

AUTOR

María Carla Prado

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

carlaprado4@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

**Magíster en Clínica psicoanalítica
con niños y niñas (UNR)**

TÍTULO

Identidad y ética

Lugar de la alteridad en las nuevas formas de comunidad

TITLE

Identity and Ethics

The Place of Otherness in New Forms of Community

AUTOR

María Carla Prado

RESUMEN

Partiremos de los desarrollos de Paul Ricoeur, Judith Butler y Emmanuel Lévinas para arribar a una formulación de la ética como fundamento de la identidad y, al mismo tiempo, como el nombre de un enlace al otro que se sostiene en la responsabilidad por su existencia. Analizaremos la configuración de “enjambres” y “tribus” digitales como nuevas formas de comunidad –que comportan un sentido de pertenencia y una propuesta identitaria– poniendo el acento en la expulsión de toda forma de disenso. Ante el incremento de la intolerancia y el despliegue de diversas formas de indiferencia, rechazo y crueldad, interrogar las categorías de ‘prójimo’ y ‘semejante’ será la vía para esclarecer el mecanismo de una *matriz excluyente* en que la ontologización de la identidad se acompaña del rechazo de toda forma de alteridad. Analizaremos con este fin la construcción de *otredades abyectas* como matriz de una exacerbación del odio; para fundamentar la hipótesis de una relación de determinación entre este mecanismo y el debilitamiento de las formas tradicionales de comunidad.

PALABRAS CLAVE

Identidad – Ética – Comunidad – Alteridad

SUMMARY

We will begin with the works of Paul Ricoeur, Judith Butler, and Emmanuel Lévinas to arrive at a formulation of ethics as the base of identity and, at the same time, as the name of a relation to the other based on responsibility for their existence. We will analyze the configuration of digital “swarms” and “tribes” as new forms of community—which entail a sense of belonging and an identity proposal—emphasizing the expulsion of all forms of dissent. In the face of growing intolerance and the spread of various forms of indifference, rejection, and cruelty, investigate the categories of ‘fellow’ and ‘pair’ will serve as a means to clarify the mechanism of an exclusionary matrix in which the ontologization of identity is accompanied by the rejection of all forms of otherness. To this end, we will examine the production of despised others as the source of intensified hate, in order to support the hypothesis of a determining relationship between this mechanism and the erosion of traditional forms of community.

KEYWORDS

Identity – Ethics – Community – Otherness.

INTRODUCCIÓN

El punto de partida de este ensayo no podrá ser otro que la delimitación de un posicionamiento, que guiará nuestro ulterior recorrido; a saber, sostenemos que responder a la pregunta *quién eres* –acuciante interrogante que podríamos situar como homólogo de una posición identitaria– descubre al mismo tiempo, y necesariamente, una posición respecto de *quien es el otro*. Esto es, qué lugar ocupa el semejante en las constelaciones libidinales e identificatorias de un sujeto.

Este es el nudo del asunto que nos proponemos investigar en este trabajo. A partir de nuestra filiación al psicoanálisis, y desde el enfoque teórico-metodológico que éste nos aporta, nos interrogan las transformaciones que la respuesta a esta pregunta experimenta en este momento sociohistórico; es decir, los modos en que los individuos buscan el reconocimiento del otro y, por otra parte, el alcance del reconocimiento de la alteridad de la que se muestran capaces. Nos orienta la hipótesis de que la digitalización de la vida que impregna el presente produce una transformación en el reconocimiento de la alteridad, y nos proponemos en este trabajo esclarecer de qué manera y bajo qué artilugios esto tiene lugar.

Por otra parte, para avanzar en nuestras argumentaciones será necesario recuperar aquellos puntos de entrecruzamiento en los que el psicoanálisis –nuestro lugar de enunciación– se encuentra y dialoga con otros discursos de las ciencias sociales –precisamente, la sociología y la filosofía– en tanto marcos conceptuales que tienen el valor de ensanchar nuestras perspectivas al momento de indagar problemáticas que concebimos como multidimensionales.

Partiremos de los desarrollos de Paul Ricoeur, Judith Butler y Emmanuel Lévinas para arribar a una formulación de la ética como fundamento de la identidad y, al mismo tiempo, como el nombre de un enlace al otro que se sostiene en la responsabilidad por su existencia. Desde allí, procuraremos elucidar aquellas “reglas éticas que, si bien admiten formulaciones universales, deben siempre permanecer abiertas a lo nuevo de la coyuntura” (Ritvo, 2005, p. 69), tanto como cualidad estructural del sujeto humano como en torno a las transformaciones que la coyuntura produce en sus modos de aparición.

Finalmente, vemos desplegarse diversas formas de indiferencia o crueldad que parecen permanecer exentas de la angustia de la conciencia

moral. Ello nos lleva a preguntarnos ¿cómo se ve trastornada la ética –el reconocimiento de la alteridad y la afectación del sujeto por esa existencia– en las nuevas formas de comunidad? ¿Cuáles son estas nuevas formas de lo común? Responder estos interrogantes será el propósito que guíe este ensayo.

¿QUIÉN ERES? HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA ÉTICA EN ARTICULACIÓN CON LA IDENTIDAD.

La premisa que guía este escrito es la afirmación de una consustancialidad entre un posicionamiento ético y una definición de identidad viable al interior de la metapsicología psicoanalítica, postulando al mismo tiempo que la identidad y la ética son ambas dimensiones que tensionan al sujeto hablante en las relaciones ambiguas que sostiene con sus objetos.

Tal como hemos establecido en otros trabajos (Prado, 2021) desechamos las conceptualizaciones de corte sustancialista o endogenista sobre la identidad, que decantan en un abordaje *esencialista* de la misma. Por otra parte, recusamos aquellos marcos teóricos y epistemológicos que, a la inversa, privilegiando su carácter de construcción conducen lo mismo a reduccionismos al concebirla como una pura contingencia. Por nuestra parte, comprendemos en cambio la identidad, tal como lo formula Paul Ricoeur, más bien como *ipseidad*; como un modo de dar cuenta de lo propio que incluye la alteridad en la mismidad. En consecuencia, la identidad se revela como un efecto de reflexividad que conlleva, toda vez, un rodeo por el otro.

