Las vicisitudes de la fraternidad encuentra de algún modo una semejanza en las de la comunicación. Habiendo partido con un modelo lineal —el denominado “modelo del mensaje”, debido a Shannon-Weaver— que se articula en los pasos:

fuente-mensaje — codificador — señal — canal — señal recibida-decodificador-mensaje recibido — destino, aquella se inspira hoy, en particular, en una nueva perspectiva en la cual, en cambio, emisor y destinatario nunca están separados. “En el modelo del *médium*, el mensaje va desde la posición del emisor a la del destinatario. En cambio, en la comunicación humana real, quien envía el mensaje no tiene que estar sólo en la posición del emisor, sino también en la del destinatario, antes de poder enviar algo” (Ong 1986, 242). Sin embargo, esto significa también que “la comunicación humana nunca va en sentido único: no sólo requiere siempre de una respuesta, sino que las reacciones previstas modifican también las formas y el contenido” (*ibidem*, 243).

Eso es lo que está sucediendo, efectivamente, en el ámbito de la comunicación masiva. Actualmente se subraya la importancia que tiene, en ella, la determinación de su *target* (objetivo al que se apunta) que, a esta altura, ya no es algo sucesivo o accesorio con respecto al mensaje, sino que ayuda a constituirlo. De modo que, si éste plasma a los espectadores, en realidad se ha construido sobre la base de sus gustos y sus expectativas; los cuales dependen, a su vez, de los mensajes recibidos precedentemente. Y así sigue, en una circularidad, en la cual los distintos elementos se compenetran recíprocamente para constituir una única totalidad.

En esta óptica, tampoco el mensaje en cuanto tal se puede identificar con la información. Hay una entonación, una regulación del volumen de la voz, una expresión del rostro, un modo de gesticular, una actitud de todo el cuerpo, que constituyen mensajes implícitos ellos mismos, intraducibles en términos meramente cuantitativos, que acompañan lo que se enuncia expresamente y constituyen, con respecto al mismo, una especie de “instrucciones para el uso”. La misma frase, la misma palabra, por ejemplo, la forma verbal “salta”, puede ser pronunciada de muchas maneras (imperativa, interrogativa, sarcástica, exhortativa) y adquirir en cada ocasión significados muy distintos.

No parece aventurado notar, en el afirmarse de este nuevo modelo comunicativo, el aflorar de una exigencia de fraternidad. Va en este sentido la valorización de la reciprocidad entre los comunicantes y el rol de su subjetividad. Uno de los efectos más notorios de la nueva cultura comunicativa es su capacidad de reconstituir ese tejido viviente de relaciones interpersonales que, ya antes que la comunicación cibernética unidireccional, la lógica de la comunicación cibernética había ido sustituyendo poco a poco por una más distanciada comunicación entre individuos tendencialmente aislados.

Si se agrega a esta mayor inmediatez de la comunicación su extenderse hasta superar los límites espacio-temporales que en un tiempo separaban a los seres humanos —no sólo de los distintos continentes, sino muchas veces también de poblaciones cercanas—, no se puede negar el enorme potencial de oportunidades que se ofrecen hoy gracias al progreso de los medios de comunicación masiva.

La comunicación autorreferencial

Sin embargo, en este progreso hay un aspecto inquietante, que es el creciente desapego de la realidad en cuanto anterior a las construcciones humanas —cada vez más sustituida, más que manifestada, por una comunicación que la sustituye, al punto de merecer el nombre de “realidad virtual”.

Ya en el modelo ingenieril del “mensaje” se tenía un avance, del cual todavía pagamos el precio abundantemente en todos los sectores, pero especialmente en el periodístico. Todavía asistimos a la “confusión, ya consolidada, entre ‘información’ (en el sentido de la información sobre el acontecimiento) y ‘conocimiento’” (Breton, 127). “El hombre moderno cree que ha accedido al significado de los acontecimientos simplemente porque está informado” (*ibidem*, 128).

La información se esfuerza por ser objetiva, es decir, por reducir a objeto transmisible de modo simple y riguroso la realidad que se debe hacer conocer. Esto implica un inevitable proceso de simplificación y de atomización de esa realidad. En

las notas y en las entrevistas que aparecen en la prensa escrita o en la TV es necesario sacrificar la articulación lógica de la argumentación y reducir el discurso a una serie de flashes, con el fin de obtener el máximo efecto eliminando los matices. Todo se convierte en eslogan, en imágenes claras y distintas que, sin embargo, no se compadecen casi nunca con la complejidad de las situaciones.

El misterio del mundo y de la vida no se presta a ser encerrado en píldoras, reducido a “objetos”; también contiene aspectos que, hablando con propiedad, no son “cosas” o “hechos” y que, por consiguiente, no pueden ser dichos. Además, los hechos son elementos de un todo más amplio, que la información inevitablemente debe dejar de lado, reduciendo muchas veces esos elementos a la parodia de sí mismos. “Al fin y al cabo los medios, a pesar de ellos mismos, difundiendo información han aumentado, por la fuerza de las cosas, la ignorancia que tenemos del mundo real, porque la ignorancia no tiene mejor alidada que ‘la ilusión de saber’” (*ibidem*, 129).

En cuanto la comunicación se remite a este modelo original, se queda aferrada a la idea de una correspondencia necesaria entre la información y la realidad. El modelo “en red”, en cambio, se inspira en “una teoría epistemológica que considera totalmente insuficiente la imagen tradicional del conocimiento como registro de una realidad externa dada y propone, en cambio, pensar en un esquema circular de conocimiento del cual el observador es parte precisamente como lo es la ‘realidad externa’ y que, por lo tanto, se constituye por una forma de ‘construcción’” (Volli, 116-117). De acuerdo a esta lógica, “el sentido es más inventado que recibido” (Sfez, 76).

Las explicaciones de esta conclusión, a primera vista sorprendente, son muchas. Según Gregory Bateson, si es verdad que “la experiencia del mundo externo es siempre mediada por órganos de sentido y por canales neurales específicos”, hay que concluir que, aunque creo que los veo tal como son, “los objetos son mis creaciones” (Bateson, 49). Entonces, ¿por qué contraponer la realidad física a la virtual?”

Algún otro insiste en que ya no podemos apoyarnos en la tradicional distinción entre sujeto y objeto: “Nosotros somos en el mundo parte integrante del sistema que nos hace en la misma medida que nosotros lo hacemos. Si esto es así, tenemos que renunciar a situarnos delante de los objetos distintos, con la pretensión de poderlos comprender, explicar, penetrar” (Sfez, 59).

Pero si todo se vuelve comunicación, ésta ya no tiene nada que comunicar, salvo ella misma. Es la paradoja a la que asistimos. Lo que llega a nosotros ya es un mundo que sigue teniendo los contornos del real, pero que ha perdido la consistencia y la fuerza de ruptura. Resulta entonces, de parte de los usuarios, “una visión en la cual la inocencia de la ausencia y culpabilidad voyerista se conectan estrechamente” (Colombo, 140). Es emblemático el rol de la pantalla de televisión, que no es sólo la superficie sobre la cual se dibujan las imágenes, sino el filtro, la defensa ante la realidad, que nos la vuelve soportable. Porque, como dice Eliot en *Asesinato en la catedral*, “el género humano no puede soportar demasiada realidad” (Segundo acto). No se podría vivir en contacto directo con todo el mal del mundo. La ignorancia ha sido siempre el mejor sistema de protección, no sólo para los niños (los de un tiempo... ¡Hoy saben todo!), sino también para los adultos. “Ojos que no ven, corazón que no siente”, decía un antiguo proverbio. Hoy que los medios de comunicación violan prepotentemente este “derecho a no saber”, se encargan ellos mismos de despotenciar —reduciendo a espectáculo o, de cualquier manera, a “noticia”— a los que de otro modo serían dramas insoportables, permitiéndonos conciliarlos con la consumición de una buena cena.

