

¹Emociones y convivencia: crítica de la supervivencia y exigencias de hospitalidad en la ciudad latinoamericana

Víctor Martín Fiorino²

Universidad Católica de Colombia

vmartin@ucatolica.edu.co

Amparo Holguín

Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

holamp02@gmail.com

Abstract

In the convergence between scientific, ethical and political knowledge, the study of emotions and their role in the processes of survival, hospitality and construction of the space of common life, occupies an increasingly important place in contemporary thought. This article studies the role of emotions in relation to survival, hospitality and the construction of coexistence, within the framework of the tensions of life in common and with reference to the conflictive space of contemporary Latin American cities. In this context, the predominant emotions in situations affecting coexistence are reviewed, from the reference to the theory of emotions in Aristotle and its rethinking in the thought of Martha Nussbaum and projecting it in the analysis of the consequences of the forced migrations in the attitudinal, conceptual and procedural levels.

Keywords: Emotions, Coexistence, Aristotle, Martha Nussbaum, Hospitality.

0. Introducción

Los abordajes actuales acerca del papel de las emociones en la vida de las personas, tanto a nivel personal como social, se han enriquecido de manera importante en las últimas décadas, por una parte con los estudios sobre el cerebro y la inteligencia, en particular la inteligencia emocional², y por otra parte sobre el modo como las emociones son valoradas y manejadas en la óptica de las diferentes culturas. Ambas perspectivas confluyen en el interés por estudiar el papel de las emociones en las relaciones intersubjetivas y sus consecuencias en la capacidad de gestionar constructivamente la vida en común. Desde los años noventa del siglo veinte, particularmente a partir de la teoría de las inteligencias múltiples de Howard Gardner³ y hasta los recientes estudios sobre la relación entre cerebro, mente y conducta⁴, las emociones han sido consideradas como decisivas en todos los procesos de interrelación humana y, en especial, en los procesos de

¹ La Inteligencia Emocional IE fue propuesta por P. Salovey y J. Mayer en 1990, a partir de los avances de H. Gardner en el tema de las Inteligencias Múltiples, y luego ampliamente difundida por los trabajos de D. Goleman. Cf. GOLEMAN, D. (2000) *Inteligencia emocional*. Buenos Aires, Kairós. Ver: TRUJILLO FLORES, M. y RIVAS TOVAR, L. (2005) *Origen, evolución y modelos de inteligencia emocional*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia; MARINA, J.A. (1993) *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona, Anagrama.

² Doctor en Filosofía. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia. Director del Grupo de Investigación "Philosophia Persona". Docente e investigador de la Universidad Católica de Colombia.

³ La traducción en español fue publicada en México en 1994. Cf. GARDNER, H. (1994) *Estructura de la mente. La teoría de las Inteligencias Múltiples*. México, FCE.

⁴ En el ámbito de los saberes que se ocupan de las causas de la conducta, como, entre otros, la educación, la ética o el derecho, la relación conducta-mente-cerebro aparece como de gran importancia. Ver, entre otros: M. BENNET et al. (2008) *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Barcelona, Paidós; J.L. DÍAZ (1998) *Regiones del conocimiento*. México, FCE; E. MORIN (2000) *Los siete saberes para la educación del futuro*. Bogotá, MEN; J. TAMAYO (2009) *La relación cerebro-conducta ¿hacia una nueva dualidad?* En: *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 9 (2) 285-293.

aprendizaje y práctica de la convivencia. Por otra parte, en una perspectiva igualmente de significativa vigencia hoy en día, el manejo de las emociones es relacionado con la construcción del camino a la felicidad, lo que ha generado numerosos estudios sobre la educación para la felicidad y la psicología de la felicidad⁵ como espacios de sentido. La concepción de la felicidad como realización del ser humano obtenida especialmente a través de la educación es, por otra parte, una propuesta ya presente en los escritos de Aristóteles, para quien la felicidad (*eudaimonía*) es el máximo bien y el fin último de la acción humana⁶, alcanzable sólo en el marco de la vida en la ciudad (*polis*).

1. Origen emocional de la conducta humana

En la Antigüedad Aristóteles constató que los humanos, seres dotados de palabra (*zoon logon éjon*), se realizan en la comunicación, en el proceso de “poner en común” valores, significados, acciones en entornos de convivencia. Tomando en cuenta que la necesidad de comunicación es propia de la naturaleza humana, cabe estar de acuerdo en que la inteligencia misma y, consecuentemente el lenguaje, son un resultado de la interacción social, según lo afirma Cartin⁷. En ese marco, la emoción se presenta como un mecanismo de anticipación, regulación y control de la interacción, asociado a comportamientos sociales complejos, como lo señala Adolph⁸ y útil para medir el grado de favorabilidad de una situación, de modo que, “si la situación parece favorecer la supervivencia [del organismo], se experimenta una emoción positiva (alegría, satisfacción, paz), si no, una emoción negativa (ira, tristeza, angustia)”. La emoción es, para individuos y grupos, una especie de brújula “para orientarse en cada situación, buscando aquellas situaciones que son favorables a su supervivencia y alejándose de las negativas para ello”⁹. En relación con la utilidad social de la emoción, Cartin afirma que “la emoción es un elemento esencial en los procesos comunicativos del tráfico conversacional humano”¹⁰, favoreciendo la codificación, decodificación e interpretación de los estados emocionales del interlocutor y, en cuanto respuestas ante los acontecimientos, sirven para comunicar a unos individuos con otros y crear lazos emocionales estables.

