

Dr. Rafael ALCÁCER-GUIRAO

Universidad Rey Juan Carlos. España. rafael.alcacer@urjc.es

Dr. Héctor FOUCE

Universidad Complutense de Madrid. España. hfouce@ucm.es

Emociones tóxicas en la nueva esfera pública: controversias mediáticas y discurso del odio

Toxic emotions in the new public sphere: media controversies and hate discourse

Fechas | Recepción: 16/03/2020 - Revisión: 13/05/2020 - En edición: 21/05/2020 - Publicación final: 01/07/2020

Resumen

El castigo penal a los discursos de odio se ha generalizado en España en los últimos años: uno de los argumentos para negarle la protección reforzada de la libertad de expresión es que, por su carácter irracional, no merece la calificación de discurso. Para discutir esta idea, ofrecemos una aproximación interdisciplinaria que conecta los principios jurídicos de la libertad de expresión con la centralidad de la deliberación en la esfera pública en las sociedades democráticas a través de una revisión de cómo el discurso ofrece un espacio de mediación entre las emociones y la acción. Defendemos que una esfera pública diversa en la que se permitan incluso los discursos ofensivos necesita de la mediación de los medios de comunicación en tanto estos sean capaces de reconfigurar su lugar en la esfera pública ofreciendo modelos participativos y recuperen su lugar como espacios de encuentro y conversación de las comunidades.

Palabras clave

Esfera pública; discurso del odio; mediación; derecho penal; emociones

Abstract

In recent years, criminal punishment for hate discourse has become widespread in Spain: one of the arguments for denying it an enhanced protection of freedom of expression derives from its irrational nature, which means it cannot be denoted as a discourse. To discuss this concept, an interdisciplinary approach linking the legal principles of freedom of expression with the centrality of public sphere deliberation in democratic societies is offered, with a review of how the discourse establishes a mediation space between emotion and action. We argue that a diverse public sphere where offensive discourses are allowed needs media mediation. The role of the media would concentrate on reconfiguration of their position within the public sphere offering participatory models and recovering their position as communities' places of encounters and conversation.

Keywords

Public sphere; hate speech; mediation; criminal law; emotion

1. Introducción: emociones en los juzgados

El 17 de febrero de 2020 el actor Willy Toledo se sentó ante el titular del Juzgado de lo Penal número 26 de Madrid por unos comentarios publicados en 2017 en Facebook en los que insultaba a Dios y a la Virgen. Era "un comentario que atacaba directamente a los cristianos haciendo escarnio de sus dogmas", según la Asociación de Abogados Cristianos, que denunció los hechos ante la Fiscalía.

Esta misma asociación había denunciado a varias mujeres que participaron el 1 de mayo de 2014 en la Procesión del Coño Insumiso de Sevilla. El mensaje de Toledo se formulaba como crítica por la decisión del juez sevillano de abrir juicio oral contra las procesionarias acusadas de un delito contra los sentimientos religiosos y delito de odio.

Evidentemente, algunos católicos se sintieron heridos por tales actos expresivos, lo suficiente como para acudir a los tribunales, amparados por un Código Penal que protege los sentimientos religiosos (artículo 525 CP), así como otros estados emocionales vinculados a símbolos patrios como emblemas o banderas (artículo 543), y que, en consecuencia, castiga las manifestaciones públicas ofensivas contra tales sentimientos.

Virando en el espectro ideológico, ofendidos se sintieron también quienes pusieron el grito en el cielo cuando la organización "Hazte Oír" paseó por diversas ciudades su autobús tránsfobo, con su mensaje "los niños tienen pene, las niñas tienen vulva". Tras ser objeto de diversas denuncias, su recorrido fue cautelarmente paralizado en varias capitales, en invocación de los sentimientos de seguridad y los derechos de las personas LGBTI.

Asistimos en los últimos años a una tendencia restrictiva sobre el ejercicio público de la palabra. En lo que quizá pueda terminar por erigirse en un cambio de modelo socio-político, la deliberación pública parece dejar de ser entendida como *príus* de la democracia para pasar a convertirse en mero foco de conflicto y desencuentro; antes que como agente partícipe de la res publica, en lo que se ha venido a denominar la *snowflake generation* (Fox, 2016: 57 ss.), el ciudadano se asume cada vez más como víctima del discurso, como paciente vulnerable e hipersensible a las ofensas, que demanda espacios sin discurso donde sentirse seguro, y que espera que el Estado le proteja frente a quienes no piensan como él. Y los Gobiernos de turno, siempre reactivos a los titulares de prensa y siempre dispuestos a iniciativas cortoplacistas, acogen esas demandas de protección como quien solo tiene un martillo: entendiendo que todos los discursos críticos, disidentes u ofensivos son clavos que hay que golpear hasta silenciarlos. En esta cruzada el consenso es total, y es independiente de las filiaciones políticas; al igual que lo es la demagogia: la izquierda promete abolir la *ley mordaza* y los delitos de protección de los sentimientos religiosos, pero aprueba convertir en delito la exaltación del franquismo. La derecha, indignada con ese eterno retorno al pasado y enarbolando ahora la bandera de la libertad de expresión, parece olvidar que cuando tuvo ocasión incrementó exponencialmente las penas de los delitos de opinión en la reforma del Código Penal realizada en 2015.

El fenómeno es poliédrico y se resiste a un diagnóstico simple. Pero sí cabe enunciar algunas de sus causas. La primera es la relevancia axiológica que se asigna a las emociones y sentimientos subjetivos, y la consiguiente atribución de carácter ilícito a palabras y actos ofensivos o chocantes. En dicho clima de conformidad y de corrección política, los sentimientos subjetivos se erigen en intereses personales y mutan en pretendidos derechos, por lo que toda ofensa a tales sentimientos se equipara axiológicamente a un daño a la dignidad o el honor persona. Surge con ello un nuevo "derecho": el derecho a no sentirse ofendido. Con ello la tradicional concepción liberal de la libre expresión –cuyo único límite, según el clásico *dictum* de Stuart Mill debiera ser no causar daño a los otros– queda cercenada en su base: el derecho a ofender, como condición necesaria para garantizar un debate intenso y desinhibido sobre asuntos públicos, se transmuta en el deber de no ofender, que a su vez se concreta en la obligación de moderar la forma y el fondo del discurso.

Lo que quizá sea más preocupante, por cuanto denota realmente que ese cambio de modelo ha venido para quedarse, es que la censura de la expresión ofensiva no viene solo impuesta desde los poderes públicos, sino que es demandada y ejercida por la propia ciudadanía, cada vez más sensible y menos tolerante a la irreverencia, la sátira o la crítica procaz. Como afirma Mick Hume (2016: 33), en esta era de los contra-Voltaires,

la gente es percibida y a menudo se percibe a sí misma como vulnerable, capaz de sufrir daños o de ser incitado a dañar a otros solo por virtud de las palabras. La imagen de la humanidad como vulnerable, de piel fina y ultrasensible hace aparecer a la libertad de expresión como una actividad peligrosa.

