

Cómo citar en Chicago: Henao Sierra, Diana María, y Juan Fernando García-Castro. “La atención y el reconocimiento como condiciones previas del vínculo ético”. Escritos 34, n.º 72 (2026): 1-25. <https://doi.org/10.18566/v34n72.a12>

Fecha de recepción: 19 de abril, 2026

Fecha de aceptación: 2 de junio, 2026

La atención y el reconocimiento como condiciones previas del vínculo ético

Attention and recognition as preconditions of the ethical bond

*Diana María Henao Sierra*¹ 
*Juan Fernando García-Castro*² 

-
- 1 Negociadora Internacional, especialista en Estudios Políticos con énfasis en Geopolítica y magíster en Hermenéutica Literaria. Candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente universitaria y conferencista internacional. Correo electrónico: dianahenaosierra@gmail.com
 - 2 Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Humanidades por la Universidad Católica de Oriente y licenciado en Educación Básica por la Universidad de Antioquia. Docente-investigador de la Facultad de Filosofía e integrante del grupo de investigación Epimeleia (categoría A en Minciencias) de la UPB. Correo electrónico: juanf.garcia@upb.edu.co

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



RESUMEN

En este artículo se examina críticamente el paradigma dominante en la ética de la comunicación, que sitúa el fundamento del reconocimiento intersubjetivo en el lenguaje y en las estructuras normativas del discurso. Frente a esta posición –cuyo referente contemporáneo más influyente es la ética discursiva de Habermas y Apel–, se argumenta que la comparecencia del Otro como interlocutor presupone una apertura más originaria: la atención, entendida como mediación perceptiva y corporal por la que el Otro aparece como presencia significativa antes de toda articulación argumentativa. El análisis procede en tres pasos: primero, muestra mediante una triangulación entre Simone Weil, Iris Murdoch y John Dewey, que tradiciones filosóficas incompatibles convergen en identificar la desposesión del yo como condición del encuentro; segundo, fundamenta esta apertura en la fenomenología de Merleau-Ponty, la cual incluye su ontología tardía de la carne, que concibe observador y observado como reversibles en un mismo tejido de ser; y tercero, articula la dimensión normativa del argumento, que recupera la coincidencia etimológica entre *achtung*, respeto y atención —en Esquirol—, la distinción levinasiana entre el decir y lo dicho y, el concepto aristotélico de *phronesis* como sabiduría práctica. De este recorrido se sigue una tesis precisa: el lenguaje no crea la obligación, sino que articula y universaliza una exigencia ya instaurada en el encuentro. El artículo concluye explorando las implicaciones de esta perspectiva para la teoría de la comunicación, la ética aplicada, la dimensión política del reconocimiento y el diagnóstico del presente, en el que la aceleración y la saturación erosionan las condiciones sensibles del reconocimiento.

Palabras clave: Atención, Reconocimiento ético, Ética de la comunicación, Fenomenología de la alteridad, Atención y respeto, Responsabilidad prelingüística.

ABSTRACT

This article critically examines the dominant paradigm in communication ethics, which grounds intersubjective recognition in language and discursive normativity. Against this position —whose most influential contemporary formulation is the discourse ethics of Habermas and Apel— it argues that the other's appearance as interlocutor presupposes a more originary openness: attention, understood as a perceptual and corporeal mediation through which the other appears as a meaningful presence prior to any argumentative articulation. The analysis proceeds in three steps: first, it shows, through a triangulation between Simone Weil, Iris Murdoch, and John Dewey, that incompatible philosophical traditions converge in identifying the dispossession of the self as a condition of encounter; second, it grounds this openness in Merleau-Ponty's phenomenology, including his late ontology of flesh, which conceives observer and observed as reversible within a single fabric of being; and third, it articulates the normative dimension of the argument by recovering the etymological coincidence between *Achtung*, respect, and attention (Esquirol), the Levinasian distinction between the saying and the said and the Aristotelian concept of *phronesis* as practical wisdom. From this trajectory follows a precise thesis: language does not create obligation but articulates and universalizes a demand already instituted in encounter. The article concludes by exploring the implications of this perspective for communication theory, applied ethics, and political dimension of recognition, and the diagnosis of the present, in which acceleration and saturation erode precisely the sensible conditions of recognition.

Keywords: Attention, Ethical Recognition, Communication Ethics, Phenomenology of Alterity, Attention and Respect, Pre-Linguistic Responsibility.

Introducción

La experiencia contemporánea de la percepción se inscribe en un horizonte que la filosofía no puede dar por supuesto. La aceleración técnica, la expansión de las mediaciones digitales y la saturación de estímulos no son accidentes externos que afecten una percepción, por lo demás, intacta: modifican en profundidad la estructura misma de la mirada, y con ella, el modo en el que los seres humanos comparecen unos ante otros.

La sociología de la modernidad tardía —de Simmel a Rosa— ha documentado esta transformación con gran precisión³. En el escenario que describe, la percepción tiende a replegarse en operaciones de filtrado y clasificación que tratan al Otro como un dato más entre los que reclaman atención. La mirada deja de ser apertura y se vuelve gestión⁴.

Byung-Chul Han ha radicalizado este diagnóstico hasta el límite: “la percepción se ha vuelto extremadamente voraz. Carece de toda dimensión contemplativa. Se pasa el tiempo comiendo. Su actitud es el consumo”⁵. La frase no es una provocación estilística; describe un desplazamiento estructural. Bajo la lógica de la disponibilidad total, el Otro no comparece como presencia, sino como perfil; no interpela, se consulta. La digitalización, como el propio Han ha insistido, nos habitúa a que todo se vuelva “inmediatamente alcanzable, disponible, calculable y consumible”⁶, lo que erosiona la espera, la paciencia y la demora, sin

3 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 43–78; *Alienation and Acceleration* (Malmö: NSU Press, 2010), 15–42. Rosa ha mostrado que la aceleración social no solo es un problema estructural de nuestro tiempo que implica un aumento en la velocidad de los procesos: entraña una transformación cualitativa de la relación con el mundo, en la que los sujetos tienden a orientarse hacia la disponibilidad y el control, en detrimento de formas de relación basadas en la resonancia. Esta última designa una modalidad de vínculo en la que el sujeto y el mundo se conmueven y transforman recíprocamente, el sujeto no domina lo que encuentra, sino que se deja afectar por ello, estableciendo una relación de mutua implicación. La erosión de esta capacidad de resonancia constituye uno de los efectos más significativos de la modernidad tardía. Para una valoración reciente de la resonancia rosiana en diálogo crítico con la ética discursiva habermasiana, ver José L. López González, “La resonancia en la teoría crítica de Hartmut Rosa: una respuesta a los límites prácticos de la ética discursiva para las sociedades aceleradas”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 94 (enero-abril 2025): 159–173. <https://doi.org/10.6018/daimon.522561>.

4 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1993 [1977]), 331–377. La hermenéutica gadameriana parte de una tesis que parece epistemológica, pero tiene consecuencias éticas directas: nadie observa desde la neutralidad.

5 Byung-Chul Han, *Sobre Dios: pensar con Simone Weil* (Barcelona: Paidós, 2025), cap. 1. Han describe la percepción contemporánea como una dinámica de consumo incesante que erosiona la dimensión contemplativa de la mirada: la relación con el mundo deja de estar marcada por la demora y la acogida para organizarse bajo el signo de la disponibilidad inmediata. Esta diagnosis converge con los análisis de *En el enjambre* y *La sociedad del cansancio* sobre la progresiva pérdida de la atención sostenida.

6 Han, *Sobre Dios. La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2017). *El aroma del tiempo* (Barcelona: Herder, 2015). Han sostiene que la cultura contemporánea, marcada por la aceleración y la sobreabundancia de estímulos, debilita la capacidad de atención sostenida y la sustituye por formas fragmentarias de percepción orientadas al consumo. Esta transformación afecta a la experiencia individual y, además, tiene consecuencias directas en la relación con el Otro, en la medida en que dificulta la apertura necesaria para que la alteridad pueda comparecer en su irreductibilidad. Esta dinámica tiene una arquitectura económico-tecnológica precisa: ver Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019), 63–97, sobre cómo el capitalismo de vigilancia convierte la experiencia humana en materia prima comportamental, erosionando

las cuales ninguna atención puede sostenerse. El problema, sin embargo, no se agota en esta diagnosis: la pregunta filosófica que abre es más radical que su misma formulación sociológica.

La reflexión contemporánea sobre la ética de la comunicación ha estado marcada, desde el s. XX, por el giro lingüístico. Buena parte de las teorías del vínculo intersubjetivo ha encontrado en el lenguaje un medio de interacción y el horizonte mismo en el que se constituye la normatividad que regula la vida en común⁷. La formulación más influyente de esta intuición es la ética discursiva: la legitimidad de las normas no se funda en instancias trascendentes, sino en su aceptabilidad por todos los afectados en condiciones de argumentación racional, libre de coacción y orientada al entendimiento. En Habermas, la racionalidad comunicativa se convierte en el criterio fundamental de validez, al someter toda pretensión normativa al examen público de la justificación discursiva⁸.

Ahora bien, esta posición descansa sobre un supuesto que ella misma no tematiza. Antes de que el Otro pueda elevar o cuestionar una pretensión de validez, es preciso que comparezca como alguien digno de ser escuchado: como una presencia que reclama atención, no como un interlocutor formal constituido por el propio ejercicio del diálogo. La ética discursiva presupone una apertura que no explica. Y esa apertura no es un detalle psicológico previo al intercambio argumentativo: es la condición que hace posible que algo como un intercambio argumentativo llegue a tener lugar. La pregunta, entonces, no es si el lenguaje es necesario para articular la normatividad –lo es–, sino si agota el fundamento del reconocimiento o si, por el contrario, lo articula sin originarlo⁹.

La cuestión puede formularse ahora con precisión: ¿qué hace posible que el Otro sea reconocido como interlocutor antes de que comience el intercambio argumentativo? O, en términos más exigentes: ¿puede la exigencia ética surgir solo en el momento de su formulación discursiva, o remite a una experiencia previa en la que el Otro se impone como significativo antes de toda justificación? Formular esta pregunta

sistemáticamente lo que Zuboff denomina “el derecho al tiempo futuro” y, con ello, las condiciones sensibles del reconocimiento.