Los estudios de este filósofo y antropólogo francés redefinen los términos del debate en torno a la identidad, al situar su relación con las categorías de tiempo y acto:

El término “Identidad” es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿*quién* ha hecho esta acción?, ¿*quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? [...] La respuesta sólo

puede ser narrativa. Responder a la pregunta ¿quién?, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida (Ricoeur, 2009, p. 997).

Se trata entonces de la fundamental dimensión del acto; la identidad se encuentra en el *hacer* más que en el *ser*; en la praxis antes que en la ontología. Y esta es una formulación plena de consecuencias, ya que, de esta forma, la pregunta por ¿quién eres? deviene una pregunta ética, en tanto implica una interpelación al sujeto por su relación con la otredad.

En este sentido, Judith Butler (2009) invita a un entrecruzamiento de las nociones de identidad y ética en su libro *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Tal como el título lo sugiere, ‘sí mismo’, ‘ética’ y ‘responsabilidad’ se proponen como términos que no admiten un abordaje por separado. Butler sostiene que ¿quién eres? no es una pregunta que el sujeto se hace a sí mismo, sino que adviene siempre desde el exterior y supone, además, un otro que lo desconoce. Avanza sobre el requerimiento de la pregunta y afirma:

Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy, en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago? Si compruebo que, pese a todos mis esfuerzos, persiste cierta opacidad y no puedo rendir plena cuenta de mí ante tú, ¿es esto un fracaso ético? ¿O es un fracaso que da origen a otra disposición ética, en lugar de una noción acabada y satisfactoria de responsabilidad narrativa? ¿Existe en esa afirmación de transparencia parcial la posibilidad de reconocer una relacionalidad que me vincule al lenguaje y a ti más profundamente que antes? ¿Y no es la relacionalidad que condiciona y ciega ese “yo”, precisamente, un recurso indispensable de la ética? (Butler, 2009, p. 60).

Esta autora parte de un desconocimiento radical que habita al sujeto, pero esa ajenidad interior –tan familiar para el psicoanálisis– acarrea, sostiene Butler, el surgimiento de la capacidad de *reconocer a otros igualmente desconocidos* y da origen a una “ética de la ceguera compartida” (p.62).¹ Este punto de opacidad no exime al sujeto de la responsabilidad por su acto –Butler se ocupa de subrayarlo– sino que, por el contrario, funda un modo de relación que renuncia a la pretensión de coherencia

del yo, y al mismo tiempo suspende la exigencia de transparencia que podría dirigírsele al otro.

La identidad entonces es un asunto ético en tanto define, mediante una praxis, un modo de relación con el otro. Asimismo, consiste en una relación cuya causa es un mutuo desconocimiento; la ética se vuelve así el nombre de una relación que soporta la opacidad.

La posición de Butler es coincidente con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, indudablemente de los filósofos fundamentales del siglo pasado, quien tras haber sobrevivido a un campo de concentración y siendo testigo de la radical crueldad humana sostuvo que la filosofía debía abandonar sus pretensiones metafísicas y ocuparse de la ética, a la que señaló como núcleo de lo humano: “Ser un espíritu humano es hacer algo por el otro” (2015, p. 81).

Nos interesa particularmente el modo en que este autor entiende y define a la ética porque nos aporta una valiosa orientación para analizar las mutaciones en el lazo social de nuestro tiempo. Lévinas (2015) sostiene que la disposición ética –a la que, reiteramos, sitúa como fundamento de lo humano– nace del *llamado* que representa el sufrimiento del otro humano, el cual impone al sujeto la irrenunciable tarea de socorrerle. De esta manera, el filósofo afirma que

la identidad misma del yo humano [se da] a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro (Lévinas, 2015, p. 85).

Desde otro marco teórico, reencontramos una lectura de la identidad que, al privilegiar la responsabilidad para con el otro, sugiere su remisión a los asuntos de la ética.

Para Lévinas el sujeto es arrancado de su solipsismo por el dolor del otro, por su sufrimiento. La compasión no entraña entonces una posición piadosa sino que es efecto de la *responsabilidad con el otro*, que arremete contra el sujeto como una interpelación.

No se trata de empatía, de una resonancia con el sentir del otro –tan en boga en la actualidad– porque en esta noción de ética no existe simetría ni intercambio. Lejos de postular un contagio afectivo a partir de una igualdad con el otro –definición que ensayamos de la empatía–,

para Lévinas, en la misma dirección que lo postula Butler y analizamos anteriormente, la relación con el Otro se define por la imposibilidad de considerarlo como un objeto conocido. El otro es un inapropiable, es precisamente su exterioridad, la imposibilidad de reducir su experiencia a la conciencia del sujeto (sus propios afectos, recuerdos, explicaciones) lo que está en la base del *llamado* ético.

En este punto, nos apropiamos del concepto de compasión, tal como lo trabaja Silvia Bleichmar (2016), para ubicar allí una respuesta dolorosa al sufrimiento del otro que tiene la cualidad de poder ser despertada, incluso cuando el sujeto no es responsable de dicho sufrimiento, o aun cuando le resulta incomprensible.

Hemos situado entonces, de la mano de Ricoeur, Butler y Lévinas, los operadores teóricos que nos permiten articular identidad y ética, delimitando una concepción de esta última que la liga a la responsabilidad para con el otro. Procuraremos a continuación servirnos de estas referencias para dar curso a nuestros interrogantes en torno a los nuevos modos del lazo social.

COMUNIDADES DIGITALES. IDENTIDAD Y PERTENENCIA

¿Cómo se ve trastornada la ética –el reconocimiento de la alteridad y la afectación del sujeto por esa existencia– en las nuevas formas de comunidad? Esta pregunta nos ofrece una dirección para dar curso a nuestras reflexiones en este escrito; pero para comenzar a ensayar una respuesta será necesario situar primero qué entendemos por estas ‘nuevas formas de comunidad’: ¿Se trata de una *transformación* de lo común?, ¿Acaso lo común se *expande* en un mundo globalizado o, en cambio, se dirige a su *extinción* en función del individualismo neoliberal?