Esa falaz identificación entre sentimientos y derechos se refleja con particular claridad en otra de las causas que explican el declive de la libre expresión: las demandas de protección de las identidades culturales. Las reivindicaciones de algunos sectores del multiculturalismo sobre el respeto a las diferencias y particularismos de determinados grupos culturales han erigido también un férreo dique a la fluidez del discurso político, al considerar lesivo de la dignidad de sus miembros toda manifestación de rechazo o menosprecio de las características, tradiciones o símbolos que conforman y cohesionan la identidad del grupo. Esas "políticas de la identidad" (Taylor, 2003) demandarán importantes restricciones a la libertad de expresión, pues desde la óptica de los grupos identitarios toda ofensa a las tradiciones, símbolos o características que determinan la identidad del colectivo será entendida como un ataque a la dignidad de los miembros del grupo, de igual modo que todo discurso crítico con esas tradiciones será calificado como discurso de odio, racista o discriminatorio, ampliamente castigado por nuestro legislador penal (art. 510 CP).

Dentro de este apresurado diagnóstico, junto a los dos expuestos puede aún citarse un tercer factor de esa corriente restrictiva de la libre expresión. Este factor tiene un papel esencial en el exponencial incremento de la represión del discurso satírico a través del delito de enaltecimiento del terrorismo y humillación a las víctimas (art. 578 CP), que ha generado una inusitada escalada en las condenas a raperos, tuiteros y tikititeros. Ese tercer factor es precisamente el enaltecimiento de la víctima como icono reverencial, frente al que todo discurso crítico o meramente satírico adquiere la condición de blasfemia. La loable atención asistencial a las víctimas de delitos violentos ha creado, al mismo tiempo, diversas perversiones sociopolíticas. De una parte, se ha situado a las víctimas como actores de primer orden en la toma de decisiones acerca de qué y cuánto debe castigarse, con el consiguiente detrimento de la racionalidad punitiva; de otra parte, los sentimientos y demandas emocionales de las víctimas se han convertido en una de las guías prioritarias de actuación de los poderes públicos, por lo que todo discurso que relativice o satirice su privilegiado estatus social será considerado merecedor de reproche.

La conjunción de los factores citados –la necesidad de proteger sentimientos, el auge de la identidad cultural como bien merecedor de protección y el papel cuasi sacro de la víctima– ha producido un curioso fenómeno según el cual las víctimas –genéricas, abstractas, indeterminadas– se han convertido en un grupo social identitario, con la consecuencia de que todo comentario oprobioso, despreciativo o incluso jocoso sobre una víctima concreta –viva o muerta– pasa a constituir un menoscabo de la dignidad de todas las víctimas ("Carrero Blanco somos todos"). Inversamente, los miembros de grupos sociales minoritarios pasan a adquirir la condición de víctimas perpetuas, de modo que cualquier mensaje hostil hacia rasgos identitarios es equiparado a una injuria individual. Ello tiene además un importante efecto en la aplicación del Código Penal: la perspectiva de la víctima se erige en exclusivo criterio de interpretación de la conducta, sus sentimientos ofendidos –su ira, su indignación– son una prueba cuasi irrefutable del daño de las palabras proferidas y de la finalidad lesiva que guiaba al autor del mensaje. Como ha afirmado Claire Fox (2016: 26), "atribuirse la condición de víctima da a la gente una autoridad perversa (...) El estatus de víctima puede comprar privilegios especiales y da luz verde para etiquetar mensajes negativos o meros comentarios críticos como discurso del odio". Frente a la cúspide axiológica en la que se ha situado a las víctimas –o a la Víctima como categoría arquetípica–, la libertad de expresión quedará siempre en el lado más liviano de la balanza.

El destilado jurídico de ese nuevo escenario social es el castigo por vía penal de la expresión hostil y ofensiva. Junto a los delitos protectores de sentimientos, nuestro Código Penal sanciona con amplitud el llamado *discurso del odio*, como ya hemos expuesto. Con esa figura (art. 510 CP) se criminaliza la expresión de ciertas ideas cuando estas se dirigen contra un grupo basado en una característica común de sus miembros, que podría ser su raza real o percibida, el origen nacional o étnico, el lenguaje, el color, la religión, el sexo, la edad, la discapacidad intelectual o física, la orientación sexual u otro factor similar.

A través de este tipo de delitos y otros similares, se introduce normativamente en la esfera pública, como factor modulador de la libre expresión, un conjunto de emociones en función de las cuales el discurso público debe orientarse. La intención de ofender a un colectivo está penada, pero si esta intención no puede demostrarse (como en el caso de la procesión feminista de Sevilla), no hay delito.

Nos interesa, en las páginas que siguen, cuestionar cuál es el lugar de los sentimientos de ofensa en el discurso público y cómo su centralidad es uno de los factores que está transformando la esfera pública. ¿Debería protegerse a todo el mundo del encuentro con ideas ofensivas? ¿O solo a ciertas minorías vulnerables? ¿Cómo afecta a la calidad de una democracia la limitación de ciertas ideas ofensivas, al restringir la libre expresión de ciertas ideas y su concurrencia en el mercado de las ideas? ¿Hasta qué punto las transformaciones estructurales de la esfera pública –la erosión del papel de los medios de comunicación como *gate keepers* y la eclosión de las redes sociales– ha colocado a las emociones ligadas al discurso del odio en una posición tan central que lleve a reclamar la intervención del Estado a través de sanciones penales?

2. La centralidad de las emociones en la nueva esfera pública

Cuando Habermas (2002) definió el concepto de esfera pública, incidió en su naturaleza racional y discursiva. La esfera pública fue concebida como un espacio de deliberación racional en el que los ciudadanos discutían los asuntos que concernían al gobierno común, arbitrada por los medios de comunicación. El periodismo se concebía como un mecanismo para mostrar a los ciudadanos los dos posibles lados de un asunto de manera distanciada, para que cada uno eligiese la mejor opción en función de sus simpatías e intereses (Rosen, 1997: 193). La objetividad, la identificación de las fuentes, la obligación de dar voz a las diversas partes de un conflicto, son las armas que el periodismo usa para generar el espacio de esa discusión racional.

Esta visión de la esfera pública presupone la existencia de un ciudadano modelo, racional, capaz de dejar sus pasiones y afectos de lado para tomar decisiones basadas no en el egoísmo sino en el interés de la comunidad (al modo del velo de la ignorancia de John Rawls o la situación ideal de comunicación apeliana). Junto con esta idea de ciudadano, Habermas defiende que la esfera pública se basa en unos supuestos culturales y sociales "inverosímiles" hoy y en una infraestructura cultural amenazada, que depende:

principalmente de la existencia de un periodismo despierto, con unos medios de referencia y una prensa de masas capaz de dirigir el interés de la gran mayoría de la ciudadanía hacia temas relevantes para la formación de opinión política. Y también de la existencia de una población lectora que se interesa por la política y tiene un buen nivel educativo, acostumbrada al conflictivo proceso de formación de opinión, que saca tiempo para leer prensa independiente de calidad (Habermas en Hermoso, 2018).

Diferentes autores han señalado que el concepto de ciudadano en el que Habermas basa la esfera pública es excluyente, marginando en especial tanto a las mujeres como a las clases populares (Fraser, 1993), elemento que el propio Habermas ha reconocido del mismo modo que ha admitido que las condiciones de posibilidad de la esfera pública burguesa ya no existen.