- 7 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 350-356. Para Ricoeur, el lenguaje no se limita a funcionar como instrumento de designación: constituye una mediación simbólica a través de la cual la experiencia humana se configura de manera narrativa. Esto implica que la comprensión de sí y del Otro no se produce en un acceso inmediato, sino mediante tramas de significación históricamente sedimentadas. En este sentido, el lenguaje no solo expresa la relación intersubjetiva, sino que la configura, al articular los horizontes en los que los sujetos pueden reconocerse y comprenderse.
- 8 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 15-54. Apel desarrolla, en diálogo con Habermas, una fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva, según la cual toda argumentación presupone ya una comunidad ideal de comunicación. Este supuesto es de orden normativo, no empírico: en el acto mismo de participar en un discurso orientado al entendimiento, los sujetos reconocen de modo implícito la validez de ciertas normas universales (igualdad, reciprocidad, ausencia de coacción). De este modo, la ética no se añade desde fuera al lenguaje, sino que se encuentra ya inscrita en sus condiciones de posibilidad.
- 9 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 345-410. Ricoeur sostiene que la relación con el Otro no se agota en el plano del discurso ni puede ser reducida a la explicitación de normas, sino que se inscribe en una experiencia previa de alteridad que solo después puede ser tematizada y articulada lingüísticamente. En este sentido, el lenguaje no constituye el origen absoluto del vínculo ético, por el contrario, es el espacio en el que una relación más originaria –marcada por la vulnerabilidad, la exposición y la reciprocidad– encuentra formas de expresión, interpretación y universalización.

no implica negar la relevancia del lenguaje en la constitución del vínculo intersubjetivo, implica interrogar las condiciones de posibilidad que permiten que ese vínculo llegue a articularse discursivamente y exige tomar en serio la posibilidad de que tales condiciones no sean ellas mismas discursivas.

La hipótesis que se explorará en este artículo es la siguiente: la atención funciona como mediación originaria del reconocimiento intersubjetivo, en la medida en que hace posible que el Otro comparezca como significativo antes de toda tematización conceptual. Se trata, más bien, de una estructura de apertura que pertenece a la experiencia misma y que el discurso presupone sin fundar —y no de una facultad psicológica adicional ni de una virtud moral añadida al intercambio comunicativo—. Si esta hipótesis se sostiene, el lenguaje no creará la obligación, la articulará. Y la ética de la comunicación tendrá que dar cuenta de las condiciones formales del diálogo y de las condiciones perceptivas, afectivas y corporales que hacen posible que un diálogo se instaure en absoluto.

Este artículo está subdividido en tres secciones: en la primera se examina el paradigma lingüístico-normativo —que incluye no solo a Habermas y Apel, sino también a Gadamer, como alternativa hermenéutica, y a Honneth, como referente contemporáneo del reconocimiento— y muestra que su pretensión de fundar la normatividad en el discurso deja en penumbra la apertura que lo hace posible; en la segunda sección se analiza la atención como estructura fenomenológica prelingüística, en diálogo con Weil, Murdoch, Merleau-Ponty y la fenomenología de la alteridad; y en la tercera sección se extraen las consecuencias normativas de ese análisis y se responde a la objeción de que toda ética requiere lenguaje: no con un retorno al antidiscursivismo, sino mostrando que la interpelación corporal del Otro ya contiene la exigencia normativa de que el lenguaje elabora, examina y universaliza. Se concluye el artículo reformulando la tesis en su forma definitiva y explorando sus implicaciones para la teoría de la comunicación, la ética aplicada y el diagnóstico del presente.

El paradigma lingüístico de la ética comunicativa: alcances y límites

El giro lingüístico y la centralidad del discurso

La cuestión del lugar que ocupa el lenguaje en la constitución del vínculo ético dista de ser tan transparente como a menudo se presupone en una primera aproximación. En efecto, si se considera el desarrollo del pensamiento filosófico contemporáneo, puede advertirse que el denominado giro lingüístico introdujo un desplazamiento metodológico y, más decisivamente aún, contribuyó a reconfigurar el horizonte de comprensión de la experiencia humana, hasta el punto de situar el lenguaje como una mediación privilegiada —y en muchos casos como condición de posibilidad— de toda forma de relación intersubjetiva.¹⁰

10 Agustín de Hipona, *De Doctrina Christiana*, ed. y trad. Balbino Martín Pérez (Madrid: BAC, 1957), II.1–2; Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958), 2228–2308. La tradición semiótica muestra que la relación con el Otro no puede pensarse al margen de la mediación de signos: si existen signos convencionales (*signa data*) que remiten a la intención de un emisor, entonces comprender al Otro implica siempre interpretar. Peirce radicaliza esta intuición al definir el signo como una relación triádica entre *representamen*, *objeto* e *interpretante*, lo cual demuestra que toda percepción humana es ya un acto interpretativo.

El propio Hans-Georg Gadamer, cuya hermenéutica filosófica constituye una de las formulaciones más influyentes del s. XX, partió de una premisa que parece epistemológica, pero que tiene consecuencias éticas directas: nadie observa desde la neutralidad. Todo observador está situado en un “horizonte de comprensión” (*horizont*) constituido por sus pre-juicios (*vorurteile*): no como errores que deban eliminarse, sino como condiciones de posibilidad del sentido, el sedimento de la experiencia vivida que hace que algo aparezca como significativo¹¹. Gadamer no propone eliminar los prejuicios –lo que sería imposible–, más bien, hacerlos explícitos para evitar que operen inadvertidamente. La comprensión, en esta perspectiva, no es un acto de apropiación subjetiva, sino un acontecimiento en el que se produce una «fusión de horizontes» (*horizontverschmelzung*) entre el horizonte del intérprete y el horizonte del texto o del Otro.

Sin embargo, y aquí se abre la pregunta que se quiere tematizar en este artículo, la hermenéutica gadameriana, al privilegiar la mediación del lenguaje como espacio de la comprensión, corre el riesgo de oscurecer aquello que la hace posible: la apertura prelingüística del sujeto al mundo, la disposición corporal y afectiva que permite que algo se manifieste como significativo antes de su articulación verbal. Gadamer piensa la comprensión como diálogo, pero ¿qué hace posible que el diálogo se instaure? ¿Qué precede a la palabra para que la palabra tenga lugar? Estas preguntas, que Gadamer no tematiza explícitamente, constituyen el núcleo de la reflexión que aquí se propone.

La ética discursiva de Habermas y Apel

En este horizonte se inscribe la ética del discurso, cuya formulación en la obra de Jürgen Habermas constituye, sin duda, uno de los intentos más influyentes de fundamentar, normativamente, la vida en común a partir de las condiciones de posibilidad del entendimiento lingüístico. Desde esta perspectiva, la racionalidad deja de ser concebida como una facultad interna del sujeto para entenderse como una práctica intersubjetiva que se despliega en procesos de comunicación, en los que los participantes elevan pretensiones de validez susceptibles de ser aceptadas o cuestionadas en un horizonte compartido de sentido¹². De este modo, la legitimidad de las normas se vincula a su posibilidad de ser reconocidas por todos los afectados en condiciones de argumentación libre de coacción, de tal suerte que el consenso racional aparece como el criterio fundamental de validez.

Habermas distingue entre acción estratégica y acción comunicativa, y sitúa esta última como el ámbito en el que los participantes orientan sus intervenciones al entendimiento (*verständigung*). En este contexto, toda emisión lingüística implica la elevación de pretensiones de validez –verdad, rectitud y veracidad– que pueden ser aceptadas o cuestionadas por los interlocutores. Estas pretensiones no se sostienen en una subjetividad aislada, sino en un trasfondo compartido de mundo de la vida (*lebenswelt*), que proporciona los recursos de sentido necesarios para la comprensión mutua¹³.

Ahora bien, esta misma dependencia del horizonte compartido plantea una cuestión que Habermas no aborda con suficiente profundidad: ¿cómo se constituye dicho trasfondo antes de su tematización

11 Gadamer, *Verdad y método I*, 331–377.

12 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1999), 351–432.

13 *Ibíd.*, pp. 169–214.

discursiva? ¿Qué apertura pre-reflexiva permite que los participantes comparezcan ya como interlocutores posibles antes de iniciar el intercambio argumentativo? La ética discursiva presupone sujetos capaces de entrar en diálogo, pero no explica cómo se constituye esa capacidad, ni cómo se forma esa disposición a escuchar y a ser interpelado por el Otro. El *lebenswelt* habermasiano funciona como un fondo oscuro del que emerge el discurso, pero su estructura prelingüística no es tematizada.

Karl-Otto Apel ha formulado esta dificultad con particular radicalidad. En diálogo con Habermas, Apel desarrolla una fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva, según la cual, toda argumentación presupone ya una comunidad ideal de comunicación¹⁴. Este presupuesto no es empírico, sino normativo: en el acto mismo de participar en un discurso orientado al entendimiento, los sujetos reconocen implícitamente la validez de ciertas normas (igualdad, reciprocidad y ausencia de coacción). De este modo, la ética se encuentra ya inscrita en sus condiciones de posibilidad y no se añade desde fuera al lenguaje. La validez de las normas morales no puede fundarse en experiencias individuales ni en intuiciones prediscursivas, sino en las condiciones trascendentales de posibilidad de la argumentación.

Esta posición plantea una dificultad para cualquier intento de fundamentar la ética en dimensiones anteriores al discurso: si la normatividad solo puede articularse en el espacio del discurso argumentativo, entonces la atención –que es anterior al discurso– no puede sino quedar relegada al ámbito de lo meramente descriptivo o psicológico. La ética de la comunicación, en esta perspectiva, no necesita recurrir a mediaciones prelingüísticas: el discurso ya contiene en sí mismo los recursos normativos que la constituyen.