En verdad, dar cuenta de los modos en que se articula aquello que configuraría una ‘comunidad’ en la actualidad podría ser una tarea interminable, por lo que nos limitaremos a señalar sólo algunos aspectos. Anticipamos entonces lo insuficiente de este análisis, y fundamentalmente su sesgo en términos socioeconómicos, geográficos y culturales. A los fines de este ensayo, nos centraremos en dos aspectos: las formas en que se define la pertenencia en las distintas formas de grupalidad digital, y los modos que en virtud de ello toma lo identitario.

Al respecto, y poniendo en primer lugar el acento en el problema de la pertenencia, Byung-Chul Han (2022a) sostiene en *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* que las comunidades en su versión digital se degradan en *enjambres* agrupados de manera fugaz y en torno a intereses exhaustivamente focalizados.

Si admitimos que la realidad en la que vivimos está completa y continuamente impregnada de virtualidad –nuestras relaciones afectivas se sostienen por *WhatsApp*, el *homeoffice* convive con los entornos laborales tradicionales en formas híbridas, utilizamos *apps* para casi todas nuestras necesidades y consumos, nos orienta el GPS, el dinero físico desaparece ante las billeteras virtuales, y la lista continúa–, entonces lo digital impone sus cualidades en el modo en que se establecen las relaciones sociales; y esto más allá del soporte por medio del cual la comunicación tenga lugar.

Entonces, ¿qué clase de *comunidad* prevalece en estas circunstancias? Si seguimos a Han, una primera puntualización se deja inferir: ‘lo común’, independientemente del objeto en virtud del cual ese enlace tiene lugar, es ahora *discontinuo*. Y podemos conjeturar que dicha discontinuidad es consustancial a la fragilidad en estos modos de comunidad; el sentido de pertenencia que logran construir es efímero y precario.

Por otra parte, en este libro el filósofo advierte el peligro que representan las nuevas formas de comunicación digital sobre la democracia, entendida como práctica de discurso, y sostiene que

El discurso es un movimiento de ida y vuelta [...] En el discurso, el otro nos desvía, en un sentido positivo, de nuestras propias convicciones [...] la crisis actual de la acción comunicativa se debe al hecho de que el otro está en trance de desaparición. La desaparición del otro significa el fin del discurso (Han, 2022a, p. 47).

Detengámonos un momento en esta afirmación. Para Han la comunicación en su sentido tradicional implica una reciprocidad con el otro, un *ida y vuelta* de dirección incierta, ya que el otro impone desvíos inusitados. La comunicación en el enjambre, por el contrario, implica una desaparición del otro en tanto hay un sujeto que solo *habla consigo mismo*, que se autoafirma a partir de expulsar todo aquello que podría torcer sus opiniones, las cuales son consideradas como equivalentes a su

identidad, en una acepción esencialista de esta noción.²

Por lo tanto, la única forma de comunidad posible es aquella que hace lazo en la *mismidad*, al precio de expulsar cualquier desavenencia, incompreensión o extrañeza. Es evidente que esta situación está en las antípodas de la ética en términos de Lévinas: el otro ya no es germen de la responsabilidad subjetiva, sino aquella alteridad que pone en riesgo los confines de la mismidad a la que el sujeto se aferra. Ahora bien, como mencionamos anteriormente, los contactos fugaces de los enjambres digitales determinan grupalidades frágiles, que no alcanzan a aportar a sujeto un *sentido de pertenencia*. Esta crisis de la pertenencia es la que determina un proceso por el que *la identidad se esencializa*.

Han (2022a) advierte este movimiento y tras introducir el concepto de “mundo de la vida” de Habermas –que, de modo muy abreviado, podemos referir a aquellos presupuestos compartidos que anteceden a la comunicación y funcionan como consenso entre dos hablantes– plantea que

Ante la desfactificación del mundo de la vida, surgen necesidades y esfuerzos para organizar espacios en la red en los que vuelvan a ser posibles las experiencias de identidad y comunidad, es decir, para *establecer un mundo de la vida basado en la red* que se perciba como natural y aproblemático. La red queda entonces *tribalizada* (p. 51).

Lo común, entonces, se reestablece *tribalizando* los enjambres digitales, a fin de aportarle cierto grado de permanencia a su precariedad intrínseca. Partimos de considerar como una necesidad de estructura para el sujeto hablante el contar con un fondo interpretativo común con el otro. Lo que señala este autor es que en las redes digitales –las redes sociales lo ilustran de manera ejemplar– esto ocurre de forma *tribalizada*; y que para estas ‘tribus digitales’ “la información no es un recurso para el conocimiento sino un recurso para la identidad” (p. 52). Es decir que la comunicación no está al servicio de in-formar el mundo (darle forma) sino de reforzar ciertos rasgos del yo, como emblemas que *muestran* al sujeto ante los demás.

Este modo de circulación de la información es decisivo en las cualidades que presentan las tribus digitales. En este sentido, es posible establecer que su configuración se robustece en la confluencia de dos fenómenos, interconectados entre sí.

Por un lado, el llamado *filtro burbuja*, el efecto de filtrado de las, en principio infinitas posibilidades de la web, a partir de los consumos específicos de cada usuario. Esto significa que cada búsqueda realizada, cada una de las fotos y videos que una persona sube a la red, pero también aquellas sutilezas solo perceptibles para la Inteligencia Artificial –los microsegundos que alguien se detiene en una u otra foto, el estilo de escritura, los temas que convocan su atención, aquellos que movilizan emociones más intensas– van trazando una *huella digital* que a su vez produce una ‘burbuja’ que reproduce al infinito estas mismas tendencias. Esto opera como una técnica de mercado sumamente eficaz, al transformar al sujeto en un “coto cerrado de hábitos, intereses e interacciones perfectamente catalogadas, que hacen de cada usuario un sujeto cada vez más cautivo de sus propias costumbres” (Mavrakis, 2017, p. 86), lo que facilita su fidelización como cliente; pero por otro lado –y es este nuestro interés– colabora en la *tribalización*, ya que encierra al sujeto en una burbuja de interacciones que *coinciden* con sus ideas y consumos. Como efecto, advertimos un incremento de la intolerancia que tiende a exacerbar el rechazo de toda forma de alteridad.