Ya este nuevo tipo de abordaje, orientado a suscitar la curiosidad, más que el sentido de responsabilidad ante los dramas de los otros seres humanos, está cargado de consecuencias en lo que respecta al sentido de la fraternidad. Desde pequeños nos acostumbramos a ver matar y morir, sin que nos conmueva mayormente. Los medios masivos de comunicación nos anestesian. Y mientras los hermanos claman desesperadamente por

salvarse, nosotros consumimos pochoclo (*pop corn*), cómodamente reclinados en nuestro sillón.

El periodismo-espectáculo

Esto depende también de que fácilmente se pierde la percepción de que lo que muestran las imágenes televisivas o las fotografías en los diarios está sucediendo efectivamente. Todo sucede como si se estuviera proyectando una película, una ficción.

La fórmula en la cual esto se expresa perfectamente es la del denominado periodismo-espectáculo. En el pasado estas dos palabras no se habrían encontrado asociadas: el periodismo tenía la función de relatar la verdad; el espectáculo, la de crear una ilusión. El hecho de que hoy estos dos términos vayan unidos implica una revolución cultural, de la que no siempre somos concientes. Al mirar la televisión creemos que estamos asistiendo “en vivo” a escenas de guerra y de paz, que en buena medida son material de archivo, que corresponde a otras situaciones, de modo que lo que está sucediendo es reconstruido mediante montajes semejantes a los usados para una película. La fotografía del gran pájaro blanco embadurnado de petróleo, que en tiempos de la primera guerra del Golfo conmovió al mundo hasta convertirse en símbolo de lo trágico del conflicto, había sido tomada, en realidad, en momentos en que se hundía un buque petrolero en el Mar del Norte, algunos años antes.

Eso no es todo: privilegiando mesas redondas, tribunas, juegos cruzados de afirmaciones y desmentidas, los instrumentos de información “cumplen (...) un papel importante en el desarrollo de la idea según la cual la verdad no existe, sino solamente ‘puntos de vista’ (*ibidem*, 131). Se atiza el fuego del recurso a las opiniones, se alimentan los contrastes, se reduce la investigación a la conversación en sí misma. “De ese modo, sin embargo, ya no sólo la existencia del hombre se identifica con la interpretación, sino que el ser mismo se resuelve todo en un fluir de mensajes, de llamados y de respuestas” (Vattimo, XI).

Lo que cuenta ya no es tanto la veracidad o el valor de lo que se dice sobre un tema, sino el hecho de que de cualquier manera se hable. Esto es así también con respecto a las personas. “Lo importante es estar en los medios para existir” (Breton, 130). Hoy verdaderamente “*esse est percipi*” (“ser significa ser percibido, ser visto”), como decía un filósofo del seiscientos.

Esto tiene sobre la fraternidad, que la comunicación trata a su vez de promover, efectos devastadores. “Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que existe un mundo de cosas entre los que lo tienen en común, como una mesa está entre los que se sientan a su alrededor. El mundo, como todo en-entre, pone en relación y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, en cuanto mundo común, nos junta y al mismo tiempo nos impide, podríamos decir, que caigamos unos encima de otros. Lo que hace tan difícil soportar a la sociedad de masas no es —o por lo menos no es lo primero—, el número de personas que la integran, sino el hecho de que el mundo que está entre ellas ha perdido su poder de reunirlos, de ponerlos en relación y de separarlos” (Arendt, 39).

De este modo los vínculos fraternos se disuelven. Ya no hay un terreno sobre el cual encontrarse para cooperar, o por lo menos para discutir. En Italia vemos —pero no sólo allí— lo que esto comporta para la vida política: de la lógica de la confrontación, que de cualquier manera siempre supone, aun en caso de disenso, una pertenencia recíproca al horizonte de la comunidad fraterna, se ha pasado a la del insulto y de la agresión. Lo que vale no es el resultado real, sino la propia afirmación. Todo extranjero se vuelve entonces un enemigo potencial, del cual hay que desconfiar: “Paralelamente a esta apología de una ‘comunicación sin contenido’ que llega a tener completamente como fin a sí misma, el aumento de la intolerancia, de la xenofobia, de la exclusión y de las ideologías que son sus vectores activos, nunca ha sido tan fuerte desde los años cuarenta” (Breton, 3). Los análisis llevados a cabo por Girard sobre los “hermanos enemigos” encuentran en este cuadro su verificación más acabada.

Un último paso. No sólo la realidad virtual deja a los hermanos a merced de un conflicto que, al no tener puntos de referencia, no tiene posibilidad de resolución; ella misma es usada como arma. La diferente utilización de los medios de comunicación en la segunda guerra del Golfo, con respecto a la primera, es significativa en este sentido. En aquella sólo se hacían ver imágenes vacías de consistencia. En ésta, en cambio, las coberturas periodísticas fueron instrumentos de la guerra misma, como en el caso de las tomas que mostraron la entrevista a los primeros prisioneros norteamericanos o, últimamente —por explícita declaración de Rumsfeld— en el de las imágenes de los cadáveres de los hijos de Saddam.

De este modo, el camino de la comunicación confirma y explica, en cierta medida, la crisis de la fraternidad en el mundo en que vivimos. Paradójicamente, precisamente con su progresiva valorización de esta fraternidad, al subrayar la pertenencia recíproca de los comunicantes y replantear el peso de la información en sentido ingenieril con respecto a la importancia del contexto humano, la red termina por devaluar la consistencia de la realidad como algo independiente de los sujetos que se comunican dejándolos frente a sus acciones-reacciones recíprocas. A la deformación que ya el modelo de mensaje determinaba, se añade una verdadera y propia sustitución y, en referencia al principio, la liquidación.

LA SUPRESIÓN DE LA IDENTIDAD

La interioridad superflua

Así como ya no hay un verdadero mensaje que comunicar, en la comunicación en red se corre el riesgo de que no haya nadie que pueda comunicarlo o recibirlo. También el sujeto, a pesar de su aparente triunfo, corre el riesgo de ahogarse en un océano comunicativo que le hace perder consistencia y relevancia.

Se podría asumir como figura emblemática de nuestra cultura la experiencia de la discoteca. Porque en la discoteca se

comunica. No con palabras —el elevado volumen de la música lo impediría— sino de un modo que en algunos aspectos puede parecer más inmediato, pero que es también profundamente ambiguo. “La proximidad de los cuerpos, la participación en un único ritmo martillador producen un estado de trance y de fusión. El individuo deja de pensar, deja de tener una personalidad distinta, se funde con los otros, se anula en la comunidad. También las drogas son sólo medios para trascenderse a sí mismos, dilatarse en la entidad colectiva (...). Estamos acostumbrados a ver los procesos de fusión en el estado embrionario de los movimientos colectivos políticos o religiosos, cuando la gente fuera de sí, grita y canta en nombre de una ideología, de una divinidad, en la lucha contra un enemigo. En esta época de final de las ideologías, la necesidad de trascenderse se desahoga así, sin ideas, sin proyectos, sin fanatismos, en la pura proximidad colectiva, en la danza” (F. Alberoni, “Tutti stretti in discoteca, divertirsi è un po’ annullarsi”, en *Corriere della Sera*, del 2 de septiembre de 1996).