La aparición de internet, primero con los blogs, después con las redes sociales, ha cambiado radicalmente la dinámica de la esfera pública. Si bien es cierto que los medios digitales generan la posibilidad de una deliberación pública más abierta y participativa (Jarvis, 2015; Dahlberg, 2007), el cambio de la masividad que caracterizaba a los medios a la viralidad que caracteriza a las redes (Rodríguez, 2013) ha terminado por fragmentar radicalmente la esfera pública: ya no existe una única esfera pública sino un conjunto de esferas separadas (Sampedro, 2000). Frente a la idea de una plaza pública en la que todos podemos participar, el mundo digital ha generado un conjunto de espacios acotados marcados por las cámaras de eco y las burbujas de filtro (Pariser, 2017; Sunstein 2003).

Además de este cierre en torno a comunidades, la nueva esfera pública diversificada y fragmentada se caracteriza por la centralidad de lo emocional, discutiendo el carácter racional de la concepción de Habermas también compartida por los teóricos del republicanismo democrático (ver Sunstein 1993). Como señala Maiz (2010), la "hazaña de la razón" consistió en expulsar las emociones de la vida común y de la experiencia política. De hecho, la democracia y el Estado se conciben, desde autores como Hamilton (cit. en Maiz, 2010) como instrumentos para domesticar las emociones. Para Maiz, el hiperracionalismo ilustrado conduce a una sobrevaloración del consenso y a la desatención a las identidades colectivas.

El desplazamiento desde una visión deliberativa y racionalista de la esfera pública a una dimensión más emocional corre en paralelo a otros desplazamientos en la teoría política, que se mueve desde el liberalismo y el republicanismo hasta los puntos de vista de la democracia comunitarista que alienta los nuevos populismos. Frente a una concepción distanciada de la participación política, los teóricos del comunitarismo defienden la necesidad de que la democracia proteja activamente a los grupos más oprimidos, incluso a costa de restringir el derecho de otros a expresar sus puntos de vista y sus emociones. La libertad de expresión, que para muchos es un elemento constitutivo de la democracia (Carey 1997), es cercenada al considerar que, en la nueva esfera pública, se generalizan discursos de odio que atentan contra las posibilidades de ciertos colectivos de participar con normalidad en la democracia (Taylor, 2003; Parekh, 2012).

3. Deliberación pública, conflicto y ofensa

¿Cómo debería enfrentarse una democracia a un discurso que defienda abiertamente que los inmigrantes, los gays o los negros, o los católicos y los franquistas, son abyectos o merecen ver restringidos sus derechos? No es meramente una pregunta retórica, ni está restringida a ciertas posiciones políticas:

del mismo modo que los abogados cristianos denunciaron a Willy Toledo y a la Procesión del Coño Insumiso, el recién nombrado gobierno acaba de plantear una reforma del Código Penal que penalizaría la apología y la exaltación del franquismo (Marcos, 2020)

Este interrogante obliga a preguntarse sobre los límites de la libertad de expresión y sobre el papel que esta juega en la conformación de una sociedad democrática y en la aspiración, inherente a la misma, de alcanzar un equilibrio entre maximizar la libertad de cada uno de sus miembros para expresarse y garantizar la igualdad de los individuos y los grupos sociales para acceder a los espacios y recursos públicos. Nos interesa especialmente en este artículo reflexionar sobre el papel del Derecho sancionador como una instancia de mediación de la esfera pública, una mediación que permite o niega la posibilidad de que algunas ideas y sus portavoces tengan voz en el foro deliberativo. Existen voces que reclaman que se restrinja el acceso a la esfera pública de los discursos del odio y otras que defienden la tolerancia hacia los intolerantes como elemento fundamental de una democracia deliberativa. Y existen leyes que regulan este acceso.

En nuestro caso, nos interesa ver de qué manera esta discusión política y jurídica se articula con las dinámicas comunicativas en las que una sociedad define sus problemas públicos. Como señala Peñarín (2017: 14) "lo que hace la esfera pública, lo que esta construye, es una conexión, una mediación, entre ciudadanía, mundo y representantes, que implica, entre otros actores, a los medios de comunicación". Es en este espacio comunicativo donde se construyen los problemas públicos, que "no están dados en la naturaleza" sino que se hacen presentes y relevantes en la escena pública gracias a las actividades prácticas y a las interacciones de los actores y medios que los promueven y elaboran. Al hacerlo, constituyen la esfera pública (Gusfield, 2003: 74).

Los problemas públicos son espacios de conflicto y controversia. Se configuran como tales porque algunos de sus aspectos son presentados por ciertos actores como contrarios al interés público (con lo que cuestionan el *status quo*) y porque reclaman a las instituciones ser tratados como objetos de intervención, demandando cambios y soluciones (Gusfield, 2003: 69). Esta demanda se articula en diferentes ámbitos de la esfera pública, que se visibilizan ya sea en los medios de comunicación, ya sea en las redes sociales; estos espacios se constituyen en arenas públicas guiadas por diferentes dinámicas y protagonistas (Cefañ, 2002) y articulan controversias (Venturini, 2010) que tienen una especificidad frente a otros tipo de conflictos sociales discursivos: se producen en un contexto de incertidumbre compartida y con la expectativa de un posible acuerdo hacia el que cada parte orienta sus aspiraciones.

Entender la esfera pública como un espacio de comunicación sobre los asuntos comunes donde la ciudadanía puede tener cierto poder implica abordar los problemas de la interacción y traducción entre actores políticos y ciudadanía, así como el hecho de que la ciudadanía depende de este espacio para adquirir conocimiento, experiencia y memoria del mundo (Peñarín, 2017).

Para que un problema social se transforme en problema público es necesaria la aparición de un público, un colectivo que, no estando directamente afectado por el problema, pueda sentirse apelado en tanto forma parte del mundo común, y por tanto merece de su atención y participación. En la idea clásica de Dewey (2004: 75) el público está formado por "los afectados indirecta y seriamente" por las cuestiones comunes.

Esta idea es central en la democracia deliberativa: es la discusión pública libre, por encima del voto, la fuente de legitimidad de leyes e instituciones (Sunstein, 1993). La deliberación pública supone garantizar la circulación de la mayor cantidad de información posible sobre las opciones ideológicas, lo que necesariamente implica la inclusión de las manifestaciones ofensivas. Incluso un discurso que proponga limitar los derechos de ciertos grupos debería tener cabida en el espacio de la deliberación, ya que, por mucho que pueda ser rechazable por una mayoría de ciudadanos, el discurso intolerante se proyecta sobre asuntos que a todos nos conciernen y plantea una propuesta política sobre ciertos conflictos sociales (Sunstein, 1993). La deliberación pública debe tolerar la inmoderación, la irracionalidad e incluso el odio o la intolerancia.

Sin embargo, esta concepción amplia de la libertad de expresión que comparten el liberalismo y el republicanismo es rechazada por otros modelos de la democracia, que elevan la comunidad a elemento central de la vida social frente a la centralidad del individuo en las concepciones liberales. Desde esta concepción se rechaza el clásico principio de neutralidad del Estado, denunciando que la ceguera del Estado liberal hacia las particularidades culturales impide establecer una política dirigida a reequilibrar las desventajas de los grupos minoritarios y proteger las culturas minoritarias. Para Taylor (1993), la política de la dignidad universal luchaba por formas de discriminación ciegas a las diferencias, mientras que las políticas de la diferencia que defiende exigen que esas distinciones sean la base del trato diferencial.

