

Desarrollo humano y digitalización del mundo de la vida

Sociedades evanescentes y pluralidades epistémicas¹

César Correa-Arias

Introducción

El presente trabajo corresponde a un itinerario teórico que inicia con una mirada general de la evolución de las sociedades terrestres arraigadas en epistemologías cardinales, las cuales señalan el territorio como centro del razonamiento y el establecimiento de las relaciones sociales. De allí transitamos a sociedades líquidas, apoyados por los planteamientos de Bauman (2000), para vincular la incertidumbre y la transformación de modos de ser y comprender a una sociedad individualizada por el concepto de éxito, consumista y justificada por la auto explotación (Han, 2012). El itinerario finaliza, en este primer apartado, con la afirmación de la emergencia de sociedades evanescentes, caracterizadas, por un lado, por la presencia de injusticias sociales debido a las notables limitaciones e impedimentos para el ejercicio de los derechos humanos, la vulnerabilidad social, las violencias epistémicas, el desprecio y la exclusión social. Pero, por otro lado y de manera innovadora, por la emergencia de modos de ser y estar en el mundo social caracterizados por la incompletitud de los sujetos. Por tanto, la evanescencia social representa, tanto la

¹ Este trabajo se constituye en uno de los productos teóricos del proyecto de investigación de la Red Iberoamericana de estudios sobre la Oralidad: “Entre corporalidades y literacidades comunitarias: pedagogías de la hospitalidad para la formación ciudadana”, en el período 2023-2027.

desaparición, anonimato y alineación de los sujetos sociales, pero también, la aparición de sujetos sociales que no logran una concreción formal o estructural en la complejidad del mundo de la vida contemporáneo.

El segundo momento de este itinerario se refiere a la necesidad urgente, en la contemporaneidad, de epistemologías plurales vinculadas a la presencia de sociedades evanescentes y a las posibilidades de un desarrollo humano distante de una visión historiográfica del concepto y orientado por un universalismo interactivo (Benhabib, 2006).

Finalmente, y como una didáctica de la formación ciudadana, se señala la necesidad de pedagogías hospitalarias para la concreción de un desarrollo humano plural enmarcado en los derechos universales en sociedades evanescentes y complejas.

De lo terrestre a lo evanescente. Hacia el desarrollo de lo humano

Una geografía narrativa fundamentada en las fronteras

La emergencia de lo humano está marcada por lo terrestre. Etimológicamente, lo humano proviene del *humus* (tierra). *Homo, hominís* se emparenta con *humus* proveniente de la variación etimológica protoindoeuropea.² Es desde la tierra que empezamos, como primeros homínidos y *homo sapiens* a representar y a comprender la realidad. Nombramos lo más familiar como terruño, vernáculo (nacido en la propia casa), cuna, entre otros. Los humanos nombramos nuestro planeta, colmado de océanos, bajo el nombre de tierra.

Aferrados a la tierra, como humanidad nos hemos relacionado con nuestros próximos a través del lenguaje. Nuestro propósito al conectarnos con los otros ha tenido la firme intención de comenzar. Estas formas de enunciar, sea ya de manera ritual, testimonial, de imposición, de seducción, a través de la retórica y de solicitud o solidaridad se abrevian en gesto, gestualidad, signo, símbolo, verbo y cultura.

² Según Pellicer y Acosta (1986), aquellos etnias o grupos de etnias que habitaban, supuestamente, en la Edad de Cobre y Bronce. Estos grupos podrían pertenecer al Neolítico tardío (cerca del cuarto milenio a.e.c.).

Desde la intimidad de lo confesional o ante el horror de la desventura (Jullian, 2016), de la complicidad de lo no dicho o en la plenaria de lo argumentativo, decir, representa, de cierta manera, comenzar. De allí que Arendt (1958) afirmara: “Cada nacimiento es un nuevo comienzo, nacemos para comenzar”. Nuestro nacimiento deberá ser tanto biológico como bio-político para construirnos como sujetos en el mundo social. Esta primera sentencia representa la base de toda teoría social sobre el desarrollo humano. La capacidad de nacer y permanecer en el espacio biológico y ético-político es la tarea central y vía de realización de toda existencia humana.

A este tenor, narrar se constituye en una vía pedagógica necesaria para permanecer en el mundo social abriendo campos de sentido, significado y de posibilidades de comprender el mundo de la vida. Narrar nos permite construir una historia y fijarla en un discurso orientado a los otros (Ricoeur, 2001). Esta simbiosis entre una literacidad crítica y una oralidad hacia la conciencia comunitaria conduce hacia el reconocimiento de un trayecto de vida y formación, con la creación de sentido afectivo, conativo y cognitivo. (Pineau, 2006). Se trata tanto de una trazabilidad educativa conducida por una didáctica crítica, pero también por la generación de habilidades socio-cognitivas, a fin de hacer conjuntar los planos discursivos con la acción social.

Desligado de lo netamente cognitivo, Petit (2015) afirma que no sólo leemos letras, textos escritos, sino también el mundo de la vida. Decir no sólo significa la realización de la lengua, sino también un compromiso con la historia narrada. De allí que Arendt (1958) vincule discurso y acción social, como los elementos constitutivos de la aparición y permanencia del sujeto en la esfera política.

En la antigüedad, el conocimiento social traducido a una epistemología del existir, vehiculizada por el lenguaje, se enraizó en narrar el territorio y desde el territorio: la heráldica afianzaba una epistemología discursiva del territorio desde lo imaginario, lo simbólico y lo mágico-narrativo; el escudo de armas y el abolengo de cada familia o el arraigo de comunidades originarias, las historias vernáculas, simbólicas y de lugares-ños. Las marcas territoriales abarcaban la totalidad: lugar, organización, frontera y poder. Para las marcas (etimológicamente, frontera) se crearon los marqueses y las marquesas, autoridades del territorio encargadas de mantener la retórica de unidad de los pobladores y salvaguardar las

fronteras en nombre de la soberanía territorial. Así, la marca evolucionó a comarca, región y nación. En consecuencia, conocimiento, temporalidad, territorio y epistemología representaban sinónimos que orientaban la comprensión de experiencia y significado de la realidad del mundo de la vida de los sujetos.