Estas consideraciones encuentran una precisa verificación en las observaciones de los estudiosos. “Los mensajes se anulan, para no dejar subsistir más que el ruido. Es grande, entonces, la tentación de identificarse con ese ruido y dejarse tomar, hasta volverse una sola cosa con éste, hasta el mutismo” (Sfez, 89). En realidad suena como una parodia de la unidad de la que habla el relato de Pentecostés, la perspectiva, insinuada por uno de los “profetas” de la comunicación, por la cual ésta, en un futuro próximo, “tendría que consistir no en traducir sino en superar los lenguajes en función de una conciencia cósmica general que podría ser mucho más parecida al inconciente colectivo soñado por Bergson” (McLuhan, 90).

La tienen también en la experiencia de la comunicación de masas. Los medios masivos de comunicación son “los medios que desde un centro de producción, a través de una cadena distributiva, hablan a un público entendido como masa indiferenciada” (Colombo, 129). Pero, para que haya fraternidad, tienen que existir no sólo los individuos anónimos que componen la masa, sino personas. Ahora bien, una de las adquisiciones de

la civilización de la comunicación es que “los seres no existen por sí mismos, sino solamente en sus relaciones recíprocas” (Breton, 23). “El credo inicial de la comunicación se formula, por lo tanto, de la siguiente manera: lo interior no existe, la interioridad es un mito, un cuento” (*ibidem*, 23). De este modo, el misterio que hay en el fondo de cada ser humano es potencialmente liquidado en nombre de una “comunicación total” que pretende llevar a la transparencia comunicativa lo que en él o en ella hay de más íntimo, negando así esa incomunicabilidad que es el vínculo sagrado del yo. De ese modo la originalidad de las personas es aplanada y profanada y la comunidad, en el sentido más auténtico del término, se vuelve imposible.

Se conecta con esto la pérdida de lo que se podría llamar “el pudor”. Aquí está en juego no sólo un problema que tiene que ver con la esfera sexual. Alguien ha definido al pudor como “el temor de que algo quede oculto”. Por más paradójica que sea, esta caracterización del pudor evidencia el punto decisivo, o sea, que una exhibición ilimitada termina por ocultar lo que verdaderamente es esencial.

La pérdida del pudor en sentido físico se vuelve entonces emblemática de una tendencia más general a poner en la vidriera, como objetos vendibles, sentimientos, experiencias íntimas, problemas personales, etc. Al final, lo que cuenta —el misterio de la vida que se expresa en esas realidades— permanece absolutamente invisible, y mucho más cuando se ha perdido hasta la percepción de su existencia. “La pornografía, por lo tanto, es una metáfora válida de la ilusión, mucho más general, de la comunicación omnipotente: se muestra todo lo que es visible, pero al mismo tiempo no se ve nunca nada, o por lo menos nada de lo que es esencial *ibidem*, 144).

La desvalorización de la fisicidad

No es una desmentida, sino una contraprueba de todo esto el hecho de que, estrechamente conectado con la creciente independencia de la comunicación con respecto a la realidad, se registra un progresivo distanciamiento de la corporeidad, en

sentido físico y no sólo virtual, de los interlocutores. En el nivel de las computadoras —correo electrónico, internet— la comunicación ya se da entre cerebros, poco importa si están dotados de un organismo corpóreo o son simplemente inteligencias artificiales, como en *2001: odisea del espacio*. Se ha vuelto famoso el experimento con el cual Alan Turing, uno de los padres de la comunicación electrónica, ha considerado la imposibilidad de establecer si, detrás de una pantalla que separa a los dos interlocutores, hay un ser humano o un robot. Las imágenes de la televisión o de internet son sólo simulacros. Detrás de ellas podría no haber nadie. Si quedara un solo hombre en la tierra, y los otros fueran todos inteligencias artificiales, uno no se podría dar cuenta recurriendo a los medios de comunicación.

Lo que importa, a esta altura, no es ser hombres, sino ser comunicantes, humanos o no. No por casualidad algunos, cada vez con mayor frecuencia, proponen que también a las inteligencias artificiales más evolucionadas también se las considere personas. La ciencia ficción más reciente —ejemplares *Cazador de androides* de Philip K. Dick, llevado al cine por Ridley Scott en *Blade Runner*— nos ha acostumbrado a la idea de androides que son réplica perfectas de los seres personales.

“Aquí emerge con claridad que una de las principales consecuencias de la aceptación de la premisa inicial —‘todo es comunicación’— conduce directamente a la abolición pura y simple de la barrera clásica que separa lo natural de lo artificial y a la “desbiologización” de la inteligencia y de la mente (*mind*)” (*ibidem*, 24). Nace una nueva “fraternidad” no sólo entre los hombres sino entre hombres y seres no humanos —inteligencias artificiales y grandes primates— sobre la base de la simple capacidad de comunicar.

Mediada por teléfonos celulares y correo electrónico, la relación entre los seres humanos se vuelve cada vez menos un encuentro entre personas integrales, alma y cuerpo, y se convierte en un diálogo puramente inmaterial. Al contrario de lo que parece, la nuestra es una sociedad que corre el riesgo de subestimar los cuerpos. Los reduce a meros objetos de mani-

pulación o de placer, destruyendo su misterio —es la pérdida del pudor que antes mencionábamos—, y precisamente por eso ya no capta su esencial importancia para la constitución del yo ni para la autenticidad de la relación que este yo tiene con el mundo y con los otros. Así es como la comunicación termina por tener la paradójica función de filtro, que tiene que protegernos del riesgo y de las dificultades que siempre comporta todo verdadero encuentro con una persona, eliminando todo lo que tiene de imprevisible, de sorprendente y maravilloso, pero también de comprometedor. La psicóloga Sherry Turkle ha observado que la computadora “ofrece una compañía que no tiene el carácter amenazador de la intimidad con los demás” (cit. *Ibidem*, 146).

En correspondencia con esta desmaterialización, aun los espacios físicos de la comunicación se privatizan y desaparecen como espacios públicos. La portabilidad de radios, televisores, computadoras, walkman, teléfonos celulares ha determinado “la desaparición de los lugares destinados a la transmisión y a la recepción” (Colombo, 149) y ha creado, por una parte, un nuevo nomadismo y, por otra, una profunda inmovilidad: se puede pensar un mundo donde individuos completamente aislados, desde un punto de vista físico, al mismo tiempo estén en comunicación con todos los demás...

Pero, con la desaparición de la corporeidad, disminuye también la consistencia concreta del sujeto, su pertenencia a un espacio y a un tiempo, su historicidad, su capacidad de recordar y de contarse a sí mismos y a los otros. El ser humano, sin su identidad física, se vuelve anónimo. Se “chatea” durante horas con individuos de los cuales —fuera de sus autopresentaciones— nunca se podrá saber si son jóvenes o viejos, hombres o mujeres, atractivos o desagradables, etc., hasta el punto límite, según Turing, de si son personas humanas o inteligencias artificiales bien programadas

Por consiguiente, también el espesor de las relaciones que la comunicación tendría que realizar, tiende a angostarse. La difusión del fenómeno comunicativo corre el riesgo de ser inver-

samente proporcional a su intensidad y profundidad. Se asiste cada vez más seguido al espectáculo de personas que, mientras hablan con alguien, o asisten a una conferencia, apenas llama su teléfono celular se alejan bruscamente, para responder a una nueva solicitud. Disponibles a cualquier eventual mensaje, no pueden serlo completamente con aquél que, en ese preciso momento, les tendría que demandar una atención plena.