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth

Frente a las éticas discursivas, Axel Honneth ha propuesto una teoría del reconocimiento (*anerkennung*) que, sin renunciar a la centralidad del vínculo intersubjetivo, ha intentado recuperar dimensiones que el paradigma lingüístico tiende a oscurecer¹⁵. Honneth distingue tres formas de reconocimiento, cada una vinculada a una modalidad específica de relación intersubjetiva y a una forma particular de menoscabo (*missachtung*) cuando es negada: el amor (reconocimiento emocional, vinculado a la confianza básica y la seguridad en sí mismo), el derecho (reconocimiento jurídico, vinculado al respeto de sí y la capacidad de establecer pretensiones), y la solidaridad (reconocimiento social, vinculada a la valoración de las capacidades y contribuciones individuales).

La propuesta de Honneth es significativa para la argumentación del presente artículo, puesto que reintroduce la dimensión afectiva y corporal en el vínculo intersubjetivo: el amor, como primera forma de reconocimiento, remite a relaciones de apego que anteceden al discurso y que constituyen el suelo sobre el que se edifica la capacidad de participar en intercambios argumentativos. Sin embargo —y aquí reside la

14 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1988) 179–216. La tesis de la *letztbegründung* –fundamentación última de la ética– constituye el punto más vulnerable de la arquitectura apeliana: al postular una “comunidad ideal de comunicación” como condición trascendental de todo discurso, Apel supone ya la reciprocidad y la apertura al Otro que este artículo se propone fundamentar. La comunidad ideal no puede ser la respuesta a la pregunta que aquí se plantea porque, en el vocabulario de Apel, esa comunidad es ya un logro discursivo, no su condición perceptiva y encarnada.

15 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, trad. Manuel Ballesterio (Barcelona: Crítica, 1997) 114-159.

crítica que este artículo quiere formular—, Honneth permanece dentro de un marco fundamentalmente hegeliano en el que el reconocimiento se articula siempre en relaciones sociales e institucionales que presuponen ya algún grado de mediación lingüística. La vulnerabilidad del cuerpo y la experiencia pre-reflexiva de la alteridad no reciben en Honneth la atención que su importancia filosófica merece.

Más aún, Honneth no tematiza la estructura de la atención como condición del reconocimiento. Para que el Otro sea reconocido en su alteridad, es preciso que sea primero percibido —y percibido de un modo particular—, no objetivante ni instrumental. La pregunta por la forma de la mirada que hace posible el reconocimiento no aparece en su teoría. Este silencio es significativo: revela que, incluso en formulaciones más matizadas que la ética discursiva, la atención permanece como un suelo no tematizado.

Los límites del paradigma lingüístico

Ahora bien, si se examina con mayor detenimiento esta perspectiva —tanto en su versión discursiva (Habermas, Apel) como en su versión del reconocimiento (Honneth)—, no puede ignorarse que en ella opera, de manera en gran medida implícita, una presuposición que resulta decisiva: antes de que el Otro pueda participar en un intercambio argumentativo o ser reconocido en alguna de las tres formas que Honneth distingue, es preciso que comparezca ya como alguien digno de ser escuchado, como una presencia que, de algún modo, reclama atención. Dicho de Otro modo, la posibilidad misma del diálogo parece remitir a una forma previa de apertura en la que el Otro no es aún interlocutor en sentido estricto, pero tampoco un simple objeto de conocimiento. Esta dimensión, difícilmente reducible a procedimientos normativos o estructuras lingüísticas, introduce una pregunta que desborda el marco discursivo: ¿qué hace posible que el Otro aparezca como significativo antes de toda tematización?

Es en este punto en el que la fenomenología de la alteridad ha introducido un desplazamiento decisivo. En autores como Emmanuel Levinas, la relación ética se comprende, ante todo, como una irrupción que desborda toda tentativa de tematización y que se impone como exigencia anterior a la palabra —y no como el resultado de una mediación argumentativa—¹⁶. El Otro comparece como presencia que interpela y que, en su misma aparición, introduce una asimetría irreductible —antes que como interlocutor—. De manera convergente, la fenomenología de la percepción —desde Heidegger hasta Merleau-Ponty— ha insistido en que el acceso al mundo se produce primariamente como una forma de estar ya expuesto a un horizonte de sentido en el que las cosas y los Otros se manifiestan de manera significativa —y no bajo la forma de representaciones o juicios—¹⁷.

16 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit (Salamanca: Sígueme, 2002 [1961]), 233–261. En la obra de Levinas, la relación con el Otro no se constituye a partir de un proceso de mediación cognitiva o discursiva: surge como una irrupción que desborda toda categoría ontológica. El rostro no es un fenómeno que pueda ser tematizado sin resto, sino una presencia que interpela y exige una respuesta anterior a toda formulación lingüística. Esta anterioridad no es cronológica, sino estructural: la responsabilidad frente al Otro no se deriva del discurso, sino que lo hace posible.

17 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003 [1927]), §§12–18; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta, 1993 [1945]), 363–412. Tanto Heidegger como Merleau-Ponty coinciden en cuestionar la primacía de la representación en la comprensión de la experiencia. Para Heidegger, el *Dasein* no se relaciona originariamente con el mundo a través de juicios: se da como un estar-en-el-mundo ya abierto a un campo de significatividad. Merleau-Ponty radicaliza esta intuición, mostrando que dicha

Desde esta perspectiva, la percepción no puede reducirse a un simple registro de datos ni a una operación clasificatoria, sino que constituye una modalidad de apertura en la que el mundo se da siempre ya cargado de sentido. El cuerpo –en tanto mediación originaria de la experiencia– no es un objeto entre otros, sino la condición misma de posibilidad de toda aparición¹⁸. Antes de interpretar signos o formular proposiciones, el sujeto se encuentra ya afectado por presencias que lo interpelan y que configuran un campo de experiencia, en el que algo así como el reconocimiento comienza a esbozarse.

La atención no es una facultad psicológica secundaria o una virtud moral añadida, es ontológica y puede comprenderse como una mediación fundamental de la experiencia humana, es en la que se decide la posibilidad misma de que el Otro comparezca como significativo, es un modo de relación en el que se decide si el Otro llegará a comparecer como lo que es o quedará reducido a lo que ya sabíamos de él. En esta línea, Simone Weil nombró, con precisión, lo que la fenomenología solo podría aproximar: la atención verdadera exige vaciarse de uno mismo para que el Otro entre. No como gesto voluntario, sino como estructura de la experiencia que puede ser cultivada o traicionada, pero que no se fabrica.

Esta dimensión de apertura no puede pensarse al margen de las condiciones sociales e históricas en las que se inscribe. Hannah Arendt, cuya reflexión sobre la dimensión política de la existencia humana sigue siendo indispensable, insistió en que la aparición (*erscheinung*) del sujeto en el espacio público es una condición de la vida ética y política: “los hombres, aunque sean mortales, aunque hagan y sufran cosas humanas, son humanos en la medida en que sobresalen (*hervorragen*) en lo humano; y este sobresalir es lo que llamo grandeza humana”¹⁹. Para Arendt, la política comienza donde termina la necesidad biológica: en el espacio de aparición que los seres humanos instituyen cuando actúan y hablan juntos. Ahora bien, este espacio de aparición presupone una atención compartida, una mirada que reconoce al otro como copartícipe del mundo común. Cuando la atención se fragmenta y la mirada se vuelve gestión, el espacio de aparición se contrae y la vida política se empobrece.

Diversos diagnósticos contemporáneos han puesto de relieve que la proliferación de estímulos, la aceleración de los ritmos de vida y la lógica de la disponibilidad inmediata tienden a erosionar aquellas disposiciones de atención que hacen posible la relación con la alteridad. Como ha señalado Han, la percepción contemporánea se organiza cada vez más bajo el signo de la adicción y el consumo, lo que debilita la capacidad de sostener una atención que no esté orientada a la apropiación inmediata²⁰.

apertura es siempre encarnada: el cuerpo no es un objeto entre Otros, sino el medio a través del cual el mundo y los Otros aparecen como portadores de sentido. En ambos casos, la experiencia precede a su tematización conceptual.

18 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 191–257. Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es un objeto entre Otros en el mundo: es la condición de posibilidad de toda experiencia, en la medida en que constituye el punto de inserción del sujeto en un campo de sentido previamente estructurado. La percepción no consiste en la recepción pasiva de datos, sino en una apertura encarnada a un mundo que se presenta siempre ya como significativo. En este horizonte, el aparecer no es producido por el sujeto, sino que se da en la relación misma entre cuerpo y mundo.

19 Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 2005 [1958]), pp. 21–25 (Prólogo); cf. también pp. 36–38 (cap. I, “La condición humana”). La cita – “los hombres... son humanos en la medida en que sobresalen en lo humano; y este sobresalir es lo que llamo grandeza humana” – condensa la tesis arendtiana de que la acción y el discurso en el espacio público son los modos propios de la existencia humana.

20 Han, *La sociedad del cansancio*, 17–35. Han describe la experiencia contemporánea como un régimen de percepción fragmentaria en el que la atención se dispersa en múltiples estímulos que compiten por capturarla. Esta dinámica no solo intensifica el consumo de información: transforma la estructura misma de la percepción, orientándola hacia

De este modo, la dificultad para pensar una dimensión prelingüística del reconocimiento no parece ser únicamente un problema teórico, sino que remite a una transformación más amplia de la experiencia humana, en la que la apertura al Otro corre el riesgo de quedar subordinada a dinámicas de inmediatez, procesamiento y consumo de signos. En tales condiciones, el Otro puede dejar de aparecer como presencia que interpela para convertirse en información disponible o en estímulo intercambiable.

A la luz de estas consideraciones, la cuestión inicial debe ser reformulada. No se trata de negar la relevancia del lenguaje en la constitución del vínculo ético, sino de interrogar sus condiciones de posibilidad. ¿Hasta qué punto el lenguaje constituye el origen del reconocimiento, y no más bien una de sus formas de articulación? Planteada en estos términos, la ética de la comunicación no pierde su pertinencia, pero se ve desplazada hacia un horizonte más amplio en el que resulta necesario pensar aquellas mediaciones —encarnadas, atencionales y prediscursivas— que hacen posible que el Otro llegue, en primer lugar, a aparecer como interlocutor.