Por el otro lado –segundo fenómeno que nos interesa subrayar– procesos de desmentida de aquellas informaciones que contradicen sus creencias. Aquello que, podríamos decir, *interroga* al sujeto, es ignorado o bien se desestima por medio de aseveraciones morales; es decir, no mediante argumentos sino por juicios de valor. Como si se tratara de una madeja que se desovillara toda con solo tirar un hilo, la contradicción de una de sus opiniones equivale al derrumbe de todo su ser.

Por lo tanto, lo que está en juego no parecería ser un posicionamiento respecto del saber sino lo que hemos llamado una *esencialización identitaria*. Entrevemos que, en las comunidades digitales, de lo que se trata no es de *tomar posición* en el marco de un debate argumental, ni de avanzar en la comprensión de un fenómeno con el objetivo de acceder a la verdad sobre éste. Aún más, se trata menos de tomar posición que de *ser claramente localizado*; es decir, ser reemplazado por otros, que pertenecen a la misma tribu, en un determinado lugar.

La conversación se disuelve de esta manera en un maniqueísmo moral solidario con la llamada *cultura de la cancelación*, ya que el escenario se plantea en un binarismo entre el Bien y el Mal. En este contexto, como afirma Butler (2009), “la condena, la denuncia y el vituperio ac-

túan como modos rápidos de postular una diferencia ontológica entre juzgador y juzgado, y aun de depurarse del otro” (p. 68). En una lucha a muerte entre el Bien y el Mal –sin matices ni posiciones intermedias– de lo que se trata, en definitiva, es de un pronunciamiento moral que, por medio de una sentencia punitiva, afirma el Ser haciéndolo coincidir con el lugar del Bien.

Como efecto, “la sociedad se está desintegrando en irreconciliables identidades sin alteridad” (Han, 2022a, p. 54). La comunicación digital se nos aparece como un exceso de comunicación sin comunidad; y sin posibilidad de *escuchar* –escuchar genuinamente, ser sorprendidos por la palabra en el lenguaje, escuchar lo inesperado e incomprensible, ser *desviados* por el otro– la sociedad pierde cada vez más la dimensión del otro y lo común.

PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD CONTEMPORÁNEA: TRANSPARENCIA E INMEDIATEZ

En nuestro apartado anterior establecimos, de la mano de Han, el proceso por el cual el *sentido de pertenencia* es desarticulado a partir de las transformaciones que experimenta la acción comunicativa ante la digitalización de la vida; para luego ser reencontrado con nuevas cualidades en la formación de ‘tribus digitales’.

Desde ya que no se trata de un esquema de sustitución, en la que una lógica reemplace a otra sin resto, sino de modalidades que coexisten, incluso para un mismo sujeto en la heterogeneidad de sus vínculos sociales. Aun más, se trata de modos de producción de subjetividad³ en pugna, y que por eso mismo determinan modos particulares de conflicto intrapsíquico.

Si consideramos al síntoma como una formación de compromiso, tal como Freud nos enseña, advertimos la incidencia de estas representaciones del yo en la génesis de los síntomas, las inhibiciones y las angustias que movilizan la consulta a un analista; como así también en las transacciones involucradas en toda formación del inconsciente.

En esta dirección, retomamos nuestras reflexiones para preguntarnos ¿qué clase de subjetividad favorecen las comunidades digitales? ¿Qué ideales se ofrecen al yo?

Si ahondamos todavía más en las ideas de Byung-Chul Han, y sobre todo en su propuesta de la *Psicopolítica* como dispositivo de poder-saber que reemplaza al biopoder foucaultiano y la *Infocracia* como degeneración de la democracia, encontramos operadores conceptuales que nos permiten una lectura de nuevos modos de subjetivación.

En su libro *Psicopolítica*, Han (2015) sostiene que

El capital genera sus propias necesidades que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva transcendencia, una *nueva forma de subjetivación*. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida, donde la vida se relacionaría consigo misma en lugar de someterse a un fin extrínseco (p. 12).

En primer lugar, entonces, una vida que encuentra su justificación en sí misma, en lugar de conquistar su transcendencia en la referencia a ideales situados en un *más allá*. La pregunta ‘¿quién eres?’ que de la mano de Judith Butler ubicábamos como fundamento de una ética de la ceguera compartida se sitúa en el extremo opuesto: es, esencialmente, una pregunta que requiere al comparecer ante otros. La respuesta se cifra en una creación que se entrama necesariamente en representaciones, ideales y fines *compartidos*. Pero todavía más, es una pregunta que, como subrayábamos antes, se sostiene en la opacidad del sí-mismo y del otro.

Si anteriormente dijimos que la ética nace de ese punto ciego, y que la relación con el otro implica renunciar a la pretensión de un pleno conocimiento, una *episteme* sin fisura de éste, la *sociedad de la información* impone, en cambio, una exigencia de transparencia que es interiorizada en el yo como ideal de autenticidad. Han (2015) señala que “el secreto, la extrañeza o la otredad representan obstáculos para una comunicación ilimitada. De ahí que sean desarticulados en nombre de la transparencia” (p. 14). Es decir que, al desconocimiento de sí y del otro, se le contrapone la promoción de la autenticidad, que implica el imperativo de *exteriorizar la interioridad*; volver al sujeto transparente mediante la conversión de todo contenido de lo humano en información y comunicación. Lo opaco, lo no-visible, lo engañoso, es anulado o desmentido “en pos de la diferencia o de la diversidad comunicable o consumible” (p. 15).

