

**La sociedad ilimitada de la comunicación
frente al desafío de la cuarentena global**

Jacobo Villalobos

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global

The unlimited communication society facing the challenge of global quarantine

Jacobo Villalobos*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 04/06/2020

Artículo arbitrado: 04/07/2020

Resumen: Se propone un estudio que contraste la visión pesimista de la sociedad en cuarentena, encabezada por pensadores como Giorgio Agamben, Paul B. Preciado y Byung-Chul Han, entre otros, contra el modelo de comunicación interpersonal de Manuel Martín Algarra, comunicólogo y teórico de la comunicación de la Universidad de Navarra. Mediante este enfrentamiento se busca evaluar los fundamentos que sustentan la primera postura, ahondando en sus premisas y las relaciones que estas mantienen con las conclusiones a la que estos filósofos llegan. Para ello se definirán los rasgos esenciales que componen la visión pesimista de la cuarentena global, y se presentará el desafío social que esta supone, caracterizada por la idea de un sujeto radicalmente incomunicado y separado de la sociedad. El drama de esta perspectiva consiste en que, para ella, el aislamiento forzado responde a objetivos viciosos y tiene como consecuencia trágica la disolución total del tejido social. Se reconstruirá el modelo comunicativo de Martín Algarra, para dar cuenta de la íntima relación existente entre el acto comunicativo interpersonal y la conformación de la sociedad.

Palabras clave: Cuarentena, Pandemia, Sociedad, Comunicación, COVID-19

Abstract: This study presents a contrast between the pessimistic view of the quarantined society, led by thinkers such as Giorgio Agamben, Paul B. Preciado and Byung-Chul Han, among others, against the model of interpersonal communication of Manuel Martín Algarrar, communicologist and communication theorist of the University of Navarra. This confrontation seeks to evaluate the reasons that support the first position, deepening in its premises and the relations that these maintain with the conclusions reached by these philosophers. For this purpose, the essential characteristics that make up the pessimistic vision of the global quarantine will be defined, and the social challenge that this implies will be presented, characterized by the idea of a subject radically incommunicado and separated from society. The drama of this perspective consists in the fact that, for it, forced isolation responds to vicious objectives and has as a tragic consequence the total dissolution of the social fabric. Martin Algarra's communicative model will be reconstructed, to give an account of the intimate relationship between the interpersonal communicative act and the shaping of society.

* Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Central de Venezuela (UCV) con una tesis sobre Filosofía de la Comunicación y la hermenéutica de Paul Ricoeur. Ganador del XIII Concurso de Monte Ávila Editores para Obras de Autores Inéditos, en el año 2015, (mención narrativa) con el libro *26 humillados...* Ganador del premio Franco-venezolano para la Joven Vocación Literaria, en el año 2017, con el libro de relatos *Intrusos*: publicado por la editorial Fundavag. En 2019 y 2020 recibió menciones honrosas en el Concurso de Creación Literaria Joven Roberto Bolaño (Chile) en las categorías relato y novela, respectivamente.

Keywords: Quarantine, Pandemic, Society, Communication, COVID-19

Recientemente se publicó un texto con el polémico título de *Sopa de Wuhan*. El libro reúne un conjunto de columnas, ensayos y reflexiones de diferentes pensadores en torno a la pandemia mundial de la COVID-19. Entre los nombres más resaltantes, figuran los de Giorgio Agamben, Byung-Chul Han, Judith Butler, Paul B. Preciado, entre otros tantos filósofos que parten de diferentes corrientes para arrojar luz sobre las formas de comprender el fenómeno.

Principalmente centrados en la manera en que se vive la pandemia en Europa y Norteamérica, estos pensadores abordan de manera privilegiada las medidas gubernamentales en torno a la cuarentena global, que ha hecho que las calles de las ciudades se vacíen y las personas queden reclusas temporalmente en sus hogares —separadas por fronteras, dirá Preciado—. En su aproximación a este objeto de debate, la pregunta que estos filósofos buscan responder es: «dado el virus ¿qué debo hacer?, ¿cuál es la manera correcta de enfrentarme a esta situación?», siendo esta, quizá, la principal interrogante a la que se aplica la racionalidad práctica.

En este marco, los diferentes escritos en torno a la pandemia presentan un retrato proteiforme de interpretaciones del fenómeno como problema, primero, ético-moral y, luego político. No obstante las diferencias en las aproximaciones, la mayoría de los autores citados —en especial Agamben, Preciado y Han— coinciden en que la cuarentena es el epicentro de reflexión, y que, en cuanto aislamiento forzoso, la misma es, de facto, dañina para la integración humana. En otras palabras: lo que está en juego durante la cuarentena es la fibra misma de la sociedad.

La descripción del fenómeno adquiere, entonces, la dimensión de un desafío: «¿cómo se puede concebir la sociedad en un escenario de dispersión y encierro?», o «¿es posible hablar de sociedad en un contexto de cuarentena total prolongada?»

A lo largo del siguiente texto intentaré ensayar algunas posibles respuestas a este desafío, las cuales no perderán de vista que deben estar sedimentadas sobre la base de una discusión práctica.

Para ello, echaré mano del modelo de comunicación interpersonal de Manuel Martín Algarra, comunicólogo y profesor de Teoría de la Comunicación en la Universidad de Navarra, y evaluaré cómo este se inscribe en el desafío que plantea una sociedad aparentemente atomizada.

Debo aclarar que trasladar el debate al terreno comunicativo no es caprichoso. Baste ver que los términos utilizados por los autores mencionados para describir la situación actual de la

sociedad son: «aislamiento», «encierro», «desmovilización», «alejamiento», «separación», «exclusión»... todos los cuales son sinónimos aproximados de «incomunicación», de tal suerte que la descripción hecha por los autores es la de una sociedad cuyos integrantes se hallan incomunicados entre sí. De lo que se colige que el debate no solo es aprehensible desde la comunicación, sino que su terreno de debate fue siempre comunicativo en, al menos, una dimensión. Lo comprobamos al reescribir la interrogante del desafío de la siguiente manera: «¿es posible hablar de sociedad en un escenario de incomunicación?», y ver que el sentido de la pregunta se mantiene. Por ello, no es baladí indagar en la naturaleza de la comunicación interpersonal para repensar la situación de la pandemia contemporánea.

Por otro lado, recorro al modelo de Martín Algarra debido a que, en su calidad de comunicólogo, ha dedicado la totalidad de su obra a la definición y caracterización del proceso comunicativo como fenómeno interpersonal, recogiendo en él un sinnúmero de otras aproximaciones que se han sintetizado en una representación teórica exhaustiva, delimitada y rigurosamente sustentada.

En resumen: el propósito de este texto será el de desarrollar y examinar las posturas que ven en la cuarentena, en tanto que incomunicación, una afrenta a la constitución social, las cuales arrojan el desafío de pensar la sociedad en un contexto tal; luego desplegar el modelo de comunicación interpersonal de Martín Algarra y evaluar cómo este se puede aplicar a las interpretaciones anteriores, indagando en sus puntos de encuentro o discrepancias, para apoyarlas o refutarlas. Y, a partir de esto, ensayar una posible respuesta a las maneras en que se puede pensar la sociedad durante la cuarentena global.

El resultado debería contestar si aún en el confinamiento total y generalizado podemos considerarnos parte de una genuina comunidad.

I. El desafío de la pandemia. Desmovilización e incomunicación

1.

El pasado 26 de febrero, Giorgio Agamben, quizá el filósofo italiano con mayor renombre de la actualidad, publicó un texto titulado *La invención de una epidemia*. Este breve escrito no solo es, cronológicamente, una de las primeras reflexiones filosóficas en torno a la cuarentena mundial de la COVID-19 en hacerse pública, sino que es también la que va a marcar la pauta, en cuanto a tono y enfoque, de las reflexiones que le seguirán durante todo el mes siguiente, y que darán cuerpo a lo que considero una visión pesimista del tejido social en

este escenario de cuarentena. Por eso, creo que el mejor punto de partida para exponer lo que llamé “el desafío de la pandemia” es, precisamente, Agamben.

La premisa es la de que la COVID-19, o el SARS-CoV-2, no es muy diferente a una gripe común, cuyos síntomas son análogos a esta última. Sobre esta base, el filósofo italiano analiza con perplejidad la situación de pandemia subsiguiente, la cual, a su parecer, es injustificada e inédita. Siendo así, los verdaderos motivos de las políticas de alejamiento deben tener un origen distinto al virus mismo: allí donde no hay una amenaza sanitaria real, la cuarentena no puede estar justificada por motivos de salud.

Para poder dar respuesta a cuál es la verdadera naturaleza del distanciamiento social, una vez que la sanidad es insuficiente, habría que evaluar quiénes son los agentes que operan sobre esta medida. Por un lado, están quienes padecen la cuarentena como «receptores» de la misma, y por el otro, quienes «emiten» la cuarentena activamente. La diferencia entre ambos extremos no es solo su actitud ante la pandemia global, sino su capacidad de agenciamiento de cara al virus, la cual se traduce en la medida de los poderes que pueden emplear para controlar la cuarentena: zonas en la que se aplica, tiempo de vigencia, intensidad y calidad de las restricciones, etc.

Quiénes agencian la cuarentena son identificados por Agamben como un grupo indistinto de actores que encarnan el poder político y legal, y que operan desde los sistemas de poder gubernamentales. Solo ellos pueden ejercer un decreto que, al no ser una medida sanitaria justificable, es eminentemente político. Como tal, la cuarentena responde primordialmente a una orientación de gobierno: en palabras del filósofo italiano, los Estados contemporáneos han incubado una «*tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno*» (Agamben, 2020, p. 18) para imponer una mayor tasa de dominio, y satisfacer una fantasía de limitación de libertades que, consecuentemente, se expresen en una disminución radical de la movilización social.