La vida en común lleva a que los seres humanos se desempeñen en ámbitos de diversidad, complejidad y conflictividad, frente a los cuales deben decidir sus actuaciones: el modo como afrontan las decisiones que es necesario adoptar en dichos ámbitos se encuentra condicionado por las emociones y por experiencias anteriores, así como también por los aprendizajes emocionales adquiridos en tales situaciones. Como fenómenos complejos, las emociones son el vehículo de significados que, por una parte, se originan en valores y, por otra, son la causa de conductas que a su vez remiten a entornos sociales y se relacionan con sus contextos culturales.

Las emociones, en cuanto portadoras de significados en contextos específicos y consideradas no en un sentido aislado sino en interconexión, han sido relacionadas, desde los orígenes de los saberes de la conducta, con determinados elementos cognitivos. Entre los griegos, en el marco de los ideales de la cultura clásica expresados en la noción de *Paideia*¹¹, la emoción entendida como pasión (*pathos*) está vinculada a cierta comprensión racional (*doxa*) y se expresa en una

⁵ TRILLA BERNET, J. (1997) *Educación para la felicidad y felicidad para la educación*. En: Letras de Deusto, 27 (75) 61-84; AA.VV. (2013) *Psicología de la felicidad*. Foro Multidisciplinario UIC, 27, Universidad Intercontinental, México. La Psicología Positiva de Martin Seligman ha trabajado de modo importante el tema de la felicidad. Cf. SELIGMAN, M. (2003) *La auténtica felicidad*. Madrid, Ediciones B.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1.

⁷ Cartin, J. (2003) *Emociones. Una reflexión teórica acerca de la emoción como capacidad cognoscitiva superior*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

⁸ Adolphs, R., Delius, J.D. y Eichenbaum, H. (2002) *Emoción y conocimiento*. Barcelona: Tusquets

⁹ Cartin, J. *ob.cit.* pag. 3.

¹⁰ Cartin, J. *idem*.

¹¹ Cf. JAEGER, W. (2001) *Paideia. Los Ideales de la cultura griega*. México, FCE.

determinada actuación (*praxis*). En el marco de una amplia corriente de carácter cognitivista que ha realizado una fecunda reinterpretación de las teorías de Aristóteles acerca de las emociones resaltando su vigencia e interés, los aportes de Martha Nussbaum han significado un significativo avance en la comprensión del papel de las emociones, en particular los campos de la ética, la política, la economía y la educación¹², considerados específicamente dentro de los parámetros de una cultura de bases tecnocientíficas¹³.

En dicho marco general, se plantean desafíos relativos al reconocimiento de las emociones en los procesos de aprendizaje de la convivencia en situaciones específicas, a su valoración como fuentes de rehumanización y personalización, a las estrategias para el cultivo de las emociones positivas y la superación de las emociones negativas, a la gestión inteligente de las emociones en situaciones conflictivas y a las posibilidades de transformación de las emociones a través de procesos cognitivos. Como ejemplo de situaciones de convivencia particularmente difíciles, el conflictivo espacio de las ciudades latinoamericanas sigue la tendencia global, especialmente presente en los países pobres, de una creciente concentración de la población en centros urbanos con altos niveles de complejidad, confrontación y fragmentación de la vida. En este contexto se plantea la cuestión de si es aún posible hablar de la vida urbana y considerar a las ciudades como espacio vital, o más bien definir las inevitablemente como meros territorios de supervivencia.

2. La teoría de las emociones como diseño antropológico en Aristóteles

El conjunto de la obra de Aristóteles presenta un diseño antropológico basado en elementos tanto de carácter biológico y psicológico como también de tipo ético y político. En dicho diseño, las emociones (entendidas como pasiones que de algún modo deben ser orientadas por la razón) ocupan un lugar destacado. El abordaje de las mismas se cumple desde una perspectiva racional cognitiva y su estudio se realiza de modo contextualizado en relación con diversos problemas que corresponden a ámbitos diferentes de su filosofía, tales como la retórica, la política, la ética. En todos los casos, el manejo de las emociones se vincula con algún aprendizaje para la interrelación y la convivencia en la *polis*.

En los diferentes contextos de su obra, su análisis vincula la emoción o pasión (*pathos*), como espacio de afectación, con la sensación (*aistesis*) en tanto dimensión inicial de la sensibilidad, con la imaginación (*fantasia*) como impresión acerca del futuro, con la creencia (*doxa*) como prefiguración inicial de la verdad (*endoxai*) y como inicio del conocimiento (*episteme*)¹⁴. Al mismo tiempo, Aristóteles se ocupa de establecer diversos componentes de la emoción, distinguiendo entre ellos los procesos fisiológicos, las sensaciones de placer y de dolor y los diferentes procesos cognitivos asociados. Todo ello ha dado lugar a la formulación de diversas lecturas de carácter cognitivista de su teoría de las emociones, entre las cuales se puede ubicar el enfoque trabajado en las obras de Martha Nussbaum.

Como lo han mostrado diversos estudios¹⁵, la teoría de las emociones en Aristóteles es tributaria del modo en el que las considera en cuanto realidades anímicas que influyen en los diferentes espacios de actuación y en las situaciones que afectan a las personas y a la interrelación entre ellas, por lo que no corresponde estudiarla en un solo tratado -como si se tratara de una teoría separada- sino en los diversas problemáticas en la que se encuentran presentes. Es por ello que su

¹² Cf. NUSSBAUM, M. (2008) *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Madrid, Paidós; NUSSBAUM, M. (2005) *Emociones y política*. Madrid, Paidós; NUSSBAUM, M. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Madrid, Paidós.

¹³ MARTIN-FIORINO, V. (2014) *La educación humanística en el entorno de la cultura tecnocientífica. Reflexiones desde el pensamiento de Martha Nussbaum*. Bogotá, Cultura Latinoamericana.