Por otra parte, dijimos que la trascendencia es relegada en favor de la inmediatez. Ello significa que, en la sociedad de la información, el sujeto parece capturado en un presente eterno: ‘hoy estoy, mañana no sé’. En esta dirección, en su libro *Capitalismo y pulsión de muerte*, Han (2022b) despliega más detalladamente esta mutación del tiempo y explica

La falta de duración nos crea la sensación de que hoy todo se acelera. Pero la causa de que se esté perdiendo la duración no es, como se supone erróneamente, la aceleración. Más bien sucede que el tiempo se precipita como un alud porque no tiene de donde asirse, porque nada le otorga duración al tiempo. Aquellos puntos del presente entre los que, por ser meramente aditivos, no existe ninguna fuerza de atracción ni ninguna tensión temporales, desencadenan el arrastre del tiempo, que conduce a una aceleración sin dirección, es decir, sin sentido (p. 110).

Que *nada le otorga duración al tiempo* sólo se comprende si vislumbramos que la duración sólo se produce si aquello que ocurre en el tiempo adquiere un *sentido*; el cual es siempre extranjero. La producción de significaciones es la matriz del lazo social y la dimensión del reconocimiento no puede prescindir del otro: la historia de una vida, por mucho que se cuente, sólo conquista alguna clase de permanencia si alguien más la escucha.

Los rituales, las ceremonias y las narraciones –como formas de lo común– implican un compás de espera que no puede acelerarse; ya que, de hacerlo, perderían su sentido y función. Por otra parte, que el tiempo se desamarre de la duración significa la pérdida del valor de la trascendencia: la lógica del relato hunde sus raíces en un pasado común y se dirige a un tiempo por venir, temporalidad en la cual un sujeto escribe *su* historia inscribiéndose en *la* historia. De otro orden es la fugacidad de la historia de *Instagram*, por ejemplo, que desaparece tras veinticuatro horas.

Nos interesa particularmente la teoría de Han porque nos ofrece una hipótesis de lectura de lo social que permite ir más allá de la crítica y la indignación estéril. En este sentido, el señalamiento de la afectación de la *duración* permite no extraviarnos en apologías de la lentitud para,

por el contrario, poner en su sitio la ineludible tarea de producción de significaciones como matriz de lazo social.

Ahora bien, en este libro, Han (2022b) realiza una aclaración plena de consecuencias para nuestro objeto de interés. Allí señala que “el tiempo que se puede acelerar es el tiempo del yo. Es el tiempo que me tomo. Pero hay otro tiempo, el tiempo del prójimo, el tiempo que le doy” (p. 113). Esta puntualización parecería indicar un salvoconducto al sinsentido que afecta al tiempo. Ahora bien, ¿quién es ese prójimo que ofrece este punto de fuga en la aceleración del tiempo y el aislamiento del sujeto que es su consecuencia?

Consideramos que la idea de ‘prójimo’ es sumamente esclarecedora de la noción de *otro* a la que continuamente nos estamos refiriendo. Juan Ritvo (2005) propone, en un artículo en el que trabaja minuciosamente este concepto, la tesis de una *ambigüedad radical del prójimo*, en tanto éste no es “ni uno ni otro y a la vez uno y otro, pero indicando una dirección más allá de la oposición, una dirección sin hogar de llegada, siempre distraída por lo inconmensurable y por todas las formas tanto del deslumbramiento como del horror” (p. 88).

Reencontramos en esta cita ciertos rasgos que hemos ido deslindando respecto de *la otredad* en el semejante: el efecto de desvío de la dirección –que Han sugería como propia de un diálogo que incluye y se dirige al otro– y su inconmensurabilidad, que coincide con la ceguera compartida que propone Butler.

Ritvo sostiene que el prójimo emerge donde algo se resiste a aparecer. Por lo tanto, requiere “tramitar un rechazo: rechazo lo que podría invadirme, mas no para simplemente rechazarlo sino para aceptarlo condicionalmente” (p. 74). Entre el rechazo y la aceptación se perfila alrededor del prójimo una *atracción ambivalente*.

Proponemos entonces, siguiendo el tratamiento del tema que nos propone Ritvo, llamar ‘prójimo’ a este otro semejante –que no es el Otro sino el pequeño, el de la diada imaginaria– atravesado por una dimensión de radical desconocimiento.

Por otra parte, Ritvo señala de entrada las profundas ligazones entre la ética, como campo de la filosofía, y la noción de prójimo, señalando que éste último es aquel que, “debe ser preservado de mis tendencias destructivas, así como yo debo cuidarme de las suyas gracias a reglas éticas que, si bien admiten formulaciones universales, deben siempre

permanecer abiertas a lo nuevo de la coyuntura” (p. 69). Precisamente, pretendemos en este escrito contribuir a la elucidación de esas “reglas éticas”, tanto como cualidad estructural del sujeto humano como en las transformaciones que la coyuntura produce en sus modos de aparición.

DESTINOS DEL ODIOS:

LA CONSTRUCCIÓN DE OTREDADES NEGATIVAS

Llegados a este punto, toma forma la conjetura de un desvanecimiento, una mutación de la noción de *prójimo*, tal como la hemos caracterizado en el apartado anterior. Y esto ya que los modos de comunidad tribalizada –configuraciones que, insistimos, no se reducen a los confines de internet– instalan grupalidades herméticas en las que el *semejante*, lejos de configurarse como un ‘prójimo’, es definido como aquel estrictamente incluido en el propio grupo de pertenencia; espacio signado por la coincidencia afectiva o ideológica.

Silvia Bleichmar aborda este problema en su seminario *La construcción del sujeto ético*, dictado en 2006, y se pregunta cómo se define, para un sujeto dado, el universo de semejantes. En otros términos, si las reglas éticas como reguladoras de la propia acción abarcan a todo miembro de la especie humana o se restringen a un conjunto acotado de éstos, distinguidos por compartir algún rasgo particular (la nacionalidad, la raza, la clase social, el género, las opiniones políticas, etc.).