Atención como estructura fenomenológica prelingüística

La suspensión del régimen objetivante

Si la comparecencia del Otro antecede al discurso, la cuestión que se impone exige interrogar la estructura misma de esa apertura en la que el Otro llega a hacerse presente. La experiencia cotidiana muestra, sin embargo, que dicha apertura no se da de manera inmediata ni transparente. La mirada opera habitualmente bajo un régimen de apropiación en el que percibir equivale a identificar, clasificar y anticipar. Esta dinámica no es un accidente psicológico: responde a una tendencia estructural de la subjetividad moderna para asegurar su dominio cognitivo del entorno. Como mostró Heidegger, representar significa “traer ante sí lo que está presente como algo que se coloca frente al sujeto”, es decir, disponer del *ente* como algo accesible al control²¹.

La dificultad de atender al Otro en su alteridad radica, por tanto, no solo en la ausencia de normas adecuadas, sino también en una inercia de la experiencia misma: la mirada se orienta de manera

formas de respuesta inmediatas y adictivas. En este contexto, la atención sostenida —necesaria para la contemplación y la apertura al Otro— se ve progresivamente erosionada, dando lugar a una relación con el mundo dominada por la excitación, la disponibilidad y el consumo.

- 21 Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1996), 75–113. Heidegger caracteriza la modernidad como la época en la que el mundo deviene imagen (*weltbild*), es decir, objeto de representación para un sujeto que se sitúa frente a lo ente como instancia de dominio. Representar no consiste solo en tener una imagen, sino en “poner ante sí” lo que aparece, asegurándolo en su disponibilidad. Esta estructura implica una relación apropiadora con el mundo, en la que lo ente es comprendido en función de su posibilidad de ser conocido, calculado y controlado. La filosofía contemporánea de la atención continúa en buena medida dentro de este marco: ver Wayne Wu, “Attention as selection for action defended”, *Philosophy and Phenomenological Research* (2025), <https://doi.org/10.1111/phpr.13101>. Al concebir la atención como selección para la acción eficaz del sujeto, Wu reproduce en el plano filosófico-cognitivo la estructura de dominio que Heidegger diagnostica: el otro y el mundo solo comparecen en tanto son seleccionados como relevantes para el proyecto del sujeto. La atención como apertura que este artículo defiende —siguiendo a Weil, Murdoch y Merleau-Ponty— supone exactamente la inversión de esta estructura.

espontánea hacia la reducción del Otro a objeto disponible. Atender, en un sentido fuerte, es ante todo una transformación de la estructura de la percepción —y no una simple intensificación de ella—. Implica una forma de suspensión: el aplazamiento del juicio antes que su negación; la interrupción momentánea del impulso apropiador del conocimiento antes que la renuncia a él.

La fenomenología husserliana había anticipado esta operación con la figura de la *epoché*: suspender la actitud natural para que lo dado aparezca en su propio modo de darse, no bajo las categorías que el sujeto proyecta sobre él²². Esta suspensión no implica una renuncia al conocimiento, sino una transformación de su orientación: en lugar de apresar lo dado bajo categorías previamente establecidas, la conciencia se abre a la manifestación misma de los fenómenos.

Sin embargo, y aquí se abre una dificultad que no puede soslayarse: ¿no contiene toda mirada —incluso la más atenta— un momento de poder? Michel Foucault ha mostrado que la mirada, desde las técnicas del panóptico hasta las prácticas disciplinarias, ha funcionado como dispositivo de poder y control²³. Si toda observación es ya una forma de vigilancia, ¿cómo puede la atención ser éticamente significativa? ¿No reproduce incluso la mirada “benevolente” una asimetría entre quien observa y quien es observado? Esta objeción es seria y merece consideración. La respuesta que este artículo propone consiste en distinguir entre regímenes de mirada —antes que en negar el momento de poder inherente a toda mirada—. La mirada objetivante, que reduce al Otro a objeto de conocimiento o de control, es en efecto una forma de dominación. Pero la atención que este artículo propone es una forma de apertura —y no de apropiación—: deja aparecer al Otro en lugar de apoderarse de él. La diferencia no reside en el acto de mirar —que siempre implica alguna forma de posición— sino en el modo de la relación: dominar vs. recibir, calcular vs. acoger. La atención no elimina el poder de la mirada, pero introduce una inflexión que la orienta hacia la alteridad en lugar de hacia la dominación.

Simone Weil: la atención como desposesión

Simone Weil describió esta suspensión con una precisión que permanece difícil de superar: atender consiste en “suspender el pensamiento, dejándolo disponible, vacío y listo para ser penetrado por el objeto”²⁴. Este vaciamiento no debe confundirse con pasividad. Es un ejercicio exigente de descentración,

22 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, trad. José Gaos (México: FCE, 1949 [1913]), §§31–33. La noción de *epoché* designa la suspensión de la actitud natural mediante la cual el sujeto se abstiene de afirmar o negar la existencia de lo que aparece con el propósito de atender a su modo de darse, no de rechazarlo. Esta suspensión no implica una renuncia al conocimiento, sino una transformación de su orientación: en lugar de apresar lo dado bajo categorías previamente establecidas, la conciencia se abre a la manifestación misma de los fenómenos. En este sentido, la *epoché* puede entenderse como una operación que interrumpe la tendencia apropiadora del pensamiento y hace posible una relación más originaria con lo que aparece.

23 Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino (Buenos Aires: Siglo XXI, Argentina, 2002 [1975]), p. 175–198. Para una reflexión contemporánea sobre la articulación entre la ética de la atención y la crítica de la injusticia sistémica que incorpora el desafío de los dispositivos de poder que Foucault tematizó, ver Christopher Mole, “Emancipatory Attention”, *Philosophers’ Imprint* 24, n° 4 (2024): 1–19. <https://doi.org/10.3998/phimp.3163>.

24 Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: Fayard, 1966), 110–118; trad. cast.: *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 1994). Weil entiende la atención no como un esfuerzo de concentración, sino como una forma de disponibilidad radical en

en el que el sujeto retrae, provisionalmente, su tendencia a organizar lo real desde sí mismo. La atención weiliana exige disciplina, no abandono; requiere una forma de trabajo interior que la modernidad, orientada al rendimiento y a la iniciativa, difícilmente reconoce como actividad genuina. Weil lo captó con la imagen de una hospitalidad que precede a toda decisión: basta, pero es indispensable saber dirigir al prójimo una cierta mirada²⁵.

Es necesario detenerse en este punto, porque la formulación weiliana corre el riesgo de leerse como una excentricidad mística de escaso interés filosófico. Lo que el presente análisis sostiene – y a ello apunta el hecho, notable, de que tradiciones filosóficas incompatibles hayan llegado al mismo diagnóstico desde ángulos distintos– es que el vaciamiento weiliano no es una rareza espiritual, sino una estructura que la filosofía ha redescubierto una y otra vez bajo nombres diversos.

John Dewey: la percepción estética como participación transformadora

John Dewey, desde el pragmatismo americano, describió la “percepción estética” como aquella modalidad de atención en la que el sujeto se deja transformar por el objeto en el curso de la experiencia —antes que catalogarlo desde categorías preestablecidas—²⁶. La noción deweyana describe una forma de atención en la que la participación activa modifica tanto al observador como a lo percibido. A diferencia del vaciamiento weiliano, que parte de una metafísica espiritual, Dewey opera desde una biología pragmatista de la experiencia.

Donde Weil piensa la atención como retirada del yo para dejar entrar al Otro, Dewey la piensa como participación activa que modifica al observador tanto como a lo percibido. Las dos formulaciones no coinciden exactamente —una subraya la desposesión, la otra la inmersión—, pero apuntan al mismo núcleo: la atención genuina no es una operación del yo sobre su objeto, sino una transformación del yo en el encuentro con el Otro.

la que el sujeto suspende sus proyecciones para permitir que la realidad se manifieste en su verdad. Este vaciamiento no implica una pasividad inerte, sino una actividad negativa mediante la cual el yo renuncia a apropiarse de lo que aparece. En este sentido, la atención constituye una mediación originaria de la experiencia, en la medida en que hace posible que algo —y, en particular, el Otro— llegue a aparecer como significativo sin ser reducido a esquemas previos.

25 Ibid., 117–122. La célebre formulación de Weil, según la cual basta con saber dirigir una cierta mirada al prójimo, debe entenderse en el marco de su concepción de la atención como desposesión del yo. No se trata de un gesto afectivo espontáneo: es un ejercicio exigente en el que el sujeto suspende sus proyecciones imaginarias para permitir que la realidad del Otro se manifieste en su verdad. En este sentido, la mirada atenta no añade nada al Otro, sino que lo deja aparecer, y en ello radica su dimensión ética fundamental.

26 John Dewey, *Art as Experience* (New York: Perigee Books, 2005 [1934]), 36–79. La noción deweyana de “percepción estética” describe una modalidad de atención en la que el sujeto no cataloga el objeto percibido desde categorías preestablecidas, sino que se deja transformar por él en el transcurso de la experiencia misma. A diferencia del vaciamiento weiliano, que parte de una metafísica espiritual, Dewey opera desde una biología pragmatista de la experiencia: la participación activa modifica tanto al observador como a lo percibido. Ver Thomas Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feeling* (Albany: SUNY Press, 1987), caps. 4–5.

Iris Murdoch: el *unselfing* como condición de la vida moral

Iris Murdoch, desde la filosofía analítica inglesa, sintetizó ambas dimensiones en un único concepto. La atención moral, argumentó, exige lo que denominó *unselfing*: un descentramiento del yo, o la capacidad de salir de la prisión del yo lo suficiente como para ver al Otro tal y como es, y no como se quisiera o temiera que fuera²⁷. Murdoch sostiene que la vida moral depende de la capacidad de dirigir una atención justa hacia la realidad, lo que implica una reorientación de la mirada que permite superar las distorsiones producidas por el ego. La atención no añade un contenido moral al mundo, sino que permite verlo con mayor verdad.