¹⁴ Sobre la construcción del conocimiento y la verdad en Aristóteles ver: BERTI, E. (2009) *Aristotele*. Napoli: Guida Editori.

¹⁵ Cf. GARCÉS GIRALDO, L.F. y ECHEVERRI GUTIÉRREZ, C.A. (2018) *Las emociones en Aristóteles*. Bogotá, Uniediciones.

consideración se realiza en varias de las obras del filósofo y en el marco de problemas diferentes, contextos teóricos diversos, con intereses filosóficos particulares (que van desde una epistemología de la emoción hasta su relación con la moral) y en respuesta, en cada caso, a dificultades relativas a un problema específico.

En Aristóteles, las emociones son tratadas en el marco del diseño antropológico que estructura el conjunto de su pensamiento¹⁶, en cuyas bases se encuentra la teoría hilemórfica que constituye uno de los ejes de su filosofía. Dentro de esta perspectiva, en el *Tratado sobre el Alma* el Estagirita conduce un análisis centrado en el estudio de la relación entre afecciones del alma y del cuerpo, a partir de la pregunta acerca de si hay alguna afección (emoción) que sea exclusiva del alma. Mediante una revisión de las teorías de la época, de las doctrinas de la Escuela de los Físicos, que consideraban las pasiones como fenómenos corporales, retiene un principio material que asocia a la emoción, al mismo tiempo que critica las teorías de la Escuela los Dialécticos, aunque recupera en parte el valor del principio formal utilizado por éstos en el tratamiento de las pasiones¹⁷.

La aproximación aristotélica, consecuente con los grandes ejes de su pensamiento, se apoya la observación y en hechos de experiencia, a partir de lo cual puede afirmar que las afecciones del alma (emociones) se dan *con* el cuerpo “en el valor, la ternura, el miedo, la compasión o la osadía, así como en la alegría, el amor y el odio, el cuerpo resulta afectado conjuntamente en todos los casos”¹⁸. Desde la perspectiva del hilemorfismo, Aristóteles trabaja la tesis de que las pasiones del alma se dan conjuntamente con el cuerpo, tanto en los tratados biológicos, entre los cuales se puede ubicar el *Tratado sobre el Alma*¹⁹, como también en los tratados éticos (*Ética a Nicómaco*) y en los estudios sobre el lenguaje (*Retórica*).

Las sensaciones de placer y dolor ocupan un lugar importante en la noción de emoción según Aristóteles, para quien las emociones van acompañadas de placer y dolor, lo cual lleva a una cierta turbación psicofísica. “Llamo pasiones (*pathei*) al deseo (*epitumya*), la cólera (*orgé*), el temor (*fobos*), la audacia (*trasos*), la envidia (*ptunos*), la alegría (*kará*), la amistad (*filía*) el odio (*misos*), la añoranza (*pothos*), emulación (*zelos*), la piedad (*éleos*) y en general a todas las afecciones que van acompañadas de placer o pena (*hedon-lupe*)”²⁰.

En los tratados biológicos el enfoque predominante es el de la naturaleza psicofísica de las emociones, lo que representa que se retoman aspectos importantes de la teoría de las emociones de su maestro Platón, que las considera como afecciones mixtas. En cambio, en los tratados éticos Aristóteles toma distancia de la concepción de las afecciones mixtas y considera que las emociones no siempre van acompañadas de placer o dolor. En tal sentido considera que las emociones pueden darse también en sujetos que son insensibles y se orienta más bien hacia una concepción que se apoya en una mezcla de emociones más que en una mezcla de placer y dolor. En los análisis de Aristóteles ocupan un papel importante las creencias (*doxai*), que se ubican en la base del conocimiento. Afirma que ciertos juicios provocan emociones, como cuando creemos haber sido ofendidos y ello desencadena en nosotros una reacción de ira; de igual modo, cuando consideramos (creemos) que alguien está sufriendo y ello nos provoca compasión. El énfasis en la importancia de las creencias en las emociones ha llevado a afirmar que el componente dianoético que se encuentra en la base de la cognición es el fundamento de las mismas, de tal modo que, como lo analiza Martha Nussbaum en su interpretación de Aristóteles, cabe situar la cognición tanto en el origen de la emoción, considerándola también como parte de ésta y condición suficiente de la misma.

Según Nussbaum, “desde el punto de vista de Aristóteles, las emociones no son fuerzas animales

¹⁶ Cf. MARTIN-FIORINO, V. (2021) Autonomía y acción humana. El diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles. En: Díaz, J.A., *Persona y libertad*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

¹⁷ Ver sobre ello:

¹⁸ ARISTÓTELES (2001) *Retórica*. Madrid: Gredos.

¹⁹ Id. (1997) *Del Alma*. Barcelona: Paidós

²⁰ Id. (2001) *Retórica*

ciegas, sino partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas con creencias de cierta clase y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas”²¹. En tal sentido, dentro del enfoque cognitivista de las emociones, éstas pueden ser comprendidas como formas de conciencia intencional en la medida en que se orientan a ciertos objetos. De igual modo, cabe entenderlas como relacionadas estrechamente con creencias, lo cual implica que pueden ser modificadas si las creencias se modifican.

En esta perspectiva, las emociones se consideran en algún grado racionales y, en consecuencia, cognitivas, lo cual lleva a establecer que, por estar basadas en creencias, las emociones pueden ser valoradas por su estatuto epistémico y normativo, al mismo tiempo que son vistas como una subclase del deseo (*órexis*). En este análisis subyace la afirmación de una estrecha y constitutiva relación entre emoción, deseo y cognición. Según lo afirma Nussbaum, “el deseo pasional es una forma de conciencia intencional y una forma de deseo que entraña una manera de ver a su objeto y que proporciona a todo viviente una ‘premisa del bien’”²².