Fijada la marca, la frontera, el extrañamiento constituyó el primer sentimiento de los lugareños frente al extranjero, al recién llegado, dado que este rompía toda temporalidad, tradición y lógica de pensar, narrar y hacer. La primera exigencia al extranjero ha sido siempre revelar su naturaleza, identidad y sus intenciones de llegar y permanecer en tierras ajenas. Esta persona ajena (*alienus*, *alius*, otro, diferente y *enus*, pertenencia o relación) representa aquel que no tiene relación ni conocimiento ni pertenencia con el territorio y los sujetos a donde ha arribado. Aparecer socialmente, en una epistemología aferrada al territorio, genera para el lugareño inquietud y preocupación; y al recién llegado, vergüenza, motivación, oportunidad y posibilidad de legitimación o aculturación.

Establecidas las coordenadas de una geografía de la comunidad y de la comprensión de la existencia humana se definieron los puntos cardinales, fragmentando el espacio epistemológico de comprensión de la existencia, pero también generando relaciones sociales de dominación, subordinación, colonialidad y emancipación.

La geografía de la comprensión del mundo constituyó las primeras polaridades oriente/occidente; norte/sur, y demás derivaciones del norte global, el sur global, entre otras, apegadas a una epistemología cardinal arraigada en el propio territorio. Desde la concepción del territorio *humus*/humano se construyó el lenguaje, la cultura y la organización social.

Veamos, de manera general, cómo ha evolucionado esta epistemología cardinal. Pauperizados por una deficiente administración y el exceso de las monarquías, aunado a importantes cambios climáticos y la reducción de las cosechas, las pocas grandes ciudades y las numerosas poblaciones pequeñas de Europa experimentaron grandes hambrunas, mientras lidiaban con la aparición de la peste negra que, cruzando todas las fronteras, devastó la población a mediados del siglo XIV. De allí en adelante, lo transfronterizo empezó a variar con respecto a la concepción de lo global. La antigua idea griega de cosmos se transformó en el concepto grecolatino de mundo como una forma de organización del caos.

Al arribar la Baja Edad Media, las formas de vida se habían empobrecido profundamente, debido a un cambio del sistema feudal por el surgimiento de un primitivo capitalismo. Dicha transición se produjo, inicialmente, en Inglaterra, debido a los *enclosures* o marcaciones de tierras en los siglos XV y XVI. Allí, los propietarios de grandes extensiones, expulsaron a los campesinos de sus pequeñas parcelas, para ampliar sus riquezas y dominios (Dyer, 1998).

Los procesos de conquistas en las postrimerías del siglo XV en la denominada América por españoles y portugueses, al igual que en Japón por los portugueses y los ingleses en mediados del siglo XVI, marcan un *enclosure* similar en la tierra y la cultura de los considerados, *nuevos mundos* y de sus poblaciones. El caos debía ser ordenado y a este proceso se le denominó, civilización. Se trató de una epistemología cardinal caracterizada por el colonialismo, el imperialismo, la exclusión, la desigualdad y la violencia epistémica.

A mediados del siglo XVII se establece, a través del tratado de Westfalia, las bases de la construcción del Estado-nación. Si bien, se elaboró como un sistema de relaciones internacionales fundamentado en el equilibrio de poderes entre estados plenamente soberanos y desligados de toda autoridad supranacional, también reafirmó las categorías de nacionales, *oulanders*, forasteros, salvajes y extranjeros que tantos conflictos han generado desde la antigüedad. Sujetos que al ingresar a este nuevo territorio se integraron a la ciudad, como los *metecos*, extranjeros de la Grecia clásica o fueron considerados como invasores, parias y excluidos.

De allí en adelante y hasta finales del siglo XVIII, con la Revolución Francesa, hasta los últimos años del siglo XX, las epistemologías cardinales dominaron la construcción de las disciplinas académicas, como la geopolítica, la sociología, la historia, las ciencias de la educación, la antropología, la economía, entre otras, además del mundo científico y la producción cultural. Al terminarse el poder de las monarquías, el mayor deseo de esas sociedades consistió en recuperar el concepto de ciudadanía y de una vida digna, tal vez idealizando a los griegos clásicos de los siglos V y IV a.e.c., a través de la creación, publicación y ejercicio de los derechos humanos.

En suma, podemos afirmar que toda epistemología terrestre o cardinal es, sin lugar a dudas, una forma de comprender la existencia humana regulada por las polaridades del territorio, sus fronteras y la unicidad temporal.

Epistemologías líquidas. La hora de Poseidón

Poseidón en la etimología griega o Neptuno (*Nethuns*, originalmente del etrusco, y posteriormente, latinizado por los romanos) representa el dios de los mares, pero, al mismo tiempo, personifica el dios de los terremotos. Su función de desestabilización y fluidez permite comprender la evolución social hacia la liquidez. Solo a través de una desestabilización de lo terrestre es posible la fluidez de la liquidez. Podemos afirmar, que Poseidón es el dios de lo transicional.

Todo ser vivo comienza su existencia en el misterio de lo líquido. En los mamíferos, el feto se vuelve vida en la liquidez de los cuerpos. Antes de nacer, el vínculo madre-prenatal (hijo no nacido) representa toda emoción e imaginación, proyecto en desarrollo (Condon y Corkindale, 2011). En la resonancia de la vida de ambos, la existencia del no nacido se transmite y fluye en el vientre y en la totalidad del cuerpo de la madre, a través de un medio acuático. Quien está a punto de nacer posee la promesa hecha palabra líquida que permite el tránsito entre el mundo acuático fluido al terrestre concreto: portar una memoria líquida.

El in-fante (*infans*, que no tiene palabra) habita lo transicional de un mundo acuático de infinitos comienzos a un mundo terrestre de resequedad, concreción y alumbramiento. El recién nacido apenas cuenta con la liquidez de su interior que lo acompañará durante toda su existencia. Sin beber líquidos morirá en pocos días.

La tierra, como entorno presente de su nueva existencia, comanda la palabra del infante (*παραβολή*, *parabol*, aquel que puede contar, narrar algo). El *baby talk*, constituye sus primeros ensayos como juego fonético (Piaget, 1987), al igual que gestos deícticos y expresivos (Goodwyn, Acredolo y Brown, 2000). Se trata de sonidos, mímicas y señalamientos que darán nacimiento al lenguaje hablado y posteriormente, al discurso.

Al ir creciendo, la palabra del infante ahora adolescente y mayor de edad deviene en evanescencia. La falta de liquidez del aire terrestre clarifica, matiza y brinda volumen a su habla, pero al mismo tiempo desvanece sus historias. En lo sucesivo, la oralidad, gracias a la ritualidad que se establece en los actos de narrar, de transcurrir en los relatos se constituirán en el santo y seña para que la comunidad permanezca viva. La escritura restringe y sintetiza lo dicho, pero, asimismo, limita la volatilidad de la narración oral. La convierte en anales, en manuscritos, en

coreografías, en grafías de melodías, en trazos y matices de colores, en arquitecturas y ciudades.