La tesis de Murdoch —y esto es lo decisivo— es que esta operación es la condición estructural de toda vida moral —y no un rasgo psicológico accidental—: no se puede actuar bien con quien no se ha sabido ver bien²⁸. La convergencia es filosóficamente significativa: una metafísica espiritual católica (Weil), un pragmatismo americano (Dewey) y una filosofía moral analítica inglesa (Murdoch), sin que mediara entre ellas influencia directa, han identificado el mismo obstáculo y propuesto la misma exigencia: la enfermedad ética característica de la modernidad es la incapacidad de ver —y no la ignorancia del bien—; una mirada colonizada por el yo que, en lugar de crear hospitalidad para el Otro, lo convierte en espejo de sí misma.

Esta convergencia de tradiciones diversas no es casual: señala una estructura de la experiencia que las distintas filosofías captan desde sus propios horizontes conceptuales. La atención, en este sentido, no es una noción particular de una tradición específica, sino un fenómeno que diversas tradiciones han tenido que repensar bajo nombres distintos.

Maurice Merleau-Ponty: corporalidad y reversibilidad ontológica

Esta hospitalidad no acontece en un espacio puramente interior, se inscribe en un campo de copresencia corporal en el que la relación con el Otro se da, en primer lugar, como experiencia sensible y afectiva. Maurice Merleau-Ponty mostró que el cuerpo es la mediación originaria a través de la cual el mundo y los Otros se hacen presentes —y no un mero soporte biológico del discurso—: “el cuerpo es nuestro medio general para tener un mundo”²⁹. Percibir al Otro equivale a encontrarlo en su comportamiento —antes

27 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), “The Idea of Perfection”, pp. 1–45; pp. 16–23 (*unselfing*) y pp. 31–37 (la atención como condición moral). Murdoch sostiene que la vida moral depende de la capacidad de dirigir una atención justa hacia la realidad, lo que implica una reorientación de la mirada que permite superar las distorsiones producidas por el ego. La atención no añade un contenido moral al mundo: permite verlo con mayor verdad. En este sentido, la transformación ética no se produce primariamente en el plano de las decisiones o de las normas, sino en el modo en que el sujeto percibe y se relaciona con lo que le rodea. Para un desarrollo sistemático y actualizado de la ética de la atención que articula la propuesta de Murdoch con la de Weil, ver Silvia Caprioglio Panizza, *The Ethics of Attention: Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil* (London: Routledge, 2022).

28 *Ibid.*, 51–54. Para la articulación actualizada entre la percepción moral, el *unselfing* murdochiano y la atención weiliana en clave zen y fenomenológica, ver Silvia Caprioglio Panizza, “Perception, Self, and Zen: On Iris Murdoch and the Taming of Simone Weil”, *Philosophies* 8, n° 4 (2023): 64. <https://doi.org/10.3390/philosophies8040064>.

29 *Ibid.*, 215–240, 369–412.

que a inferir su existencia a partir de signos externos—. La intersubjetividad emerge primariamente en una sintonía corporal previa en la que los cuerpos se reconocen como “dos variantes de una misma estructura”² —y no en el intercambio de proposiciones—: antes de toda conceptualización, la presencia del Otro modifica la configuración corporal del observador e introduce una sensibilidad compartida que es ya reconocimiento.

Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es un objeto entre otros en el mundo, sino el medio por el cual el sujeto se encuentra ya implicado en un mundo de significaciones³⁰. En este horizonte, el Otro no es conocido por inferencia, sino percibido como comportamiento significativo. La relación intersubjetiva no se funda en una operación intelectual posterior, sino en una copertenencia a un mismo campo de experiencia encarnada, en el que los gestos, las miradas y las acciones del Otro se presentan, de inmediato, como portadoras de sentido.

Merleau-Ponty no se detiene aquí, en sus últimos escritos, Merleau-Ponty propuso la noción de carne (*chair*) como el tejido ontológico común del que están hechos tanto el observador como el observado³¹. La carne no es la piel ni el tejido biológico: designa una estructura anterior a la separación entre sujeto y objeto, en la que la mano que toca sabe que puede ser tocada y el ojo que ve sabe que puede ser visto. Esta reversibilidad no es una metáfora; es la descripción de una condición ontológica en la que el yo y el Otro no son dos entidades que, ya constituidas, entran después en relación, sino dos perspectivas que emergen de un mismo tejido de ser que las precede y las comprende.

La diferencia con la *empfindung* scheleriana es precisa: Scheler supone dos sujetos ya separados que luego entran en resonancia afectiva; Merleau-Ponty muestra que esa resonancia solo es posible porque la separación entre observador y observado nunca fue absoluta³². No hay primero dos sujetos y después resonancia: hay primero un tejido común y después dos perspectivas que pueden reconocerse –o no– en él.

La consecuencia es decisiva para la ética de la comunicación: la responsabilidad que se activa en el encuentro perceptivo está inscrita en la estructura misma de la percepción encarnada —y no es externa ni impuesta desde fuera—. No es que al percibir al Otro surja luego una exigencia ética; es que la percepción misma, en su reversibilidad constitutiva, es ya una forma de implicación. La atención, en este sentido, es una estructura ontológica de la experiencia que puede ser cultivada o descuidada, pero que no puede ser creada por un acto de voluntad —y no una virtud que el sujeto decide cultivar—.

Martin Buber: el paso del Yo-Ello al Yo-Tú

La atención puede comprenderse como el tránsito desde una relación objetivante hacia una relación dialógica. Mientras que en la primera el Otro comparece como elemento funcional dentro de un horizonte de utilidad, en la segunda se manifiesta como presencia irreductible. Martin Buber formuló

30 Ibid., 235-280.

31 Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010 [1964]), 130-165.

32 Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 145-178.

la diferencia con una precisión ontológica que sigue siendo referencia obligada: el encuentro auténtico tiene lugar allí donde el Otro deja de ser objeto: “cuando se dice Tú, el hablante no tiene ante sí cosa alguna como objeto”³³.

La transición del régimen Yo-Ello al régimen Yo-Tú no es una elección deliberativa ni un principio moral añadido a la percepción. Es un acontecimiento que la observación atenta puede inaugurar, y que ninguna norma exterior puede sustituir. Atender, en este sentido, no es mirar con mayor intensidad, sino permitir que el Otro llegue a ser lo que es antes de ser interpretado. Es un acontecimiento relacional en el que la alteridad se restituye en donde podría quedar absorbida por la lógica de la apropiación.

Sin embargo, aquí se abre una dificultad que Buber no aborda con suficiente profundidad: la relación Yo-Tú no puede sostenerse de modo indefinido. El Tú, una vez convertido en Ello, no puede volver a ser Tú mediante un acto de voluntad. La atención, en este sentido, es un don que se recibe o se pierde —y no una disposición que pueda mantenerse por esfuerzo propio—; y la fragilidad no es un accidente: es constitutiva. Weil lo sabía, y también lo sabe el que ha vivido la experiencia de ser ignorado por quien tenía delante. La apertura al Otro es un acontecer que depende de condiciones que exceden la voluntad del sujeto —y no un estado permanente—.

Emmanuel Levinas: el rostro y la interpelación anterior a la palabra

En este nivel, la ética no se presenta todavía como sistema de normas, sino como exigencia inscrita en la experiencia misma. Levinas lo formuló con una concisión que resume lo esencial del recorrido fenomenológico: “el rostro es aquello que nos prohíbe matar”³⁴. Esta afirmación condensa la idea levinasiana de que la ética no surge como un sistema de normas derivadas, sino como una exigencia originaria que se impone en la experiencia misma del encuentro con el Otro. El rostro no comunica primariamente un contenido, sino que introduce una limitación radical al poder del sujeto e interrumpe su tendencia a apropiarse de lo que aparece. La prohibición no es derivada de un principio ni articulada en un enunciado; aparece en la comparecencia misma del Otro, como una interpelación anterior a toda decisión.

Para Levinas, la relación con el Otro se funda en una interpelación que precede a toda tematización —y no en un acuerdo discursivo—. El rostro del Otro no solo se muestra: exige. No solo aparece: obliga³⁵. La

33 Martin Buber, *Yo y Tú*, trad. Carlos Díaz (Madrid: Caparrós, 1993 [1923]), 15–23. Buber distingue entre dos modos fundamentales de relación: la relación Yo-Ello, en la que el mundo aparece como conjunto de objetos disponibles para el uso y el conocimiento, y la relación Yo-Tú, en la que el Otro no es aprehendido como cosa: es acogido en su presencia irreductible. En esta segunda forma, el vínculo no se funda en la mediación conceptual ni en la utilidad, sino en un encuentro inmediato que transforma a los participantes. El Tú no es algo que pueda poseerse o describirse exhaustivamente, sino una presencia que solo puede ser vivida en la relación misma.

34 Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez (Madrid: Visor, 1991), 85–90. En este sentido, la relación ética no se funda en la deliberación, sino en una responsabilidad anterior a toda decisión, inscrita en la exposición misma al Otro.

35 Levinas, *Totalidad e infinito*, 215–232. Esta sección de *Totalidad e infinito* (“El rostro y la exterioridad”) es en la que Levinas muestra, con mayor precisión, cómo la comparecencia del Otro ya es siempre exigencia antes de toda argumentación: el rostro “no puede convertirse en un contenido que el pensamiento abarque”, sino que “desborda la idea del Otro en mí”. La responsabilidad precede así a cualquier decisión y a cualquier discurso.

relación con el Otro se comprende en términos de una exposición a su vulnerabilidad que precede a toda tematización consciente. El sujeto se encuentra ya implicado en una relación de responsabilidad que no ha elegido y que no depende de una decisión previa —antes que enfrentarse al Otro como a un objeto—. La atención es un acto de hospitalidad —y no de posesión—.