A lo largo de varias clases Bleichmar (2016) construye un modelo teórico con el que define al *sujeto ético* como aquel capaz de sentir culpa por el daño producido a un tercero (el cual es reconocido como par y como diferente de sí); un sujeto que frente al sufrimiento se ve convocado en su responsabilidad. Y encuentra, respecto de las reglas éticas, que en la multiplicidad del campo de la acción humana “hay leyes que son universales, y otras que dejan de ser universales y se ubican solo como patrimonio de aquellos que uno considera sus semejantes” (p. 303). Una ‘doble vara’ regula lo permitido y lo prohibido de manera diferenciada para unos y otros: mientras un estricto código preserva a aquellos que cuentan con aquel rasgo que los incluye en el universo de semejantes, se

habilita el despliegue de crueldades y desprecios sobre quienes quedan por fuera de esta categoría.

Precisamente, esta lógica es la que parece dominar la circulación de afectos y las normas morales al interior de las “tribus digitales”: todo aquel que contraría el flujo de lo idéntico, que presente alguna clase de diferencia o desavenencia, es repudiado como extraño y emplazado como rival. Las “tribus” como garantes de identidad y pertenencia conllevan la construcción de *otredades* u *alteridades negativas*, reservorios de todo lo maligno y nocivo sobre las cuales se despliega el odio, persiguiendo su destrucción.

Paradójicamente, la destrucción no adviene –al menos, nunca completamente– ya que estos otros negativos sostienen, desde su posición de objetos de odio, los vínculos libidinales e identificatorios de la tribu. Torsión posmoderna de la tesis freudiana en *Psicología de las masas* (2013b): en lugar del líder –objeto de amor– el odio revela ser más eficaz en la articulación de las identificaciones de los miembros de la masa. Esto no implica que la figura del líder se destituya; por el contrario, el ascenso de las nuevas derechas muestra claramente la utilización de estas lógicas en discursos enardecidamente pasionales que explotan la promesa de un despliegue de agresividad sin diques.⁴

La serie de consecuencias que se desprenden de esta hipótesis nos obliga en este punto a retroceder ligeramente y detenernos un momento para comprender el modo de funcionamiento de este mecanismo de expulsión-pertenencia.

En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del <sexo>*, Judith Butler (2010) brinda los argumentos para afirmar que al asumir un sexo –que es el tema al que dedica este libro– el sujeto apela a una serie de *normas* –variables y establecidas socialmente, las cuales valen menos por su valor punitivo que por su poder de *determinar la inteligibilidad de lo humano*– que habilitan ciertas identificaciones y existenciarios al tiempo que excluyen otros.

No nos concierne en este escrito adentrarnos en la propuesta teórica de Butler respecto del sexo –asunto cuya complejidad exigiría un análisis mucho más profundo que el que aquí realizamos, al tiempo que nos desviaría del problema que pretendemos esclarecer– sino servirnos del modelo conceptual que propone para abrir nuevas líneas de pensamiento respecto de la lógica de funcionamiento que rige aquello que hemos

nombrado “tribalización” de lo comunitario. Nos interesa entonces, retomar sus argumentos para llamar la atención sobre el hecho de que:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos [...]

En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 2010, p. 19-20).

Proponemos servirnos de los operadores conceptuales que esta autora propone para la formación del *sujeto* a fin de utilizarlos como claves de lectura de los nuevos modos de grupalidad que hemos ido deslindando.

En este sentido, vemos operar una *matriz excluyente* en la que al interior de la “tribu” se impone la concordancia y la autoafirmación, en tanto que la aparición de la diferencia, el disenso, significa la disolución de los lazos. Postulamos que las comunidades digitales producen un sujeto centrado en sí mismo que, en función de un discurso comandado por las “buenas” y “malas” energías, sólo se vincula con quienes “le suman” y se aleja de quién le “resta”. Un maniqueísmo moral que nos ocupamos de describir en nuestro anterior apartado. En esta operatoria la aparición del conflicto, la diferencia con el otro, vuelve a éste inmediatamente un *enemigo*, sobre el cual el odio se descarga sin demora. Vemos figurarse en estos trazos el modo de comunicación que predomina en las redes sociales, con sus *haters* y ejércitos de *trolls*.

Ahora bien, resulta necesario reparar en una afirmación fundamental de esta autora: lo abyecto traza los límites de lo inteligible y por lo tanto *lo constituye*. Butler postula un exterior repudiado que “después de todo, es “interior” al sujeto” (p. 20). Lo abyecto representa por esta vía una amenaza, ya que su emergencia pone en cuestión los límites de lo inteligible y, en última instancia, los bordes en los que el sujeto asegura su sí mismo.

A su vez, dando lugar a la hipótesis que pretendemos someter a

revisión en este trabajo, podemos agregar que el debilitamiento de las antiguas formas de comunidad, las mutaciones del lugar del otro –de la ética– que hemos descripto, favorecen modalidades paranoicas del vínculo social que se presentan como fuente de impulsos destructivos. Es decir, que toda diferencia –aquello inasimilable al yo– resulta amenazante y requiere ser sofocado.

En verdad, al introducir el concepto de *abyección*, Butler traza sus similitudes con la noción psicoanalítica de *Verwerfung* –traducida comúnmente como forclusión, repudio, rechazo– para situar el paralelismo entre la ajenidad interior que representa el inconsciente para el sujeto, y la amenaza de retorno que conlleva la existencia de lo abyecto. Sin embargo, ubica que mientras la *Verwerfung* produce una *diferenciación* en el aparato psíquico, separando el Preconsciente y la Conciencia del Inconsciente, la abyección incluye la *degradación* de aquello rechazado.

En consecuencia, en el territorio de lo social, no se trata de una frontera que separe dos territorios equidistantes sino una “una operación diferencial que produce lo más o menos “humano”, lo inhumano, lo humanamente inconcebible” (p. 26). Por fuera de los márgenes de *lo-común* –delimitado, como situamos de la mano de Bleichmar, por una definición amplia o restringida del semejante– se halla lo indecible, lo inviable, lo inenarrable; cuya marginalidad precisamente cumple la función de *asegurar las fronteras*, por su expulsión al más allá.