Bauman (2005) afirma que la vida líquida produce la modernidad líquida, mediante la pérdida de la concreción. La característica de la modernidad líquida es la incertidumbre. Una transformación continua de la forma nos mantiene en constante transición de manera vertiginosa. La modernidad líquida revitaliza la memoria acuática dentro de la plasticidad de la existencia, continuamente cambiando de forma y propósito. La condición de la modernidad líquida es movimiento, transición, inestabilidad y creación de nuevas formas de existir, crear y actuar.

En la sociedad «moderna líquida» las condiciones de acción cambian antes de consolidarse como hábitos y rutinas. En una modernidad líquida los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades de manera vertiginosa. (Bauman, 2005, p. 5)

En la incertidumbre de la vida contemporánea, el mundo de la vida se reinventa a cada momento, el amor, el trabajo, los compromisos, las formas de comprender. Fluir es la condición, lo que hace que los sujetos naveguen y, no en pocas ocasiones, naufraguen en sus propias experiencias. Al producirse cada inicio de manera continua, la duración de los trabajos y de los vínculos sociales es precaria y escasa. Nacemos para navegar en nuestras experiencias, cada forma se transforma en el ser, el hacer y comprender nuestra existencia.

La mitología griega nos enseña que el dios Eolo, que controlaba a los *Anemoi*, dioses del viento, le ha regalado un odre a Ulises que le ayudará a contener y utilizar la fuerza de los vientos a su antojo en su regreso a su añorada Ítaca, luego de tantos años pasados en la guerra de Troya. En su lugar, los dioses de los vientos lo engañan y lo exponen a una serie de experiencias retrasándolo de su destino. En una de sus icónicas aventuras, Ulises se encuentra asechado en medio del océano, por el canto de las sirenas, motivo por el cual, solicita a sus marinos que lo aten al mástil de su embarcación para salvarse del destino de seducción y muerte. El mundo líquido que lo ha custodiado por una década, lo arrastra a un destino de experiencias y de muerte, camino a casa. El viaje de Ulises es también el viaje de la humanidad. Tierra en Troya, mar hecho aventura y viento para su regreso a los brazos de Penélope y de su hijo, Telémaco.

Bauman (2000) señala que en la modernidad líquida nos encontramos frente a una época que carece de orden y forma estable y donde reina la fluidez en las estructuras, la cultura y la vida cotidiana.

La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos, pero, precisamente por ello, son los breves e indoloros finales –sin los que esos nuevos comienzos serían imposibles de concebir– los que suelen constituir sus momentos de mayor desafío y ocasionan nuestros más irritantes dolores de cabeza. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas. (Bauman, 2000, p. 6)

Se debilitan los lazos sociales. Los amigos, los amores, los trabajos, los lugares de permanencia cambian en un continuo fluir. La modernidad líquida es un tiempo carente de seguridad y certidumbre. Las libertades civiles, ganadas históricamente, se han convertido en imperativos personales, nuestras vidas se convierten en proyectos y *performance* (Vásquez, 2008).

La estética de la existencia es inestable y el presente es, a cada instante, nuevo. El tiempo se diluye y apenas recordamos lo que hemos hecho hace un instante. La memoria líquida del nacimiento se ha transformado en espejismo. El amor fluye sin compromisos, sin ataduras y sin futuro. Las instituciones ya no requieren la presencia de los sujetos, el razonamiento se convierte en ilustración y diversión en Alexa y ChatGPT. Como Ulises, “surfeamos en las olas de una sociedad líquida siempre cambiante –incierta– y cada vez más, imprevisible” (Vásquez, 2008, p. 3), nuestra presencia siempre está marcada por el des-tiempo y la liquidez del viaje.

Vivir juntos, para brindar un ejemplo, adquiere el atractivo del que carecen los vínculos de afinidad. Sus intenciones son modestas, no se hacen promesas, y las declaraciones, cuando existen, no son solemnes, ni están acompañadas por música de cuerda ni manos enlazadas. Casi nunca hay una congregación como testigo y tampoco ningún plenipotenciario del cielo para consagrar la unión. Uno pide menos, se conforma con menos y, por lo tanto, hay una hipoteca menor para pagar, y el plazo del pago es menos desalentador. (Bauman, 2005, p. 21)

Nuestro sentido de vida se ha transformado, deformado. La condición de nómadas es común, de no permanecer, no sembrar, no cosechar, no redundar en las experiencias. La arquitectura se vuelve cada vez más adecuada y desechable. El conocimiento se transforma cada segundo. Así, mismo, nuestras identidades no sólo devienen múltiples como en el

río de Heráclito, sino que tal río ha atrapado nuestras vidas, como navegantes de un océano interminable donde no es posible permanecer, sino fluir y resistir.

Tal vez, advirtiendo la liquidez, Arendt (1958) declaró que “Las cosas menos duraderas son las necesarias para el proceso de la vida. Su consumo apenas sobrevive al acto de su producción” (p. 109). Sin embargo, la comprensión del fluir del viaje requiere detenernos, contemplar y recapitular. Sólo entonces, la incertidumbre se convierte en esperanza. A cada enunciado de una sociedad líquida le corresponde la fluidez de la incertidumbre, el des-tierra y la falta de compromiso.

Sociedades evanescentes. Desapariciones y emergencias sociales

Al acelerarse la digitalización del mundo de la vida, a partir del surgimiento y desarrollo de las tecnologías en cada una de las actividades humanas, además de los efectos de la pandemia del Covid-19, una época post-líquida emerge bajo el signo de una *era de la evanescencia*. Si bien, en la modernidad líquida la fluidez es la característica fundamental que hace que toda innovación transforme estructuras y toda solidez, produciendo incertidumbre, la *modernidad evanescente* rechaza toda estructura y todo tipo de forma. De allí que, la transformación no pueda operar con aquello que ha desaparecido o que todavía no termina de ser, de formar-se. La modernidad evanescente es el desapego de toda forma social concreta.

En las no-cosas, Han (2021) declara que las cosas no se transforman; al contrario, terminan desapareciendo o no alcanzan a ser. En la evanescencia el éter es el elemento que caracteriza el mundo social. *Éter* (*aithēr*, cielo y aire puro) dios griego nacido de la oscuridad y señor de los cielos representa lo más puro y lo más brillante. El éter se difumina y desaparece, pero también aparece como forma inacabada, como no-forma.