La libertad de expresión encontraría entonces un límite en la ofensa a los grupos minoritarios y a sus sentimientos. Todo discurso hostil o discriminatorio contra prácticas o tradiciones culturales será entendido como una agresión a la propia dignidad del grupo (Pinto, 2010), puesto que símbolos y creencias se entienden como extensión de la reputación y la dignidad personal. Para Kahan (1988) el liberalismo ignora la gravedad del daño que el discurso hostil hacia un grupo conlleva tanto para el grupo como para la sociedad en conjunto.

Ahí radica el daño inherente al discurso del odio, según estas voces críticas con el paradigma liberal. Para Parekh (2012), el discurso del odio menoscaba la dignidad de los miembros del grupo al estigmatizarlos; al negar su capacidad para vivir como miembros responsables de la sociedad y al ignorar su individualidad, los reduce a especímenes genéricos del grupo, los deshumaniza y los excluye simbólicamente de la sociedad como miembros de pleno derecho.

Frente a este punto de vista se alzan las voces que reclaman que la esencia de la democracia es la deliberación y por tanto el disenso, incluso cuando este es ofensivo para una de las partes. "Si la libertad significa algo, significa el derecho de decirle a la gente lo que no quiere oír (Orwell, cit. en Hume, 2016: 15). La cultura de la ofensa es un dique a la fluidez del discurso público. En democracia, según Dworkin (1996) no existe un derecho a suprimir manifestaciones por las que uno puede sentirse ofendido. En un contexto social caracterizado por entornos comunicativos cerrados sobre sí mismos como las redes sociales, cada vez más voces reclaman que para recuperar la deliberación pública necesitamos asumir que el ciudadano debe enfrentarse a ideas que no ha elegido voluntariamente y que, eventualmente, pueden cuestionar sus creencias e incluso resultar ofensivas (Sunstein, 2003; Pariser, 2017).

4. El lugar de las emociones en el discurso

No deja de resultar contradictorio que al tiempo que se generaliza la demanda de incluir las emociones como parte del análisis del discurso (se habla incluso de un giro afectivo en las ciencias sociales, ver Lara y Enciso 2013) y de la deliberación pública (Krause, 2008), alejándolo por ello de una dimensión demasiado racionalista, se pretenda rechazar que el discurso del odio tenga verdadero carácter de discurso. Para defender esta postura, se apela a que la deliberación pública requiere de un cierto grado de racionalidad y que el odio y la intolerancia resultan per se irracionales, o que al menos algunas formas de manifestar esa intolerancia, con fines antes de enfrentamiento que de persuasión, no merecen esa calificación de discurso racional (Vives Antón, 2015).

Este punto de vista pretende deshacer un largo camino que ya señalaba Austin en 1955 cuando recordaba que un primer paso para repensar la naturaleza del discurso fue replantear la propia naturaleza del enunciado y ampliarla más allá de las constataciones fácticas,

preguntar si muchos que parecían pseudo-enunciados eran en realidad enunciados. Ha llegado a sostenerse corrientemente que muchas expresiones que parecen enunciados, o bien no son formuladas en absoluto para registrar o suministrar información directa acerca de los hechos o tienen ese propósito solo en parte. Por ejemplo, las "proposiciones éticas" quizás persiguen manifestar emociones, exclusiva o parcialmente, o bien prescribir conducta o influirla de maneras especiales (Austin 1990: 43).

Recurriendo de nuevo a Austin, es importante resaltar que los discursos tienen diferentes dimensiones en función de su relación con el contexto extradiscursivo. Austin fue el pionero en describir la dimensión performativa de ciertos enunciados, aquellos en los que "expresar la oración... no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así o enunciar lo que estoy haciendo: es hacerlo" (1990: 46). Verbos como jurar, bautizar, apostar o legar no refieren a un algo externo al discurso, sino que son acciones en sí mismas.

Frente a estos actos ilocucionarios todo discurso tiene una dimensión perlocutiva, actos que llevamos a cabo porque decimos algo. Es decir, se establece que el acto lingüístico tiene consecuencias en el mundo real en el que es expresado. Esta dimensión de los signos para transformar el entorno –que está implícita en toda discusión sobre la libertad de expresión y sus peligros- es un elemento en el que ya reparó Peirce a la hora de explicar el funcionamiento del signo: el signo, determinado por su objeto, produce un interpretante, un signo "equivalente o más desarrollado", ya que expresa el objeto bajo aspectos distintos (Castañares, 2019: 142). Pero a menudo tiende a olvidarse que, además del interpretante lógico, que permite que una idea se desarrolle mediante un proceso de semiosis ilimitada, Peirce contempla también la existencia de un interpretante energético, un efecto del signo que implica un esfuerzo (los corredores que saltan de la línea de salida al escuchar el disparo del juez). La existencia de este efecto energético requiere de una primeridad; el primer significado de un signo es el sentimiento que produce (Peirce, CP

5.475). Es necesaria la mediación del sentimiento para que el signo pueda producir "any further proper significate effect" (ibid). En este sentido, no estamos demasiado lejos de la afirmación de Damasio (cit. en Saiz Echezarreta, 2016: 115) de que los acuerdos sobre las normas sociales descansan en buena manera en un vínculo afectivo: actuamos en base a lo que nos importa.

Para Peirce, la acción es un efecto de la creencia. "Nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones" (Peirce ⁽¹⁾,1988:14). El sentimiento de creer es un indicativo de que en nuestra naturaleza se ha establecido un hábito que determinará nuestras acciones (ibid.)

Lo mejor ciertamente para nosotros es que nuestras creencias sean tales que verdaderamente puedan guiar nuestras acciones de modo que satisfagan nuestros deseos: y esta reflexión hará que rechacemos toda creencia que no parezca formada de manera tal que garantice este resultado (Peirce,1988: 18).

Para Peirce mantenemos nuestra creencia porque generan un estado de "tranquilidad y satisfacción" mientras que la duda causa "irritación" (Peirce,1988: 17), "inquietud e insatisfacción" (Peirce,1988: 15): pero es precisamente este malestar el que permite la indagación, un proceso inferencial que permite llegar a lo desconocido desde lo que conocemos (Peirce,1988: 8) y cuyo objeto final es el establecimiento de opinión (Peirce,1988: 20).

Peirce reconoce que una de las formas de generar el hábito de la creencia es por medio de la tenacidad, que equipara a la táctica del avestruz al esconder la cabeza frente al peligro. (Peirce,1988: 20). Pero señala que quien adopta este método

en algún momento será proclive a pensar que las opiniones de estos son tan buenas como las suyas... Esta concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro hombre pueda ser equivalente al de uno mismo constituye claramente un nuevo paso y de gran importancia.