Lo que nos interesa subrayar, una vez más, es que si sostenemos la premisa de que ese exterior constituye al interior, de ello se desprende que cuanto más endeble sean los lazos de comunidad al interior de los grupos –cuanto más se sostengan en referencias efímeras y se parezcan a “enjambres”– requerirán en mayor medida la expulsión como mecanismo y los sentimientos de odio ligados a ella.

En este punto, consideramos que en la reflexión sobre los mecanismos de circulación del odio en la actualidad –y los destinos que se le ofrecen a su descarga– resulta un gran aporte la redefinición del concepto de perversión que realiza Bleichmar (2006), al situar que “lo que caracteriza a la perversión es la desubjetivación del otro y el carácter parcializado que su cuerpo cumple como lugar de goce” (p.85). De esta forma, si conservamos la noción de ‘polimorfismo perverso infantil’, como cualificación del ejercicio de la sexualidad en la infancia, es en tanto encontramos un rehusamiento en el niño a abandonar ciertas for-

mas de placer –autoeróticas– por amor al otro. Sin embargo, no se trata en el sujeto adulto llamado perverso de una continuidad de esta posición, ya que la metamorfosis de la pubertad –que instala la posibilidad del ensamblaje genital– y la represión que funda las instancias morales producen un corte, que trastoca los elementos en juego. Por ello es que Bleichmar (2006) pone el acento no en los objetos de la pulsión sino en los objetos del yo; es decir, en el lugar que ocupa –o no– el otro humano como semejante.

La perversión, en su fijeza, en la inmutabilidad del goce propuesto, no es sino en el límite mismo el autoerotismo ejercido sobre el cuerpo del otro, despojado este otro de la posibilidad de instalarse como sujeto que fija los límites de la acción, no solo sexual, sino intersubjetiva (p. 102-103).

De esta manera, propone una lectura de la perversión que no se basa en la fenomenología de la práctica sexual –abordaje que condujo al psicoanálisis durante más de un siglo a homologar diversidad sexual a perversión–, sino en la degradación del otro al lugar de objeto de goce, a su *abyección* en términos de Butler, consustancial a su deshumanización.

Como ya fue mencionado en este escrito, en su seminario *La construcción del sujeto ético*, Bleichmar (2016) se dedica a un minucioso trabajo de elaboración de una noción psicoanalítica de *semejante*. Pero también en esta empresa, tomando la ‘psicopatía’ como sinónimo de perversión, ahonda en el enfoque antes propuesto:

Lo que caracteriza a la psicopatía es el hecho de que el otro es solo un medio o un obstáculo para la acción, y no un semejante. En algunos casos, en la psicopatía lo único que funciona son los lazos de sangre, los primarios. Con lo cual, el concepto de semejante se reduce a la familia nuclear y el resto de la humanidad pasan a ser extraños y están desubjetivados (p. 280).

No sostenemos una posición tan radical como para considerar una proliferación de la perversión como posición subjetiva en la actualidad, pero sí en cambio advertimos una dominancia de rasgos perversos en los vínculos intersubjetivos. Coincide nuestro punto de vista, en este

sentido, con aquello que Ana María Fernández (2014) llamó *barbarización de los lazos sociales*, y que daría cuenta de una generalización de impunidades privadas como consecuencia del desfondamiento de las instituciones públicas y la multiplicación de diversas formas de corrupción. La barbarie que afecta el lazo social se expresa no sólo en “los maltratos físicos explícitos sino los destratos, indiferencias, ese dejar caer al otro; en muchas formas que toman los lazos afectivos el otro es un otro denigrado, ignorado, no tenido en cuenta; un otro caído” (párr. 1).

De esta manera, se despliegan diversas formas de indiferencia o crueldad que permanecen impunes a la condena del superyó, a resguardo de la angustia de la conciencia moral, y esto debido a que ese otro no accede a la condición de ‘semejante’. En ocasiones, se ubica en la posición de *lo abyecto*, como negativo del ideal y destinatario de mociones de odio; otras veces, permanece *invisible* por efecto de la indiferencia.

En este punto, cabe señalar la diferencia –sutil pero determinante– entre las formulaciones de los autores que nos han guiado hasta aquí. Byung-Chul Han es taxativo: habla de identidades sin alteridad, de la desaparición del otro en la actualidad (2022a); Ana María Fernández, en cambio, es más moderada ya que, aunque cualificado por la barbarie, conserva la existencia del otro. ¿Identificamos en su mirada la huella de una práctica clínica que recorre los aspectos más íntimos del sujeto y pone de manifiesto su dependencia al otro? Desde nuestro campo sabemos bien que el narcisismo ofrece al yo una seductora independencia del objeto, pero su estabilidad depende de sus vínculos libidinales e identificatorios. La autosuficiencia que promete el capitalismo digital es precaria y engañosa: nunca podrá el yo reemplazar totalmente al objeto, y esto anuncia su fracaso.

CONCLUSIÓN

En este trabajo procuramos esclarecer los nexos entre las condiciones de producción de subjetividad de una época –la del capitalismo de la información y las comunidades digitales– y el reconocimiento de la alteridad como la huella de una posición ética. En esta empresa, el dialogo con la sociología y la filosofía nos ofreció valiosos fundamentos en los que apoyarnos para desplegar nuestras hipótesis.

La articulación entre identidad y ética encontró su fundamento en la consideración de la primera, de la mano de Ricoeur, como *categoría de la práctica*. Butler, por su parte, nos permitió poner el acento en la opacidad que embarga al sujeto al momento de dar cuenta de sí, y que se presenta como germen de una particular disposición ética, la de la *ceguera compartida*.

La ética nombra entonces una relación de mutuo desconocimiento que, siguiendo a Lévinas, da cuenta asimismo de la respuesta al sufrimiento del otro que arranca al sujeto de su solipsismo. Advertimos en este punto la distancia entre esa *responsabilidad con el otro* que interpela al sujeto y la empatía como afecto benevolente a partir de una relación estrictamente simétrica.