El marco de la *polis*, entendida como la primera unidad de convivencia fundamentada filosófica y éticamente (cuya problemática resonancia alcanza a la ciudad latinoamericana actual) y siguiendo el pensamiento de Aristóteles que conecta la emoción con su desembocadura en la acción, puede afirmarse que la sensación prepara la fantasía (imaginación), la fantasía prepara el deseo (*órexis*), el deseo pone la “premisa del bien” y ésta prepara la acción (*praxis*). Fenómenos como la inequidad y la exclusión social, la violencia urbana y la presión migratoria -claramente presentes en la Atenas del siglo IV a.C.- ponen a prueba, frente a las situaciones de xenofobia, intolerancia y *aporofobia*, la posibilidad de una reconexión positiva entre la emoción y la acción (en reacción con el oro, el extranjero, el pobre).

Según Nussbaum, para Aristóteles “la mayor parte del tiempo la creencia es suficiente causa de la pasión compleja (emoción)”²³. Este aspecto puede ser percibido en la estrecha relación que Aristóteles establece entre la capacidad de los oradores para suscitar determinadas emociones y las acciones que de ello pueden derivarse, así como con sus consecuencias sobre las personas y la convivencia²⁴.

Tanto la *Retórica* como los tratados éticos de Aristóteles, especialmente la *Ética a Nicómaco*, enfatizan el aspecto intencional de las emociones, entendido como referencia a objetos o situaciones externas. En tal sentido, para Aristóteles las emociones se determinan por dichos objetos, aunque el autor deja abierta la posibilidad de que existan emociones carentes de un objeto intencional particular. Algunos autores consideran que la angustia, por ejemplo, puede ser un ejemplo de tal situación. Algunas estrategias de abordaje afirman que, en tales casos, el cambio de creencias (*doxai*) produce cambios en las emociones.

3. Las emociones en la educación para la convivencia

A partir de los diferentes enfoques que relacionan emoción y creencia (cognición), tanto de lo que en ocasión se ha llamado un cognitivismo “radical” (las emociones como producto de la razón) como de las orientaciones que se definen como parte de un cognitivismo “moderado”, la afirmación de que un cambio en la creencia puede provocar un cambio en la emoción, las repercusiones en el campo de la educación para la convivencia resultan significativas.

Aunque siguiendo a Aristóteles cabe reconocer la posibilidad de un conflicto entre emociones y creencias, tema del que se ocupa en la *Ética a Nicómaco*²⁵, para Nussbaum todas las emociones son, en algún sentido, cognitivas y como tales pueden calificarse como verdaderas o falsas, según

²¹ NUSSBAUM, M. (1996)

²² NUSSBAUM, M. (2001)

²³ Idem

²⁴ ARISTÓTELES (2001) *Retórica*

²⁵ ARISTÓTELES (2001) *Ética a Nicómaco*

lo sean las creencias en las que se fundan (es decir: las emociones no son verdaderas o falsas en sentido propio, sino en sentido derivado de la verdad o falsedad de las creencias). Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, considera que las emociones pueden ser valoradas según criterios de racionalidad tales como la sensatez, la salud o la rectitud práctica (ética). En tal sentido, coincide en sostener que, en ciertas circunstancias y bajo ciertos criterios, las emociones pueden ser consideradas “racionales”.

Para Aristóteles y Nussbaum, las emociones pueden ser consideradas racionales cuando, en primer término, son adecuadas a los objetos y situaciones que las provocan. En segundo término, cuando son proporcionadas con respecto a sus objetos intencionales o a sus causas, tanto en grado como en intensidad y duración. También es el caso, en tercer lugar, cuando son experimentadas de modo apropiado. De igual modo, en cuarto lugar, cuando las emociones están orientadas a fines o bienes normativamente apropiados, tal es el caso, por ejemplo, del manejo que hace un hombre valiente de la emoción del temor.

Ello tiene una significativa importancia para el aprendizaje de la convivencia, en la medida en que puede permitir la puesta en práctica de orientaciones y estrategias para alcanzar el manejo de la conducta según el principio del “justo medio”. En efecto, se trata de aprender a calcular, en las emociones, un exceso, un defecto y un medio. Ello se realiza, según lo propone Nussbaum en su interpretación de Aristóteles, aproximando educación de las emociones con educación para la práctica de la virtud, en este caso, de la convivencia. En Aristóteles, alcanzar el arte de vivir bien implica el arte de sentir bien (emociones) y el arte de actuar bien (ética, política).

La razón, dice Aristóteles, influye en las emociones de modo similar al ascendiente que alguien que amamos (padre, amigo) tiene sobre nosotros, en el sentido que orienta, refuerza o inhibe determinadas maneras de sentir. Ello tiene importantes resonancias en la construcción de espacios de convivencia y resolución de conflictos, especialmente en ámbitos como el de la convivencia ciudadana.

El carácter racional reflexivo de los seres humanos, así como su carácter moral y la rectitud de sus acciones pueden ser moldeados socialmente y, en tal sentido, la *Paideia* griega, como orientación para la formación no sólo de hombre del conocimiento sino del hombre de la cultura y de la convivencia (*polis*), puede ser vista como un referente para una visión humanista de la actuación política orientada a lograr el correcto acoplamiento entre emociones y acciones con vistas al aprendizaje y la práctica de la virtud para la vida buena.