De todo lo dicho se podría sacar una conclusión: “El *homo communicans* es un ser sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad sin secretos, un ser totalmente dirigido a lo social, que existe únicamente a través de la información y el intercambio en una sociedad que se ha vuelto transparente” (*ibidem*, 44).

De este modo la comunicación vuelve problemáticas las premisas mismas de la fraternidad. No sólo anula sus premisas biológicas, liquidando, junto con la corporeidad en sentido físico y no sólo virtual, el valor de la generación (ver en *Un mundo feliz* el desprecio por la paternidad y maternidad biológica, a las cuales se asemeja la actual tendencia a sustituir o integrar los procesos naturales de la fecundación con otros artificiales), pero, sobre todo, pone en duda la identidad de los sujetos que tendrían que comunicar. A falta de una consistencia corpórea y espiritual que los haga ser ellos mismos, ya no es posible establecer una relación de fraternidad porque no existen, en su verdadero sentido, los hermanos que deberían instaurarla.

CULTURAS Y REALIDAD

Generación y cultura

¿Todavía es posible encontrar las condiciones de la fraternidad en la comunicación? ¿Todavía es pensable, en otros términos, recuperar un “Tercero” que permita a los comunicantes encontrarse en un terreno común, a la luz de una autoridad, de un punto de referencia?

Pareciera que la respuesta a esta pregunta debería ser irremediablemente negativa. Sobre todo hoy, en un clima de multiculturalismo que todos los días da la impresión de establecer una incomunicabilidad radical.

Pero mientras tanto hay que hacerse cargo de que, con respecto a un relativismo individualista por el que el mundo occidental ha estado dominado en otras épocas, el descubrimiento de la importancia y del valor unificante de toda cultura con respecto a los que viven bajo su influencia, es un reconocimiento de la existencia de un “Tercero” por lo menos en el ámbito de cada una de las tradiciones.

El Padre es, en este sentido, el conjunto de los que nos han precedido, por los cuales de alguna manera hemos sido engendrados, no sólo biológicamente, como todos los otros animales de la tierra, sino culturalmente. Es esta comunicación diacrónica la que funda la sincrónica, tanto a nivel individual como colectivo. Somos hermanos, en primer lugar, porque somos hijos de esta tradición, que define nuestra identidad mucho más que los genes (de los cuales se ha visto que en el caso de los seres humanos son extrañamente poco numerosos y que por eso nos dejan desde el punto de vista biológico, menos determinados que otros seres vivientes) y nos permite que —en sentido cultural— engendremos hijos a nuestra vez.

Pensemos, para comprender esto, en el papel que tiene el lenguaje en la manifestación de la realidad. “En la comunicación lingüística se manifiesta el ‘mundo’” (Gadamer, 510). “La luz que todo hace aparecer de modo que resulte en sí mismo evidente e inteligible es la luz de la palabra (...). Esto ya resulta claro por la interpretación que hace Agustín del relato de la creación. Agustín observa en aquel texto que (...) sólo en la creación de la luz Dios comienza a hablar. Este hablar, mediante el cual la luz es llamada al ser, Agustín lo interpreta como un iluminarse espiritual por el cual se hace posible la diferenciación de las cosas creadas” (*ibidem*, 551).

Pues bien, el lenguaje no es una invención individual nuestra. En él nacemos y crecemos, contribuyendo por nuestra par-

te a hacerlo desarrollar ulteriormente. Precisamente en cuanto el lenguaje es aquello “en el cual no se refleja simplemente la composición del ser, sino que en sus estructuras se constituye y se organiza de modo siempre variable el orden y la composición de nuestra misma experiencia” (*ibidem*, 522), se puede entonces concluir que nuestro comprender los hechos y las cosas “tiene como presupuesto el pertenecer a un proceso viviendo de transmisión histórica en acto” (*ibidem*, 360). Nuestra relación con la realidad es inseparable de esta relación con el pasado que nos ha generado; una relación implica una pertenencia nuestra común a aquél, pero también una pertenencia recíproca que nos mancomuna.

Tradición y traducción

Por cierto, este nivel de vínculo entre las personas, basado en una historia y una tradición comunes, no basta por sí mismo para justificar una fraternidad universal. Incluso —como acabamos de advertir— se lo puede usar en contra. ¿Acaso no es apelando a la propia tradición que se justifican muchas veces actos de aislamiento y de intolerancia entre los distintos grupos culturales y religiosos? ¿Acaso el tradicionalismo fundamentalista no es el principal enemigo del diálogo sereno con el que es diferente?

Indudablemente estas observaciones tienen su propia fuerza y justifican las difundidas perplejidades de los que ven en el recurso a la tradición una renuncia a ese *logos* que es al mismo tiempo racionalidad y palabra comunicativa. “No obstante, a mí me parece que no existe tal contradicción absoluta entre tradición y razón (...). Aun la más auténtica y sólida de las tradiciones (...) necesita ser aceptada, ser adoptada y cultivada (...). La conservación es un acto de la razón (...). En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menos que la subversión y la renovación” (*ibidem*, 330).

Pero esto no es todo. Que la tradición no esté por su propia naturaleza encerrada en sí misma lo demuestra su capacidad de comunicar con otras tradiciones. Que un discurso o un texto puedan ser traducidos significa que el lenguaje no se reduce a sus

expresiones materiales, a los sonidos y a los signos que los hacen presente concretamente. De lo contrario, no habría pasaje de una lengua a otra: cada una estaría presa de su propia estructura fonética y los significados que indican las palabras no tendrían otro ámbito de existencia y de valor que el de fonemas de esa lengua.

Cuando se traduce, como alguien ha observado, la estructura profunda de significado del texto original es como una “sobre-vivencia” con respecto al “cuerpo” de ese texto, en un doble sentido: es algo que vive “por encima” del texto en su formulación literal, y es algo que “sobrevive” al texto mismo, cuando se ha realizado la traducción ha pasado, prolongando su vida en una nueva formulación literal.

Por otra parte, este último significado de “sobrevivencia” se funda sobre el otro: no quedaría nada del contenido de un texto, en el paso de una versión a otra, si ese contenido no fuera de algún modo distinto y trascendente con respecto a los signos materiales y al complejo condicionamiento cultural que lo acompañan. El mundo de las palabras humanas, el mundo de las culturas, no está encerrado en sí mismo, no remite sólo a las sus características internas, sino que lleva en sí una sustancia trans-cultural que en alguna medida lo supera y que puede sobrevivir en el paso de una lengua a otra, de una cultura a otra.

La traducción tiene la función de captar ese contenido en su libertad potencial del contexto concreto en el cual se encuentra íntegramente engarzado, y de restituirle la disponibilidad a concretarse en otro texto. “La ‘función del traductor’ (...) será entonces la de responder a ese pedido de sobre-vivencia que es la estructura misma del texto original” (Alunni, 63).

Desde esta perspectiva se explica la nostalgia, típicamente judía, de Walter Benjamin por la “lengua pura”, la “lengua de la verdad”, que estaría oculta en el corazón de las lenguas particulares, a la espera de emerger bajo la acción liberadora de la traducción. De alguna manera la obra de la traducción le quita el velo que cubre el rostro del texto, haciéndolo aparecer

puramente relativo a un ambiente y a una época, y lo revela en su vitalidad profunda. Más profundamente, ella manifiesta el fondo común a todas las culturas particulares y determina su pertenencia a un único horizonte, que es precisamente la cultura: “La comunicación entre las culturas da testimonio, a su manera, de la apertura a la universalidad que es connatural a la cultura” (Cottier, 416).