Puesto que nos influimos necesariamente en las opiniones unos a otros, el problema de fijación de la creencia pasa del plano individual al plano social. En este punto Peirce da rienda suelta a su desprecio ante todos aquellos modos de fijar la opinión que vengan dados por la presión social y no por la indagación sobre los hechos, anticipando en un párrafo brutal buena parte de la historia del siglo XX en occidente:

Dejemos, pues, actuar la voluntad del estado en lugar de la del individuo. Que se cree una institución que tenga por objeto mantener correctas las doctrinas ante la gente, reiterarlas perpetuamente, y enseñarlas a los jóvenes; teniendo a la vez poder para evitar que se enseñen, defiendan, o expresen, doctrinas contrarias... Asegurémonos de sus pasiones, de manera que vean con horror y hostilidad las opiniones privadas y poco usuales. Reduzcamos entonces al silencio a todos los que rechacen la creencia establecida. Que la gente los eche y los embadurne cubriéndolos de plumas... cuando en todo caso no se pueda conseguir una total anuencia, una masacre general de todos los que no piensen de una determinada manera se ha acreditado como un medio muy efectivo de establecer opinión en un país (Peirce,1988: 22).

En especial, Peirce describe una situación similar a la que enfrentamos en estas páginas en las últimas líneas del párrafo:

Si se carece de poder para hacerlo [la masacre] redactemos una lista de opiniones a la que nadie con la más mínima independencia de criterio pueda asentir, y exijamos que los fieles acepten todas estas proposiciones con objeto de aislarlos lo más radicalmente posible de la influencia del resto del mundo.

Frente a este estado de control por parte del poder, Peirce defiende la necesidad de instruirse en la capacidad de extraer inferencias (Peirce,1988: 2) "que no es tanto un don natural como un arte prolongado y difícil", puesto que "lo que nos determina a extraer, a partir de premisas dadas, una inferencia más bien que otra es un cierto hábito de la mente" (Peirce,1988: 10). Y aquí, de nuevo, enfrentamos la tendencia a sostener postulados que garanticen nuestro confort más que aquellos verdaderos, verificados y comprobados a partir de la experiencia. El desprecio de Peirce hacia los métodos basados en la autoridad y su defensa de la racionalidad discursiva nos permiten apoyarnos en él para analizar las cualidades semióticas del discurso del odio y su conexión con las prácticas comunicativas, sociales y jurídicas.

Si bien en *La fijación de la creencia* hay una defensa del método científico como forma de llegar a conocer la realidad, es necesario señalar, siguiendo a Castañares (2019b: 224), que en Peirce "lógica y semiótica coinciden en gran medida", generando "la ampliación de la lógica desde el ámbito de la teoría hacia el de la praxis, del ámbito de la demostración estricta, al de la argumentación. La ampliación

es justificada con el argumento de que la fortaleza lógica de los razonamientos no es algo teórico sino que depende de los efectos que producen en la realidad". Es necesario recordar aquí que, ya desde la retórica clásica, "el núcleo fundamental de la argumentación son las pruebas" (Castañares, 2019b: 219). Es a través del indicio como se llega a conclusiones necesarias o meramente verosímiles. Según Aristóteles, "la cosa cuya existencia o producción lleva en sí la existencia de otra cosa, ya sea anterior o posterior, es lo que se llama indicio, pues indica que otra cosa ha ocurrido o existe" (cit. en Castañares, 2019b: 221). Para Peirce, "no se puede realizar ninguna aseveración fáctica sin recurrir a los índices" (cit. en Castañares, 2019b: 237). Y es, como hemos visto, a través del hábito generado por la práctica como se llega a realizar las inferencias que establecen la relación entre causa y efecto que caracteriza al índice. La defensa del método inferencial no es sólo una defensa del método científico sino también de la deliberación como forma de llegar a la creencia compartida.

En resumen, Peirce rechaza de plano la fijación de las ideas por medio de la autoridad y hace una defensa de la racionalidad, que en nuestro caso es una defensa del modelo argumentativo: la creencia se fija a nivel social por medio de hábitos generados por esfuerzos compartidos. Reconoce además, en su teoría del signo, que el inicio de la semiosis viene dado por la emoción, que impulsa la acción y que, en un tercer paso, al ser racionalizada, produce leyes y normas.

Considerar que no existe discurso del odio porque la irracionalidad le impide alcanzar este estatus es considerar al otro -el irracional, el discrepante, el ofensor- como un bárbaro que no merece la consideración de igual y que por tanto debe ser expulsado más allá de las fronteras, del modo en que los romanos gestionaban un limes que separaba a los hombres de las bestias, ignorando además que es precisamente en la frontera (Lotman, 1996) donde cada universo de sentido (semiosfera) se confronta con sus propios límites y, en ese proceso reflexivo, se generan los grandes momentos de creatividad social

Negar al discurso de odio su naturaleza discursiva es adoptar la táctica del avestruz. Esperar a que sean las autoridades, por medio de la ley, quienes lo eliminen de nuestro entorno social es apelar a la opresión y el control, negar la realidad del conflicto ideológico y cultural inherente a la diversidad de nuestras sociedades. En palabras del Tribunal Supremo americano, esta complejidad inherente a la modernidad requiere de un debate "amplio, robusto y desinhibido" (New York Times vs. Sullivan, 376 U.S. 254 [1964]) y por tanto la deliberación pública debe tolerar considerables dosis "no solo de inmoderación sino incluso de irracionalidad en el discurso" (Alcácer, en prensa: 193).

Como hemos visto, las emociones están en la base del proceso de significación. Que el punto más elaborado de esta se dé cuando al aplicarse procesos de racionalización por medio de leyes y principios abstractos no implica que en el discurso no se mantengan los elementos emocionales que están en el origen de la cadena de la semiosis. El odio puede ser irracional pero no deja de ser discurso (Alcácer, en prensa: 193). Por tanto, la cuestión, desde el punto de vista comunicativo, es cómo se relacionan los sentimientos con las proposiciones racionales del discurso, cómo es posible conectar en la deliberación pública emociones, acciones y procesos de racionalización.

Para Krause, (cit. en Saiz Echezarreta, 2016: 115) la atención a los sentimientos de los otros mejora los procesos de deliberación democrática. La presencia del otro, anticipando su reacción y capacidad de respuesta, estaba ya en la concepción dialógica del lenguaje de Bajtin, que defiende el diálogo como el modelo de todo proceso comunicativo.

La palabra viva, que pertenece al lenguaje hablado, está orientada directamente hacia la futura palabra-respuesta: provoca su respuesta, la anticipa y la construye orientada a ella. Formándose en la atmósfera de la que se ha dicho anteriormente, la palabra viene determinada, a su vez, por lo que todavía no se ha dicho, pero que viene ya forzado y previsto por la palabra de la respuesta. Así sucede en todo diálogo vivo (Bajtin, 1989:97).

Esta incorporación de las hipótesis sobre el receptor no es sólo un mecanismo que mejora la comunicación, sino que tiene un principio ético. La supremacía de la respuesta en el modelo bajtiniano "crea un terreno propicio al entendimiento, lo dispone activo e interesante" (Bajtin, 1989: 97). El diálogo presupone la existencia de un espacio común, una expectativa de entendimiento: "el hablante entra en el horizonte ajeno del oyente y construye su enunciado en un territorio ajeno" (Bajtin, 1989: 99).