El otro extremo del espectro está identificado con la población sobre la cual actúan las medidas políticas, por los que las padecen en lugar de ejercerlas. Es la sociedad vulgar, las «personas de a pie» cotidianas. Al carecer de un genuino poder de dominio, esta es, en mayor o menor medida, pasiva ante la cuarentena: no la determinan, sino que se ven forzados a seguirla. Para Agamben, la aceptación sin resistencia de la cuarentena, esa pasividad, responde a que previamente ya existía en la población una situación de pánico sostenido que esperaba un acontecimiento real que la validara. De tal forma que la cuarentena cumple la fantasía de pánico y temor que se había asentado en cada individuo de la sociedad.

De manera que el contenido de la cuarentena, como acontecimiento que consuma este tipo de fantasías, es primordialmente político y social.

Para este estudio, nos centraremos en la dimensión social, en la consumación de la fantasía del pánico que representa la cuarentena y las implicaciones que esto tiene para el tejido social.

El terror que Agamben diagnostica es uno generalizado, que se extiende a cada sujeto social y que consiste en una sospecha hacia un otro extranjero que es considerado como potencialmente peligroso. Con la pandemia, ese temor se radicaliza y se expresa en un rechazo generalizado entre individuos. La pandemia instala entre cada sujeto una distancia de suspicacia, malestar, temor e intranquilidad ante la presencia de otros, entendidos como potenciales portadores y propagadores del virus. Es esta la verdadera distancia que alcanza su punto cúspide en las políticas de alejamiento social. El espacio que el virus ha abierto entre las personas no es solo físico, sino que es radical e intestino en tanto que destruye los lazos de solidaridad y los sustituye por una relación de rechazo incentivada por el pavor al contagio.

Ese espacio que patenta el virus es el de la protección propia en detrimento de las relaciones sociales fuertes. A esto, Agamben lo llama una defensa de la «vida desnuda»: el cuidado de la vida biológica despojada de una existencia superior, ética, moral, afectiva. La cuarentena, entonces, encarna la preservación de nuestra supervivencia biológica y la exclusión de los lazos sociales.

El escenario es desolador:

Es evidente que los italianos están dispuestos a sacrificar prácticamente todo, las condiciones normales de vida, las relaciones sociales, el trabajo, incluso las amistades, los afectos y las convicciones religiosas y políticas ante el peligro de caer enfermos. La nuda vida —y el miedo a perderla— no es algo que una a los hombres, sino que los ciega y los separa. (Agamben, 2020)

Es entonces que el desafío a la sociedad se hace patente. Agamben (2020) se pregunta: «¿qué pasa con las relaciones humanas en un país que se acostumbra a vivir de esta manera por quién sabe cuánto tiempo? ¿Y qué es una sociedad que no tiene más valor que la supervivencia?» La respuesta parece ser que no es posible pensar en una sociedad en la que sus integrantes se han encerrado en sí mismos y han generado vínculos repelentes en donde antes había afiliaciones.

Sobre este suelo, es posible pensar en las consecuencias prácticas que representa una cuarentena que ya afecta a un tercio de la población global. Lo más inmediato son las

limitaciones de las libertades: el sujeto social se ve despojado de capacidades sociales básicas, como la reunión, la educación, la movilización, el ocio y el encuentro con otros. Lo cual deriva en una tragedia de mayor envergadura: los límites impuestos a las libertades, el distanciamiento físico y, sobre todo, las relaciones de temor conducen a «*la degeneración de las relaciones entre los hombres que ellas [las limitaciones de las libertades] pueden producir*» (Agamben, 2020, p. 33), y que consisten en una radical abolición del prójimo. Existe, entonces, una relación de causalidad entre los contenidos coercitivos de la cuarentena y la anulación de los lazos sociales interpersonales.

En medio de este caos atomizante, el contacto posible entre los individuos ya no puede ser un encuentro personal, sino que junto a las barreras de protección también se erigen mediaciones digitales. El futuro que el filósofo ve en una «sociedad» semejante es una en donde las «*solo intercambiamos mensajes digitales, que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto*» (2020, p. 33).

Jean-Luc Nancy, amigo de Agamben, y Anastasia Berg, investigadora junior en filosofía en la Universidad de Cambridge, refutan a Agamben desde sus premisas: la COVID-19 no es equivalente a una gripe común, esta es al menos 10 veces más letal, sus síntomas son mucho más comprometedores y su propagación bastante más violenta. De tal forma que se cuestiona si efectivamente se puede afirmar que la retirada del espacio público se puede entender solamente como un sacrificio de las relaciones humanas motivado por un pánico previamente inducido. Es decir: la cuarentena no es injustificada y, por tanto, se inscribe en una política sanitaria; luego: el alejamiento social puede encontrar asidero en una razón de salud y no solamente en un temor previo.

Estamos ante un falso dilema: ¿la protección de la vida biológica implica necesariamente una renuncia a cualquier otra existencia superior más allá de la mera supervivencia?, ¿el distanciamiento físico necesariamente conlleva en sí una separación superior de toda afiliación social?, ¿las relaciones de temor estimuladas por el virus conducen a una degradación de todo tipo de relación solidaria entre las personas?

La visión que Agamben proporciona de la sociedad actual, sumida en una cuarentena global, es la de una imposibilidad, en tanto que sus individuos integrantes se hallan radicalmente separados entre sí. Bien lo señala Berg (2020):

La preservación de la vida desnuda [para Agamben], no solo constituye una derrota espiritual por derecho propio, sino que nos vuelve uno contra el otro, amenazando la posibilidad de relaciones humanas significativas y por lo tanto la apariencia de sociedad.

Durante la redacción de este ensayo, el filósofo italiano publicó un nuevo texto que resume y radicaliza su postura ante la «llamada pandemia». Titulado *Réquiem por los estudiantes* (2020), y publicado el 23 de mayo en el portal digital del *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, esta nueva vuelta del pensador se centra primordialmente en lo que él experimenta como el fin de la educación universitaria a manos de las enseñanzas a distancia. Para Agamben, las *universitates* se constituyen a través de ciertos contactos físicos, presenciales, encarnadas en sensaciones, estímulos e inclinaciones que son fundamentales para una correcta y provechosa relación entre los estudiantes, y entre estos y sus profesores. Una vez que esta posibilidad se ve negada, entonces es la propia naturaleza de la educación, y, con ella, de la vida universitaria, la que se diluye en el distanciamiento social.

Para este texto, resultan valiosas dos aristas de su argumentación. Por un lado, la insistencia en que la cuarentena es una declaración de muerte para las relaciones interpersonales, que esta vez adquiere la forma de «*el fin del estudiantado*», y, con este, la anulación de todo tipo de sociedades universitarias, debido a «*la barbarie tecnológica que estamos experimentando (y que lleva a una) cancelación de la vida de cada experiencia de los sentidos y a la pérdida de la mirada, permanentemente aprisionada en una pantalla espectral*».

Por otro lado, la novedad de este réquiem es la severidad con la que Agamben condena moralmente, y políticamente, a los profesores que deciden educar desde la distancia, haciendo uso de los medios digitales. En la reprobación del filósofo, se compara a estos educadores con los docentes universitarios «*que juraron lealtad al régimen fascista en 1931*» (2020). Mientras que a los estudiantes que aceptan este tipo de enseñanza se los colige como aquellos que no «*aman verdaderamente el estudio*».

Es pasmosa la dureza con la que Agamben reprueba a aquellos que, de cara a la pandemia, eligen acatar el distanciamiento social y mantener su vida (académica o de otra índole) a través de soportes tecnológicos y digitales; una condena moral que no se limita a las aulas de clases.

Por su parte, otros tantos pensadores se han sumado a esta perspectiva desesperanzada de Agamben. Tal es el caso de Santiago López Petit, químico y filósofo español, quien sucintamente compara la situación de la cuarentena al estar «*encerrados en el interior de una gran ficción con el objetivo de salvarnos la vida*» (López Petit, 2020, p. 56). En su texto, *El coronavirus como declaración de guerra*, López Petit recuerda la dualidad entre la vida

entendida como «algoritmo», similar a la vida desnuda en términos agambianos, y la existencia social: «*si la movilización se despliega como una guerra contra la población es porque su único objetivo consiste en salvar el algoritmo de la vida [...] Este es el auténtico confinamiento en que estamos recludos*» (López Petit, 2020, p. 57).

Aunque más atemperado y menos volátil, otro tanto aporta Gustavo Yáñez González, profesor de filosofía en Chile, al decir que «*siguiendo a Agamben, teniendo como pretexto el resguardo de la vida, corremos el riesgo de que los dispositivos policiales implementados en la cuarentena sean sedimentados y las relaciones sociales se vean afectadas por una importante desafección*» (Yáñez González, 2020, p. 141).

No insistiremos lo suficiente en que lo que tienen en común estas reflexiones en torno a la COVID-19 es la idea de sustitución de los lazos sociales por unos repelentes que son de sospecha y temor, cuya forma es la protección a ultranza de la supervivencia individual en contra de la unión solidaria con otros. Es decir: un corte brusco en cualquier tipo de afiliación.