Contenido trans-cultural y forma cultural

Si la misma posibilidad de la traducción evidencia la diferencia entre el significado profundo de un texto y la forma particular en el cual éste está expresado, no es menos cierto que “el contenido no se deja separar de la expresión lingüística” (Gadamer, 445). El significado a un texto no puede ser “arrancado” como en una operación quirúrgica ni trasplantado mecánicamente. Es necesario captarlo no sólo “por medio”, sino “adentro” de todos los matices del lenguaje que originalmente lo manifiesta. Esto significa que sólo penetrando en el corazón del “otro”, asumiéndolo de alguna manera y reviviéndolo en la integridad de su realidad cultural —no limitándose a separar y hacer una lista de sus afirmaciones— es posible un encuentro real.

Por consiguiente, “la tarea de hacer madurar en la traducción la semilla de la lengua pura” (Benjamin, 48) tiene que atravesar en todo su espesor no sólo a la lengua original sino también a aquella en la cual se traduce, impulsando a ambas desde adentro hacia su ampliación y enriquecimiento.

Esto significa que, en las distintas traducciones que recibe, “la vida del original alcanza, de manera siempre nueva, su expresión última y más comprensiva” (*ibidem*, 42). Y esto no sólo en sentido estrictamente lingüístico; una vez más, contenido y forma se implican recíprocamente y se profundizan juntos. En cuanto cada traducción es una entrega del texto que pone en evidencia aspectos que la lengua originaria podía expresar

sólo imperfectamente, ella hace emerger de modo nuevo también su profunda verdad.

Al mismo tiempo, también se transforma la lengua usada para traducir: la acción invisible de los significados que ahora está llamada a poner en términos propios la condiciona y confiere a estos términos resonancias impensables antes del encuentro con ese contenido.

Además, traducir significa lanzar un pedido, “a la lengua en la cual se traduce, de que pueda volver a despertar en ella el eco de la original” (*ibidem*, 47). En fin, no se trata de salir de la propia cultura —lo cual, por otra parte, sería imposible—, sino de saber excavar adentro, en busca de algo que ella secretamente, aunque no lo contenga explícitamente, evoca y presiente, como en una especie de nostalgia.

Todo dualismo que ella transmita entre la cultura y el mensaje queda, de este modo, excluido, al igual que lo había sido toda tentación de identificarlos. El concepto mismo de traducción obliga a admitir, como su íntima condición de posibilidad, una distinción y, al mismo tiempo, una íntima compenetración entre los contenidos y las formas en las cuales son expresados históricamente.

Es sugestiva la solución propuesta por Benjamin para evaluar la fidelidad o no de la traducción. Desde el momento en que cada una de las lenguas en juego —la que podríamos llamar de partida y la de arriba— refleja de un modo inconfundiblemente suyo un aspecto de la realidad global, la fidelidad debe medirse en relación a la capacidad de la traducción de integrar el texto original, secundándolo en su esfuerzo de comprensión de esa totalidad. Es como si, en el fondo de esas lenguas en cuestión, se ocultara una más originaria, que es el residuo del Edén y que tiene que ser rescatada, precisamente gracias a la traducción, con la ayuda de la otra: “Redimir en la propia lengua, esa lengua pura que está encerrada en otra (...) ésa es la función del traductor” (*ibidem*, 50).

Es esta secreta sintonía, y no una semejanza material, lo que hace verdaderamente fiel la traducción. Ésta ha resulta-

do un logro sólo si ha respondido a la exigencia secreta del contenido de una lengua de ser dicha de modo universal, no por una imposible enajenación de los límites del lenguaje, sino encontrando en las otras lenguas formulaciones complementarias a la de la lengua de partida. “Así como los fragmentos de un vaso, para que se puedan reunir y recomponer, tienen que coincidir en los mínimos detalles, y no por eso ser semejantes, la traducción en lugar de parecerse al significado del original debe recrear amorosamente hasta en los mínimos detalles su modo de entender, para que ambas sean como los trozos de un mismo vaso, fragmentos de una lengua más grande” (*ibidem*, 49).

No se trata, por lo tanto, de anular sus diversidades culturales. Como el episodio de Pentecostés en los *Hechos de los apóstoles*, revela, y como el trabajo de la traducción supone, el problema es hacer aflorar cada una de las culturas del aislamiento, sin intentar por eso fundirlas en una especie de esperanto, sino valorizar sus diferencias para captar desde distintos puntos de vista la única realidad.

Si la verdad del lenguaje, su capacidad de expresar la riqueza de lo real, no se encuentra en una lengua tomada aisladamente sino en la convergencia entre todas, la “redención” de la cual habla Benjamin es posible en proporción a cuánto la traducción permite —aun con todos sus límites y fallas que inevitablemente enfrentará— hacer aflorar mejor, con la complementariedad entre las diferentes perspectivas lingüísticas, lo que en cada lengua ha sido dicho de modo todavía parcial y unilateral.

Más allá de la torre de Babel

De este modo se puede superar la maldición de la torre de Babel. Y dado que la incomunicabilidad lingüística es signo de la conflictividad que divide a los hombres y los impulsa a la destrucción y al dominio, el intento de superarla asume el significado de un retorno a una fraternidad que ya no se circunscriba al ámbito de una cultura, sino que comprenda a los seres humanos de todas las culturas: “El sueño de una lengua

perfecta y universal siempre se ha perfilado precisamente como respuesta al drama de las divisiones religiosas y políticas” (Eco, 25). La lengua del Edén, puesta por Dios en boca de Adán y Eva para que pudieran “decir” el mundo prolongando la obra creadora del *Logos*, ahora tiene que resonar en la diversidad de los lenguajes históricos para evocar la pertenencia común a la realidad y, en última instancia, el origen común en Aquél que la ha creado.

Como conclusión de estas reflexiones podemos decir que es en cuanto “la verdad precede y fundamenta la comunicación” (Morra, 102) que, como observa Agustín, nos encontramos sólo en la verdad (“Si ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quae, id videmus? Ne ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae súper mentes nostras est, incommutabili veritate” —Agustín, *Confesiones*, 12, 25), que somos en última instancia hermanos en la común pertenencia a ella. Pero dado que esta verdad, para ser captada en su unidad, tiene que resonar en la diversidad de las lenguas y de las tradiciones, esta fraternidad no excluye, sino que implica a la otra, fundada sobre el origen no ontológico de la historia.

Una comunicación periodística que se esfuerce por ser fraterna y por reconstituir las condiciones de la fraternidad, antes que nada tiene que saber beber en las fuentes de la tradición de una cultura y de un pueblo, evitando esa mala forma de globalización que es el anonimato aséptico. En este sentido, tiene que ser también una escuela de lengua —tanto en el nivel de lo correcto como de la elegancia de la forma— pero, sobre todo, tiene que custodiar la memoria, insertando la crónica en una comprensión más amplia, abierta sobre las grandes coordenadas históricas, y transmitir los valores intrínsecos a una tradición cultural, para ayudar a las nuevas generaciones a reapropiarse de ellas de manera actual y creativa. Únicamente de este modo el periodismo contribuirá a mantener en vida o a revitalizar la comunidad a cuyo servicio opera.