Pero ese horizonte compartido puede ser también terreno de conflicto. El uso de la palabra ajena, un asunto que interesó vivamente a Bajtin, es modulado según el efecto de identificación o distancia que el hablante quiera producir. A menudo, el uso de la palabra ajena, de sus categorías, temas de interés, acentos o modismos, "es claramente oportunista y otras, provocativamente polémica" (Bajtin, 1989: 99-100). Construimos nuestro discurso en el terreno ajeno para refractar nuestros puntos de vista, de modo que ese lenguaje es desenmascarado y destruido como falso, hipócrita, interesado, limitado e inadecuado a la realidad (Bajtin, 1989: 129). En resumen, la incorporación del otro en nuestro discurso no

necesariamente debe darse en términos constructivos, sino que es también un mecanismo de la crítica y la divergencia. Si bien el diálogo puede buscar el entendimiento, también deja hueco para la ofensa y el desprecio. La racionalidad de la expresión no está reñida con la emocionalidad de las ideas: es precisamente el equilibrio entre ambos elementos el hábito necesario que se construye en la deliberación pública. Aceptar la ofensa y repelerla en términos expresivos forma parte de las habilidades necesarias para vivir en una sociedad democrática compleja, cosmopolita e interactuar en una esfera pública polifónica y diversa.

La mala gestión del equilibrio entre emociones y hechos genera serios problemas en la calidad del debate público. En su análisis de las amenazas a la libertad de expresión en los campus de Estados Unidos, Lukianoff y Haidt (2015) señalan que "por definición, el pensamiento crítico requiere asentar nuestras creencias en evidencias en vez de en la emoción o el deseo". Pero para una generación criada en entornos seguros y en un discurso que construye el mundo exterior como una amenaza (la generación *snowflake*, delicada como copos de nieve), la que ahora ocupa los campus de las universidades, toda enmienda al estatus quo es percibido como amenaza disruptiva. Ese miedo a enfrentar un mundo exterior conflictivo espolea los razonamientos emocionales, que "asumen que las emociones negativas de cada uno reflejan las cosas tal y como son: lo siento así, así que debe ser cierto" (Lukianoff y Haidt, 2015).

Pero el mundo común se construye precisamente en el disenso y el conflicto. Su realidad "radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para la que no cabe inventar medida o denominador común... El fin del mundo común ha llegado cuando se ve bajo un solo aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva" (Arendt 1993: 66-67). En el contexto de las discusiones entre modelos de democracia que hemos visto anteriormente, Iris Marion Young (cit. en Saiz Echezarreta, 2016: 115) sostenía que

una política emancipadora debería fomentar una concepción de lo público que en principio no excluyera a ninguna persona, ni ningún aspecto de la vida de las personas, ni ningún tema de discusión, y que alentara la expresión estética así como la discursiva. Puede que en esa concepción de lo público el consenso y los criterios compartidos no siempre sean el fin, sino el reconocimiento y la aparición de diferencias, en el contexto del enfrentamiento del poder.

Este sería un modelo de democracia agonística (Mouffe, cit. en Saiz Echezarreta, 2016: 115) en la que el conflicto no solo es inevitable sino que ofrece, en la búsqueda de su solución, un potencial integrador (Engelken, 2010). Sin embargo, tal y como hemos visto, la apelación al reconocimiento propio del comunitarismo es uno de los fundamentos para pedir la criminalización del discurso del odio, asumiendo que estos discursos racistas, homófobos o discriminatorios implican una merma de la dignidad de cada uno de los miembros de las comunidades atacadas, y asumiendo también una continuidad entre palabras y acciones que discuten la idea de la canción infantil inglesa "palos y piedras pueden dañar mis huesos, pero las palabras no me hieren". Como destaca Hume, con esa canción se "capturaba la actitud que la mayoría de los adultos querían inculcar a sus hijos: que para crecer en una sociedad libre tienes que aprender a encajar la aspereza y la bronca [*rough and rumble*] de las palabras y opiniones de otros sin derramar demasiadas lágrimas" (Hume, 2018: 63).

Incorporar los sentimientos del posible interlocutor en el discurso público no implica, necesariamente, que estos sentimientos tengan que ser positivos. Si bien es cierto que la empatía, la afabilidad y el buen humor contribuyen a crear un ambiente de entendimiento, también lo es que el disenso es una necesidad estructural tanto de la democracia como de la esfera pública. Y una criminalización del discurso del odio expulsa, en virtud de un daño emocional, posiciones que tienen derecho a ser defendidas en el espacio público, precisamente porque atentan contra ciertos consensos y nos recuerdan que hay unos "otros" establecidos detrás de la frontera de nuestra burbuja consensual, unos "bárbaros" con otros valores y puntos de vista. Conviene recordar de nuevo la idea de Lotman de que es precisamente en la frontera, como lugar de conflictos entre dos mundos de sentido, dos semiosferas, donde se generan las novedades, donde se transforman las seguridades de los viejos sistemas en nuevas propuestas.

Frente al modelo *snowflake* que pretende aislar a la ciudadanía en entornos seguros, ajenos al ruido y la furia de un mundo exterior conflictivo y rasposo, conviene reivindicar la idea de Sunstein (1993) de que el ciudadano, en una sociedad democrática y un espacio público sonoro, debe enfrentarse a ideas ajenas que no ha elegido voluntariamente. Frente a las estrategias de criminalización o exclusión (las políticas de no plataforma que expulsan ciertos discursos de espacios como las universidades, ver Fouce, 2016), una vigorosa estrategia de oposición discursiva establecerá una frontera desde la que reconstruir los argumentos y condiciones de una democracia más viva.

5. El rol de los medios en la nueva esfera pública

Aceptar que la condición básica de la democracia es el disenso es asumir que la discusión pública puede en ocasiones ofender los sentimientos de los participantes. Y si bien es cierto que, como hemos visto en Peirce, las emociones están en la base de la creación de sentido de los discursos, también lo es que este mismo pensador hace una defensa de la necesidad de que sean los hechos y las inducciones generados desde ellos quienes guíen la construcción de la creencia compartida.

La defensa del método inductivo requiere instruirse en las habilidades de la inferencia y la deliberación y asumir los valores del disenso. Esta deliberación pública que permita definir los problemas públicos, proponer soluciones y aceptar soluciones contingentes requiere de una esfera pública a la que tengan acceso todas las voces y todas las posiciones, por muy discordantes que estas sean. Los medios de comunicación, envueltos en un proceso de necesaria reinención para capear las múltiples crisis que concurren en la actualidad, han comenzado a plantear modelos que les permitan convertirse en instancias mediadoras de la esfera pública (Jarvis, 2015). Una mediación que ya no puede apelar a la antigua conexión entre los medios y las élites políticas y a su papel como *gate keepers*, sino a configurarse como lugares de encuentro que aporten soluciones comunicativas a las comunidades a las que atienden.

De hecho, cabe preguntarse si la crisis de los medios no habrá sido, al menos parcialmente, causada por no haber sido capaces de estar a la altura de sus responsabilidades, ofreciendo a su público herramientas que permitan el mantenimiento de la democracia: "la prensa ya no sirve para cultivar ciertos hábitos vitales: la habilidad de seguir un argumento, comprender el punto de vista de otro, expandir las fronteras del entendimiento, decidir cuál de las alternativas propuesta debe ser elegida" (Carey, 1997: 220).