Quizá la forma más clara y directa de esta visión pesimista de la sociedad en cuarentena la encontremos, no obstante, en unas breves líneas escritas por Byung-Chul Han. En los últimos párrafos de su texto *La emergencia viral y el mundo del mañana*, en medio de su respuesta a Žižek, el filósofo surcoreano desecha toda posibilidad de unión y de construir sistemas morales y políticos más equitativos durante y después de la pandemia:

Ningún virus es capaz de hacer la revolución. El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo cada uno se preocupa solo de su supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa. (Han, 2020, p. 110)

Si bien este comentario va dirigido directamente contra las pretensiones de Žižek de encontrar en la COVID-19 la excusa para asestar un golpe definitivo al sistema capitalista, esta visión pesimista del virus tiene la misma potencia cuando se aplica a la reflexión agambiana. El virus no solo ataca nuestra salud, sino que se instala y corroe nuestros «sentimientos colectivos», de manera que cualquier posibilidad de solidaridad interpersonal queda demolida bajo la presión de la supervivencia individual. En medio de la cuarentena no es posible la revolución contra el capitalismo, pero tampoco lo es la revolución moral, porque ni siquiera es factible mantener la imagen de sociedad. Por el contrario, para efectivamente pensar en una sociedad sana y funcional sería necesaria una auténtica renovación de pensamiento, y, solamente, cuando cese el distanciamiento de la cuarentena:

Ahora sobrevivir se convertirá en algo absoluto, como si estuviéramos en un estado de guerra permanente. Todas las fuerzas vitales se emplearán para prolongar la vida. En una sociedad de la supervivencia se pierde todo sentido de la buena vida. El placer también se sacrificará al propósito más elevado de la propia salud [...]. La histeria de la supervivencia hace que la sociedad sea tan inhumana [...]. Para sobrevivir, sacrificamos voluntariamente todo lo que hace que valga la pena vivir, la sociabilidad, el sentimiento de comunidad y la cercanía. (Han, 2020)

Mientras que esa revolución de pensamiento llega, la pregunta subsiste: ¿qué es una sociedad que no tiene más valor que la supervivencia?, y ¿en qué tipo de comunidad se puede pensar cuando las relaciones humanas se caracterizan tanto por la distancia física como por el temor al otro?

2.

Así como Agamben, Paul B. Preciado encuentra que la situación de cuarentena actual —inscrita en un contexto de cambio social (caracterizado por los desarrollos tecnológicos, cibernéticos y digitales)— ha puesto de manifiesto fantasías político-sociales. Si bien las dinámicas de poder postuladas por Agamben se asemejan a la reflexión de Preciado, el filósofo español colocará el acento en la dimensión vigilante de esta: la televigilancia, el control multimedia y la desmovilización social; mientras que en la instancia de los sujetos sociales la cuarentena presenta la radicalización de la fantasía del individuo autónomo y de la exclusión total de aquellos que son considerados peligrosos. Estas políticas de exclusión, llevadas ahora al propio cuerpo individual, son otra vía para llegar a una misma conclusión: el sujeto social encuentra en la cuarentena su radical separación de otros, en pro de la defensa de su propia inmunidad (a nivel sanitario y social).

Siendo así, la cuarentena viene a estimular una serie de fronteras cada vez más estrechas e impenetrables, cuyo fin es alejar a todo aquel que pueda ser un propagador del virus.

Aunque estas medidas sanitarias partan de la idea de proteger la integridad de la persona, tienen como resultado paradójico el encierro del individuo. Al establecer estos límites de seguridad, de distanciamiento social, no solo se prohíbe la entrada de posibles agentes contagiosos sino que también se proscribe el encuentro de las personas con su entorno.

De esta manera, vemos una vez más cómo la separación física conduce a una radical atomización de la sociedad bajo la égida de la protección individual y la desconfianza. Es este

el drama total de la cuarentena: las fantasías sociales se radicalizan en la forma de un sujeto aislado.

Preciado, sin embargo, explora más en las condiciones del encierro.

La situación de quienes se hallan dispersos por la cuarentena se agrava porque además de estar encerrados dentro de un espacio reducido, este mismo es vigilado constantemente mediante los dispositivos multimedia que permean el espacio privado: redes de comunicación, celulares, ordenadores, televisores inteligentes, etc.

La separación, bajo esta lupa, no es mero distanciamiento social en pro de la seguridad personal, sino una reclusión agresiva que es comparable a la de los encarcelados. Quizá es esta la imagen más poderosa de texto de Preciado: las condiciones de la cuarentena evocan la situación de reclusos penitenciarios en tanto que separados de la sociedad, limitados en su libertad de acción y vigilados continuamente. Es esto lo que Preciado denomina «la prisión blanda», refiriéndose al espacio privado, provisto de comodidades pero cerrado al mundo exterior y, consecuentemente, a la interacción con otros.

De esta forma, la cuarentena, en tanto que encierro íntimo, representa una “retirada de lo social” y un «*cierre de la comunidad*» (Preciado, 2020, p. 184).

Otro punto de encuentro entre Agamben y Preciado es su valoración de los dispositivos digitales y tecnológicos aplicados a la interacción interpersonal. El filósofo italiano aludía a que las máquinas sustituyen todo tipo de contacto genuinamente humano. Y Preciado refuerza esa idea aludiendo a que el sujeto de la cuarentena se esconde detrás de múltiples máscaras digitales al momento de interactuar con otros. En este contexto, la descripción del sujeto es la de «un pixel», «un código», lo que inherentemente conlleva una degradación de la interacción interpersonal.

Ambas perspectivas plantean un enfrentamiento entre lo que podría ser considerado una interacción genuina y humana, y una interacción artificiosa y mediada por dispositivos tecnológicos. La primera es aquella que pone en juego nuestra dimensión más valiosa, mientras que la segunda es el resultado de la reducción de la integración social y un sustituto artificial de la primera.

De cara a este escenario, la esperanza de Preciado es la de poder construir una nueva comunidad más allá de las mencionadas políticas de fronteras (exclusión), y conformar un «parlamento mundial de cuerpos» que pueda superar «la retirada de lo social», y el «cierre de la comunidad».

Esta meta, según el filósofo, solo es alcanzable si se subvierte nuestra relación con los dispositivos digitales que integran la “prisión blanda”, apagándolos y desconectándolos, de tal forma que podamos entrar en una genuina cooperación planetaria que sea social y solidaria.

Con esto, Preciado refuerza su preferencia por una comunidad corporal que por una digital.

Sobre lo dicho hasta el momento, surgen algunas interrogantes. La primera es si, aun considerando que las premisas de Preciado son válidas, sus conclusiones son correctas. Cabe la duda de si el escenario descrito por Preciado es suficiente para considerar al sujeto como un ser degradado, esencialmente aislado y no solo físicamente separado, en otras palabras: si la reclusión en el espacio privado y la sospecha dirigida hacia los otros, son suficientes para concebir al individuo como cerrado a una comunidad e incomunicado.

Intentaré dar respuesta a estas cuestiones una vez que exploremos en la naturaleza de la comunicación, sus posibilidades y sus requisitos.

Una posible objeción a mis interrogantes podría ser que Preciado nunca ha empleado la palabra «incomunicado» para referirse al sujeto de la cuarentena, sin embargo su descripción de una persona reducida a un «pixel», cercada por fronteras, retirado del ámbito social, lleva implícita la afirmación de que semejante sujeto está imposibilitado para llevar a cabo un proceso comunicativo interpersonal, y que el único que es capaz de entablar es aquel mediado por dispositivos, y, por tanto, artificial.

La visión de Preciado nos pone en una encrucijada entre «*la retirada de lo social*», que representa la cuarentena, y la posibilidad de un comunidad planetaria y solidaria.

Cabe la duda de si no estamos ante un falso dilema: ¿temer el contagio y recluirse necesariamente es una retirada de lo social y un obstáculo para lograr una solidaridad que trascienda las situaciones accidentales de los cuerpos? Esta duda conlleva a la siguiente, acerca de si el contacto físico es privilegiado en cuanto a la realidad de la interacción, y de si es necesaria la presencia física para poder formar una comunidad real. Luego, si la dimensión comunicativa de los dispositivos es despreciable en un contexto de alejamiento físico.

Finalmente, queda la cuestión de si la analogía que Preciado propone de la cuarentena como reclusión penitenciaria es correcta. Aunque formalmente la imagen del individuo en cuarentena se asemeja a la del sujeto encarcelado, su apariencia no es suficiente para concluir que ambas situaciones son análogas y esencialmente iguales. Si bien, en ambos escenarios el sujeto halla sus libertades reducidas, esto no es lo sustancial para definir la situación de

encarcelamiento. Lo primero es que la condena moral que conlleva uno y otro caso son diametralmente opuestas, siendo que aquel que está internado en la cárcel es estigmatizado moralmente a través de la misma reclusión, mientras que aquel que se recluye en su hogar por la cuarentena no solo no es reprochado sino que más bien es, en ocasiones, incentivado. Esto conduce a una segunda diferencia: el carácter punitivo de la prisión. Mientras que una es el resultado de un castigo, la otra no está ligada a las acciones previas del individuo y ciertamente este segundo tipo de reclusión no es una pena. Adicionalmente, el encarcelado usualmente lo está en contra de su propia voluntad, mientras que en muchos casos el sujeto de la cuarentena se encuentra allí de manera voluntaria. Aunque existan reglamentos en contra de salir de casa, una vez que este mandato es interiorizado y asumido, la reclusión no se vuelve algo impuesto desde afuera sino parte de la acción voluntaria del sujeto¹.

Tanto la visión de Preciado como la de Agamben dan por sentado que la cuarentena se produce (1) en contra de nuestra voluntad, (2) en contra de la sociedad y (3) en contra de la vida.

En ese panorama, ¿cómo es posible pensar la sociedad de la cuarentena y la que le seguirá?, ¿cómo se puede concebir una comunidad cuando sus integrantes se hallan imbuidos en la necesidad de supervivencia, en virtud de la cual están aislados por límites espaciales y por sentimientos de temor hacia los demás?

Ahondar en la comunicación interpersonal podría dar una respuesta.