Pero esta fidelidad a una tradición y a una cultura tendrá que moverse siempre en la tensión hacia la realidad transcultural que está en el fondo de todas las culturas y permite

relativizarlas, sin salirse de ellas. Así como en la traducción se va hacia la “lengua perfecta” —y, en definitiva, hacia la realidad del objeto—, a partir de las históricamente determinadas se busca entrar en comunicación entre ellas. En este sentido el periodismo tiene que saber escapar a todo nacionalismo, regionalismo y provincialismo, desafiando valientemente, en nombre de la verdad, las inevitables rupturas que este esfuerzo de trascender comporta. Al hacerlo, por otra parte, esto quedará de cualquier manera vinculado —y justamente— a la propia óptica cultural. Así, por ejemplo, una nota de la red televisiva árabe Al Jazeera no tendrá necesariamente, para escapar a la lógica de la propaganda fundamentalista islámica, que adecuarse a los cánones del periodismo occidental. Por el contrario, su servicio al conocimiento correcto de los hechos será mayor en proporción a cuanto logre seguir siendo “árabe” también en su esfuerzo de objetividad.

DE LA FRATERNIDAD EN LO SAGRADO
A LA FRATERNIDAD COMUNICATIVA

La nueva responsabilidad de la comunicación

La confrontación pública, que para los griegos estaba en la base de la vida política, hoy ha vuelto a ser esencial para la subsistencia misma de la sociedad. Son esclarecedores, al respecto, los análisis de Habermas. Él observa que, mientras en la comunidad arcaica el individuo es expresión de la comunidad —concebida, a su vez, como parte del cosmos e identificada, junto a éste, con la realidad de lo divino—, en el mundo moderno, bajo el influjo del cristianismo que valoriza a la persona en su singularidad y la correspondiente autonomía de las realidades terrenales, el individuo se emancipa en el mismo momento en que lo divino se retira fuera de la naturaleza y de la sociedad. “En lugar de una integración social mediante la creencia ocupa su lugar una integración mediante la cooperación” que, sin embargo, no es un dato, sino que “se realiza en la medida en que los individuos aprenden a actuar de modo responsable” (Habermas, II 659).

De este modo, “la autoridad de lo sagrado es sustituida por la autoridad de un consenso que se considera fundado en cada ocasión (...). El desencantamiento y la desautorización del ámbito de lo sagrado se lleva a cabo a través de una elaboración lingüística del entendimiento de fondo garantizado ritualmente” (*ibidem*, II 648).

Es emblemática la evolución de las relaciones humanas, originariamente reguladas por normas y tradiciones de carácter religioso, que progresivamente han dejado su lugar a las leyes seculares. Así, “en el derecho civil el resarcimiento del daño ocupa el lugar de la expiación (...). El derecho moderno (...) se ha liberado del carácter sacro. A pesar de todo la autoridad de lo sagrado no puede desaparecer sin ser reemplazada. En efecto, la validez del deber ser de las normas tiene que apoyarse en algo que esté en condiciones de (...) obligar a las partes que hacen un contrato” (*ibidem*, II 650).

De Hobbes a Weber se ha respondido que lo que obliga es la coerción del Estado mediante sanción. Siguiendo a Durkheim, Habermas rechaza como insuficiente esta solución por un medio extrínseco. En cambio, comparte la tesis del sociólogo francés, según el cual “la fuerza vinculante de un consenso moral basado en lo sagrado puede ser sustituida solamente por un consenso moral que exprese en forma racional lo que siempre se ha dado por entendido en el simbolismo de lo sagrado: la generalidad del interés que hay en la base”. Y, en efecto, históricamente “la evolución de los Estados modernos se caracteriza por el hecho de pasar de los fundamentos sagrados de la legitimación al fundamento de una voluntad común formada de modo comunicativo y aclarada de modo discursivo en las esferas pública y política” (*ibidem*, II 654).

Únicamente de este modo es posible llenar el vacío dejado por lo sacro y evitar que esto determine un colapso de la sociedad. La comunicación —al ir desapareciendo los puntos fijos que se consideraba indiscutibles y en los que se basaban las justificaciones de la actividad social— permite recuperar un horizonte común en el cual, sin embargo, el acuerdo no es el punto de partida, sino el punto de llegada de una confronta-

ción: “A medida que se va diluyendo el consenso religioso de fondo y el poder estatal pierde su cobertura sacra, la unidad del colectivo se puede mantener como unidad de una comunidad de comunicación, es decir, a través de un consenso alcanzado de manera comunicativa en la esfera pública política (*ibidem*, II 655).

Por otra parte, esto significa que la naturaleza misma del consenso cambia profundamente. Éste ya no es fruto de una adhesión irreflexiva, heredada del pasado, sino resultado de una convicción que nace del valor de los argumentos propuestos en el curso de la confrontación misma. El discurso se traslada del plano del hecho al del derecho, del problema de la vigencia efectiva de una regla al de su legitimidad en línea de principio, a la luz de una evaluación racional: “La validez de una norma significa solamente que ella podría ser aceptada, a partir de buenas razones, por todos los interesados” (*ibidem*, II 671).

Esto marca la superación de una lógica que, en el curso de la Edad Moderna, ha llevado a la enfatización unilateral del sujeto, hasta caer en el subjetivismo y en el individualismo más extremos. En una perspectiva comunicativa, “el sujeto capaz de juicio moral no puede demostrar únicamente para sí, sino solamente en comunidad con todos los otros interesados, si una norma existente o una norma recomendada es de interés general y debe tener validez social” (*ibidem*, II 673).

Proceso estratégico y proceso comunicativo

Sin embargo, no cualquier tipo de comunicación está en condiciones de realizar esta unidad social. Para nuestro tema tiene una importancia específica la distinción hecha por Habermas entre proceso comunicativo y proceso estratégico, el primero vinculado al lenguaje elocutivo —con el cual se quiere entrar en relación con el otro a los fines de un entendimiento—, y el segundo, perlocutivo, que en cambio tiende a no entenderse con el otro, sino a producir efectos que lo condicionen. Es decir, está en juego la diferencia “entre la influencia de uno

sobre otro y el entendimiento de uno con el otro” (*ibidem*, II 645).

Sólo una comunicación que busca el entendimiento es digna de este nombre. La otra no es verdaderamente tal porque, de hecho, no quiere ningún intercambio con el otro, sino sólo dominarlo.

Estas consideraciones son susceptibles de una inmediata aplicación a la comunicación periodística. Ésta puede decirse fraterna sólo con la condición de renunciar a la manipulación de los otros, a la “persuasión oculta”, al impacto aprovechado por una noticia abrumadora, etc.

Pero esto significa que el resultado tiene que ser colocado en segundo plano con respecto al encuentro real sobre lo que se quiere decir. “En el proceso comunicativo los participantes no se orientan primariamente a su propio éxito: ellos persiguen sus fines individuales con la condición de poder sintonizar recíprocamente sus propios proyectos de acción sobre la base de definiciones comunes de la situación” (*ibidem*, I 394).

Pero, ¿qué características presenta una comunicación que corresponda a este modelo? Habermas ha señalado una, fundamental que distingue la acción comunicativa de la sumisión, del plagio, de la propaganda: “Son constitutivas del proceso comunicativo sólo aquellas acciones lingüísticas con las cuales el que habla expone pretensiones de validez criticables” (*ibidem*, I 417). En otras palabras, sólo aquellas formas de comunicación que se sitúan en el terreno del *logos*, de la razón, aceptan por eso mismo someterse al juicio crítico de cualquiera que se presente a evaluarlas y discutir las. En efecto, la razón es, por naturaleza, tendencialmente universal, y aunque sus argumentos pueden de hecho escapar a la comprensión de alguno, esto no puede ser verdadero por derecho. En este sentido ella es siempre, de alguna manera, pública.