4. El reto de la convivencia en la ciudad latinoamericana

El fenómeno de la concentración urbana en América Latina se produce en el marco de las características que afectan a la mayoría de las grandes ciudades en el mundo globalizado, reproduciendo, en situaciones de pobreza y precariedad existencial, las condiciones de necesidad, inequidad y exclusión que las caracterizan. “Un mundo en caos, inseguro y con rabia”, en la expresión de L. Narváez²⁶, en el que la única expectativa parece ser la supervivencia. Como lo señala Donna Hicks²⁷, el problema es que, aunque el entorno de la vida actual es muy diferente al que enfrentaron los humanos de los tiempos primitivos, las reacciones innatas ante la amenaza (o lo que se percibe como tal) no han cambiado. Sin desconocer los altos niveles de violencia física en las ciudades de América latina, a nivel estructural se trata hoy de una amenaza psicológica a la dignidad de la persona, bajo la forma de ataques psicológicos a la dignidad y el bienestar, como muestra de un serio déficit en la gestión del legado evolutivo de las emociones más sentidas, el amor y el odio, a alegría y la rabia.

²⁶ Narváez, L. (2009). Violencia e inseguridad en Latinoamérica. En: L. Narváez (ed.) *Cultura política de perdón y reconciliación*. Bogotá: Fundación para la reconciliación, pp. 23-52

²⁷ Hicks, D. (2009) La dignidad del perdón. Caminos hacia el desarrollo emocional. En: L. Narváez, *op. cit.* Pp. 107-118.

Como lo afirma V. Serrano, entre las consecuencias de la globalización especialmente notorias en la situación de las ciudades, están no solamente el alejamiento de la política y la desvalorización de lo común (como resultado del desencanto) y el sometimiento a la lógica del rendimiento económico, sino también la acentuación del individualismo, la indiferencia para con el otro, la insolidaridad y el rechazo al diferente, con la carga de emociones negativas asociadas. En ese marco y frente a los desafíos de la convivencia (pobreza, migración masiva, rasgos culturales diversos), los comportamientos sociales, especialmente en lugares de alta concentración habitacional, tienden con frecuencia a acercarse a una evaluación de no favorabilidad de tales situaciones, percibidas como amenazas a la supervivencia. El otro: diferente, migrante, pobre, es percibido como enemigo, alguien que amenaza la propia estabilidad, y las emociones negativas que de ello se desprenden (angustia, ira, desprecio), en la medida en que las emociones se asocian a conductas, generalmente desembocan en violencia y bloqueos de la posibilidad de convivir²⁸.

El escenario de las grandes ciudades plantea el reto de la transformación progresiva de los territorios de enfrentamiento en espacios de interlocución, todo lo cual necesita de una deconstrucción de las dinámicas emocionales que se aferran a la inevitabilidad y permanencia del conflicto. En la metodología de gestión de los conflictos²⁹, en este caso aplicada en el ámbito urbano, es necesario recorrer al menos los siguientes pasos para desescalar el enfrentamiento y transformar las emociones asociadas al mismo: i) deconstruir al otro como enemigo (desmontando las emociones asociadas al odio, la ira, el desprecio); ii) construirlo como interlocutor (mediante la atención, el interés y la escucha); iii) proponerse mutuamente como socios, a partir de aspectos específicos (desarrollando posibilidades de asociación y cooperación).

En los países con una larga historia de violencia social y política, como es el caso de la mayoría de los países latinoamericanos, la huella emocional destructiva de la que habla Donna Hicks, producto de la combinación del legado evolutivo antes mencionado y de las experiencias traumáticas vividas socialmente, es un serio obstáculo a vencer, pues representa lo que ya a finales del siglo XX Daniel Goleman llamó un “secuestro emocional”. Este secuestro se refiere al aferrarse a las emociones primarias que impide el ejercicio de elegir conscientemente, en condiciones seguramente difíciles pero siempre posibles, otra manera de actuar (no sólo de reaccionar), decidir llevarla a cabo y comprometerse en el logro de sus logros.

Retomar el reto, de orígenes aristotélico y trabajado por Martha Nussbaum, de la “elección consciente” de la forma en que se quiere reaccionar, es reafirmar que, si bien el humano está dotado para protegerse y defenderse (aun violentamente) ante la amenaza, también lo está, como lo señala Hicks³⁰, para reflexionar, controlar estas reacciones y elegir opciones diferentes. Se trata del problema de una secuencia entre; i) dejarse arrastrar por el cerebro primitivo (frente a la presencia del otro, del diferente, del migrante) o; ii) entender las consecuencias de tal comportamiento, mediante la intervención del “neocerebro” (o neocórtex) en una elección consciente que le otorga al ser humano una perspectiva frente a sí mismo y le permite hacerse responsable de su elección (control de las reacciones preestablecidas). En relación con ello, cabe recordar que en el hacerse responsable está el inicio de la ética, cuyo aprendizaje demanda claridad de propósito, práctica y compromiso.

Cabe sin embargo preguntarse si la situación de los habitantes de las ciudades latinoamericanas hace posible que, además de la lucha por la supervivencia, el desarrollo de la capacidad de construir proyectos de vida de manera personal y colectiva, en el marco de las interacciones del complejo tejido urbano y también, como señala A.Sen³, si tales proyectos de vida -si fueran posibles- se basan realmente en la capacidad fundamental de la condición humana: la capacidad de elección, o son simplemente un ejercicio de adaptación en espacios ya previamente

²⁸ Schnitman, D. (2008) *Resolución de conflictos*. Buenos Aires: Granica

²⁹ Marin-Fiorino, V. (2020) *Estrategias de negociación de conflictos*. Bogotá: Universidad católica de Colombia.