II. Un compartir sin pérdida

Este segundo apartado está destinado a evaluar el modelo de la comunicación interpersonal elaborado por Manuel Martín Algarra. La elección de este sistema teórico se debe a la rigurosidad con la que el autor ha tratado el tema de la comunicación como fenómeno previo a la llegada de la información y la difusión masiva. Además, su entramado teórico echa mano de modelos comunicativos anteriores —como el de David Berlo y el de Shanon y Weaver—, y otros tantos cuyo terreno no es específicamente comunicativo. De ahí que la obra de Martín Algarra, tomada en su conjunto, pueda ser considerada como un

¹ Ejemplo de esto son las determinaciones tomadas por las comunidades chilenas de Rapa Nui y Tirúa de mantener diferentes tipos de autoaislamiento en contra de las decisiones gubernamentales que revocaban la cuarentena. Así como los enfrentamientos entre los alcaldes de la Región Metropolitana de ese país, quienes reclamaban cuarentena obligatoria para sus poblaciones, desafiando las medidas del Ministerio de Salud.

esfuerzo sostenido por definir y delimitar las lindes de lo que se puede entender cuando se habla de comunicación humana.

Sobre la base de este modelo, y la definición de comunicación que le sigue, se puede tener una idea clara de la naturaleza de este especial acto de interacción, para enfrentarla a la visión pesimista de la cuarentena global, y luego, a través de su aplicación, esbozar posibles respuestas al llamado desafío social de la pandemia.

1. Definir la comunicación

El esfuerzo de Martín Algarra es el de dar una concepción de la comunicación que sea lo suficientemente acotada como para definir cuál es su objeto de estudio, pero lo suficientemente amplia para poder agrupar todos los elementos que son necesarios cuando se hace referencia a este fenómeno, sin importar en cuál contexto se utilice el concepto o en qué escenario se desarrolle la actividad —es decir: los elementos esenciales y no accidentales de la comunicación—. El trabajo será, pues, dar un panorama teórico claro de cara a un campo que el pensador español considera confuso y viciado, siendo que por comunicación se puede entender un número casi infinito de realidades: desde las vías del tren, las relaciones gravitacionales entre planetas, los influjos entre mareas, hasta un diálogo íntimo o un monólogo. Por ello, a rasgos generales, el método de la propuesta consiste en librar al término «comunicación» del «*lastre de la indefinición de su objeto*» (Martín Algarra. 2003, p. 15) provocado por el exceso de concepciones. Y luego diferenciar la comunicación como fenómeno de otros tipos de acciones similares: como la comunicación de masas, la cual usualmente funge como sinónimo de la primera.

Al primer problema, Martín Algarra lo denomina «*la ubicuidad de la comunicación*», esto es: la presencia del término en diferentes disciplinas y diferentes escenarios, cada uno de los cuales aporta una noción distinta de la comunicación, a la cual se le suma la utilización ordinaria del término que usualmente lo homologa a cualquier tipo de contacto, haciendo de esta una palabra ambigua e indefinida, de tal forma que la propia equivocidad de la palabra hace que su objeto «*sea, en realidad, un conjunto de fenómenos, aparentemente sin características comunes y, por eso, difícilmente agrupables*» (Martín Algarra, 2009, p. 152).

La otra vertiente de la crítica del comunicólogo, es la confusión entre el término «comunicación» por el de «comunicación de masas», siendo la última más cercana al proceso informativo llevado a cabo por los *mass media*. Con esto, escribe el autor, ha habido una reducción de los estudios sobre la comunicación a uno sobre los medios y su acción en la sociedad, dando privilegio a nociones como «masa», «información», *mass media* en lugar de tratar a la comunicación como interacción y fenómeno social de integración.

Contra la posibilidad de que la comunicación interpersonal, como término, se pierda en este magma indistinto de aproximaciones, Martín Algarra elabora una cartografía que rescata a la palabra de ese *totum revolutum*. El punto de partida será la comprensión de la comunicación como un tipo de contacto. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de contacto, sino de uno con características diferenciadas, separándolo de otros contactos que pueden ser material y formalmente iguales pero cualitativamente distintos.

Aparecen entonces las primeras dos distinciones para encauzar el término: una aproximación que orbita en torno al contacto mismo, y otra que ahonda en la manera de darse ese contacto.

Por un lado, Martín Algarra ubica lo que denomina una perspectiva relacional, para la cual la comunicación es cualquier tipo de encuentro que se produce en la realidad, teniendo así que el terreno de la comunicación es tan amplio como la realidad misma, en tanto que en ella no existe nada que se encuentre completamente aislado. Bajo esta visión, la comunicación es el mero encuentro entre elementos: cualquiera que sea su tipo y cualquiera que sea la naturaleza de este encuentro. De esta suerte, podríamos decir que las rocas se hallan en comunicación constante con el suelo terrestre o que los planetas se comunican en tanto que sus influjos gravitatorios se influyen. No obstante, las pretensiones de totalidad y universalidad de esta perspectiva son las que la devuelven al punto inicial de la indefinición: si la comunicación se encarga del estudio de todo cuanto hay en la realidad, lo mismo sería decir que no se encarga de nada, puesto que su objeto es completamente indistinto y contrahecho.

La segunda perspectiva, la simbólica, se diferencia de la primera al limitar el contacto comunicativo a un solo tipo de relación determinada, por lo que sus lindes son mucho más estrechas y definidas. Para esta visión, la comunicación es «una relación en la que se comparten contenidos cognoscitivos» (2003, p. 55), y se denomina «simbólica» porque no hay posibilidad de transmitir un contenido así sin recurrir a una representación.

Para esta última, la comunicación se trata de un compartir sin pérdida, en tanto que después de transmitir los contenidos de mi consciencia —sentimientos, ideas, etc.—, sigo teniéndolos, mientras que el otro puede aprehenderlos: todos tienen todo, ya que no se da una distribución sino una multiplicación, que consiste en hacer presente algo que no está ahí, es decir: en representar (simbólicamente). Esto es importante: la perspectiva simbólica consiste en codificar y traducir una experiencia a un producto que la presenta ante otros. Lo presente sería el símbolo, y lo que se quiere compartir es aquello que es vehiculizado por esa representación, una realidad que no está ahí (está presentada) pero que «*ha quedado más o menos intensamente grabada en nosotros y deseamos compartir con otros*» (Martín Algarra, 2002, p. 284).

Esta segunda es la perspectiva comunicativa desde la cual el pensador español partirá. Aunque, no obstante, para el comunicólogo esta es aún muy amplia. Por ello, tan solo se situará desde este claro para luego formular una noción más perfilada.

Es necesario aclarar que esta distinción que realiza el comunicólogo tiene como función no tanto el establecimiento de una brecha entre visiones distintas de la comunicación, sino poder trazar coordenadas en el magma confuso de la ubicuidad de la comunicación, presente en todas partes al mismo tiempo, aplicable a realidades muy distintas entre sí, donde la ambigüedad y polisemia del lenguaje ordinario no se diferencia del lenguaje académico-teórico en cuanto a la imprecisión. Lo que Algarra hace es establecer criterios de distinción dentro del *totum revolutum* de la perspectiva relacional, a partir de un contacto que es peculiar pero que no por eso deja de ser, en su base, un tipo relación. De allí que ambas visiones no se opongan realmente, sino que sirvan de trazos organizadores. «*No todo lo incluido en la perspectiva relacional es simbólico, pero todo lo incluido en la perspectiva simbólica es relacional, lógicamente*».

2. Características de la comunicación

Para Martín Algarra, la comunicación es un determinado tipo de contacto que consiste, esencialmente, en un «*peculiar modo de compartir*», en tanto que es un «*compartir sin pérdida*» (2003, p. 59). En este tipo de interacción, lo que se comparte son contenidos de la consciencia, por lo que lo dado se sigue poseyendo aun después de la interacción.

A partir de este basamento, se pueden obtener las líneas definitorias que podrán perfilar una noción clara de «comunicación» no solo como contacto abstracto, sino como una relación práctica que se produce en la vida pública y cotidiana.

a. La comunicación es humana. Debido a la necesidad de libertad en la producción simbólica, y de reflexión sobre los contenidos de la consciencia para su traducción en códigos expresables, la comunicación es un fenómeno exclusivamente humano: el único que puede responder a las necesidades del compartir sin pérdida. Aunque, de hecho, existan otros contactos que puedan ser similares, como el de un animal emitiendo algún sonido o realizando alguna actividad que responda a un estímulo, la ausencia de libertad en la creación y escogencia de símbolos, en la apropiación de un código de expresión, hace que, en esta dimensión, sea errado hablar de comunicación entre animales o entre máquinas, u otro tipo de objetos. Solo el ser humano es capaz de actuar voluntariamente para la posteridad, para los que aún no están, para administrar la epifanía del mundo y decir lo que es de lo que no es y lo que no es de lo que es.

Luego, como corolario: si para que exista la comunicación es necesaria la exploración de los contenidos de consciencia para poder traducirlos en un sistema simbólico expresable, cargado de significación y cuya manifestación es producto de una deliberación; entonces la comunicación requiere de autoconocimiento reflexivo, de meditación sobre los pensamientos y los sentires propios, esto es: aprehensión de sí.

b. Es social. «*La comunicación siempre está orientada a otro, a afectar —en el sentido más neutro posible de la palabra— a alguien distinto del yo*» (2003, p. 62). La propia noción de compartir implica ya la consideración de un otro con el cual se mantiene un trato o correspondencia, es decir: un otro que tiene valor y es considerado en sí mismo. Un modelo de la comunicación debe tener en sí el requerimiento de dos «unidades comunicativas», como cita Martín Algarra al referirse a Osgood: una de origen, que habla, el emisor; y otra de destino, que escucha, y que es el receptor. El pensador español llamará a estas unidades «*elementos subjetivos de la comunicación*» (2002, p. 288).