En la modernidad evanescente existe una pérdida y desaparición de los sujetos sociales, marcado por la inequidad, el anonimato y el desprecio y exclusión social; pero también representa la emergencia de lo social en la incompletud, lo inacabado, no constituido aun en una forma o estructura social. La evanescencia es espectral o fantasmagórica (voz griega *phanein*, que significa algo etéreo, que brilla, que emerge, que se hace visible) y espectral (*spectrum*, *specere*) mirar observar y también,

especular. El fantasma no termina de desapare-ser (desaparecer) y está condenado a nunca llegar a ser.

Alejado del conflicto y la interacción, el fantasma no puede prometer ni comprometerse ni testificar que ha actuado, elementos fundamentales para existir en el mundo social y, por medio de los cuales, el sujeto puede ser reconocido por otros (Honneth, 1997, 2005; Fraser, 2003, 2008; Ricoeur, 1975a, 1975b, 1995, 1996, 2006a, 2006b). Su acción, es apenas un signo.

El dramaturgo español, Marías (1995, 2002, 2004, 2007) nos recuerda en sus obras la dualidad que habita el fantasma.

Cada vez me voy sintiendo más cercano a una de mis figuras literarias predilectas, el fantasma: alguien a quien ya no le pasan de verdad las cosas, pero que se sigue preocupando por lo que ocurre allí donde solían pasarle y que, –aun no estando del todo-, trata de intervenir a favor o en contra de quienes quiere o desprecia. (Marías, 1995, p.63)

La figura fantasmal nos ayuda a comprender no sólo la desaparición de un ser, sino la presencia espectral, inacabada de sí mismo. El *ghosting* y el *breadcrumbing* ilustra formas de interacción social evanescentes en la contemporaneidad digital (LeFebvre, 2017a, 2017b; Koessler, Kohut y Campbell, 2019). El *ghosting*, lo fantasmal, representa la finalización de todo vínculo apenas iniciado, sin haberse establecido como tal. Aquello que se creía que era y, sobre todo, lo que pudo llegar a ser y no lo fue. Su evanescencia no sólo representa la desaparición de un sujeto, sino también, inacabamiento, incompletud y delito (*delicto*, abandono). Tributaria de la modernidad líquida, la modernidad evanescente produce el vacío de la desaparición, la ausencia y la confusión de la presencia incompleta. Si en la liquidez lo característico es el des-tiempo y la fluidez, en la dicotomía presencia/ausencia, en la evanescencia fantasmal representa una relación de ausencia/incompletud.

En lo espectral de nuestras relaciones sociales contemporáneas en el mundo físico o digital o en sus cruzamientos, el sentido de vida aparece difuso, incompleto, inacabado. La pérdida de sentido es un vacío que no representa la ausencia de algo que fue, sino de algo que podría haber sido y no alcanza a ser, pero que, sin embargo, está ahí. La pérdida es insustancial, representa el incumplimiento a una promesa todavía no elaborada y no enunciada.

Por su parte, el *breadcrumbing* constituye una forma de no atarse, de sólo entregar fragmentos de nosotros en las interacciones sociales físicas o digitales, sin crear lazos de compromiso social (Koessler *et al.*, 2019). Se trata de estar sin habitar con el otro el compromiso y donde la intensidad de la emoción apenas emerge. En la evanescencia el tiempo es una metáfora, se existe sin ser todavía existencia social. Así, el lazo social es virtual y no virtuoso. Se trata de una vida fantasmal, donde la presencia política se decide en los espacios digitales monopolizados, los *youtubers* y los *prosumidores*.

La memoria fugaz de la liquidez no puede asemejarse al recuerdo espectral de la evanescencia. En la evanescencia la memoria no es conmemoración, sino vacuidad.

Que el otro desaparezca es realmente un acontecimiento dramático. Pero ocurre de forma tan imperceptible que ni siquiera somos conscientes de ello. El otro como misterio, lo otro como mirada, lo otro como voz, desaparece. El otro despojado de su alteridad, se rebaja hasta convertirse en un objeto disponible y consumible. (Han, 2021, p. 71)

La interacción social en la evanescencia sugiere la pérdida de sustancia. Un fantasma es, en principio, insustancial. En la mirada de Han (2021) acerca de la tecnología digital y móvil, afirma,

La comunicación digital supone una considerable merma de las relaciones humanas. Hoy estamos todos en las redes sin estar conectados unos con otros. La comunicación digital es extensiva. Le falta intensidad. Estar en la red no es sinónimo de estar relacionados. Hoy, el tú es reemplazado por el ello. La comunicación digital elimina el encuentro personal, el rostro, la mirada, la presencia física. De este modo acelera la desaparición del otro. Los fantasmas habitan el infierno de lo igual. (Han, 2021, p. 74)

De allí, la importancia de conjuntar discurso y acción, debido a que tal relación simbiótica permite que el sujeto aparezca en el mundo socio-político. En el *ghosting* y el *breadcrumbing* digital, el discurso y la acción se fracturan y escinden. Según Arendt (2007).

La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como

otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita. (1993, p. 221)

La evanescencia como pérdida se complementa con las evanescencias emergentes, inacabadas. En las sociedades evanescentes las fronteras de lo etéreo son imposibles e improbables. Dentro de la evanescencia social, la reconfiguración social de las identidades de género y la digitalización del mundo de la vida constituyen ejemplos de emergencia social inacabadas.

En un diálogo entre Butler y Fraser (2017), esta última distingue dos tipos de luchas, una situada en el reconocimiento social (particularmente, la comunidad LGBTQ+), y otra, las luchas por la redistribución de oportunidades (las luchas de clase).

La injusticia es el producto de modelos sociales de representación, interpretación y de comunicación, y toman las formas de dominación cultural (son el objeto de modelos de interpretación y de comunicación que son propios de una cultura diferente, y extranjeros y hostiles a la propia), de la falta de reconocimiento (transformarse en sujetos invisibles debido al efecto de prácticas autoritarias de representación, de comunicación o de interpretación de su propia cultura) o de desprecio (ser despreciado por las representaciones culturales estereotipadas o dentro de las interacciones cotidianas). (p. 79)

Por su parte, Butler (2000) plantea la relación problemática entre lo económico y cultural en medio del capitalismo tardío y la simbiosis de los anteriores en la producción de género y las sanciones sobre la sexualidad.