³⁰ Hicks, D. *ob. cit.*, p. 104

establecidos. Ello puede generar, especialmente en los sectores más vulnerables de la población urbana, emociones que van desde la alegría y el entusiasmo (cuando perciben que sus actuaciones responden a una elección de aquellos pasos que amplían las posibilidades de realizar sus aspiraciones) o, al contrario, la tristeza y la frustración (cuando constatan que sólo pueden adaptarse a espacios de supervivencia en los cuales se ven impulsados a reaccionar permanentemente frente a las amenazas de la inseguridad, la precariedad o la violencia).

La ciudad, entendida como un espacio para el desarrollo de las capacidades de quienes en ella viven, representa el tejido "de las posibles combinaciones que una persona puede realizar o ser; las distintas funciones que puede lograr" y, además, de las diferentes elecciones conscientes que le permiten alcanzar espacios alternativos frente a la presión de las reacciones emocionales de autodefensa frente a las amenazas percibidas. La ciudad puede ser de este modo lugar propicio al despliegue de la potencialidad humana (*dynamein*, según Aristóteles), emocional, racional y práctica como la capacidad de existir, elegir y actuar. La ciudad como "lugar" -no sólo territorio o espacio- es un concepto que enraíza en la capacidad de "sentirse bien", saberse en el sitio que le es propio por ser deseado, sentido y pensado como plataforma intersubjetiva para construir felicidad.

El territorio, como noción, es de carácter situacional y afirmativo; en la historia humana ha estado emocionalmente ligado a la conquista, el poder y la supremacía: el humano es, en cuanto viviente, territorial, pero puede y debe diferenciarse de la territorialidad animal, fundada en la fuerza y el dominio, y construir una territorialidad entendida como el necesario soporte de la existencia segura. El concepto de espacio es de carácter comunicativo y transitivo, propio de la naturaleza humana, y requiere saber pensar y actuar el "poner en común" valores, significados y acciones desde el entendimiento de la interdependencia constructiva. La noción de lugar, en cambio, es de carácter emocional y se relaciona con la capacidad elegir "los modelos internos de mundo para interactuar de manera flexible con un entorno cambiante", como lo señala R. Adolph³¹, mediante interacciones en las que puede representarse simultáneamente a sí mismo y a su entorno de modo no sólo compatible sino armónico, acogiendo, proyectando y dando sentido a lo situacional y a lo comunicativo en la realización de la felicidad.

La realidad de la supervivencia (que reafirma el legado emocional autodefensivo del pasado) y la aspiración a la convivencia (transformando ese legado mediante la elección consciente de alternativas de negociación, acuerdo y superación de las diferencias), como proyecto compartido en vistas de la construcción de felicidad social abierta al futuro, pone de relieve una tensión: la de los límites de la convivencia. En tiempos de "nuevas polis", al mismo tiempo globales y locales (interconectadas, interdependientes, interculturales), los límites de la convivencia coinciden con los "límites de la ciudad" (*polis*), como espacio comunicativo donde es posible construir el lugar emocional de los humanos, como personas y no sólo como productores, consumidores o seguidores³².

Los límites de la ciudad son principalmente emocionales: *querer vivir juntos*, como lo señalaba Hanna Arendt con referencia a la disposición afectiva necesaria para convivir, que, junto a la construcción de un lenguaje común para poder entenderse y a la recuperación de la capacidad de futuro, tienen un origen emocional, aunque por supuesto que sería ingenuo no reconocer aquellos límites (económicos, sociales, políticos) que condicionan dicha disposición afectiva y terminan por establecer márgenes muy estrechos para su realización por parte de grandes sectores de la población debido a las condiciones de pobreza, inequidad, los problemas de las familias, la falta de educación, la desigualdad y la exclusión, en lo que B. Kliksberg llamó "la agenda ética pendiente en América Latina"³³. En estas condiciones, difícilmente pueda hablarse de una disposición a "querer vivir juntos" sino más bien, para una gran parte de la población, el sentirse

³¹ R. Adolph, *op.cit.*, p. 206.

³² Díaz, J.A. y Aldana, A. (2021) *Persona y libertad*. Bogotá: Universidad católica de Colombia.

³³ Kliksberg, B. (2005) *La agenda ética pendiente en América latina*. México: Siglo XXI.

obligados a vivir cerca de otros con los cuales no siente ninguna cercanía ni afinidad, sino más bien hostilidad y rabia.

5. La ciudad como problema: emociones, migración y hospitalidad

En el núcleo de la posibilidad de convivencia se encuentra la relación que vincula la capacidad de ser persona con el ejercicio de la hospitalidad, como actitud de apertura, obligación moral y deber ético. Las emociones enraízan en el carácter relacional y comunicativo de la persona y abren la posibilidad de construir comunidad mediante el ejercicio de la disposición afectiva conformada sobre la base emocional de la acogida, el cuidado y la integración del otro en su condición personal de afectación. Las raíces latinas de *hospitalis*, *hospitalitas* remiten a la consideración de una disponibilidad humana --fundada en lo afectivo y abierta a lo racional y lo espiritual (convocando una razón del corazón: el amor)- hacia alguien, una o más personas, en situación de vulneración. El desafío emocional de la hospitalidad es el del reconocimiento de la naturaleza humana frágil, la condición de vulnerabilidad y las situaciones de real vulneración, presentes en la experiencia de la relación intersubjetiva entre quien acoge y quien es acogido. Las emociones positivas que se generan en la apertura hospitalaria ante la persona vulnerada -pobre, enfermo, migrante, excluido- son el referente actitudinal, conceptual y procedimental³⁴ de la hospitalidad, vivida como sentimiento de fraternidad, exigencia de justicia y mandato de amor. El modelo antropológico sobre el que se fundamenta la hospitalidad remite a una crítica de las culturas de la indiferencia y del descarte, así como de las expresiones de nacionalismo radical y racismo que se ensañan con el diferente y sobre todo con el diferente *pobre* (la *aporofobia* como rechazo al pobre, según lo señala Adela Cortina³⁵).