La consecuencia más inmediata de esta necesaria incorporación de la alteridad en la comunicación es que se descarta la llamada “comunicación intrapersonal”, la cual no se diferenciaría del pensar, y se explicita la superación de las diferencias que supone nuestra naturaleza individual: en este caso, se habla de una relación de sintonía, y mutua necesidad entre un «yo» y un «tú» que se ponen de manifiesto y se determinan mutuamente como copartícipes de un «nosotros» que implica reciprocidad. En otras palabras, la comunicación

establece un tipo de unidad distinta al «yo», el cual es elevado a un nuevo espacio de existencia caracterizado por el «nosotros».

A este respecto, es pertinente diferenciar una expresión social de una expresión solitaria. Aunque, de hecho, cualquier expresión pueda ser materialmente idéntica, en contenidos y en apariencia, a la comunicación, no toda expresión tiene la misma finalidad: mientras que un pintor puede solo interesarse por plasmar un sentimiento, la comunicación no se agota allí, sino que tiene una finalidad externa: ser recibida, interpretada por otro y afectarlo. Por ello, un artista que solo busca su expresión sin querer que otro la comprenda —pues este no es su objetivo—, está «*haciendo otras cosas, pero no comunicar*» (2003, p. 71). Evidencia de esto es que el producto expresivo se contenta con la pura manifestación, y las interpretaciones que otros hagan de este no le afectan ni lo alteran. En este punto, resulta sumamente especial para nuestro estudio una cita explicativa de Martín Algarra que destaca por su refinamiento y profundidad:

Si lo que hace comunicativa a una acción expresiva —y, por tanto, lo que hace comunicativa a una acción— es el significado subjetivo que sus actos le dé, parece que una característica importante en la comunicación, como superación de la propia individualidad y deseo de darse a conocer, es la intención comunicativa. (2003 p. 72)

De esta forma, se pone en primer plano la relación radical que existe entre el acto comunicativo y la conformación del tejido social. Como veremos más adelante, no es azaroso que tanto «comunicación» como «comunidad» compartan raíces etimológicas.

c. Es referencial. Aunque la comunicación es esencialmente el compartir sin pérdida de los contenidos de la consciencia, este compartir también implica el mundo físico: queremos que el otro con quien nos comunicamos pueda conocer ese algo de lo que hablamos, que nosotros ya conocemos y sentimos, esto es: queremos compartir nuestra experiencia del mundo. Esto implica, por tanto, y como resulta claro, la existencia de un mundo que es traído a la interacción. Por ello, la comunicación es referencial: referencia a un mundo, y nosotros nos referenciamos con él.

Esa referencialidad implica, para que sea tal y para que pueda haber comunicación, que ese mundo al que nos referimos sea un mundo compartido: que entre los integrantes de la comunicación se perciba el mundo de una forma más o menos parecida. Si bien la dimensión primaria es la de un “mundo simbólico” que nos preexiste y atraviesa, y que se encarna en los sistemas lingüísticos propios de cada comunidad, también es cierto que este mundo

compartido debe ser uno práctico y acontecido, un fenómeno en toda regla, situado y sucesivo. Esto último no es baladí, ya que la posibilidad de comunicar depende de la existencia de situaciones lo suficientemente identificables para que la referencia sea posible, en otras palabras: un mundo con acontecimientos que permitan comprender empáticamente o fácticamente la referencia del otro con quien nos comunicamos, y que hagan entendible nuestra propia referencia. Más que aportar la posibilidad de compartir algo que sea inteligible, la propia ocurrencia de situaciones es un motor de la comunicación. En un mundo donde nada ocurre, nada hay que comunicar. Es la conjunción del acontecer y de que este acontecer no sea privado, lo que constituye el suelo abonado y el insumo del compartir.

d. Es compleja. La complejidad de la comunicación viene dada por su naturaleza relacional, Principalmente porque en ella se imbrican dos personas que entran en contacto con la intención deliberada de presentar el horizonte desde el cual contemplan el mundo que comparten. Adicionalmente, la propia expresión libre y la voluntad de querer comunicar añaden otra capa a la extraordinaria armonización de elementos que se dan cita en un mismo acto.

Al comunicar, no solo entran en contacto las personas que interactúan, sino que con ellas inicia un intercambio recíproco de voliciones y visiones de mundo. De ahí que no sea solo una acción que ejerce uno y que otro la padece, sino que sea una interacción, en el sentido de acciones coordinadas. Por ello, Martín Algarra afirma que es más preciso hablar de «acciones comunicativas» que de «acción comunicativa» (2003, p. 65).

Esta relación mutua, hace que interpretación y expresión no sean los objetivos finales de la acción, sino solo un medio para el objetivo último de la interacción: la comprensión mutua. La comunicación, en tanto que acción, hilvana la dimensión del querer y del hacer del hombre, las cuales tienen su consumación en el propio acto de comunicar. Estas dos dimensiones, la del querer y la del hacer, responden respectivamente al sedimento de experiencias acumuladas del individuo, los cuales lo han llevado a la situación actual en la que se encuentra, y al horizonte de expectativas hacia el cual apunta su vida. El querer y el hacer del sujeto racional tienen como fin acortar la distancia entre la situación actual y la situación esperada (las expectativas). Así, al comunicar, en tanto que acción permeada de voluntad, el individuo tensa la distancia entre su existencia contemporánea y su futuro de expectativas, en otras palabras, pone de relieve el sentido que otorga a su vida, sobre la base de sus experiencias sobre el mundo. En fin: la comunicación se instala en esta faceta, en la dimensión ética del sujeto

e. Se da en el presente vivido. La comunicación se produce en un tiempo que no se mide mediante los relojes, sino «*en la simultaneidad de dos corrientes de conciencia*» (2002, p. 287) y con relación a unas coordenadas espacio temporales que corresponden al tiempo y la experiencia íntima del sujeto: el presente interior. Esto es: en la experiencia del propio presente. Esto se ve más claramente cuando la comunicación se produce entre dos copartícipes que se encuentran en coordenadas espaciales alejadas, como aquellos que mantienen una correspondencia mediante cartas, o a través de notas de voz. Mientras que en la comunicación cara a cara el tiempo cosmológico objetivado y el tiempo interior son difíciles de distinguir, cuando la comunicación ocurre con intervalos de tiempo entre la emisión, recepción y respuesta del mensaje la posibilidad de fechar y de hacer coincidir la experiencia temporal del sujeto y el tiempo cronometrado se hace más inviable. Esto podría parecer obvio: podría ser clara la afirmación de que emitir un mensaje ocurre en el presente para el emisor, y que la recepción del mismo ocurre en el presente para el receptor, y que esto puede se puede hacer corresponder fácilmente con un reloj. La dificultad es que la comunicación abarca ambos presentes. El presente de la comunicación no se basta con el presente de la emisión y de la recepción, y mucho menos con la difusa temporalidad de la interpretación. Adicionalmente, no se puede hablar de simultaneidad de presentes, porque en ella no hay una intersección de dos «ahoras», sino que hay un enlace de ambos tiempos. Por ello, no se puede fechar o ubicar temporalmente a la comunicación, aunque se puede localizar espaciotemporalmente a sus elementos integrantes. La comunicación ocurre en un tiempo que es el de la experiencia propia.

De lo anterior, como un corolario, se desprende el modelo de comunicación de Martín Algarra. Más allá de ser un contacto, con un emisor que expresa y un receptor que interpreta, en un proceso complejo que se produce solo entre humanos, quienes se referencian y referencian su mundo mediante una libre elección de símbolos; la comunicación también se constituye como una acción transaccional, en donde lo que se transa es la propia experiencia del mundo.

Por ello, el contacto comunicativo se ve como un negocio en su sentido más básico: ajustar un traspaso, un intercambio, según un código, unas reglas acordadas. Martín Algarra es claro al respecto: «*cualquier acción significativa que tenga como finalidad que otro comprenda lo que significa con esa acción, es comunicación*» (2003, p. 72).

Siguiendo las lecturas hechas a los textos de Agamben y Preciado, es este modelo comunicativo el que estos filósofos podrían considerar valioso, en detrimento de aquella

interacción reducida al simple contacto. Lo que ellos, según se colige de sus textos, valoran positivamente y buscan rescatar no es sino la dimensión más humana de la integración interpersonal: aquella que pone de manifiesto una voluntad de compartir con otro, que lo demanda para expresar recíprocamente lo que experimento y lo que pienso. De lo contrario no se explicaría que viesan en la separación interpersonal una tragedia humana que pone en juego la constitución misma de la comunidad y los lazos sociales. Por ello, creo que el suelo desde el que reflexionamos es uno lo suficientemente similar como para que la discusión no se mueva en niveles distintos: aquello que aquí considero valioso en la comunicación interpersonal es algo que ellos también pueden considerar valioso en la interacción humana al momento de elaborar la visión que mantienen sobre la sociedad actual y la venidera. De ahí que cuando estos filósofos hablen de sociedad y de comunidad (términos más o menos intercambiables en este estudio), sea un aproximado bastante cercano a mi uso de estos términos. No obstante, allí donde ellos ven una imposibilidad, una reducción o una degradación, yo considero que todavía están abiertos los caminos para un contacto comunicativo que rescate lo que hace preciosa nuestra existencia con otros.

III. La sociedad ilimitada de la comunicación

La palabra «comunicación» proviene del latín *communicatio* —‘participación’— del S. XIV d. C., que a su vez desciende del latín *communicare*, ‘compartir’, y que en la baja edad media se usaba como ‘comulgar’. En el diccionario etimológico de Echeagaray, los significados de *communicare* aparecen listados como: «*hacer partícipe a otro de lo que uno tiene*», «*tratar con algún otro de palabra o por escrito*», trato recíproco o tener correspondencia con una persona o más. Por sus acepciones y su utilización como sinónimo de comulgar, no sorprende la estrecha relación que se produce entre *communicare*, *communio* —‘comulgar’— y *communis* —‘común’—, según destaca el diccionario de Corominas: se trata de palabras que hacen alusión al encuentro con otro y al trato con este. En última instancia, será esta característica lo que parece hermanar a esta familia de palabras; la referencia al Otro, con quien se establece algún tipo de relación recíproca. Incluso en nuestra lengua, la palabra «comunicación» tiene como principales acepciones la «*participación íntima de una cosa con otra, que entre sí se unen o comunican*», y «*trato de amistad, buena correspondencia entre dos o más personas*», según se recoge desde la primera aparición de este vocablo en el Tomo II del *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.