La pregunta por las nuevas formas de pertenencia dio lugar a la consideración de las comunidades en su versión digital, como *enjambres* agrupados de manera fugaz y en torno a intereses exhaustivamente focalizados. Nos detuvimos en los efectos que dicha grupalidad comporta para el diálogo, afirmando que la comunicación en el enjambre conlleva una desaparición del otro, en tanto hay un sujeto que solo *habla consigo mismo*, que se autoafirma a partir de expulsar todo aquello que podría desviarlo de su mensaje.

En sentido contrario a la propuesta levinasiana, el otro en este escenario ya no es germen de la responsabilidad subjetiva, sino aquella alteridad que pone en riesgo los confines de la mismidad a la que el sujeto se aferra.

Recorrer las ideas de Han nos condujo a vislumbrar el modo en que se reestablece lo común en las redes digitales —es decir, un sostén en un sentimiento de pertenencia— por medio de la *tribalización*. Advertimos que, en estos espacios, la circulación de la información sirve a una ontologización de la identidad; consustancial al incremento de la intolerancia que tiende a exacerbar el rechazo de toda forma de alteridad.

A continuación dimos lugar a la pregunta por los ideales que comandan al sujeto, dejándonos guiar por las transformaciones en la temporalidad y el lazo social. La exacerbación de la inmediatez nos salió al paso enseguida, para hallar luego también una exigencia de transparencia que es interiorizada en el yo como ideal de autenticidad.

Señalamos de qué manera, en este contexto, el sujeto se precipita en un *tiempo que no dura* porque se deshace el sentido, aboliendo a su paso

toda dimensión del relato. En este escenario, se vuelve un imperativo recomponer la dimensión narrativa, la construcción de representaciones y significaciones colectivas que constituyen lo propiamente humano, y sin la cuales la existencia se desintegra en el abismo del sinsentido.

Nos preguntamos entonces cómo es definido el *semejante* en las nuevas formas de producción de subjetividad, para encontrar que lejos de configurarse como un ‘prójimo’ –atravesado por una dimensión de radical desconocimiento– es definido como aquel estrictamente incluido en el propio grupo de pertenencia. Precisamente, la garantía de mismidad es la construcción de *otredades negativas*, sobre las cuales el odio se despliega.

El tratamiento de lo abyecto que nos ofreció la teoría de Butler nos permitió identificar un binarismo moral solidario de la cultura de la cancelación. Afirmamos entonces que el debilitamiento de las antiguas formas de comunidad, las mutaciones de la ética, favorecen modalidades de vínculo social que se sostienen cada vez más en la expulsión y el odio.

Finalmente, a partir de la redefinición que ofrece Bleichmar del concepto de perversión al interior del psicoanálisis, propusimos una dominancia de rasgos perversos en los vínculos intersubjetivos o, en palabras de Ana María Fernández, *una barbarización de los lazos sociales*.

En síntesis, ofrecimos en este escrito los argumentos que permiten sostener que cuanto más endebles son los lazos de comunidad al interior de los grupos –cuanto más se sostengan en referencias efímeras y se parezcan a “enjambres”– requieren en mayor medida la expulsión como mecanismo y los sentimientos de odio ligados a ella.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. Situamos en esta ética de la ceguera *compartida* una dimensión que atañe a la relación con el otro semejante; diferenciándola, por eso mismo, de la noción de *moral* que, siguiendo a Deleuze, comprendemos como sistema de juicio realizado toda vez desde la asimetría de alguna clase de autoridad

2. Contraria al modo en que pretendimos abordarla en este escrito.

3. Esto es, “el modo con el cual cada sociedad define aquellos criterios que hacen a la posibilidad de construcción de sujetos capaces de ser integrados a su cultura de pertenencia” (Bleichmar, 2009, p. 33). Esta noción fue extensamente desarrollada por la autora en (2005) *La subjetividad en riesgo*. Bs. As: Ed. Topía; (2009) *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Bs. As: Ed. Topía; (2002a) *Dolor país*. Bs. As: Ed. Libros del Zorzal; (2002b) *No me hubiera gustado morir en los noventa*. Bs. As: Ed. Taurus; (2011) *La construcción del sujeto ético*. Bs. As: Ed Paidós, entre otras obras.

4. Daniel Feierstein postula que el primer momento de instauración de lo que denomina ‘prácticas sociales genocidas’ es la *construcción de una otredad negativa*; proponiendo que, si en el caso del nazismo fue el judío bolchevique, en la experiencia argentina la representó la figura del delincuente subversivo. Para ahondar en este estudio consultar Feierstein, D. (2008) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bleichmar, S. (2006). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Paidós.
- Bleichmar, S. (2009). *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Topía.
- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.
- Butler, J. (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del <sexo>*. Paidós.
- Feierstein, D. (2008). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, A.M. (2014) Barbarización del lazo social. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-237310-2014-01-09.html>

- Freud, S. (2013a). Introducción del narcisismo [1914] y Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. En *Obras completas*. T. XIV (2ª Ed). Amorrortu.
- Freud, S. (2013b). Psicología de las masas y análisis del yo [1921]. En *Obras completas*. T. XVIII (2ª Ed). Amorrortu.
- Han, B-C. (2015). *Psicopolitica*. Octaedro editores.
- Han, B-C. (2022a). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.
- Han, B-C. (2022b). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*. Herder.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros.
- Mavrakis, N. (2017). La utilidad del odio. Una pregunta sobre internet. Letra sudaca ediciones.
- Prado, M. (2021). Tensiones de lo propio en Psicoanálisis: el lugar del Otro en la constitución del psiquismo. *Actas de publicación X Jornadas de investigación*, 10, 309-316. Disponible en <https://fpsico.unr.edu.ar/investigacion/jornadas-de-investigacion/>
- Ricoeur, P. (2006). Prólogo: la cuestión de la ipseidad. En *Sí mismo como otro* (pp.XI-XL) (3ª Ed). Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (1986). *La identidad narrativa*. Recuperado en <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf> (11/11/2021)
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y Narración* (3 vols.). Siglo XXI.
- Ritvo, J. (2005). El prójimo: irrupción de su ambigüedad. *Revista de Filosofía*, 18(21), 69-94.