Carey (1997: 209), en línea con lo mencionado por Habermas (en Hermoso, 2019), reconoce que la forma en que la Constitución americana reconoció la libertad de expresión –referencia para la legislación posterior en occidente– asume un conjunto de disposiciones personales y la existencia de ciertas condiciones sociales que sin duda están en discusión ante la crisis de legitimidad de las democracias liberales (Levitsky y Ziblatt, 2019) y la dinámica comunicativa de las redes sociales (Rodríguez, 2013). La necesidad de crear un espacio político radicalmente diferente de la potencia imperial y de conectar a una colectividad que no estaba unida por lazos históricos impulsó una Constitución que defendía la libertad de expresión y de reunión como instrumentos definitorios de la identidad nacional. La estabilización de las democracias que menciona Heinze (2016) ha generado un proceso de esclerotización de estas; los ciudadanos hemos perdido el entusiasmo y la energía necesarios para mantener en funcionamiento la democracia como sistema social y hemos permitido que el sistema democrático sea identificado con sus meros procedimientos e instituciones y no con sus prácticas de ciudadanía.

Actuamos como si la democracia se perpetuase automáticamente si simplemente obedecemos la ley y los derechos... Pero la ley es también una narrativa: un conjunto de historias que nos dicen quiénes somos y de dónde venimos y a dónde queremos llegar (Carey, 1997: 209).

Los medios han sido en buena medida cómplices de este proceso al eliminar cada vez más, en busca del beneficio, el trabajo de los periodistas a pie de calle (Davies 2008) y dar cada vez más cabida a la información subsidiada, producida desde los centros de poder. La recuperación de la legitimidad de los medios tendrá que llegar, como proponen Carey (1997), Gillmore (2006) o Jarvis (2015), al ponerse a servicio de sus comunidades y ofrecer servicios basados en los que sus públicos necesitan, en una dinámica de abajo-arriba. Uno de estos servicios debería ser ofrecerse como espacios de encuentro para esos públicos interesados que propugnaba Dewey (2004). "La interrelación entre reunirse, hablar y escribir... muestran que la Primera Enmienda es un mandato para crear una sociedad conversacional, una sociedad de gente que habla una con otra... Una sociedad de discusión, disputa y debate" (Carey, 1997: 217).

El papel de los medios en una sociedad conversacional requiere que estos piensen su papel de nuevas maneras. Ahora es el público quien informa a la prensa y no a la inversa. "El objeto del periodismo es la conversación que el público está teniendo consigo mismo" (Carey, cit. en Rosen, 1997: 192). Si los medios de comunicación logran convertirse en espacios relevantes del debate ciudadano, serán entonces capaces de amplificar y orientar esos hábitos necesarios para conectar causas y efectos, para trazar las inferencias que Peirce entiende necesarias para llegar al estado de tranquilidad que acompaña a la creencia. Pero serán también capaces de encauzar la irritación y la inquietud que generan los desafíos a las ideas establecidas: sólo una ciudadanía entrenada en el fragor de la discusión puede combatir el discurso del odio con las armas de la deliberación.

En un espacio deliberativo, habitado por ciudadanos dispuestos a aceptar su naturaleza de "lugar ruidoso" (Carey, 1997: 219), las emociones tienen su espacio. Tenemos derecho a sentirnos ofendidos,

indignados o irritados. Pero también tenemos derecho a que sea nuestro discurso el que sea irritante y molesto. No solo las emociones positivas tienen cabida en la conversación pública: incluso aquellos a los que consideramos abyectos deben tener la oportunidad de mostrar sus opiniones por muy aborrecibles que nos parezcan. Es en la formación del hábito de la argumentación donde las emociones, desde las que se inicia el proceso de significación que da sentido al mundo que nos rodea, son moldeadas.

6. Conclusión: la esfera pública como espacio de mediación de las emociones

El espacio público hace por tanto una labor de mediación (Simondon, cit. en Peñamarín, 2017) y traduce las emociones a elementos discursivos y al discurso en herramienta para la acción de la comunidad: es a través del discurso público y controvertido impulsado por los públicos (Dewey, 2004) como los problemas públicos adquieren materialidad y alcanzan soluciones a través de las leyes y las normas que arbitran la vida en común (Gustfield, 1981). El discurso del odio puede ser combatido a través de medidas políticas de diversos tipos, que pasan por el empoderamiento de los grupos minoritarios, asegurando su acceso a los medios de comunicación. Como afirma Todorov (2012: 133), "no basta con tener derecho a expresarse. Hay que tener la posibilidad de hacerlo. Si no se tiene, esa 'libertad' es una palabra vacía. Son las políticas de comunicación y la responsabilidad de los medios para ese combate, no el castigo penal.

Si el debate público requiere que uno se pare en un cajón de manzanas a modo de tribunal, uno debe tener acceso a éste. Si se requiere un micrófono, se necesita un micrófono. Si lo hace por radio o televisión, uno debe tener acceso a estos medios (Nino, 1997: 193).

Pero estas medidas deben ser adoptadas como consecuencia de la discusión sobre la manera en que el discurso del odio impacta en nuestra vida en común, afecta a las diferentes comunidades y daña la vida democrática. La contrarréplica al discurso del odio en la esfera pública asegura la legitimidad de las medidas políticas para combatirlo y genera un "espacio seguro" en el que las emociones deben transformarse primero en palabras, estableciendo una barrera de contención de las acciones. En lugar de crear artificialmente espacios seguros de los que las emociones dañinas y las palabras hirientes sean expulsados, la democracia requiere de la labor de mediación de la esfera pública para aminorar o eliminar el potencial destructivo de los discursos del odio.

Una discusión robusta y desinhibida tiene más capacidad de contener los discursos del odio que una legislación represiva, que no hará más que crear mártires entre aquellos a quienes se les niega la palabra en nombre de la libertad de expresión, engendrando un sentimiento de represión que alimentará la amplificación de ese discurso y que, sin el espacio de mediación de la esfera pública para amortiguarlo, se encamina hacia la acción directa –la violencia– una vez agotados los recursos del discurso.

Asumir este punto de vista deliberativo no implica aceptar las ideas racistas o sexistas de quienes defienden estas posiciones ni crear un espacio público en el que todo está permitido y pueda sustituirse la deliberación por la violencia o la amenaza. Cuando las palabras sí actúen como palos y piedras, cuando con la palabra se pretenda silenciar a los otros a través de la extorsión, la intimidación y la incitación directa a la violencia, habremos abandonado el ámbito de la esfera pública (y de la protección por el derecho a la libre expresión), y el Estado sí tendrá plena legitimidad para reprimir con la sanción penal tales conductas. La fina línea que en ocasiones separa el discurso hostil u ofensivo del discurso ya violento o amenazador no siempre es fácil de trazar. Pero sin el espacio de mediación de la esfera pública para amortiguar el discurso de odio, este se encamina hacia la acción directa –la violencia– una vez agotados los recursos del discurso.

7. Referencias bibliográficas

- [1] Alcácer, R. (en prensa). *La libertad del odio*. Madrid: Marcial Pons.
- [2] Arendt, H. (2002). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- [3] Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- [4] Bajtin, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- [5] Carey, J. (1997). A republic, if you can keep it. Liberty and public life in the age of glasnost. In E. Stryker Munson & C. A. Warren (Eds.), *James Carey. A critical reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [6] Castañares, W. (2019a). La orientación semiótica. En S. Barrena y J. Nubiola (Eds.), *Escritos sobre C.S. Peirce*. Pamplona: EUNSA.
- [7] Castañares, W. (2019b). La prueba y la probabilidad retórica. En S. Barrena y J. Nubiola (Eds.), *Escritos*

sobre C.S. Peirce (pp. 211-243). Pamplona: EUNSA.