¿No será que estamos presenciando un esfuerzo erudito cuyo fin es normalizar la fuerza política de las luchas queer sin atender al desplazamiento fundamental en el modo de conceptualizar e institucionalizar las relaciones sociales que estas luchas demandan? ¿No será que la asociación entre la esfera sexual y la cultural, y el esfuerzo concomitante de tratarlas autónomamente infravalorando a esta última, constituye la respuesta irreflexiva ante una descalificación sexual que se observa que está teniendo lugar en la esfera cultural, es decir, un intento de colonizar y confinar la homosexualidad dentro de lo cultural o como lo cultural en sentido estricto? (p. 120)

La producción social del género en nuestros días representa un rompimiento a todo androcentrismo y heterocentrismo anteponiendo una construcción sociocultural a una biológica en la constitución del sujeto social, incluidas, pero no limitadas, a las orientaciones sexuales. Las

nuevas formas de producción social de lo humano no requieren ni una gran precisión ni fronteras que las encasillen o solidifiquen.

En cada enunciado de una epistemología evanescente por pérdida o desaparición y por emergencia inacabada se requiere de una pedagogía hospitalaria y de una hospitalidad epistémica inconmensurables que las acoja y las distancie de cualquier epistemología cardinal excluyente y las arrope con los derechos universales. Este proceso representa la necesidad de un nuevo modelo de desarrollo humano.

Epistemologías plurales y desarrollo humano. En la búsqueda de una lógica hospitalaria

El Informe sobre Desarrollo Humano 2023/2024, intitulado “Romper el bloqueo: Reimaginar la cooperación en un mundo polarizado” (2024), señala que, desde el índice de Desarrollo Humano (IDH) ideado por Sen (1987) y Ul Haq (1996) su crecimiento ha sido parcial, incompleto y desigual.

A pesar que los países con mayor capacidad de pago han elevado significativamente, los niveles de desarrollo humano y han concentrado casi el 40% del comercio mundial, un 50% de los países más pobres permanecen estancados o en niveles muy bajos.

Existe una brecha de desarrollo humano que crece aceleradamente, y por tanto, se requiere que, aun estando las sociedades interconectadas, se cultiven las capacidades humanas (Sen, 1993; Nussbaum, 2012) para enfrentar retos compartidos y existenciales y garantizar que se cumplan las aspiraciones de las personas.

El bloqueo tiene un importante coste humano. El fracaso de la acción colectiva para avanzar en la lucha contra el cambio climático, la digitalización o la pobreza y la desigualdad no solo obstaculiza el desarrollo humano, sino que agrava la polarización y erosiona aún más la confianza en las personas y las instituciones en todo el mundo. (Steiner, 2024, p. 49)

El informe afirma que existe una paradoja de la democracia que limita la acción colectiva local e internacional. El informe señala que al mismo tiempo que, la gran mayoría de los habitantes del planeta defienden una democracia y la participación social, una gran parte de individuos apoyan a gobernantes que pueden limitar y coartar los derechos humanos

y universales. Y continúa afirmando que, la mitad de las personas en el mundo declaran no tener ningún control significativo sobre sus vidas, y más de dos tercios creen que tienen poca influencia en las decisiones de su gobierno.

El informe propone cuatro ámbitos de actuación inmediata:

- Bienes públicos del planeta, para la estabilidad climática, a medida que nos enfrentamos a los retos sin precedentes del Antropoceno.
- Bienes públicos globales digitales, para una mayor equidad en el aprovechamiento de las nuevas tecnologías al servicio de un desarrollo humano equitativo.
- Mecanismos financieros nuevos y ampliados, incluida una vía novedosa en la cooperación internacional que complemente la ayuda humanitaria y la ayuda tradicional al desarrollo de los países de renta baja.
- Reducir la polarización política mediante nuevos enfoques de gobernanza centrados en potenciar la voz de los ciudadanos en las deliberaciones y atajar la desinformación

Es claro que el desarrollo humano está vinculado estrechamente con la negociación de significados, simbólicos, ideologías y prácticas. Y, en consecuencia, los sujetos dentro de un ecosistema planetario, no pueden considerar un consumismo a ultranza, una sobre explotación del ambiente y un individualismo exacerbado, como una propuesta viable de bienestar a escala, no sólo humana, sino universal. Es necesaria la mediación de una epistemología plural y una hospitalidad epistémica.

Derrida (1997) en “El monolingüismo del otro” evidencia una epistemología totalitaria mediante la imposición de una lengua y una cultura. Nacido en Argelia en el norte de África, comprendió claramente, las consecuencias de la ocupación de los franceses desde 1830 hasta 1962.

La imposición de la nacionalidad y la cultura francesa durante más de 130 años generó una transformación de lo social en esta comunidad argelina. Derrida (1997) denuncia una epistemología cardinal excluyente. Como Ulises, Derrida regresa a *Metropole* con una identidad

fragmentada y con la expectativa de ser acogido como nacional o de ser señalado como extranjero.

Imagínalo, figúrate alguien que cultivara el francés. [...] Y al que el francés cultivara. Y quien, ciudadano francés por añadidura, fuera, por lo tanto, un sujeto como suele decirse, de cultura francesa. Ahora bien, supón que un día ese sujeto de cultura francesa viniera a decirte, por ejemplo, en buen francés: “No tengo más que una lengua, no es la mía”. Y aun, o, además: “Soy monolingüe”. Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada, [...]. Me habita. El monolingüismo en el que respiro, incluso, es para mí el elemento. No un elemento natural, no la transparencia del éter, sino un medio absoluto. Insuperable, indiscutible: no puedo recusarlo más que al atestiguar su omnipresencia en mí. Me habrá precedido desde siempre. Soy yo. Ese monolingüismo para mí soy yo. [...] Pero fuera de él yo no sería yo mismo. [...] Ahora bien, nunca esa lengua, la única que estoy condenado así a hablar, [...] nunca será la mía. Nunca lo fue en verdad. (p. 2)

La ciudadanía, la lengua y la cultura francesa que porta Derrida es insustancial. Su memoria es espectral, evanescente. “¿En qué lengua escribir memorias cuando no hubo lengua materna autorizada? ¿cómo decir un ‘yo me acuerdo,’ cuando hay que inventar la lengua y el yo?” (Derrida, 1997, pp. 48-49). Su existencia es pérdida/ausencia, pero también, es ausencia/creación. De allí que sea necesario una hospitalidad lingüística y epistemológica para aquellos individuos que, por su nacionalidad, creencias, innovación en género y digitalización del mundo de la vida, se han vuelto evanescentes por pérdida o por emergencia social incompleta.