Sin embargo, aunque la relación etimológica entre «comunicación» y «comunidad» ya se muestra lo suficientemente profunda y recoge un trayecto de varias centurias, lo cierto es que la raíz común de ambas nociones penetra mucho más hondo en el pasado. El sufijo «*com-*» de ambas palabras es un calco latinizado de la raíz indoeuropea *kom-* ('junto', 'cerca de') y que proviene del griego *κοινός* (*koinos*), utilizado para significar 'común', y de donde descienden la voz helénica *koiné*. De ambas palabras deriva el vocablo griego *κοινωνία* (*koinonía*), antecedente más antiguo de 'comunicación con', 'participación íntima' y 'comunión'. Si bien *koinonía* es utilizada primordialmente en contextos teológicos para designar la participación de los fieles de una determinada religión entre sí, su traspaso al latín *communicare* es casi exacto en su contenido y, consiguientemente, lo mismo ocurre para la palabra "comunicación" de la actualidad. De tal suerte que el recorrido etimológico de «comunicación» se remonta al menos 2.400 años en el pasado y, desde entonces, su definición guarda la más estrecha relación (casi originaria) con la idea de «comunidad», de «participación», de «trato recíproco», de lo que es «común» y del acto de «compartir».

Con este fresco etimológico auestas, se puede dilucidar la unión sostenida entre las acciones comunicativas y la conformación del tejido social.

Ahora bien, si ahondamos en esta primera aproximación, empleando el modelo de comunicación de Manuel Martín Algarra, es posible que encontremos una dimensión social fundamental que permita dar respuesta al desafío que la cuarentena representa para las comunidades humanas, y evaluar la visión pesimista de la sociedad en aislamiento.

1.

Lo primero que habría que decir es que, contrario a las preferencias de Agamben y Preciado, la comunicación no requiere de la presencia física de sus participantes, ni de un intercambio presencial —pongo en duda que alguno de estos pensadores sostenga que la correspondencia mediante correo postal no sea un acto comunicativo—. Esto viene dado por el hecho de que la naturaleza esencial de la comunicación recae sobre el tipo de contacto que se realiza y no en los escenarios accidentales en los cuales ocurre. El compartir mediante símbolos, la demanda social que se hace al comunicar, no solo prescinde de un espacio físico particular, en el cual se den cita quienes interactúan, sino que tampoco exige que este contacto se produzca en una intersección temporal en la que se solapen cronológicamente los participantes. Es decir: la comunicación puede no darse en un lugar y tiempo determinados. Parafraseando a Martín Algarra (2014): cuando leo a Aristóteles, mi comunidad se extiende

más de dos mil años en el pasado; y si leo los despachos de Japón, me transporto a las antípodas.

El corolario de lo anterior es que sujetos, aun estando aislados físicamente, pueden mantener relaciones de integración genuinas. De manera que es dudosa la relación de causalidad entre la separación e inmovilidad social —junto las limitaciones de la libertades que estas conllevan— y la degeneración de la relaciones interpersonales.

Esta dimensión supraespacial de la comunicación permite poner en duda la visión de una individuación radical de cada sujeto en cuarentena. Según esta perspectiva, el encierro motivado por la pandemia conlleva en sí un encierro más profundo que es el del sujeto que se aleja deliberadamente de sus «prójimos» al instalarse relaciones de sospecha y temor. La comunicación, según el modelo que usamos, problematiza la relación directa entre ambos postulados: de la separación física no se deduce un «*retirada de lo social*» ni una «*degeneración de las relaciones entre los hombres*», en tanto que la primera —el distanciamiento físico— no es fundamento para la segunda —las relaciones interpersonales. Aun en la distancia, el sujeto puede desbordar su propia individualidad al demandar la «apresentación» de un otro, y elevarse a la categoría de un «nosotros» mediante un acto comunicativo.

Si lo traducimos en los términos del desafío social: el espacio obligatorio de la cuarentena no impide la formación de una comunidad a través de la comunicación.

No obstante, se podría reprochar que esté obviando una parte importante de la argumentación. La reducción de las relaciones humanas podría no venir de su incomunicación sino de la sospecha del otro como agente contaminante. No creo que esta sea una verdadera objeción en tanto que la sospecha del otro es lo que conduce al aislamiento físico pero no a la incomunicación. En otras palabras: el temor del contagio tan solo lleva a una separación espacial y no al temor del acto comunicativo en sí. De esta sospecha no se deriva una necesaria abolición de los lazos interpersonales fuertes.

La comunicación mantenida a través de redes sociales, por consiguiente, no es menos comunicativa que el contacto físico. De hecho, si aceptamos la distinción entre un modelo relacional de comunicación y uno simbólico, resulta difícil sostener que la interacción interpersonal pueda ser artificial sobre la base de los medios que la producen.

Ante esta argumentación podría esgrimirse que, independientemente de la naturaleza de la comunicación, o, más bien en virtud de esta, lo que actualmente experimentamos en la cuarentena no es comunicación. Que los fenómenos que vivimos se relacionan más con la

transmisión de información unilateral, normativizada, y no un trato de reciprocidad que contemple el otro.

Esto puede ser cierto en algunos casos pero no en todos: no es posible afirmar que en cada ocasión que alguien emite un mensaje a través de medios digitales, por ejemplo, lo haga con la intención de no recibir respuesta alguna. Por el contrario, es usual toparse con un deseo de comunicar, más o menos intenso, que mantienen los usuarios de las redes sociales. No son solo los testimonios que textualmente manifiestan el deseo de interacción, sino el propio contenido de los mensajes, ya sean textos, imágenes, videos o audios, que expresan la referencialidad propia de la comunicación: cómo se vive el mundo desde cada cuarentena. Estos emisores no buscan una expresión solitaria que se contenta con la producción, con la mera manifestación, sino que están dirigidos a afectar a otros de una u otra forma y demandan su respuesta. Acerca de cuál es el contenido de esta interacción, si es culta o no, si es estimulante o no, si invita a la reflexión o no, eso no es pertinente. Lo importante es que el acto mismo es comunicativo en tanto que, como un llamamiento, busca a un otro a quien afectar.

En cuanto a este último punto, hay al menos dos testimonios en el ámbito académico que sirven para respaldar esta afirmación. Por un lado, Martha Nussbaum, hablando sobre el futuro de la democracia en el contexto de la pandemia, afirma que *«lo que veo en mi país es un sano deseo por la coordinación que está corrigiendo el mito de que no necesitamos un estado federal. La gente ve que es absurdo que los estados compitan entre ellos por material y esto reactiva el deseo de una democracia social»* (Nussbaum, 2020). Esta cita, aunque podría parecer distante para nuestro tema, es reveladora en cuanto que atestigua la posibilidad de coordinar visiones de mundo y el pensamiento comunitario de una política con preocupaciones sociales. La coordinación a la que se refiere Nussbaum no es posible sin actos comunicativos que la medien. La propia coordinación en sí misma es un acto comunicativo. Luego, en una nota mucho más personal y laxa, Nussbaum confiesa que, desde su aislamiento, la forma que encontró de controlar la crisis es, entre otras, mantenerse en contacto con sus amigos separados en muchos lugares.

Otro tanto aporta el filósofo español Fernando Broncano, quien, en una entrevista realizada por El Diario, sostiene que *«podemos ver ya que nuestros lazos sociales se mantienen gracias a la conexión de los teléfonos y las redes, que la distancia social solo lo es de los cuerpos»* (Broncano, 2020).

Sin hacer caso al contenido de lo que se dice en las redes, las citas anteriores coinciden en que es posible el acto de comunicación aun en el encierro obligatorio.

Si bien no podemos afirmar que todos los casos de emisión de mensajes desde el aislamiento sean comunicativos, tampoco podemos afirmar lo contrario para sostener que en la cuarentena las personas no se comunican entre sí.

2.

Con lo anterior no pretendo desconocer la corrupción de los sistemas comunicativos ni la vigilancia sostenida sobre las redes sociales, ya patente y muy bien documentada. Tampoco niego los fundamentos que sustentan la desconfianza de Agamben y Preciado. La vigilancia constante, el germen de los sistemas totalitarios, el control riguroso y la violación flagrante de las libertades son un hecho indiscutible. Los dispositivos tecnológicos que empleamos en nuestra vida diaria también han demostrado ser herramientas que operan en contra de nosotros mismos. No obstante, esta dimensión perniciosa, aunque grave e imposible de ignorar, no es la única desde la cual se puedan pensar y emplear estos dispositivos.

Si bien es cierto que la vigilancia perenne es una afrenta grave a la privacidad y a la posibilidad de una comunicación libre, de esta no se deriva necesariamente una concepción hipertrófica que eminentemente afecte toda posible integración humana. La vigilancia perpetua en redes sociales no es óbice para el proceso comunicativo en sí, al menos no en su dimensión más esencial de compartir los contenidos de la consciencia. Las redes sociales, aunque pueden utilizadas como dispositivos de control, son también herramientas para la asociación, la solidaridad y el contacto expedito entre personas. De tal forma que una visión que contemple exclusivamente los elementos negativos de los soportes comunicativos contemporáneos es, cuando menos, sesgada.

