Cirum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 10 / 2020

Consideraciones en torno al acoso escolar:
Género y ciberbullying
Mauricio Meneses Padilla

La memoria y la existencia como garantes del haber-sido
Ricoeur y Nancy
Salvador Vega Valladares

Ceguera voluntaria.
El vacío que deseamos ocultar
Héctor Sevilla Godínez

Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico
en la filosofía práctica de Paul Ricoeur
José Alfonso Villa Sánchez

ISSN: 2594-2751

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 10 / 2020

Consideraciones en torno al acoso escolar:
Género y ciberbullying
Mauricio Meneses Padilla
·11·

La memoria y la existencia como garantes del haber-sido
Ricoeur y Nancy
Salvador Vega Valladares
·31·

Ceguera voluntaria.
El vacío que deseamos ocultar
Héctor Sevilla Godínez
·51·

Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico
en la filosofía práctica de Paul Ricoeur
José Alfonso Villa Sánchez
·69·

35 años
UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA
La Universidad Humanista

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 10 / 2020

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA DE GUADALAJARA
La Universidad Humanista

Universidad Antropológica de Guadalajara

RECTOR
Mtro. José Alejandro Garza Preciado

PRESIDENTE DEL CONSEJO DIRECTIVO
Dr. José Garza Mora

DIRECTOR DE LA REVISTA GIRUM
Dr. Héctor Sevilla Godínez

Girum se encuentra indizada en:
latindex

EDITOR INVITADO
Dr. José Alfonso Villa Sánchez

DISTRIBUCIÓN
Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel.: 36-31-68-61

DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES
Demetrio Rangel Fernández

IMPRESIÓN
Integra
Arista 2086, Col. Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRUM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala
Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza
Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govela Espinoza
Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo
ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláguez
Universidad Iberoamericana

Dra. Lilliana Remus del Toro
Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

Dr. Juan Pablo Sánchez García
Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora
Universidad de Guadalajara

Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca
Universidad del Valle de Atemajac

Dr. Juan Carlos Silas Casillas
ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia
Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

Dr. Christian Omar Bailón Fernández
Universidad Antropológica de Guadalajara

Mtro. Abraham Uriel González Alcalá
Universidad Antropológica de Guadalajara

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 6 | Vol. 10 | 2020, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150. Tel. (33) 36304170; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en mayo de 2020; tiraje: 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.

Presentación

Girum, publicación científica semestral de la Universidad Antropológica de Guadalajara, ha incluido en sus diez ediciones artículos de investigación caracterizados por proponer un giro de paradigma y por desarrollar distintas revisiones y análisis de las configuraciones conceptuales predominantes. El foco que ha tenido la revista se centra en el área de las humanidades, con el objetivo de comprender de formas alternas lo que es el ser humano, su ser y su saber. Esta triada, representada en el logo de la revista, muestra una circunferencia en la letra "G" a través de una flecha que indica el avance en el terreno científico, a la vez que la inversión de la "u" representa el giro deseablemente implícito en los contenidos.

Los textos de este volumen versan principalmente sobre distintos tópicos que podrían ser encuadrados en las áreas de las ciencias sociales, la educación y la filosofía. Cada uno de los artículos teje una particular postura respecto a la modificación del paradigma dominante.

El primero de los artículos, escrito por Mauricio Meneses Padilla, egresado del doctorado en Desarrollo Humano de la UNAG, profundiza en dos áreas del proceso de acoso escolar y aborda su posible relación: el género y el uso de la tecnología. En su texto, Meneses reconoce que las formas de agresión se han ampliado y hace notar que los procesos de violencia escolar van de la mano del uso de la tecnología. Así, el autor ofrece distintas conclusiones en torno al *ciberbullying* y lo que corresponde contemplar en las instituciones educativas al respecto.

El segundo artículo, elaborado por Salvador Vega Valladares, quien realiza un doctorado en la UMSNH, invita a la consideración de la memoria y la existencia como garantes del haber-sido. Para ello, vincula los pensamientos de Ricoeur y Nancy, justificando en todo momento que ambos filósofos, a pesar de mostrar diversos métodos y aproximaciones, mantienen su óptica en un mismo problema. El trabajo de Vega invita al lector a considerar las consecuencias de haber existido, distinguiendo que no hay una formar de dar marcha atrás ante lo que hemos sido.