Ricoeur (2004) retoma el relato para hacer énfasis en una hospitalidad lingüística que se transforma en una ética de la hospitalidad: “El placer de habitar el lenguaje del otro se compensa con el placer de recibir en el hogar, en la propia casa, la palabra del extraño” (p. 20). Un desarrollo humano contemporáneo deberá estar basado, en primera instancia, en el atributo de hospitalidad y recepción al y del otro. Así pues, Ricoeur plantea el sentido de la habitación y la hospitalidad, particularmente, en la *condition d'étranger*, (1996, 2004, 2006) donde propone una aproximación política entre el extranjero y la hospitalidad universal.

Me parece, de hecho, que la traducción no solo implica trabajo intelectual, teórico en la práctica, sino un problema ético. Llevar al lector al autor, llevar al autor, al lector, al

riesgo de servir y traicionar a dos maestros es practicar lo que me gusta llamar hospitalidad lingüística. (Ricoeur, 2004, pp. 42-43)

En esa misma dirección, Avenatti / Bertolini (2016) afirma que,

Hay una gratuidad en el don de sí que la espera recibe de la hospitalidad cuando la habita. Esperar deviene entonces la acción de donar y acoger en el umbral. Esperar es hospedar al otro que viene como extranjero (*xénos* es huésped y extranjero a la vez) y también como enemigo (en latín la misma raíz reconocen *hospes* y *hostis*) en el espacio propio. Más aún, si esperar «es como» hospedar, solo puede recibir quien se vacía de sí y en ese vaciamiento es capaz de recibirse a sí mismo como un huésped, como un otro para sí que se habita en el umbral. (p. 100)

Desde el punto de vista epistemológico, la negociación de sentidos de la existencia humana no sólo genera inquietudes sobre la identidad y la justicia de existir, sino también, diversas innovaciones sobre ella misma, como el cuidado de sí, gracias al cuidado del otro. Las transformaciones en la concepción sociocultural de la construcción del género, en el despliegue del investimento político de los colectivos feministas, transexuales, de códigos no binarios y de trabajadoras sexuales, etcétera; al igual, que el vacío que dejó el retiro de los colonialismos antiguos, en la imposición de la lengua y la cultura, evidencian una memoria herida por la falta de reconocimiento, el desprecio social, pero también, la posibilidad de construir nuevas identidades.

¿De qué maneras se negocian las legitimidades, las identidades y los derechos universales de aquellos que eligieron de manera autónoma y han producido innovaciones en la construcción sociocultural del género? ¿Cómo se expresa su identidad narrativa, si la designación de sí mismo está secuestrada por un yo impuesto?

La hospitalidad en Ricoeur (1990a) y en Derrida (1998) se focaliza en la relación del anfitrión y el extranjero. Para ambos filósofos, las maneras en que reaccionamos, negociamos y actuamos ante la llegada inexorable del otro y en la conjunción entre ética y política definen las condiciones de la hospitalidad. En consecuencia, la hospitalidad posee un atributo de finalidad ética (*visée éthique*).

La hospitalidad representa el centro de un desarrollo humano vinculado a la atención a las vulnerabilidades y las capacidades de la autonomía y la autodeterminación como personas libres e innovadoras. No siempre

se vincula a la acumulación de bienes del anfitrión, sino a una gestualidad de lo humano como ocurre en poblaciones rurales empobrecidas, cuya costumbre es ofrecer al forastero, nacional o extranjero, más de lo que se posee como gesto de hospitalidad. Se trata de una hospitalidad de excelencia (Lévinas, 1977), y el gozo de la abundancia, aun en medio de la penuria, como atributo de lo humano,

La hospitalidad ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite a quien arriba. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un “en casa”, sin duda, garantizando lo “propio” y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. (Derrida, 2005, p. 7)

Para Derrida (1998) sólo la hospitalidad incondicional es la única que podrá tener una coherencia ético-política, puesto que permite encontrar un sentido de agenciamiento social y de operatividad. La hospitalidad excede el cálculo social, jurídico, político y cultural.

Derrida propone pensar la hospitalidad incondicional por fuera de lo que denomina lógica de la invitación, comprendida en los límites del “yo te invito, yo te acoyo en mi casa con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas”; para afirmar que la hospitalidad justa e incondicional está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como absolutamente extraño, no identificable e imprevisible al llegar, un enteramente otro, como ocurre con los fantasmas o espectros. (Guille, 2015, p. 269)

La habitación de la ciudadanía universal en Benhabib (2006) declara una hospitalidad sin fronteras, de un *Universalismo interactivo* (“Un otro cosmopolitismo”). Esto sugiere una recepción y una responsabilidad mutua, donde anfitrión e invitado ejercen una hospitalidad epistémica simétrica y no servil (Benhabib, 2006; Basil, 2019). Así, la hospitalidad entre dos sujetos no está fundamentada en una epistemología cardinal y dentro de la cual, no se genera ni pérdida, deuda, culpa o subordinación. Más bien, representa un espacio social para ensayar, la subjetividad e intersubjetividad de manera autónoma, conscientes que ambos sujetos comparten un mismo destino planetario.

La hospitalidad en Benhabib (2006) afirma que “cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales, el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto con necesidades, aptitudes y capacidades específicas” (p. 183). Para Benhabib, la integración de justicia con la aspiración y ejercicio de una vida digna son los fundamentos del derecho a la hospitalidad social y de un desarrollo social planetario.

La hospitalidad no se entiende como una virtud de sociabilidad, como la bondad y generosidad que uno puede mostrar a forasteros que llegan a la tierra de una persona o que se vuelven dependientes de los actos de bondad de una persona a través de circunstancias naturales o de historia; la hospitalidad es un “derecho” que pertenece a todos los seres humanos en la medida en que los veamos como participantes de una república mundial. (p. 30)

Alejada de los postulados de Derrida, Benhabib afirma una hospitalidad como derecho universal que le brinda responsabilidades, no sólo al recién llegado, sino también al anfitrión. En este sentido, la hospitalidad incondicional no es una situación extraordinaria de excedencia, sino una práctica social necesaria para un ecosistema planetario basado en los derechos universales. La posibilidad de dialogicidad que plantea Ricoeur (2006b) dentro de prácticas de reconocimiento social justo y mutuo, vincula una hospitalidad lingüística y epistémica garantes del uso de pedagogías hospitalarias (Correa-Arias, 2024, 2021, 2019).