La fragilidad de la atención en las condiciones contemporáneas

Esta forma de atención —que hace posible la comparecencia del Otro como interlocutor— no puede darse por supuesta en las condiciones contemporáneas. En un contexto marcado por la aceleración de los estímulos y la saturación perceptiva, la atención tiende a fragmentarse y a orientarse hacia el consumo más que hacia la acogida. Byung-Chul Han lo ha formulado con precisión: “la atención y la espera se condicionan mutuamente”³⁶, de modo que la pérdida de la capacidad de espera erosiona también la posibilidad de una atención profunda.

Harmut Rosa ha desarrollado este diagnóstico al mostrar que la aceleración social no solo implica un aumento en la velocidad de los procesos, sino una transformación cualitativa de la relación con el mundo, en la que los sujetos tienden a orientarse hacia la disponibilidad y el control, en detrimento de formas de relación basadas en la resonancia³⁷, la cual designa una modalidad de vínculo en la que el sujeto no domina lo que encuentra, sino que se deja afectar por ello y establece una relación de mutua implicación. La erosión de esta capacidad de resonancia constituye uno de los efectos más significativos de la modernidad tardía.

Lo que la fenomenología ha descrito como estructura originaria se revela, en el horizonte cultural actual, como una disposición frágil: no hay atención garantizada por la mera fisiología de la percepción; hay atención cultivada o atención disipada. Y esta fragilidad no es solo una cuestión individual: depende de condiciones sociales, políticas y tecnológicas que determinan qué puede ser visto y oído, qué puede aparecer y qué queda excluido del espacio de aparición.

Para concluir, el recorrido de esta sección ha revelado algo difícil de decir sin que suene a truísmo, pero que no lo es: la atención es la mediación originaria del reconocimiento intersubjetivo, no porque añada una disposición ética a la percepción, sino porque la percepción misma, en su estructura reversible y corporal, es ya apertura al Otro como centro irreductible de perspectiva. Esto no es metafísica ornamental, pues tiene consecuencias directas sobre cómo se piensa la ética. La hipótesis presentada

36 Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales* (Barcelona: Herder, 2020), 41–55. Han subraya que la atención no puede sostenerse sin una determinada estructura temporal que haga posible la espera. En la cultura contemporánea, caracterizada por la inmediatez y la aceleración, esta dimensión temporal se ve profundamente erosionada, lo que conduce a una transformación de la percepción: en lugar de una atención sostenida y abierta, emerge una atención fragmentaria, incapaz de demorarse en lo que aparece. La pérdida de la espera implica, así, no solo un cambio en el ritmo de la experiencia: altera en la posibilidad misma de acoger la alteridad. Este diagnóstico encuentra su correlato en la economía política del tiempo en Jonathan Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep* (London: Verso, 2013), 17–50: la supresión de los intervalos de descanso no es efecto secundario de la aceleración, sino su condición estructural, pues un cuerpo sin ritmos de demora y retiro queda privado de la apertura temporal que hace posible tanto la atención profunda como el reconocimiento del Otro.

37 Rosa, *Resonanz*, p. 15-42

en la introducción encuentra aquí su fundamento: el Otro comparece como significativo antes de toda tematización conceptual, porque el tejido mismo del percibir lo constituye como copresencia —y no como objeto—. De ahí que atender sea la condición sensible de posibilidad del intercambio comunicativo —y no una virtud añadida a él—. La pregunta que queda abierta —y que organiza la sección siguiente— es si esta condición, en sí misma prelingüística, puede sostener la carga normativa que la ética de la comunicación requiere, o si exige la mediación del discurso para articularse como exigencia.

De la atención a la normatividad

La objeción al normativismo lingüístico

Una objeción decisiva se impone ahora y no puede ser eludida sin empobrecer el alcance de la reflexión. Si la ética implica normatividad —esto es, la posibilidad de formular deberes, justificar acciones y establecer criterios de validez compartidos—, entonces solo el lenguaje parece capaz de cumplir esa función. Las normas requieren explicitación, los deberes necesitan ser articulados proposicionalmente y el reconocimiento, en su dimensión pública, exige condiciones de justificación que solo pueden desplegarse en el espacio del discurso.

Apel ha formulado esta tesis con particular radicalidad: la validez de las normas morales no puede fundarse en experiencias individuales ni en intuiciones prediscursivas, sino en las condiciones trascendentales de posibilidad de la argumentación³⁸. Toda pretensión normativa implica ya la referencia a una comunidad ideal de comunicación en la que los participantes pueden justificar racionalmente sus afirmaciones. En este sentido, el lenguaje no es solo un medio de expresión, sino el lugar originario en el que se constituye la normatividad, lo que plantea una dificultad fundamental para cualquier intento de fundamentar la ética en dimensiones anteriores al discurso.

Desde esta perspectiva, toda tentativa de fundamentar la ética en una dimensión prelingüística corre el riesgo de quedar confinada al ámbito de lo meramente descriptivo. La atención podría, en el mejor de los casos, dar cuenta de una experiencia significativa del encuentro, pero no ofrecería por sí misma los recursos necesarios para establecer obligaciones. Se configuraría así una distinción nítida entre dos órdenes: el de lo afectivo, perceptivo o estético, por un lado; y el ético, por el otro, que comienza allí donde interviene la argumentación normativa. Si este diagnóstico fuese adecuado, la hipótesis de este artículo debería replegarse: aspiraría a describir el trasfondo fenomenológico del encuentro, pero no a fundamentar su dimensión normativa.

La experiencia de la vulnerabilidad como interpelación normativa

Esta objeción descansa sobre un supuesto que merece ser examinado: al identificar normatividad y explicitación discursiva, da por sentado que la exigencia ética solo surge cuando adopta la forma de una proposición justificable. La experiencia humana, sin embargo, ofrece indicios de que existen formas de

38 Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, trad. Adela Cortina (Madrid: Taurus, 1985), 358–402.

exigencia que, sin estar todavía formuladas lingüísticamente, no por ello carecen de fuerza normativa³⁹. Merleau-Ponty muestra que la experiencia perceptiva no es un mero registro de datos, sino que está atravesada por una forma de normatividad implícita que orienta la relación del sujeto con el mundo. El cuerpo no solo percibe, sino que evalúa, responde y se ajusta a un campo de significaciones que ya comporta ciertas direcciones de sentido.

La fuerza de esta ética de la atención se muestra con particular claridad en la experiencia de la vulnerabilidad: cuando el Otro comparece como vulnerable y expuesto, su presencia no es un dato perceptivo entre otros. En tal situación, no se experimenta simplemente algo: se es afectado de un modo que orienta la acción. La demanda de no dañar, de no ignorar, de no instrumentalizar no aparece primero como una regla enunciada, sino como una exigencia silenciosa inscrita en la experiencia misma de la copresencia. Esta exigencia no es una emoción subjetiva: contiene ya una orientación práctica.

La *phrónesis* aristotélica como modelo de sabiduría práctica

Esta distinción es filosóficamente decisiva, pues no equivale a negar la necesidad del lenguaje para la vida ética –sería caer en una forma ingenua de antidiscursivismo–, sino a precisar su función: el lenguaje elabora, examina y hace comunicable una exigencia que la estructura misma del encuentro ha instaurado antes. Sin esa exigencia previa, el discurso ético quedaría sin materia; y sin la elaboración discursiva, esa exigencia quedaría muda.

Aristóteles había pensado esta articulación en su concepto de *phrónesis* o sabiduría práctica⁴⁰: una forma de inteligencia encarnada que se desarrolla en la práctica y que permite discernir, en cada situación, lo que es bueno hacer —antes que un conocimiento teórico aplicable deductivamente a los casos particulares—. El hombre prudente (*phrónimos*) es el que ha cultivado una disposición perceptiva y afectiva que le permite responder de manera adecuada a lo que cada situación demanda —y no simplemente el que conoce las reglas universales y las aplica—. La *phrónesis* es, en este sentido, una forma de atención práctica: la capacidad de percibir lo que importa en cada caso y de responder de un modo que sea expresión de un carácter virtuoso.

La relevancia de este concepto para el argumento de este artículo es directa: la *phrónesis* articula, en el horizonte aristotélico, lo que la atención articula en el horizonte fenomenológico. No se trata de un conocimiento proposicional, sino de una disposición perceptiva y afectiva que permite al sujeto responder adecuadamente a la singularidad de cada situación y de cada persona.

39 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 150–180. Merleau-Ponty muestra que la experiencia perceptiva no es un mero registro de datos: está atravesada por una forma de normatividad implícita que orienta la relación del sujeto con el mundo. El cuerpo no solo percibe, sino que evalúa, responde y se ajusta a un campo de significaciones que ya comporta ciertas direcciones de sentido. En este nivel, la distinción entre hecho y valor no aparece como una oposición originaria, sino como una diferenciación posterior, lo que permite pensar la existencia de formas de exigencia que operan en la experiencia antes de su tematización discursiva.

40 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), VI.5–13.

Esquirol y la etimología de la atención

La tradición moderna tiende a pensar el respeto como un principio abstracto: el reconocimiento formal de la igual dignidad de todos los seres racionales. La etimología alemana ofrece, sin embargo, una pista filosóficamente decisiva que la tradición kantiana ha tendido a velar. En alemán, *achtung* significa “respeto” y “atención”. Esta coincidencia semántica no es un azar lingüístico. Como ha mostrado Esquirol, el núcleo del respeto es la mirada atenta, no el reconocimiento abstracto de derechos⁴¹. Quien respeta, en rigor, no es quien proclama reconocer la dignidad del Otro, sino quien ejerce la atención suficiente para verlo en su singularidad.

El hallazgo etimológico que funda el argumento es su núcleo filosófico —y no un recurso retórico—: el respeto es ante todo un acto corporal y concreto, el de detenerse a mirar bien —y no en primer lugar un principio abstracto como el reconocimiento formal de la igual dignidad de los seres racionales, en el sentido kantiano—⁴². Esta relectura convierte la ética del respeto en ética de la observación: no es posible respetar al Otro sin haberlo visto genuinamente. Y, a la inversa, no puede reclamarse como reconocimiento lo que no ha pasado por el umbral perceptivo de la atención.