En el tercer artículo, titulado *Ceguera voluntaria*, Héctor Sevilla se enfoca en desentrañar el vacío que deseamos ocultar. Para ello, ofrece una significación útil del vacío, considerándolo una oportunidad para reconstruirse a partir de la crisis. El trabajo de Sevilla permite plantear de manera crítica la lucha contra la ignorancia promovida estratégicamente en las sociedades de consumo. En ese sentido, la ceguera voluntaria, entendida como la elección de ocultar, negar o nulificar el propio vacío, se vuelve un obstáculo central.

Por último, el cuarto artículo del presente número, fruto de la autoría de José Alfonso Villa Sánchez, investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, aborda un estudio sobre las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico en la filosofía práctica de Paul Ricoeur. Para ello, vincula el pensamiento del francés con las propuestas de Aristóteles y Kant, representantes de la tradición teleológica y deontológica. Según Villa, ambas posturas no se excluyen, sino que tienen en común el interés por una ética de bienes.

De tal manera, cabe decir que la décima edición de la revista *Girum* aborda concisas rupturas con formas tradicionales de entender el mundo mediante: *a)* la comprensión de las nuevas formas de violencia escolar a partir del uso de la tecnología; *b)* la reconsideración del papel de la existencia en la elaboración de sentido a través de la memoria histórica; *c)* la crítica ante la negación del vacío, a manera de ceguera voluntaria; *d)* el reconocimiento de los puentes centrales entre tres filósofos a partir de sus reflexiones éticas.

Además de esperar que el presente número sea útil para la reflexión, aprovecho la ocasión para celebrar los cinco años de existencia que ha tenido esta revista y la atención que amablemente han dispensado hacia ella sus lectores.

Héctor Sevilla Godínez

Director de *Girum*

Mauricio Meneses Padilla

Licenciado en Trabajo Social por la Universidad de Guadalajara. Maestro en Psicología Social por la Universidad de Guadalajara y Doctor en Desarrollo Humano por la Universidad Antropológica de Guadalajara.

Es docente en los niveles de secundaria, bachillerato y licenciatura. Participó en la Asociación ASJAPAVA, en la cual abordó el problema de la violencia escolar del 2011 al 2014. Ha sido ponente en conferencias a padres de familia, maestros y alumnos acerca del tema. Ha escrito libros de texto de formación cívica y ética en inglés para colegios biculturales. Actualmente cursa el penúltimo semestre de carrera de Sociología en la Universidad de América Latina.

Correo de contacto:
jesusmauriciom@gmail.com

Salvador Vega Valladares

Licenciado en Filosofía (UVAQ). Maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH, con una tesis sobre Unamuno y Camus. Estudiante del doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la UMSNH, con la investigación "Lo humano a partir de la noción de sentido en Nancy".

Ha participado como ponente en varios congresos y coloquios; participó como ponente en el 5° Coloquio de Ontología Contemporánea: Realismo, Idealismo y Materialismo, con la ponencia "Lo humano en el sentido". Asimismo, fue ponente en el *X Congreso Internacional: Filosofía latinoamericana Hoy*, con la ponencia "Pensar el sentido de lo político desde el ser singular plural de Nancy".

Participó en el libro *Filosofía, Cultura y Educación*, coordinado por Alfonso Villa, con el texto "La educación como praxis de la filosofía. Unamuno y la educación". Cuenta con más de diez años de experiencia docente en estudios superiores.

Correo de contacto:
vegavs@hotmail.com

Héctor Sevilla Godínez

Realizó el doctorado en filosofía en la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México) y el doctorado en Ciencias del Desarrollo Humano en la Universidad del Valle de Atemajac (Guadalajara). Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, en el área de filosofía. Está afiliado al Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Sociedad Académica de Filosofía de España. Es profesor en UNAG y en la Universidad de Guadalajara.

Cuenta con 20 años de experiencia como docente universitario. Ha sido ponente en más de 40 congresos nacionales e internacionales. Ha publicado 14 libros, entre los que sobresalen *Contemplar la Nada* (Ciudad de México: Itaca); *Espiritualidad Filosófica* (Barcelona: Kairós); *Filosofía Transpersonal* (Barcelona: Anthropos) y *Apología del Vacío* (Ciudad de México: Colofón). Cuenta con más de 101 artículos publicados en revistas de investigación de 12 países en 4 continentes. Sus contribuciones principales son al ámbito de la metafísica, la educación y la filosofía de la religión.