Pedagogías hospitalarias en sociedades evanescentes. Repensar el desarrollo humano en clave de literacidad y oralidad críticas

Las pedagogías hospitalarias constituyen, en primera instancia, el espacio de encuentro y dialogicidad que puede erigir epistemologías plurales. Donde la ética de la escucha, la responsabilidad en el relato y la acogida del otro no se miden en los términos de una transacción económica, sino en un derecho y una responsabilidad como signo de lo humano. Donde no florece la confianza y lo volitivo no puede haber sido un remedo de la hospitalidad afirmada por un estatuto normativo, como en el modelo planteado por Habermas (1999).

En segundo lugar, estas pedagogías constituyen una didáctica crítica de la formación ciudadana. Por tanto, apelan a un desarrollo humano responsable, situado y consciente de la realidad de la globalidad y la totalidad de la existencia humana. Basada en los derechos universales, las pedagogías hospitalarias permiten el paso del discurso a acciones sustantivas posibilitando que los sujetos, cualquiera que sean sus condiciones y creencias, emerjan al mundo social y ejerzan sus derechos en el mundo de sus vidas, mientras adoptan las responsabilidades al interior de comunidades de prácticas críticas, autónomas y socialmente responsables.

Las dinámicas de una reflexión y acción promueven los estados de paz y la convivencia armónica, facilitando espacios de reflexión, debate, confrontación, conflicto y autonomía en el marco de los derechos universales. Se tratan de prácticas de formación que empiezan por el derecho irrenunciable a construir y a narrar la propia historia del sujeto y a reconocerse en el relato construido (Identidad narrativa, Ricoeur, 1988).

En *Crítica de la razón indolente*, Santos (2003) asegura que “Es por vía de la traducción, y de lo que yo designo como hermenéutica diatópica, que una necesidad, una aspiración o una práctica en una cultura dada puede volverse comprensible e inteligible para otra cultura” (p. 32).

Ejercer una pedagogía hospitalaria significa adentrarse en la morada del otro, con la intención de escuchar, acoger al otro y ser acogido por el otro. Por otro lado, dichas pedagogías deben estar fundamentadas en modelos y estilos de formación y aprendizaje de carácter crítico-dialógico, lo que permite poner en contacto al otro, como de recibir de manera auténtica los relatos de los otros, facilitando la construcción y sostenibilidad de comunidades de prácticas autónomas y deliberativas. De allí, la creación, imaginación e identidad narrativas de los sujetos se constituye en una de las materias primas de la hospitalidad lingüística epistémica y de la ética de la hospitalidad representadas en las sucesivas negociaciones de significados y sentidos de la existencia de los sujetos en sus mundos de la vida.

En la medida en que siempre nos sintamos acogidos, sin la renuncia a nuestras convicciones y vinculados estrechamente, a la responsabilidad de ejercer y de respetar los derechos universales, podemos transitar hacia epistemologías plurales y actuar desde prácticas reflexivas de acogimiento y libertad.

Hablamos de pedagogías hospitalarias que fomenten la aparición completa o incompleta de nuevas formas sociales de existir y actuar en la

esfera social (Arendt, 1958, 1968). Vincent (2015) anota que la hospitalidad permite el desarrollo de la capacidad de hacer nacer lo humano. Así, tal suerte de pedagogías, recuerda, promueve y vincula discurso y acción en un marco de reconocimiento social mutuo, equitativo e incluyente. Acoger al otro o ser acogido por otro, significa el mismo movimiento de una identidad vinculada a un sí mismo como otro.

La literacidad y la oralidad críticas permiten orientar a las pedagogías hospitalarias hacia la creación de espacios de dialogicidad y de aprendizaje para el desarrollo humano. La lectura responsable del mundo y su expresión oral puesta en la emotividad e innovación del relato permiten adoptar un gesto natural de acogimiento y renuncia ante los otros. Y consecuentemente, la recepción y legitimación de sí mismo. Un movimiento que nos aleja de la lástima y fomenta la conciencia de la compasión. Pero también, conduce al constante ejercicio crítico y consciente de una cotidianidad dialógica en situaciones de equidad, donde lo considerado como bueno o deseable, no siempre es lo justo.

Reflexiones finales

Desde tiempos inmemorables hasta nuestros días recorremos itinerarios como humanos desde lo terrestre, lo líquido y lo evanescente. En nuestras experiencias como naturales de un ecosistema planetario hemos aprendido a dibujar lo que creemos son los límites de nuestras existencias, denominándolas fronteras, haciendo a unos lugareños y a otros extranjeros. Hemos habitado la inmensidad de los océanos y aprendimos a escudriñarlos en casi cada rincón blandiendo una bandera que naufraga. Finalmente, hemos desaparecido a los otros y a nosotros mismos desde el desprecio y la exclusión social que causa el anonimato o la tiranía. No obstante, a partir de las luchas sociales y debido a la digitalización del mundo de la vida estamos presenciando formas de emergencia social evanescentes, que apenas permanecen para ser reconocidas y, que, por tanto, no buscan particularmente, la legitimación, sino que abren espacios fugaces de presencia, para reaparecer en otra forma de ser y de existir. Su legitimación no consiste en ser reconocidos por el producto de su construcción, sino por su capacidad de evanescencia y reaparición en la esfera bio-política.

En nuestras existencias las fronteras de lo humano se aferran a nuestra territorialidad, se diluyen en la liquidez y desaparecen o son difusas en la evanescencia. Si bien, los tres tipos de construcción social encuentran algún lugar de cruzamiento en nuestra actual existencia, donde el Smartphone, el *ghosting*, el *breadcrumbing* y el encuentro cara a cara se superponen en las maneras y comprensión de nuestra experiencia de vivir, la sociedad evanescente se abre paso en nuevas formas de narrar, actuar y emocionar sobre la existencia humana.

¿Cómo construir una identidad de nosotros mismos, una identidad narrativa, que también, habita lo territorial, la liquidez y la evanescencia? Ante nuevas formas de emergencia social de los sujetos, nuestra responsabilidad es fomentar epistemologías plurales que puedan continuar con la erradicación de la exclusión y el desprecio social, pero igualmente, que permitan y acojan nuevas maneras de existencia como sujetos sociales, como ocurre en la construcción social del género y de las interacciones en la digitalización del mundo de la vida, entre otros.