[8] Cefai, D. (2002). Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In D. Cefai (Ed.), *L'heritage du pragmatisme. Conflicts d'urbanité et epreueus de civisme*. La Tour d'aigues: Editions de l'Aube.

[9] Dahlberg, L. (2007). The Internet, deliberative democracy and power: radicalizing the public sphere. *International Journal of Media and Cultural Politics*, 3(1), 47-64. <http://doi.org/dtfjqt>

[10] Damasio, A. (2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.

[11] Davies, N. (2008). *Flat Earth News*. London: Chatto & Windus.

[12] Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.

[13] Dworkin, R. (1996). *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press

[14] Engelken, M. (2010). Pasiones, identidades colectivas y deliberación: los retos planteados por la democracia agonística. *Foro Interno*, 10, 71-96. <https://bit.ly/3fVXOGa>

[15] Fouce, H. (2016). La libre expresión en la universidad en tiempos de miedo y rabia. *CTXT.es*, 74. <https://bit.ly/2WXXxK7>

[16] Fox, C. (2016). *I find that offensive!* London: Biteback.

[17] Fraser, N. (1993). Repensar la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58. <https://bit.ly/2T4Qmys>

[18] Gillmore, D. (2006). *WE the media. Grassroots journalism by the people, for the people*: O'Reilly Media.

[19] Gusfield, J. (1981). *The culture of public problems*. Chicago: University of Chicago Press.

[20] Gusfield, J. (2003). Action collective et problèmes publics. Entretien avec Daniel Cefai et Danny Trom. In D. Cefai (Ed.), *Les sens du public: publics politiques, publics médiatiques*. Paris: PUF.

[21] Habermas, J. (2002). *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. México: Gustavo Gili.

[22] Heinze, E. (2016). *Hate Speech and Democratic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

[23] Hermoso, B. (10/05/2018). Entrevista a Jurgen Habermas. ¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos! *El País*. <https://bit.ly/3cDA1Ze>

[24] Hume, M. (2016). *Trigger warnings*. London: William Collins.

[25] Jarvis, J. (2010). *Y Google, ¿cómo lo haría?* Barcelona: Gestión 2000.

[26] Jarvis, J. (2015). *El fin de los medios de comunicación de masas: ¿cómo serán las noticias del futuro?* Barcelona: Gestión 2000.

[27] Kahan, D. (1988). A Communitarian Defense of Group Libel Laws. *Harvard Law Review*, 101(3), 682-701. <http://doi.org/d78drp>

[28] Krause, S. (2008). *Civil Passions: moral sentiment and democratic deliberation*. Princeton: Princeton University Press. <http://doi.org/dvtj>

[29] Lara, A. y Enciso, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. <http://doi.org/gc5pm2>

[30] Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2019). *How Democracies Die*. New York: Broadway.

[31] Lotman, I. (1996). *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

[32] Lukianoff, G. & Haidt, J. (2015). The Coddling of the American Mind. *The Atlantic*. <https://bit.ly/2TatFZL>

[33] Maiz, R. (2010). La hazaña de la razón: La exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna. *Revista de Estudios Políticos*, (149), 11-45. <https://bit.ly/2LxcsFC>

[34] Marcos, J. (10/02/2020). El PSOE quiere que la apología y exaltación del franquismo sean delito. *El País*. <https://bit.ly/2yZc401>

[35] Munson, E. S. & Warren, C. A. (1997). *James Carey: a critical reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <http://doi.org/dvtk>

[36] Nino, C. S. (2003). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.

- [37] Parekh, B. (2012). Is There a Case for Banning Hate Speech? In M. Herz & P. Molnar (Eds.), *The Content and Context of Hate Speech. Rethinking Regulation and Response* (pp. 37-56). Cambridge: Cambridge University Press. <http://doi.org/dvtm>
- [38] Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja: cómo la red decide lo que leemos y pensamos*. Barcelona: Taurus.
- [39] Peirce, C. S. (1935-58). *Collected Papers*, vols 1-8. In C. Hartsthorne; P. Weiss, & A. W. Burks (Eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [40] Peirce, C. S. (1988). La fijación de la creencia. En J. Vericat (Ed.), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (pp. 175-179). Barcelona: Crítica.
- [41] Peñarín, C. (2017). Mediación y mediatización de la comunicación pública. Una perspectiva pragmática. En M. Álvarez-Peralta; G. Fernández y M. Leía (Eds.), *La mediación fragmentaria* (pp. 11-36). La Laguna: Cuadernos Artesanos de Comunicación.
- [42] Pinto, M. (2010). What Are Offences to Feelings Really About? A New Regulative Principle for the Multicultural Era. *Oxford Journal of Legal Studies*, 30(4), 695-723. <http://doi.org/d5zf3w>
- [43] Rodríguez, D. (2013). *Memocracia: los virales que nos gobiernan*. Barcelona: Gestión 2000.
- [44] Rosen, J. (1997). We'll have that conversation. Journalism and Democracy in the Thought of James W. Carey. In E. Stryker Munson & C. A. Warren (Eds.), *James Carey. A critical reader* (pp. 191-206). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [45] Saiz Echezarreta, V. (2016). Emociones y controversia pública: prostitución y explotación sexual. *DeSignis*, (24), 109-132. <https://bit.ly/2yXYdXG>
- [46] Saiz Echezarreta, V. (2019). Mediatización de las controversias públicas: a propósito de la campaña sobre prostitución Hola Putero. *Revista Mediterránea de Comunicación*, 10(1), 95-115. <http://doi.org/dsnb>
- [47] Sampedro, V. (2000). *Opinión pública y democracia deliberativa*. Madrid: Itsmo.
- [48] Sunstein, C. (1993). *Democracy and the problems of free speech*. New York: Free Press.
- [49] Sunstein, C. (2003). *Why societies need dissent*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [50] Sunstein, C. (2007). *Republic 2.0*. Princeton: Princeton University Press.
- [51] Taylor, C. (2003). La política del reconocimiento. En V.V.A.A (Ed.), *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- [52] Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores.
- [53] Venturini, T. (2010). Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, 19(3), 258-273. <http://doi.org/cxk6sq>
- [54] Vives Antón, T. S. (2015). Sobre la apología del terrorismo como 'discurso' del odio. En M. Revenga (Ed.), *Libertad de expresión y discursos del odio* (pp. 51 ss). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.

8. Notas

Hemos manejado la edición de *La fijación de la creencia en castellano* de José Vericat, disponible en <https://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>. Los números indican la sección del texto de dónde proviene la cita.

Financiación

Este artículo se enmarca en el Proyecto I+D "Problemas públicos y controversias: diversidad y participación en la esfera mediática" (CSO2017-82109-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y en el Proyecto I+D "Movilidad humana: entre los derechos y la criminalización" (DER 2016-74865-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, por la Agencia Estatal de Investigación y por el Fondo europeo de Desarrollo Regional".



Revista MEDITERRÁNEA de Comunicación
MEDITERRANEAN Journal of Communication