Correo de contacto:
hectorsevilla@hotmail.com

José Alfonso Villa Sánchez

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Actualmente es Profesor e Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Entre sus libros publicados se encuentran: *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (México: Plaza y Valdés, 2014); *Filosofía, Cultura y Educación* (México: Plaza y Valdés, 2016) y *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI* (México: Ítaca, 2019).

Sus artículos recientes se enuncian enseguida: "Logos como distanciación intelectiva en Xavier Zubiri", publicado en el número 96 de la revista *Análisis*; "Crítica de la democracia actual desde Aristóteles", aparecido en el número 26 de la revista *EN-CLAVES del pensamiento*; "Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri" disponible en el número 12 de la *Revista Internacional de Filosofía*; y "Crítica al lugar de la convicción en la sabiduría práctica de Paul Ricoeur", presente en el número 39 de la revista *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*.

Correo de contacto:
alphonsovilla@hotmail.com

Consideraciones en torno al acoso escolar: Género y ciberbullying

Mauricio Meneses Padilla

Resumen

El siguiente artículo intenta profundizar en dos áreas trascendentes del proceso de acoso escolar y su posible relación; el género y el uso de la tecnología. Las formas de agresión en términos de género se han ampliado, el análisis de las formas de violencia utilizadas por los varones muestra niveles más altos que en el pasado, y aunque la agresión física permanece como el eje de agresión más común entre los muchachos, las variantes utilizadas han ido en aumento, y en letalidad. Ahora, parte de esa evolución que el proceso de violencia escolar ha mostrado va de la mano con el uso de la tecnología, y es que ésta se ha vuelto un bastión para los acosadores. Es difícil pensar en el abuso escolar hoy en día sin la tecnología.

Palabras Clave: Ciberbullying, acoso, género, violencia, tecnología.

Abstract

The following articles intends to deepen into two important areas of school violence; gender and the use of technology. The ways gender aggression has become broader, the way boys go at each other lately is highly more dangerous and somewhat lethal than before, and even though physical violence has been a trademark in violence among boys, the diverse forms of it have been increasing. Much of this evolution in school violence goes hand to hand with technology since it has become a main weapon for bullies. It would be very hard to visualize school violence without the use of technology in it.

Key words: Ciberbullying, gender, harrassment, violence, technology.

1. Género y Acoso Escolar

La violencia escolar ha existido prácticamente desde que existen las aulas escolares, pero como todo fenómeno social, ésta también evoluciona. Actualmente, la violencia escolar ha tomado un rumbo alarmante en términos de consecuencias. Hoy en día se puede observar que dichas consecuencias han llegado al homicidio y al suicidio por las mismas causas, sin descontar el sufrimiento emocional y físico por el que atraviesan los blancos de agresión durante el proceso.

Es importante conocer la dinámica de las agresiones entre iguales y como el género incide en esta temática.

De acuerdo a Velazco y Álvarez (2015) "la violencia reactiva" está relacionada con bajos niveles de resistencia a la frustración y pueden desencadenar violencia cuando no existen competencias suficientes para afrontarla. La insatisfacción de deseos o necesidades se relaciona con comportamientos violentos. El desajuste emocional subsiguiente a la victimización puede provocar la búsqueda de una reputación antisocial que lleve a la violencia. Este tipo de violencia provoca respuestas defensivas ante provocaciones, percibidas o reales, atribuyendo hostilidad al comportamiento de los demás, y denota carencia de habilidades para resolver conflictos. También se informa de autocontrol reducido, baja capacidad de planificación, elevada impulsividad y hostilidad.

La violencia indirecta o relacional son los actos planificados para resolver conflictos, controlar el comportamiento de otros, aislar socialmente a compañeros

o conseguir beneficios. Quienes agreden a otros valoran estos beneficios por encima del perjuicio a sus víctimas, aunque no les causen daño. Las violencias relacionales como comportamientos se perpetúan en función del éxito obtenido (Velazco y Álvarez, 2015). La violencia indirecta o relacional es la más estereotipada y asociada a las mujeres, su motivación sería lograr o mantener la identidad social en su grupo. La violencia indirecta femenina se asocia con el incremento de popularidad y posición social en un grupo.

Por otro lado, González (2010) realizó un estudio en los países nórdicos (Finlandia, Noruega y Suecia), y reveló que los varones están más implicados en las actividades de acoso escolar que las mujeres. En los cursos obligatorios a nivel secundario había más agresores varones, y por el contrario al mismo nivel había más mujeres víctimas. El 15% de los alumnos de educación secundaria sufren violencia en el sistema escolar y el 3% acoso escolar, de los que, en su gran mayoría, el 65%, son chicas, estos resultados son una excepción y la causa reside en la formulación de los tipos de agresiones que son más psicológicos e indirectos.