Para alcanzar tal objetivo es necesario la vinculación de pedagogías hospitalarias que se erijan como una sabiduría práctica, una capacidad social y un espacio del ejercicio de los derechos universales. Lo anterior será la condición de sociedades justas y democráticas de hoy y del futuro. Es en este tenor, que la literacidad y la oralidad permitirán la emergencia de matices no conocidos de la esfera social y nuevas formas de construirse como humano. Por lo tanto, las pedagogías hospitalarias permitirán nuevos relatos y nuevas formas de lectura de la existencia planetaria, a través de una pluralidad de mediaciones lingüísticas, icónicas y demás plasmadas en las artes y ciencias.

Nuevas visiones del desarrollo humano dejarán atrás los discursos normativos y será necesario ajustarnos a una mayor plasticidad de las formas de existir, representar y participar socialmente. Una forma de ellas serán las pedagogías hospitalarias como guía para un desarrollo humano universal interactivo, adaptable a las nuevas necesidades sociales de la contemporaneidad y el ejercicio de los derechos universales.

Referencias

- Avenatti, C. y Bertolini, A. (2016). La nupcialidad entre la estética teológica y la ontología trinitaria. *Teología*, 119, 81-113.
- Arendt, H. (2007). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt.
- Arendt, H. [1958] (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Basil, P. (2019). *Elogio de la hospitalidad. Sobre la comida y el sentido de la generosidad*. Alfabeto.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económico.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. University of Oxford.
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, 2(1), 109-121.
- Butler, J. y Fraser, N. (2017). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y Feminismo*. Traficantes de sueños.
- Condon, J. y Corkindale, C. (2011). The correlates of antenatal attachment in pregnant women. *British Journal of Medical Psychology*, 70(7), 359-372.
- Correa-Arias, C. (2024). De la formación teórica al pensamiento epistémico en los posgrados en Educación en América Latina. *Revista UNIMAR*, 42(1), 87-102.
- Correa-Arias, C. (2021). Literacy, Orality and Didactics. Teaching and Exclusion in Times of Uncertainty. En C. Correa-Arias, *Responsabilidad Social, Ética e Inclusión en los Procesos de Formación*. Octaedro. pp. 85-110.
- Correa-Arias, C. (2019). La necesidad de un Giro Pedagógico al interior de las teorías sobre Justicia Social. La Educación ante el cultivo de la humanidad. En José Juan Sainz Luna, Aurora Cuevas Peña, Mónica Torres Sánchez y Ramón Ascencio Franco (Coords.), *Inclusión Educativa y reconocimiento social*. Editorial Fontamara, pp. 61-80.
- Derrida, J. (2005). The principle of Hospitality. En *Paper Machine*, pp. 65-83. Stanford University.
- Derrida, J. (1998). Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida, in Kearney, R. y Dooley, M. (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Routledge, pp. 70-71.

- Derrida, J. (1997). *El Monolingüismo del otro*. Manantial.
- Dyer, C. (1998). Los orígenes del capitalismo en la Inglaterra medieval. *Brocar*, 22, 7-19.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Goodwyn, S., Acredolo, L. y Brown, C. (2000). Impact of symbolic gesturing on early language development. *Journal of Nonverbal Behavior*, 24(2), 81-103.
- Guille, G. (2015). Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Eikasía: revista de filosofía*, 64, 263-276.
- Han, B-Ch. (2021). *Ausencia. Acerca de la cultura y la Filosofía del Lejano Oriente*. Caja Negra.
- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Honneth, A. (2005). *La Société du mépris. Ver une nouvelle Théorie critique*. Éditions La Découverte.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudio de Teoría Política*. Paidós Básica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Jullien, F. (2016). *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*. El cuenco de plata.
- Koessler, R. B., Kohut, T. y Campbell, L. (2019). When your boo becomes a ghost: The association between breakup strategy and breakup role in experiences of relationship dissolution. *Collabra: Psychology*, 5(1), Article 29.
- LeFebvre, L. (2017a). Phantom lovers: Ghosting as a relationship dissolution strategy in the technological age. En N. Punyanunt-Carter y J. S. Wrench (Eds.), *Swipe right for love: The impact of social media in modern romantic relationships*, pp. 219-236. Lanham, Rowman & Littlefield.
- LeFebvre, L. (2017b). Swipe me off my feet: Explicating relationship initiation on Tinder. *Journal of Social and Personal Relationships*, 35, 1205-1229.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Marías, J. (2007). *Tu rostro mañana 3. Veneno y sombra y adiós*. Alfaguara.
- Marías, J. (2004). *Tu rostro mañana 2. Baile y sueño*. Alfaguara.
- Marías, J. (2002). *Tu rostro mañana 1. Fiebre y lanza*. Alfaguara.

- Marías, J. (1995). *Vida del fantasma*. Aguilar.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Pellicer, M. y Acosta, P. (1986). *La Prehistoria de la Cueva de Nerja (Málaga). Neolítico y Calcolítico*. Patronato de la Cueva de Nerja, Universidad de Málaga.
- Petit, M. (2015). *Leer el mundo. Experiencias actuales de transmisión cultural*. Fondo de Cultura Económica.
- Piaget, J. (1987). *Lenguaje y pensamiento en el niño*. Paidós.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2024). Informe sobre Desarrollo Humano. Salir del Estancamiento. Re imaginar la cooperación en un mundo polarizado. <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2023-24snapshots.pdf>
- Ricoeur, P. (2006a). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006b). *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2004). *Sur la traduction*. Bayard.
- Ricoeur, P. (1990a) *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1990b). *Lectures 1. Autour du politique*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1988). L'identité narrative. En C. Combet-Galland, *La Narration. Quand le récit devient communication*. Labor et Fides.
- Ricoeur, P. (1975a). *Hermenéutica y estructuralismo*. Megalópolis.
- Ricoeur, P. (1975b). Fenomenología y hermenéutica. En G. Aranzueque Sahuquillo (comp.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente*. Desclée de Brouwer.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-being. En M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Clarendon Press.
- Sen, A. (1987a). *On Ethics and Economics*. Blackwell.
- Vásquez, A. (2008). Zygmunt Bauman, Modernidad Líquida y fragilidad humana. *Journal of Social and Juridical Sciences*, 19(3), 46-55.
- Vincent, G. (2015). *Hospitalité : La naissance symbolique de l'Humain*. Press Universitaires de Strasbourg.
- Ul Haq, M. (1996). *Reflections on Human Development*. Oxford University Press.