Una comunicación que se mueva en este plano corre, evidentemente, riesgos que no amenazan al informador, porque no tiende a evitar las defensas críticas de sus interlocutores, sino que va deliberadamente a su encuentro. Pero esto le da, como contrapartida, el derecho de ser tomado en serio y no ver

rechazadas sus afirmaciones si no a partir de objeciones que se mueven en el mismo plano de racionalidad: “El oyente puede ser “obligado” por las ofertas de actos lingüísticos dado que no los puede rechazar como desearía, sino que solamente puede negarlos, vale decir, rechazar a partir de razones” (*ibidem*, II 645).

Más precisamente, “un actor que está orientado en ese sentido al entendimiento, tiene que provocar implícitamente con sus manifestaciones justamente tres pretensiones de validez, es decir: la pretensión de que la enunciación hecha sea verdadera (...); de que el acto lingüístico sea justo en relación a un contexto normativo vigente (o bien, que el contexto normativo, que tiene que satisfacer, sea él mismo legítimo); que la intención manifiesta del parlante sea entendida en el mundo en el cual se expresa. El parlante reivindica, por lo tanto, la verdad para enunciaciones o presupuestos de existencia, justeza para acciones reguladas de manera legítima y el contexto normativo y la veracidad para la revelación de experiencias subjetivas vividas. En esto reconocemos cómodamente las tres relaciones del actor con el mundo” (*ibidem*, I 176).

Recíprocamente, una acción lingüística orientada al acuerdo (por ejemplo: “Esta comida no me gusta”) puede ser objetada en tres perspectivas distintas que determinan su importancia: a) objetando la verdad de la enunciación (por ej: “Pero si siempre dijiste que era tu comida preferida”); o bien, objetando su “oportunidad” (por ej: “No es delicado de tu parte decirme eso, viendo que la preparé yo”); o, finalmente, objetando su veracidad objetiva (por ej: “En realidad, tú estás en contra de mí”).

Aquí vemos enunciadas las tres grandes reglas a las que debe atenerse una comunicación periodística digna de este nombre: el respeto de la verdad, la legitimidad de la revelación de noticias o de la exhibición de imágenes, la sinceridad de las intenciones de quien las ofrece al público.

Son también las condiciones para que la comunicación periodística sea en sí misma fraterna y genere un clima de fraternidad en la sociedad en la cual opera.

El primer requisito de una comunicación periodística fraterna es que ella no engañe a la gente difundiendo noticias e imágenes falsas (por ej: fotomontajes). A los hermanos no se les miente.

El segundo requisito es que no se difundan noticias e imágenes que puedan afectar la dignidad, la seguridad, la serenidad u otros valores intrínsecos de las personas, tanto de aquéllas a las cuales se refieren noticias e imágenes, como de aquéllas a quienes están dirigidas. Una comunicación periodística puede ser rigurosamente verdadera y, sin embargo, se puede considerar más justo no darla. A veces ha sucedido que los medios masivos de comunicación se han puesto de acuerdo para no difundir mensajes terroristas o para no exhibir escenas que involucran a menores. Es un ejemplo, lamentablemente raro, de un estilo comunicativo fraterno. Muchos programas radio-televisivos y muchos diarios tienen como objetivo principal dar a conocer lo oculto que hay en la vida privada de las personas, sorprenderlas en momentos de intimidad, retratar sus almas y sus cuerpos desnudos, en vida o muertos. La revelación de una relación secreta, la publicación de una imagen íntima obtenida con el teleobjetivo o con una cámara oculta, valen fortunas para un periodista ambicioso.

El tercer requisito es que noticias e imágenes no se manejen en función de un cálculo que tiene como finalidad efectos muy distintos del conocimiento puro y simple de la verdad por parte del público (por ej: en el marco de una campaña sensacionalista contra un político para desacreditar sus propuestas). También esto es un modo de no respetar como hermanos a los destinatarios de la comunicación, escondiendo las propias intenciones reales.

Cuando el periodista no observa las reglas que vuelven intrínsecamente fraterna su comunicación, está contribuyendo de manera significativa al deterioro del clima de fraternidad de la comunidad civil.

Difundiendo noticias falsas alimenta un clima de sospecha y de escepticismo, haciéndole imposible a la opinión pública ejercer su indispensable función de control sobre las opciones

políticas y sobre los comportamientos de quienes las ponen en práctica. La mentira es uno de los puntos fuertes de todos los totalitarismos, y un periodismo que hiciera uso de ella, de mala fe o aun simplemente por falta de rigor al recoger y divulgar datos, se vuelve cómplice.

Análogamente, los *mass media* pueden, violando las reglas de la discreción, del buen gusto, del pudor, inducir en toda la sociedad estilos de agresividad, de vulgaridad, que a veces son peores que los crímenes con que se los vincula, porque envenenan los ánimos, sobre todo de quienes —por su fragilidad estructural o por su juventud— están más expuestos a esas influencias negativas. Si hay un caso en el cual vale la terrible advertencia del Evangelio a propósito de quien ha osado escandalizar a un “pequeño” (cfr. *Lc 17, 2*), es precisamente éste.

Finalmente, un uso estratégico de la misma verdad, revelada en un determinado momento y en un determinado contexto con fines ocultos, con respecto a los cuales la proclamada intención de querer esclarecer los hechos es sólo una máscara, alimentará la tendencia a la “retrología”, devaluando a la misma verdad, usada como instrumento y no buscada como fin del proceso comunicativo. Al final, más que un sentido de fraternidad, lo que comunicará un periodismo entendido de esta manera serán la desconfianza recíproca y la conflictividad.

CONCLUSIÓN

Nuestro razonamiento confluye íntegramente en las últimas reflexiones que hemos hecho, a las cuales les confiere, a su vez, una dimensión diferente.

El tema del accionar comunicativo, contrapuesto al meramente estratégico, adquiere toda su importancia y su significado en la perspectiva de la fraternidad. “Lo esencial para comunicar es que el símbolo suscite en el sí de cada uno la reacción que suscita en los otros” (Mead, cit. *Ibidem*, II 565). En el análisis de Girard hemos visto desarrollarse una reciprocidad perversa basada en la imitación, que impulsa a ser como el otro acaparando para sí lo que el otro posee. En la auténtica

comunicación se pone en evidencia una reciprocidad que las palabras de Mead ilustran adecuadamente y que consiste, más bien, en el ponerse en la piel del otro, en el esforzarse por prever sus posibles reacciones, haciendo la prueba de ponerse uno mismo en su lugar, para ver cómo reaccionaríamos nosotros. Estamos ante una fórmula que evoca la “regla de oro”. Aquí el movimiento no es centrípeto, de acaparamiento y conquista, sino centrífugo, de desplazamiento hacia aquél que Levinas ha enfatizado fuertemente como “el ‘rostro del otro’” (Levitas, 73), asumido como centro. No apropiarse de lo que el otro ve, sino tratar de ver con sus ojos: eso es la fraternidad.

La auténtica comunicación supone ese desplazamiento. Ella es estructuralmente fraterna y sólo un modo de proceder que cambie su significado en sentido meramente estratégico puede desentenderse de la “buena” reciprocidad.