Siguiendo con el estudio de González (2010) sobre el acoso escolar y la identidad de género en educación primaria, llega a la conclusión de que si bien las conductas agresivas (de uno u otro tipo) se dan en ambos sexos y entre los distintos roles sexuales, la tendencia es claramente mayor entre los participantes que se sitúan en el perfil representativo de lo masculino. Según el estudio, todo parece indicar que los patrones vinculados a la masculinidad justifican, aprueban e, incluso, imponen el uso de la violencia, por lo que pode-

mos deducir que nuestra sociedad está utilizando pautas socializadoras poco saludables. Además, si consideramos que el mayor porcentaje de participantes agresores (chicos y chicas) se identifican con lo masculino (un 33% frente a un 13% en el rol femenino), el futuro no luce muy esperanzador en cuestión de reducción del acoso escolar.

Las diferencias sobre la percepción de la incidencia de las agresiones en función del sexo son pequeñas, aunque en general se constata que hay más varones implicados como testigos, víctimas y/o agresores. La agresión más común observada en ambos sexos es la verbal, Dentro de este tipo se constatan más varones en las conductas de insultar y poner apodos ofensivos, sin embargo, cuando se trata de hablar mal de otra persona, hay más mujeres implicadas excepto en el rol de los agresores del nivel educativo primaria. En segundo lugar, destacan las conductas de exclusión social como son las de ignorar y no dejar participar, siendo las diferencias en función del sexo muy pequeñas. En tercer lugar, se encuentra la agresión física directa o pegar, en la que los implicados en los 3 roles son principalmente varones, excepto en las víctimas de Primaria donde apenas hay diferencias de género. También se constata que cuanto más grave es la conducta agresiva con menos frecuencia se produce (González, 2010).

Velazco y Álvarez (2015) refieren que las relaciones de amistad en la etapa de la adolescencia se centran tradicionalmente en tres aspectos clave, por su influencia en el ajuste en la adolescencia: (a) si se tiene amigos o no, (b) quiénes son los amigos y

(c) la calidad de la amistad. En el primer punto, si se tienen o no amigos, varios estudios muestran que los niños y adolescentes que tienen amigos, en comparación con aquellos que no tienen amistades, son más competentes socialmente, más cooperativos, presentan menos dificultades en sus relaciones con los demás y una autoestima más elevada. Estas conclusiones deben interpretarse con cautela, puesto que la mayor parte de estas investigaciones son de tipo correlacional y no se debe inferir relaciones de causalidad. Así, si bien el hecho de tener amigos puede aumentar la autoestima y la sociabilidad de la persona, también podría ser que los adolescentes que presentan una autoestima más elevada y mejores habilidades sociales, establezcan y conserven más amistades. De hecho, parece plausible que ambas relaciones se den paralelamente los adolescentes con una elevada autoestima y con una competencia social alta, establecen relaciones de amistad con rapidez, lo que incide en su autoestima y en el desarrollo de habilidades sociales más positivas.

La calidad de las amistades resulta de especial importancia para la continuidad de estas relaciones en el tiempo. La calidad de las amistades de los adolescentes se relaciona positivamente con la competencia social y con la autoestima, y negativamente con la sensación de soledad y rechazo. Las relaciones de amistad que son de calidad, tienen efectos sumamente positivos en el ajuste en la adolescencia, aunque en algunos casos pueden influir de modo negativo en otros aspectos, en función de las características del grupo de amistades.

Los alumnos rechazados por sus pares pueden manifestar desajustes escolares y académicos, fracaso escolar y en no pocas ocasiones abandono escolar. Se suelen manifestar desajustes de tipo emocional, ya que, al ser rechazados, los alumnos no participan en situaciones que les podrían dejar importantes enseñanzas y experiencias de tipo social además de que generan una imagen pobre y negativa de sí mismo, así como de fracaso social. El alumno rechazado puede también presentar comportamientos desviados y violentos Velazco y Álvarez (2015).