Esquirol articula esta ética de la atención en torno a tres categorías constitutivas entre sí —y no meramente paralelas—: fragilidad, proximidad y secreto. La fragilidad del Otro exige una mirada que cuide —y no que domine—: ver al Otro en su vulnerabilidad es ya comprometerse con su cuidado, como consecuencia de haberlo visto —y no como opción—. La proximidad designa el tipo de acercamiento que la observación atenta produce: ni la fusión que anula la diferencia del Otro asimilándolo al yo, ni la indiferencia que mantiene una distancia que lo hace invisible. El secreto, finalmente, reconoce que el Otro excede siempre lo visible: hay en él una interioridad que no se agota en ninguna descripción, y la atención respetuosa es aquella que mantiene abierta esa reserva de inaccesibilidad como condición de respeto —antes que clausurarlo en una categoría—.

Una mirada que domina, que suprime distancias y que elimina el secreto reduciéndolo a dato procesable viola las tres categorías al mismo tiempo —y, con ellas, la estructura misma del respeto que la modernidad ha buscado defender en el plano del derecho—. La convergencia con planteamientos contemporáneos sobre el respeto como forma de reconocimiento de la igual dignidad personal conecta esta concepción el concepto kantiano de respeto a las personas desde la aproximación constructivista de la filósofa Carla Bagnoli⁴³.

41 Josep M. Esquirol, *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología* (Barcelona: Gedisa, 2006), 10–22. El hallazgo etimológico que funda el argumento no es un recurso retórico sino su núcleo filosófico: el respeto no es en primer lugar un principio abstracto —el reconocimiento formal de la igual dignidad de los seres racionales, en el sentido kantiano—, sino un acto corporal y concreto, el de detenerse a mirar bien.

42 *Ibíd.*, pp. 45–78.

43 María Aurelia Delgado Mansilla, “Respeto a las personas: Un nuevo enfoque”, *Isegoría* 66 (2022): e05. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.05>.

Levinas: el decir y lo dicho

Es entonces cuando la reflexión de Emmanuel Levinas adquiere una relevancia particular, puesto que la relación con el Otro no se funda en un acuerdo discursivo, sino en una interpelación que precede a toda tematización. El rostro del Otro no solo se muestra: exige. No solo aparece: obliga⁴⁴. La llamada del Otro, sin embargo, solo puede ser escuchada en la medida en que el sujeto permanece atento. Sin atención, la interpelación se desvanece; con ella, el yo es llevado más allá de sí mismo en un movimiento de trascendencia que no es conceptual, sino existencial. La atención no es, por tanto, una condición accesoria de la ética levinasiana: es su estructura misma, la disposición sin la cual el rostro no puede hacer lo que hace.

El propio Levinas proporciona los recursos conceptuales para pensar con precisión la articulación entre atención y discurso. En *De otro modo que ser* distingue entre “el decir” (*le dire*) y “lo dicho” (*le dit*). Lo dicho es el contenido proposicional del discurso: las tesis, las justificaciones y las normas enunciadas. El decir, en cambio, es la exposición misma al Otro que cualquier contenido discursivo presupone: la apertura ética anterior al enunciado, la disposición a ser interpelado antes de decidir qué responder. El decir no es un acto lingüístico en sentido estricto; es la condición que hace posible que un acto lingüístico sea efectivamente comunicación y no monólogo disfrazado de diálogo⁴⁵. Esta distinción articula con exactitud lo que este artículo sostiene. La ética discursiva puede describir con precisión las condiciones de validez de lo dicho; lo que no puede fundar, sin presuponerlo, es el decir que hace posible todo dicho. Y el decir –la exposición al Otro antes del enunciado– es el orden de la atención.

Paul Ricoeur: la mediación normativa

Paul Ricoeur ha formulado esta mutua implicación con particular precisión⁴⁶, pues propone comprender la ética como un proceso mediado en el que la experiencia vivida del encuentro con el Otro se articula progresivamente en formas normativas. La normatividad presupone una dimensión previa de afectación y reconocimiento que solo después puede ser tematizada, interpretada y universalizada —antes que surgir *ex nihilo* en el discurso—. El lenguaje, en este sentido, es el espacio en el que una exigencia ya experimentada se hace explícita, comunicable y susceptible de justificación —y no el origen absoluto de la ética—.

Lejos de oponerse, atención y discurso se inscriben en una relación de mutua implicación: la primera proporciona el suelo experiencial de la segunda, y esta última, a su vez, permite su elaboración crítica

44 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos (Salamanca: Sígueme, 1987 [1974]), 115–140. Levinas describe la relación con el Otro en términos de una exposición a su vulnerabilidad que precede a toda tematización consciente. El sujeto no se enfrenta al Otro como a un objeto: se encuentra ya implicado en una relación de responsabilidad que no ha elegido y que no depende de una decisión previa. Esta responsabilidad no se constituye a partir de normas explícitas, sino que se impone como una exigencia que afecta al sujeto en su sensibilidad misma, orientando su acción antes de toda deliberación.

45 *Ibíd.*, pp. 45–73. Levinas distingue entre el dicho (*le dit*) —contenido tematizado y articulado del discurso— y el decir (*le dire*), entendido como la exposición originaria del sujeto al Otro. El decir no es un acto lingüístico en sentido estricto: es la condición de posibilidad de todo discurso: antes de que el Otro sea interlocutor en un intercambio argumentativo, ha tenido lugar una exposición asimétrica en la que el sujeto es convocado por la presencia del Otro.

46 Ricoeur, *Soi-même*, 202–248.

y su comunicación pública. La atención hace posible que el discurso tenga algo que decir; el discurso permite que la atención se articule y se comunique. Esta articulación no es una síntesis dialéctica que disolvería las diferencias, sino una relación de precedencia y reciprocidad.

Para Ricoeur, la relación con el Otro se inscribe en una experiencia previa de alteridad que solo después puede ser tematizada y articulada lingüísticamente —antes que agotarse en el plano del discurso o reducirse a la explicitación de normas—⁴⁷. El lenguaje es el espacio en el que una relación más originaria —marcada por la vulnerabilidad, la exposición y la reciprocidad— encuentra formas de expresión, interpretación y universalización —y no el origen absoluto del vínculo ético—.

3.7. Las consecuencias normativas articuladas

La consecuencia es clara, aunque exija enunciarse con cuidado para no parecer caprichosa. Si el Otro comparece como presencia que interpela antes de todo discurso —como la sección anterior ha mostrado—, y si esa comparecencia contiene ya una exigencia normativa —como Esquirol, Levinas y Ricoeur han dado razones para sostener—, entonces la ética de la comunicación no puede fundarse solo en las condiciones formales de validez del diálogo. Habermas y Apel tienen razón en lo que afirman: el discurso es indispensable para la elaboración de normas, pero equivoca su objeto si pretende ser el origen de la exigencia: el discurso articula lo que la atención ha instaurado antes. Esa es la tesis de este artículo, y de esa tesis se siguen consecuencias que el paradigma lingüístico no puede absorber.

Planteada en estos términos, la cuestión de la fundamentación ética se desplaza: ya no se trata solo de determinar las condiciones formales de validez de las normas, sino de interrogar las condiciones de posibilidad de que algo como una exigencia normativa pueda llegar a experimentarse. La atención aparece, en ese desplazamiento, no como un complemento opcional ni como una virtud añadida, sino como mediación constitutiva del vínculo ético.

Queda por explorar, en el horizonte de las condiciones contemporáneas —signadas por la aceleración, la saturación y la disponibilidad— qué consecuencias tiene esta constatación para pensar la comunicación humana y su posible cuidado. A ese desplazamiento se orientan las consideraciones finales que siguen.

Conclusiones

Algo que merece ser nombrado ha ocurrido a lo largo de estas páginas: una pregunta que parecía abstracta —¿qué hace posible el reconocimiento?— ha ido descubriendo que su respuesta es concreta, corporal, urgente. La crítica del giro lingüístico no ha llevado a negar el lenguaje, sino a mostrar que el lenguaje

47 Ibid., 138–198. Las *études* 5 y 6 de esta obra articulan la identidad narrativa del sujeto en función de su relación con el Otro: la ipseidad (*ipse*) implica constitutivamente la alteridad del Otro, de suerte que la relación con el Otro no es un añadido a la subjetividad sino su condición. Esta demostración ricoeuriana sostiene exactamente la tesis de este artículo: la exigencia del Otro no emerge del discurso sino que lo hace posible, porque el propio sujeto se constituye en relación antes de poder argumentar.

tiene suelo: la copresencia corporal en que el Otro se impone como exigencia antes de toda palabra. A lo largo de ese trayecto, la atención se ha ido revelando no como tema auxiliar, sino como el hilo que permite pensar unitariamente lo que las teorías contemporáneas del reconocimiento habían dejado en planos separados: percepción, afectación y responsabilidad.

La tesis puede enunciarse ahora en su forma definitiva. La atención es la condición prelingüística del reconocimiento ético. Antes de toda justificación argumentativa, el Otro comparece como presencia que interpela, y su comparecencia contiene ya una exigencia normativa que el lenguaje no crea, sino que articula, examina y universaliza. El lenguaje es, en este sentido, el segundo momento de la ética y no su origen. El primero es la atención: la disposición corporal y perceptiva por la que el Otro deja de ser objeto de cálculo y se vuelve presencia irreductible. Sin esa disposición, el diálogo ético se convierte en ejercicio formal; con ella, puede ser aquello que la ética discursiva ha querido siempre que fuera: el espacio en el que la exigencia que el Otro introduce se elabora, se examina y se hace común.

Esta tesis no disuelve la ética discursiva ni la teoría del reconocimiento, sino que señala su condición de posibilidad. La comunicación ética – y aquí reside la contribución específica de este artículo – presupone una atención que no puede ser substituida por ninguna norma ni por ningún procedimiento argumentativo. Esta apertura es un don, no una técnica; una disposición que se cultiva o se descuida, pero que no se produce por decreto.