También la referencia a la pretensión de verdad que debe tener un razonamiento auténticamente comunicativo, reclama las consideraciones hechas más arriba acerca de la necesidad de un “Tercero” que una y distinga a los hermanos, y que poniéndose como terreno de encuentro —o, eventualmente, de confrontación— haga posible el diálogo. La comunicación periódica difiere de la propaganda de los regímenes totalitarios y de la publicidad mercantil si se refiere a una realidad que el otro puede comprender, verificar y evaluar, tal como la verifica, la evalúa y la comprende el que da la información. Solamente sobre la base de esta condición, en la cual antes que nada se concreta la “buena” reciprocidad de la que anteriormente se hablaba, es posible también ese florecer de la diversidad de puntos de vista, que supone la existencia de algo que mirar. La tensión hacia una verdad, a conquistar juntos a través de una incesante confrontación, salva no sólo del subjetivismo, sino también de la homologación y del dogmatismo, permitiendo a los destinatarios del mensaje ser ellos mismos.

El respeto de la verdad implica también que el periodista se aleje de fórmulas y *slogans* y, en cambio, dé a sus destinatarios el sentido de la complejidad de las situaciones, ayudándolos a percibir el misterio que siempre hay en el fondo de la vida y

de la identidad profunda de las personas. Esto vale, antes que nada, cuando se insinúa el peligro de que los mecanismos de los medios masivos de comunicación descarguen sobre un individuo las tensiones de una comunidad adosándole la máscara del “monstruo” y transformándolo en chivo expiatorio de la violencia difundida en las sociedad. Un fenómeno típico de la sociedad de masas, que si ya es espantoso cuando el individuo en cuestión es realmente culpable, se vuelve demoníaco cuando afecta a un inocente.

De igual manera, es en el contexto de la fraternidad donde adquiere su significado pleno la regla de la legitimidad de la comunicación. No basta que el mensaje sea verdadero. Es necesario que se difunda de modo que no viole las reglas del respeto recíproco y del bien común. También en este caso se trata de poner en práctica el principio de reciprocidad que caracteriza a una acción comunicativa. El periodista tiene que preguntarse siempre cuáles serían sus reacciones si estuviera en el lugar de quien recibe su mensaje y cuidar de comunicarlo sólo en las formas, en los tiempos y en las situaciones en las cuales él mismo desearía, razonablemente, haberlo recibido. En una sociedad despiadada, la calidad del periodismo se manifiesta, en particular, en la delicadeza con la cual, más allá de las obligaciones jurídicas, sabe renunciar a divulgar algunas noticias que pueden herir las conciencias o la sensibilidad; es la misericordia la que hace preferible que la verdad no se sepa (como se dice en *Vestir al desnudo* de Pirandello).

Finalmente, el mensaje tiene que ser ofrecido sin fines ocultos o distintos de los que se declaran, que escapan a los destinatarios y tienden a producir efectos de los cuales ellos no son concientes. De lo contrario la reciprocidad es claramente violada y los otros son tratados, más que como hermanos, como piezas de un juego en el que no saben que están participando. La veracidad del periodista depende, sin embargo, de su percepción de la importancia de la verdad. Sólo si ésta, y nada más que ésta, es su objetivo, será capaz de renunciar a usarla como un instrumento para otros proyectos.

Una última observación. El problema del periodismo, en relación con la fraternidad, no consiste sólo en ser fraterno —diciendo la verdad, respetando las reglas de la convivencia, no alimentando otros fines—, sino también en contribuir, con ello, a hacer emerger del caos de las relaciones sociales basadas en el individualismo y en la competencia, un nuevo clima de fraternidad. Esto significa que, con su actividad, tiene que cooperar para que se tenga a disposición un mundo común sobre el cual los miembros de una sociedad puedan confrontarse y comunicarse fraternalmente; contribuir a la creación de un clima de legalidad y de respeto recíproco; construir un estilo de franqueza y de sinceridad.

Sobre la base de estos parámetros el periodista está en condiciones de ejercer una autocrítica: “Si Ego se apropia de esta actitud de Alter, es decir, si con los ojos de un oponente considera cómo responder a su crítica, Ego adquiere una relación reflexiva hacia sí mismo, se vuelve capaz de autocrítica (...). La autorrelación reflexiva funda la imputabilidad y responsabilidad de un actor” (*ibidem*, II 646-647). Las reglas que hemos tratado de señalar no pueden ser impuestas desde afuera. Tienen que ser las conciencias, más allá de las sensibilidades de los individuos, la conciencia de la categoría, las que garanticen el respeto, sancionando los comportamientos que las contravienen, con una amplia reprobación por parte de toda la categoría profesional. En particular, no puede ser garantizada esa capacidad de callar, que hoy es más necesaria que nunca, para devolver a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo el sentido del misterio, para difundir una cultura del pudor, para ser auténticos y para promover eficazmente este estilo de autenticidad. Por no decir que ella es indispensable para el logro mismo de la comunicación porque, si no hay espacio para el silencio, las palabras y las imágenes se inflacionan y pierden su eficacia.

Es sobre la base de estas perspectivas que habría que replantearse hoy el trabajo del periodista. Y, para hacerlo, haría falta quizás tomar en serio lo que se suele decir de todas las profesiones, pero que en este caso resulta particularmente

urgente revalorizar, es decir, que responde a una vocación, a un llamado. Sólo así el periodismo podrá asumir el estilo de la fraternidad. Porque ser hermano, como decíamos al principio, significa convertirse en ello cuando se descubre que los otros tienen necesidad de nosotros, y ponerse a su servicio.

TEXTOS CITADOS

Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1964.

Agustín, *Confesiones*.

Alunni, C., “La langue en partage”, en *Revue de métaphysique et de morale* 94 (1989).

Arendt, H., *La Condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Bateson, G., *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Benjamin, W., “Il compito del traduttore”, en W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a c. de A. Solmi, Einaudi, Turín, 1962.

Breton, Ph., *La utopía de la comunicación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Colombo, F., “Le comunicazioni di massa”, en G. Bettetini (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Milán, Franco Angeli, 1994.

Cottier, G., *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Roma, Studium, 1994.

Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.

Gauthier-Jolif, “Introduction, traduction et commentaire”, en Aristote, *L'éthique a Nicomaque*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1970.

Girard, R., *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Buenos Aires, H. Garetto Editor, 2005.

Girard, R., *La violencia e il sacro*, tr. O. Fatica e E. Czerkl, Milán, Adelphi, 1992.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Buenos Aires, Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara, 1990.

Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Levinas, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a c. de Dell'Asta, A., intr. S. Petrosino, Milán, Jaca Book, 1980.

Lyonnet, S., *La carità pienezza della legge secondo San Paolo*, Roma, A.V.E., 1969.

Maggioni, B., *La prima lettera di Giovanni*, Assisi, Cittadella Editrice, 1984.

Mc Luhan, M., *Gli strumenti del comunicare*, tr. E. Capriolo, Milán, Il Saggiatore, 1990.

Morra, G., "Verità e moralità della comunicazione sociale", en G. Bettetini (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Milán, Franco Angeli, 1994.

Nietzsche F., *La Gaya Ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2004.

Platón, *Simposio*, tr. P. Pucci, en Platón, *Opere*, Bari, Laterza, 1974, vol. I.

Sfez, L., *Crítica de la comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Tocqueville, A. de, *Scritti politici*, a c. de N. Matteucci, vol. II: *La democrazia en América*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.

Vattimo, G., "Introduzione" a K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, tr. G. Carchia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

Volli, U., *Il libro della comunicazione. Idee, strumenti, modelli*, Milán, Il Saggiatore, 1994.

Zanatta, M., en Aristotele, *Etica Nicomachea*, texto griego, introducción, traducción y comentario de M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.