Las ciudades de supervivencia, sentidas, pensadas y sobrellevadas desde las emociones negativas de la rabia, la frustración y el desencanto, son incapaces de hospitalidad: son realidades inhóspitas, para con sus propios miembros y para con quienes llegan a ellas. Pero la ciudad no es una abstracción; está compuesta por la realidad de personas y comunidades, muchas de las cuales asumen compromisos y riesgos para superar las reacciones de rechazo e impulsar acciones de recepción, acogida y hospitalidad de quienes la necesitan, mostrando que es posible controlar y superar la programación de mera supervivencia del cerebro primitivo. La realidad urbana inhóspita tiene grietas que permiten la existencia de grupos, instituciones y organizaciones que, conjungiendo la fuerza de las emociones positivas de las personas que las conforman, impulsan asociatividad y apoyo para prestar asistencia y auxilio al necesitado, curar sus heridas, proveer a su necesidad de alimento o vestido, prestar consuelo a su pesadumbre desde la compasión.

El acto de la compasión (*pathos*, compartir la afectación) es el de acoger al otro --extranjero, migrante, desplazado-- desde el acercamiento a su condición de persona en situación de fragilidad y afectación, más allá de todo cálculo de beneficio o de cualquier obligación de contraprestación. La realidad del otro compromete antes de todo pacto, según lo señalaba Emmanuel Levinás, en convergencia con lo expresado por Adela Cortina acerca de que la persona ha de sentirse *obligada* al otro (comprometida en todas sus dimensiones y no sólo desde la racionalidad) antes de que lo establezca el deber ético. Más allá de toda razón de cálculo, la hospitalidad es experiencia humana de encuentro, realidad vivencial y categoría que se apoya en lo emocional para entender, comprender, valorar y transformar juntos la situación de la persona en condición de afectación.

El desafío emocional de la hospitalidad consiste en una interpelación que llama a ejercer la vocación de ser persona en comunidad³⁶, mediante la superación de las emociones negativas del miedo, la desconfianza y el rechazo y la apertura a las emociones positivas de la acogida, el

³⁴ Ávila Hernández, F. y Martín-Fiorino, V. (2022) Análisis de la xenofobia y de la ética de la hospitalidad en entornos de migración forzada. *Revista Lasallista de Investigación*, 2022 (en prensa)

³⁵ Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Buenos Aires: Paidós

³⁶ Zambrano, M. (2007) *Filosofía y educación*. Málaga: Aurora.

cuidado solícito y el hacerse cargo, a través de la corresponsabilidad y el acompañamiento como proceso de ser persona en el caminar juntos. Dicha interpelación pone a prueba el modo de abrirse al diferente: no desde el temor o el cálculo de conveniencias, sino a partir de la disponibilidad afectiva y la *razón cordial* que propone Adela Cortina³⁷, lo que permite, “desde la razón y el corazón”, conocer y valorar al otro en su real condición y en sus potencialidades humanas como parte de un encuentro interhumano y como fuente de aprendizajes solidarios y rehumanizadores. La construcción de convivencia a su vez consiste en ir ampliando, desde el cultivo de las emociones positivas y la superación de la obsesión de la amenaza y del “vicio de la seguridad”, los niveles de comunidad que somos capaces de construir con el otro -cercano, conocido o desconocido-, unidos todos ellos por el concepto de *proximidad*, que los incluye. Todo ello es especialmente necesario en situaciones de recepción del extranjero, migrante o refugiado en los espacios urbanos de las ciudades latinoamericanas, con el objeto de desarrollar una cultura de la hospitalidad fundada en la inteligencia emocional, una política de acogida inteligente, en consonancia con lo expuesto por Daniel Innerarity³⁸ y unas estrategias discursivas y argumentativas capaces de generar alianzas firmes para tales fines. Ello permite impulsar áreas concretas de trabajo en ayudas inmediatas, empleo, educación, capacitación, inserción en la economía como herramientas de construcción de comunidad.

Construir comunidad en entornos inhóspitos es un desafío que toma como punto de partida las iniciativas ya existentes que los diferentes actores sociales como universidades, empresas, gobiernos, fundaciones, iglesia, valorizando los logros ya alcanzados (por ejemplo en materia de Comisiones de la Verdad en los procesos de negociación de la paz) y promoviendo alianzas operativas desde una mirada sistémica que promueve el valor de lo común. Todo ello, desde la convergencia de acciones específicas, como parte del avance hacia sociedades más justas y solidarias a través del esfuerzo de ampliar la comunidad, negociando las divergencias y aprendiendo de la diferencia.

6. Emociones y convivencia: a modo de reflexión final

En la historia de las ciudades de América latina se muestra el difícil itinerario de construcción de las condiciones básicas para un cierto nivel de ejercicio de la vida política como posibilidad y disposición de “querer vivir juntos” y decidir cómo hacerlo. La dificultad derivaba de tener que superar el carácter de ciudades-objeto (aglomeraciones funcionales a los intereses económicos o ideológicos), compuestas a su vez de objeto-ciudadanos, y no de sujetos libres para decidir sus vidas.