Las implicaciones de esta perspectiva exceden el marco estrictamente teórico, pues para la teoría de la comunicación implican que el objeto de la disciplina no puede limitarse a las condiciones formales del intercambio argumentativo: debe incluir también la pregunta por las condiciones perceptivas, temporales y corporales que hacen posible que un intercambio se instaure como comunicación y no como ruido. Para la ética aplicada – desde la educación hasta la clínica, pasando por las relaciones cotidianas –, implican que ninguna disposición normativa puede reemplazar el trabajo previo de cultivar la atención que hace que el Otro aparezca como Otro, y no como caso, función o dato⁴⁸. Para la reflexión política, implican que las estructuras sociales que determinan de antemano qué presencias son visibles y cuáles pueden ser ignoradas sin costo no son independientes de la ética: son ya la distribución material de las condiciones en que la atención, y con ella el reconocimiento, pueden o no pueden ejercerse. Pensar la comunicación en estos términos no es un refinamiento teórico: es una exigencia cuya pertinencia aumenta en la misma medida en que esas condiciones se erosionan⁴⁹.

48 La articulación entre la atención y sus implicaciones prácticas para la comunicación aplicada encuentra en Kate Murphy, *No me estás escuchando: qué te estás perdiendo y por qué es importante* (Madrid: Aguilar, 2020 [2019]), cap. 1–3, uno de los tratamientos más documentados y de mayor alcance público sobre la escucha como práctica ética y su erosión en la era digital. El argumento central de Murphy —que escuchar genuinamente requiere una forma de presencia y de vaciamiento del yo antes de responder, y que esta capacidad está siendo sistemáticamente debilitada por la saturación de estímulos y la tendencia a responder antes que a recibir— converge con el análisis fenomenológico desarrollado en este artículo, aunque desde un registro empírico-periodístico. La obra ha sido traducida a 32 idiomas y se ha convertido en lectura obligatoria en cursos universitarios de comunicación interpersonal.

49 Las condiciones políticas y económicas de la erosión de la atención requieren tres referencias adicionales que articulan lo que este artículo ha tematizado fenomenológicamente. Primero, Yves Citton, *The Ecology of Attention*, trad. Barnaby Norman (Cambridge: Polity Press, 2017 [2014]), caps. 3–4: frente al modelo que concibe la atención como recurso escaso individual, Citton propone comprenderla como relación intersubjetiva que solo puede cultivarse en condiciones colectivas y políticas; las estructuras que determinan qué puede ser visto y atendido son

Este último punto revela por qué la reflexión aquí desarrollada es de atención urgente en el presente. La aceleración de los ritmos de vida, la saturación de estímulos y la lógica de la disponibilidad total –diagnosticadas con distintos énfasis por Rosa y por Han– no son telón de fondo neutro de la ética contemporánea: son transformaciones estructurales que actúan sobre la condición sensible que este artículo ha identificado como constitutiva del vínculo. Donde la atención se fragmenta, el Otro no comparece como presencia singular sino como perfil entre perfiles; donde la espera se erosiona, el decir queda reducido a contenido inmediatamente disponible; donde la disponibilidad se vuelve la medida de todo encuentro, el secreto del Otro –esa reserva de inaccesibilidad que Esquirol ha tematizado– desaparece como categoría ética operante. El argumento no describe un riesgo futuro: describe una dinámica en curso.

El análisis aquí desarrollado no pretende clausurar el problema del reconocimiento, por el contrario, abre su horizonte. Varias líneas quedan planteadas para trabajo ulterior. En primer lugar, la articulación entre la ética de la atención propuesta y la crítica foucaultiana de la mirada como dispositivo de poder: si toda mirada contiene un momento de poder, ¿en qué condiciones sociales concretas la atención ética es posible, y cuáles la vuelven estructuralmente inalcanzable? En segundo lugar, la relación entre reconocimiento perceptivo y reconocimiento jurídico: cómo la atención que este trabajo ha analizado se articula con las formas institucionales del reconocimiento sin reducirse a ellas ni renunciar a sus exigencias. En tercer lugar, la traducción del argumento en prácticas concretas: educativas, terapéuticas y comunicacionales. ¿Cómo se enseña a atender? ¿Cómo se cultiva la atención en contextos de formación? ¿Qué papel pueden jugar las prácticas contemplativas en la formación ética?

Ninguna de estas preguntas puede responderse en un artículo, pues todas dependen de que la pregunta previa –¿qué es atender al Otro?– haya recibido la forma filosófica que permite abordarlas. Ahora bien, ofrecer esa forma ha sido el propósito de este trabajo. Que nadie la descarte como cuestión de segundo orden: en un tiempo en que la atención se ha vuelto el bien más escaso y el reconocimiento del Otro la tarea más difícil, preguntar qué significa atender al Otro no es un refinamiento académico. Es una pregunta sobre si somos capaces aún de encontrarnos. Queda la esperanza – y la convicción – de que hacer explícita esta cuestión contribuya no solo a fundamentar la ética de la comunicación, sino a recuperar algo que la filosofía sabe bien, pero que la praxis contemporánea olvida con demasiada facilidad: que antes de toda teoría, antes de toda norma, está la mirada. Y que de la calidad de esa mirada depende, en última instancia, la posibilidad misma del vínculo humano.

ya condiciones de posibilidad —o de imposibilidad— del reconocimiento. Segundo, Crary, 24/7: *Late Capitalism*, 17–90: la supresión de los intervalos de espera y descanso no es efecto secundario de la aceleración, sino su condición estructural, ya que un cuerpo privado de ritmos de demora queda privado de la apertura temporal que hace posible el reconocimiento. Tercero, Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 63–131: el capitalismo de vigilancia convierte la experiencia humana en materia prima comportamental y erosiona sistemáticamente —a través de la predicción y modificación del comportamiento— el “derecho al tiempo futuro” sin el cual ninguna apertura genuina al Otro puede sostenerse.

Referencias

- Agustín de Hipona. *De Doctrina Christiana*. Ed. y trad. Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1957.
- Alexander, Thomas M. *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feeling*. Albany: SUNY Press, 1987.
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*, vol. II. Trad. Adela Cortina Orts, Joaquín Chamorro Mielke y Jesús Conill Sancho. Madrid: Taurus, 1985.
- . *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005 [1958].
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985. <https://archive.org/details/aristoteles-etica-nicomaquea-o-etica-eudemia-bcg-89/page/n3/mode/2up>
- Barbaras, Renaud. *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. Trad. Ted Toadvine and Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Caprioglio Panizza, Silvia. *The Ethics of Attention: Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*. London and New York: Routledge, 2022.
- . "Perception, Self, and Zen: On Iris Murdoch and the Taming of Simone Weil". *Philosophies* 8, n° 4 (2023): 64. <https://doi.org/10.3390/philosophies8040064>.
- Citton, Yves. *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil, 2014. Trad. inglesa: *The Ecology of Attention*. Trad. Barnaby Norman. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Crary, Jonathan. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London: Verso, 2013.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Caparrós, 1993 [1923].
- Delgado Mansilla, María Aurelia. "Respeto a las personas: un nuevo enfoque". *Isegoría* 66 (2022): e05. DOI 10.3989/isegoria.2022.66.05
- Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Perigee Books, 2005 [1934]. <https://ia902908.us.archive.org/28/items/deweyjohnartasanexperience/DEWEY%20John,%20Art%20as%20an%20Experience%22.pdf>
- Esquirol, Josep M. *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Gedisa, 2006. <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/uazuay-etica-el-respeto-o-la-mirada-atenta-una-%C3%A9tica-para-la-era-de-la-ciencia-y-la-tecnolog%C3%ADa.pdf>
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 [1975]. <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1993 [1977]. <https://archive.org/details/hans-georg-gadamer-verdad-y-metodo-tomo-1-octava-edicion/page/n1/mode/2up>
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. <https://pics.unison.mx/doctorado/wp-content/uploads/2020/05/Teoria-de-la-accion-comunicativa-Habermas-Jurgen.pdf>
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012. <https://www.academia.edu/119071690/La-sociedad-del-Cansancio>
- . *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- . *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.
- . *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder, 2020.
- . *Infocracia: la digitalización y la crisis de la democracia*. Barcelona: Herder, 2022.
- . *La tonalidad del pensamiento: Trilogía de las conferencias, vol. I*. Trad. Lara Cortés Fernández. Barcelona: Paidós, 2024.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003 [1927]. https://www.academia.edu/7056697/Heidegger_martin_Ser_y_Tiempo_traducción_de_jorge_eduardo_rivera
- . "La época de la imagen del mundo." En *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 75–113. Madrid: Alianza, 1996.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I. Trad. José Gaos. México: FCE, 1949 [1913].

- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guillo. Salamanca: Sígueme, 1977 [1961].
- . *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor, 1991.
- . *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987 [1974].
- López González, José L. “La resonancia en la teoría crítica de Hartmut Rosa: una respuesta a los límites prácticos de la ética discursiva para las sociedades aceleradas”. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 94 (enero-abril 2025): 159–173. <https://doi.org/10.6018/daimon.522561>.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta, 1993 [1945].
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010 [1964].
- Mole, Christopher. “Emancipatory Attention”. *Philosophers’ Imprint* 24, n° 4 (2024): 1–19. <https://doi.org/10.3998/phimp.3163>.
- Murphy, Kate. *No me estás escuchando: Qué te estás perdiendo y por qué es importante*. Madrid: Aguilar, 2020 [2019]. Edición original: *You’re Not Listening: What You’re Missing and Why It Matters*. New York: Celadon Books, 2020. ISBN 978-1-250-29719-8.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970. <https://archive.org/details/sovereigntyofgoo0000murd>
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*, vol. 1. Paris: Seuil, 1983.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- . *Du texte à l’action*. Paris: Seuil, 1986.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- . *Alienation and Acceleration*. Malmö: NSU Press, 2010.
- Simmel, Georg. *Las grandes urbes y la vida del espíritu*. Cultura y conflicto: escritos sobre sociología de las culturas. Trad. José A. Bigord y Ana G. de L. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Trad. María Tabuyo A la espera de Dios. Madrid: Trotta, 1994 [1966].
- Wu, Wayne. “Attention as Selection for Action Defended”. *Philosophy and Phenomenological Research* (2025). <https://doi.org/10.1111/phpr.13101>.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.