Adicionalmente, una visión así también desconoce la posibilidad humana de adueñarse de lo que le es dado y de subvertir aquello que le es limitante. Ejemplo de esto último es el hecho de que usamos sistemáticamente nuestros soportes comunicativos para denunciar las perversiones que en ellos mismos se producen. El cúmulo de denuncias en contra de determinadas situaciones políticas y sociales no tendría el mismo valor universal, y la misma preponderancia en cuanto a reclamo, si las redes no brindaran asimismo el espacio para que estas —las denuncias— se vuelvan planetariamente públicas.

No insistiremos lo suficiente en que son las mismas plataformas comunicativas, mediante los actos comunicativos que posibilitan, las que han permitido que se hagan

conocidos sus vicios, y que, luego, estos sean señalados y reprochados. Incluso, si avanzamos un poco más en esta línea de pensamiento, los avances tecnológicos y digitales que experimentamos actualmente, tales como la *Blockchain*, por ejemplo, caracterizados por revalorizar la privacidad, la seguridad y la transparencia, dotando al individuo de nuevos poderes sociales, son producto del conocimiento de la corrupción en diversas plataformas.

Para este estudio esto es de importancia en tanto que aun en contextos de perversión comunicativa la posibilidad de la interacción —el compartir de las experiencias de mundo— no se ve anulada. La vigilancia es un elemento a considerar, pero no es definitorio de las relaciones humanas, de la integración interpersonal y ciertamente no lleva, como único camino, a un escenario de «servidumbre» —para decirlo en las palabras de Byung-Chul Han—.

De ahí que la recomendación de Preciado de producir un *blackout* informático debería ser tomada a la ligera en tanto que no es la opción más eficiente para subvertir los medios de vigilancia. Ni siquiera para cambiar nuestra relación con nuestros dispositivos digitales. La solución que él vislumbra para este problema es la de desconectar estos dispositivos, debido a que no son solo medios comunicativos: «*Es preciso desalinearnos [...]. Apaguemos los móviles, desconectemos Internet. Hagamos el gran blackout frente a los satélites que nos vigilan*» (Preciado, 2020, p. 185). El problema es que esta medida reduce las vías por las cuáles entrar en contacto comunicativo con otras personas, y si la aspiración es la de alcanzar un estado de solidaridad social, eliminar soportes comunicativos de tan amplio alcance es contraproducente. Donde Preciado dice que apaguemos los dispositivos porque estos no son solo medios comunicativos, es fácil oponer: «*no los apaguemos, pues estos no son solo dispositivos de vigilancia*».

Finalmente, la mayor ineficiencia de esta aproximación es la que se deriva de lo que ya hemos dicho anteriormente: es fútil deshacernos de los dispositivos digitales por su potencial corrupción. Es más adecuado a la realidad, y mucho más significativo, la apropiación de estos medios para corregir y evitar posibles perversiones, pero preservando las ventajas sociales que estos pueden brindar. No es algo utópico, como ya hemos dicho: desde los navegadores privados hasta el desarrollo de la *Blockchain*, los avances digitales apuntan más hacia la distribución y descentralización de datos, instalando un nuevo rol activo en la producción y manejo de los mismos —ejemplo de esto, es la tokenización de la información—, los cuales pueden contar con nuevas dimensiones de seguridad, transparencia y privacidad. Estos nuevos sistemas ponen de manifiesto el potencial humano de ser agente, y no solo un sujeto que

pasivamente padece, sino que puede adueñarse de los medios y restaurar su papel de sujeto activo en modelos de gobierno descentralizados.

3.

Sobre este punto, quizá valga la pena decir algo más y retornar al pensamiento de Martín Algarra. En un ensayo titulado *El hombre de Internet* (2014), el comunicólogo explora en las posibilidades comunicativas de los recursos digitales y tecnológicos desarrollados a partir del último cuarto del siglo pasado. Cuando Martín Algarra dice: «hombre de Internet», se refiere al ingreso del ser humano a una nueva esfera de relaciones, caracterizada por un cambio de actitud hacia el mundo natural, las comunidades sociales y la integración interpersonal. Este cambio, propiciado por las opciones digitales de la red de redes, orbita en torno a dos centros de gravedad: los nuevos recursos comunicativos y la ampliación del almacenamiento de información, teniendo ambos profundas implicaciones para la configuración de la sociedad actual, en tanto que su planteamiento básico lleva implícita la idea de «comunidad» (2014).

Por un lado, la dimensión más inmediata y superficial consiste en el establecimiento de un entramado global de redes que representa el soporte material y la logística para experimentar el mundo como una gran comunidad planetaria: cuando las redes borran las distancias espaciales y temporales que representan las fronteras geográficas, entonces la interacción es potencialmente global. Si bien es cierto que, al menos en este estrato, prima la reducción de la comunicación a la transmisión de información, transporte de datos y transporte de mercancías, esta visión resulta incompleta en tanto que descuida el hecho de que esa transmisión de datos es una condición previa para la comunicación como integración humana, como soporte de comunidades. En otras palabras: la idea de la transmisión de datos debe acompañarse de la idea de la comunicación, so pena de incurrir en un sesgo teórico.

En ese sentido, los soportes digitales, y la interacción que se produce a través de estos, no implican una renuncia a las afiliaciones. Por el contrario, su logística puede consumir el ideal humano de la comunidad global: las religiones, las filiaciones políticas, la «fraternidad» de la Ilustración. Sin embargo, donde estos intentos fallaron por las carencias materiales, ahora contamos con los soportes suficientes para percibirnos como parte de una comunidad universal, «*en la que todo nos afecta independientemente de la distancia e incluso del tiempo*» (2014).

Ahora bien, existe otro motivo para encontrar en Internet, y en los desarrollos tecnológicos que le siguieron, una posibilidad para la conformación y mantenimiento de la sociedad. Esta viene dada por su capacidad suprema de almacenar información. Rescatando el espíritu de los libros, como objetos capaces de preservar lo dicho, las redes digitales se inscriben en el proyecto ptolemaico de almacenar, resguardar y proteger la información de cara al paso del tiempo. Esta capacidad representa una ampliación de la memoria humana, de su historia escrita y el mantenimiento del conocimiento adquirido. Haciéndose eco de Robert Park (1921) cuando dice que «*la continuidad y la vida de una sociedad depende de su éxito en transmitir de una generación a otra sus costumbres, tradiciones, técnicas e ideales*», Martín Algarra encuentra en esta posibilidad de preservar el pasado, mediante los datos, la oportunidad de tener una memoria viva de la sociedad, donde cada comunidad tiene mayores posibilidades de remitirse a su pasado, el cual está permanentemente a la mano, «apresentado», y disponible. Con ello, se distribuyen los logros, las experiencias, las vivencias de las personas, ya sea en el pasado o en la actualidad, y es esa memoria viva («memoria transactiva», la llama Martín Algarra) la que refuerza los lazos de las comunidades, mediante su autoconocimiento.

Al fin y al cabo esas tecnologías permiten superar las limitaciones que el espacio y el tiempo suponen para la comunicación humana, para la vida de la comunidad. Sin embargo, el hombre de la comunicación oral, el hombre de la escritura, el hombre de la imprenta, el hombre de las ondas y el hombre digital son el mismo y único hombre: un ser que busca razones, que busca trascendencia, que procura dominar la naturaleza de la que forma parte. (pp. 52)

Como ya he mencionado, con lo anterior no quiero presentar una mirada ingenua o extremadamente optimista en torno a los desarrollos digitales y tecnológicos en el terreno de la comunicación. Sin embargo, sí creo pertinente señalar las posibilidades reales, aunque no siempre cumplidas, que subyacen en estos nuevos materiales. Insisto, junto con Martín Algarra, que una visión que solo vea en ellos el mero tráfico vicioso de datos, es una visión incompleta.

4.

Sobre este suelo es que podemos hablar de la sociedad ilimitada de la comunicación. La comunicación no está limitada por espacios geográficos ni intersecciones temporales delimitadas. Pero tampoco se encuentra cerrada en el propio individuo. Por el contrario, al

comunicar el sujeto se desborda a sí mismo y se vierte en el espacio del “nosotros”. Esto es así tanto a un nivel de consciencia como a un nivel corporal: la comunicación no ocurre ni dentro del cuerpo de la persona ni en los espacios en los que habita, sino que los trasciende. Y con ese mismo ímpetu, la comunicación como acto humano puede sobreponerse a contingencias sociales, medidas políticas y perversiones en los sistemas de vigilancia.

Si esto es así, no podemos afirmar que la cuarentena global representa una disgregación de los sujetos sociales lo suficientemente profunda como para, como asegura Agamben, experimentar un deterioro en la integración interpersonal, un desafecto por el prójimo, una renuncia a las afiliaciones sociales, y, tampoco, como menciona Preciado, una inminente retirada de lo social.

Por el contrario, bajo el cristal de la comunicación interpersonal, la posibilidad de entablar vínculos con otros, y, de ahí, asentar comunidades, está siempre en vigor: actualizándose más allá de los límites físicos y contextuales de las épocas. En virtud de esta relación entre el acto comunicativo y la conformación de un nosotros social, se puede afirmar que la sociedad tiene la misma extensión que las posibilidades comunicativas de sus integrantes. Así, cuando se afirma la existencia de una «sociedad ilimitada de la comunicación» es porque al ser la comunicación ilimitada, la conformación de la sociedad carece de los mismos límites —y en el mismo sentido— que esta. El desafío social que presenta la cuarentena, entonces, puede tener una respuesta positiva: se puede pensar que la integración de cada individuo espacialmente aislado no encuentra un obstáculo en el distanciamiento para la conformación de un “nosotros” social. Y en ese sentido, es justo hablar de una sociedad ilimitada que se construye sobre la base primigenia de la integración, el compartir y la cooperación interpersonal aun en la distancia.

Sobre los cambios que se produzcan en la manera de relacionarnos, solo el tiempo permitirá dilucidar una respuesta. Pero estos cambios no implican necesariamente una degradación del tejido social.