Comprenderlo ha requerido una sucesión de esfuerzos de *desterritorialización emocional*, en el sentido de resistencia a las condiciones de control, dominación y afectación de la dignidad de las personas, y concomitantemente, una serie de intentos de *reterritorialización*³⁹ orientados a construir espacios afectivos y comunicativos, inicialmente reducidos pero potencialmente abiertos a toda la realidad urbana, con el objetivo de recuperar: 1) el protagonismo de los ciudadanos en cuestiones prácticas, vitales y gratificantes; 2) la comprensión y crítica de las lógicas de poder que determinan las interacciones urbanas y su transformación en lógicas del cuidado mutuo; 3) la recuperación de los significados y afectos compartidos, propios de la vida en común. Todo ello para, en la práctica, poder vivir la ciudad como un hogar y sentirla como un lugar humano, comenzando por el barrio, el sector y las micro comunidades unidas por la red de afectos de la pertenencia a comunidades concretas y visibles, para luego, desde allí, construir los nuevos giros de una espiral que se proyecta a los territorios virtuales y abarca la humanidad entera.

³⁷ Cortina, A. (2014) *Razón cordial*, Madrid: Trotta.

³⁸ Innerarity, D. (2011) *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.

³⁹ Martín-Fiorino, V. (2018) Biópolis. Políticas de la vida y ciudades de supervivencia en América latina. *Cultura latinoamericana* (20), 2, pp. 271-285

En el punto de partida de la reterritorialización emocional se encuentra en la superación de la experiencia de la fragmentación, que no está sólo presente en las sociedades marcadas por el espíritu posmoderno sino que se expresa también en las ciudades de América Latina. Esta presencia es principalmente como fragmentación del tejido emocional, producto de estrategias defensivas, reactiva frente a la percepción de las amenazas y en la que las personas sólo se expresan emocionalmente hacia adentro, en una construcción de su propio espacio interior, que reemplaza la realidad afectante por otra realidad, artificial, construida tecnológicamente y percibida como más segura, pero que conduce al aislamiento, al empobrecimiento emocional y afectivo y en definitiva a la disolución del núcleo de la propia personalidad.

Reconstruir la capacidad de encuentro humano -fraterno, compasivo y solidario y al mismo tiempo eficaz-, es mirar y valorar el encuentro desde su potencial afectivo como desafío no condicionado por intereses o por la búsqueda de ventajas o beneficios. Es preparándose emocionalmente para *hacer posible el encuentro entre personas* y trabajando en iniciativas concretas para ello, como se puede determinar prioridades y valores en el espacio de sociedades marcadas por la confrontación de los ciudadanos entre sí (por la supervivencia), de los grupos sociales (por intereses enfrentados), de los ciudadanos con el Estado (por el acceso a los derechos y a la protección) y, frecuentemente, de los ciudadanos con el otro como migrante (por el temor y la desconfianza),

En las emociones asociadas a la solidaridad, la fraternidad y la compasión, se encuentran las bases para construir nuevas formas de comunidad y consolidar la convivencia, entendidas al mismo tiempo como procesos disruptivos, consensuados e instauradores de relaciones de equidad. En los contextos concretos de las sociedades latinoamericanas de hoy, se ponen a prueba las bases de la convivencia (no sólo las posibilidades de supervivencia ni las modalidades de la coexistencia). La verdadera politicidad está marcada por la emocionalidad de la pertenencia afectiva a una realidad comunitaria al mismo tiempo local que abierta a la diferencia y al mundo. Ser solidarios, hospitalarios y acoger al otro en la propia vida -no sólo en territorio propio- es un aprendizaje emocional y la práctica de humanidad como encuentro compasivo no condicionado.

La irrupción de la persona, desde la posibilidad misma de verla en el rostro del sufriente así como de atenderla en sus necesidades, pone a los actores sociales (gobierno, instituciones y organizaciones), pero especialmente a cada persona en particular, a tener que decidir, desde sus emociones y su racionalidad, entre: a) superar la indiferencia y la actitud de “descartar” al otro; b) sentirse obligados a adoptar la perspectiva de la mera recepción –pasiva, condicionada, regida por la conveniencia; c) asumirse libremente desde el compromiso emocional y racional de la acogida, como autor de una práctica de cuidado mutuo que capacita para ver, valorar y cuidar al otro en su condición de persona y, desde su fragilidad y como irrupción de alteridad, asumir la oportunidad de construir comunidad.

Bibliografía

- APPADURRAI, A. (2001). *Los nuevos territorios de la cultura*. Madrid, Crítica.
- ARENDETT, H. (2001) *La condición humana*. Madrid: Tecnos
- COLINA, C. (2005). *Ciudades Globales, Ciudadanía y Consumo Cultural*, in: *Ciudades Mediáticas*, Caracas, U.C.V.
- COLINA, C. (2007). *Ciudades Glociales*. Caracas, M.A. García Ed.
- CORTINA, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Buenos Aires: Paidós.
- CORTINA, A. (2014) *Ética cordial*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos*. México, Grijalbo.
- INNERARITY, D. (2011) *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península
- ISLAS, O. (2007) “La Ciberurbe. El Espacio Ausente”. In: *Ciudades Glociales*, cit. MARTIN-FIORINO, V. (2018) *Desde una ética de la hospitalidad. Reflexiones sobre ciudadanía*,

democracia y migración. *Journal of Mediterranean Knowledge*, (2), 3, pp. 56-73.

MARTIN-FIORINO, V. (2022) Análisis de la xenofobia y ética de la hospitalidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 2022 (en prensa)

KLIKSBERG, B. (2005). *La Agenda Ética Pendiente en América Latina*, México, Siglo XXI.

NUSSBAUM, M. (2001). *Calidad de Vida*. México, F.C.E. e Sen, A.

PORTZAMPARC, C. (2002). *¿Hacia una Tercera Época para la Ciudad?*. Madrid, Crítica.

SERRANO, V. (2004). *Ética y Globalización*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.