Conclusión: el contenido moral de comunicar desde la distancia.

Una respuesta al desafío de la pandemia.

Siguiendo a Anastasia Berg en su respuesta a Agamben, encontramos espacio para preguntar si en realidad lo que se manifiesta en la cuarentena es la pura y única lucha por una “vida desnuda”. En realidad, la renuncia de las libertades de las que hablaba el filósofo

italiano no está justificada exclusivamente por un temor al otro, sino, por el contrario, por un espíritu moral que nos impele como personas a cuidar del prójimo. El quedarnos en casa no es una decisión que se tome solo con vistas a preservarnos a nosotros mismos en detrimento de cualquier otro, sino que al recluarnos en nuestros hogares también esperamos proteger a nuestros allegados y seres queridos. Con este acto, al mismo tiempo que nos resguardamos, también ponemos de manifiesto nuestra voluntad de no dañar a otros, y para ello podemos dejar de lado placeres, metas personales a corto plazo, estabilidad financiera y laboral... un sacrificio que no puede ser explicado por un deseo pulsional de “retirarnos de lo social” o de un pánico generalizado, y ciertamente no puede ser tratado como el resultado de una actitud fascista y perniciosa hacia la sociedad. De ahí que, citando a Berg, no nos limitemos a encerrarnos, sino que instemos desde la preocupación a nuestros padres, familiares y amigos a que hagan lo mismo, y así *«ejercer los enormes poderes de la sociedad para proteger a los vulnerables, sean ellos nuestros seres queridos unos y otros»*.

Al aceptar e interiorizar las limitaciones que implica la cuarentena, no tenemos presente, primordialmente, nuestra subsistencia biológica, sino todo con lo que la recubrimos y lo que la hace valiosa: la esperanza es preservarnos para recuperar, con el menor daño posible, nuestras afiliaciones.

Esta dimensión ética y moral adquiere relieve en una de sus manifestaciones prácticas: la comunicación a distancia. Quedarnos en casa mientras buscamos maneras y soportes que nos permitan mantener el contacto con otros es una declaración de insistencia en nuestros vínculos aun cuando nos vemos impelidos a separarnos físicamente. Con ese ánimo, las historias de Instagram, los *post* en Reddit y en Twitter, y los estados de Facebook se encuentran plagados de recomendaciones para mantener una vida activa y placentera durante la cuarentena. No en vano podemos encontrar desde recetas de cocina y rutinas de actividad física, hasta clases gratuitas de pintura, cursos de filosofía y lecturas de textos literarios en los espacios digitales. Esto trasluce una triple dimensión moral: por un lado, dar cuenta sobre cómo vivo mi cuarentena (cómo experimento el mundo), dar herramientas que creo útiles para que otros encuentren disfrute y provecho en esta situación y, finalmente, preguntar acerca de cómo los demás atraviesan este acontecer (referenciarme y que otros me referencien su mundo y a ellos mismos).

La comunicación escapa de la mera preservación de la vida desnuda, en tanto que pone en juego nuestra humanidad, nuestra voluntad y nuestro necesitar de otros, preservándolos en la distancia.

La pandemia implica una situación global, un acontecimiento planetariamente compartido que es ocasión de encuentro en tanto que se convierte en un mismo mundo comunicable. El virus no es solo reducción al individuo, sino posibilidad de experimentar una situación (catastrófica, sí) que nos atraviesa a todos y que es un suelo que posibilita el acto comunicativo en tanto que mundo compartido. El virus es también unidad previa en un mundo de avatares. O, mejor, el virus es otro avatar que conforma un mundo que nos une. Este hace comunidad en tanto que situación común a todos; la COVID-19 ha atravesado transversalmente el mundo y representa un acontecimiento que es compartido y padecido globalmente. Esta comunidad consiste en que nos reconocemos fáctica y empáticamente como sujetos afectados por un elemento que nos es común. Aquel que me era invisible, lejano e inaprehensible por las distancias espaciales y culturales, de pronto se me hace semejante y reconocible por hallarse en una situación que también a mí me acontece y me afecta. Ese otro, que hasta ahora había sido externo a mi mundo, es puesto a mi alcance al vivir una situación que nos involucra moralmente a ambos. La tragedia, al menos en esta dimensión, es ocasión de encuentro: nos hallamos envueltos en un padecer que es similar, todos enfrentamos una pandemia ante la cual somos vulnerables en mayor o menor medida. Con esto no reducimos en absoluto el carácter trágico del COVID-19. Llevamos la mirada al hecho de que este acontecer dramático no debe ser tomado únicamente como motivo de desunión.

De tal forma que los deseos de Preciado de poder alcanzar un consenso que supere las situaciones accidentales de cada individuo no encuentra necesariamente un punto de quiebre en la pandemia, sino que esta misma puede ser escenario de una reinterpretación de lazos de solidaridad obtenidos mediante la coordinación comunicativa en el aislamiento. Solo la comunicación puede posibilitar realmente una comunidad solidaria y abrir la posibilidad de ser parte de una sociedad que desafíe y supere los límites geográficos y temporales en que se asienta.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2020). “Contagio”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp. 18). Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). “La invención de una epidemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). “Reflexiones sobre la peste”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). *Réquiem por los estudiantes*. [En línea] Recuperado el 27 de mayo del 2020, de: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1514>

BERG, A. (2020). *El derrape de Agamben sobre el coronavirus*. [En línea] Recuperado el 20 de mayo del 2020, de: <http://comunizar.com.ar/derrape-giorgio-agamben-coronavirus/>

BRONCANO, F. (2020). Fernando Broncano: “En tiempos de ansiedad crece el miedo a la libertad y eso tiene enormes rendimientos políticos”. [En línea] Recuperado el 24 de abril del 2020, de: https://www.eldiario.es/sociedad/Fernando-Broncano-ansiedad-rendimientos-politicos_0_1019099155.html

BUTLER, J. (2020). “El capitalismo tiene sus límites”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

BUTLER, J. (2020). *Las desigualdades se van a intensificar / Entrevistada por Carlos Egaña*. [En línea] Recuperado el 11 de abril del 2020, de: <https://elestimulo.com/climax/judith-butler-las-desigualdades-se-van-a-intensificar/>

DE ECHEGARAY, E. (1887). *Diccionario general etimológico de la lengua española. Vol IV*. [En línea] Recuperado el 20 de febrero del 2017, de: <https://archive.org/stream/diccionariogener02echeuft#page/344/mode/2up/search/comunicaci%C3%B3n>

GABRIEL, M. (2020). “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

HAN, B. (2020). “La emergencia viral y el mundo de mañana”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp 110). Argentina: Editorial ASPO.

HAN, B. (2020). Byung-Chul Han examina el futuro de la pandemia: “La muerte no es democrática”. [En línea] Recuperado el 21 de abril del 2020, de:

<https://www.latercera.com/culto/2020/05/15/byung-chul-han-examina-el-futuro-de-la-pandemia-la-muerte-no-es-democratica/>

LÓPEZ PETIT, S. (2020). “El coronavirus como declaración de guerra”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

MARTÍN ALGARRA, M. (2002). “Claves para una ética integral de la comunicación”. En J. A. Agejas y F. J. Serrano Oceja. (Editorial Ariel), *Ética de la comunicación y de la información* (pp. 277-294). Barcelona, España: Editorial Ariel.

MARTÍN ALGARRA, M. (2003). *Teoría de la comunicación: una propuesta* (1ra ed.). España: Editorial Tecnos.

MARTÍN ALGARRA, M. (2009). “El objeto de estudio de la teoría de la comunicación”. En J. C. Herrero. (Editorial Universitas), *Manual de teoría de la información y de la comunicación* (pp. 9-26). Madrid: Editorial Universitas.

MARTÍN ALGARRA, M. (2009). “La comunicación como objeto de estudio de la teoría de la comunicación”. *Revista Anàlisi*. Vol. 38, p. 151 – p. 172.

MARTÍN ALGARRA, M. (2012). “Comunicación como integración. Ideas para teoría comunicativa de lo social”. En M. McCombs y M. Martín Algarrá. (Ediciones Universidad de Navarra), *Comunicación y vida social* (pp. 321-337). Navarra, España: Editorial Universidad de Navarra.

MARTÍN ALGARRA, M. (2014). “El hombre de Internet”. (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra), *Nuevas tendencias* (pp. 46-55). Navarra, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

MINSHEU, J. (1617) *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum copiosissimum. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de: <https://dirae.es/static/img/dics/minsheu.gif>

NANCY, J. (2020). “Excepción viral”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

NUSSBAUM, M. (2020). “La pandemia ha reactivado el deseo de una democracia social”. [En línea] Recuperado el 21 de abril del 2020, de: <https://www.efe.com/efe/espana/destacada/nussbaum-la-pandemia-ha-reactivado-el-deseo-de-una-democracia-social/10011-4220792>

PARK, R. y BURGESS, E. (1921). *Introduction to the Science of Sociology*. (pp. 163). Chicago: University of Chicago Press.

PRECIADO, P. (2020). “Aprendiendo del virus”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1729). *Diccionario de Autoridades. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de: <http://web.frl.es/DA.html>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2017). *Diccionario de la lengua española. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de:
<http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=comunicaci%C3%B3n>

SZTAJNSZRAIBER, D. (2020). *La pandemia terminará, pero estas formas policiales de vinculación con el otro quedarán*. [En línea] Recuperado el 25 de abril del 2020, de:
<http://elgritodelsur.com.ar/2020/04/dario-sztajnszrajber-coronavirus-pandemia-otro.html>

YÁÑEZ GONZÁLEZ, G. (2020). “Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

ŽIŽEK, S. (2020). “El coronavirus es un golpe al capitalismo a estilo de «Kill Bill» y podría conducir a la reinvención del comunismo”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.