2. La violencia tecnológica o ciberbullying

En los últimos años se ha producido un aumento espectacular del uso de las tecnologías de la información y comunicación (TIC). En el caso concreto de Internet, ha pasado de ser un instrumento limitado a grupos de científicos y académicos a ser un recurso de la población en general y, especialmente, de los más jóvenes. Los estudios desarrollados hasta la fecha muestran tasas de uso superiores al 90% de los adolescentes, principalmente con fines de comunicación en la web, comunicación en tiempo real a través de Internet. Este avance vertiginoso de las nuevas tecnologías y de su uso a nivel familiar ha abierto brechas digitales entre adultos y adolescente. Los hijos se convierten en expertos mientras que muchos padres carecen de los mínimos conocimientos sobre las mismas. Como consecuencia, los padres se preocupan cuando ven cómo sus hijos desarrollan

comportamientos relacionados con las TIC muy diferentes a lo que ellos esperan. No entienden que sus hijos pasen horas ante una pantalla de ordenador o un teléfono móvil. Les cuesta comprender que, en lugar de estar jugando con los amigos en la calle, se encierren en casa a hablar con ellos por Messenger o móvil, o se conecten a las redes sociales virtuales (Fernández, Peñalva e Irazabal, 2015).

De igual manera, Fernández, Peñalva e Irazabal (2015) realizaron algunas investigaciones donde han puesto de manifiesto datos preocupantes sobre el uso de Internet por parte de los menores. Según estos estudios, un 18% de los menores que accede a la web lo hace a salas de chat específicas sobre sexo, un 30% de los menores que habitualmente utilizan Internet ha facilitado su número de teléfono en alguna ocasión, un 14% ha concertado alguna cita con un desconocido y un 44% de los menores se ha sentido acosado sexualmente.

Por otra parte, parece haber diferencias en cuanto al uso de Internet en función del sexo. En muchos casos, los chicos acceden fundamentalmente a páginas de videojuegos, mientras que las chicas prefieren la red para la comunicación online a través de las redes sociales. Es importante tener en cuenta estas diferencias en el uso de Internet, ya que, en general, parece que el tiempo dedicado a la red se relaciona de forma positiva con unos mejores resultados académicos. Sin embargo, algunos estudios señalan que el tiempo dedicado específicamente a los videojuegos online se relaciona con unos resultados académicos más pobres, así como con peores relaciones sociales y familiares.

En este mismo estudio se observan comportamientos que, aun siendo menos frecuentes, son importantes de destacar. Así, entre el 20% y el 30% de la muestra miente a través de la red diciendo que tiene más edad de la real o, incluso, diciendo que su apariencia física es distinta. De hecho, el 59,8% utiliza redes sociales estando por debajo de la edad legal de acceso y, por tanto, mintiendo sobre su edad real (Fernández, Peñalva e Irazabal, 2015).

En los resultados se observan también comportamientos de riesgo llamativos teniendo en cuenta la edad de la muestra: enviar fotografías o vídeos a desconocidos, añadir personas desconocidas a la lista de amigos, dar el número de teléfono o cualquier otro tipo de dato personal, enviar fotografías o vídeos a través de la red o, lo que es más peligroso, quedar directamente con desconocidos. Así, los chicos son más propensos a quedar con desconocidos,

mientras que las chicas utilizan más Internet para enviar mensajes personales a los amigos y mienten más en relación con su edad.

Por último, en algunos casos se observan conductas de acoso importantes de destacar. El 9,4% ha recibido amenazas por correo electrónico y el 13,7% ha sido insultado a través de la Red, un 12,3% reconoce haber insultado ellos mismos a otros compañeros a través de Internet. Esto pone de manifiesto que el uso de Internet es masivo en los preadolescentes y adolescentes. Es difícil precisar con exactitud cuántos adolescentes poseen una computadora en casa, pero es muy probable que arriba del 90% la tengan, junto con posibilidad de conexión a Internet. Así mismo, la probable media diaria de conexión a Internet oscila en torno a una hora en la mayor parte de los casos.

Un aspecto importante a destacar son las diferencias encontradas en función del sexo. Si bien tanto los chicos como las chicas presentan una tasa alta de uso de Internet, se aprecian diferencias importantes en cuanto al tipo de contenidos a los que se accede, así como en los comportamientos de riesgo desarrollados y en las precauciones tomadas al respecto. Los resultados han puesto de manifiesto que las chicas usan más Internet para todos los

aspectos relacionados con las relaciones sociales (redes sociales, correo electrónico, etc.). Los chicos tienden a darle otro tipo de usos, como el acceso a juegos online y páginas con contenido sexual (Delgado, 2012).

Desde otra perspectiva, Delgado (2012) refiere que algunas de las conductas detectadas en la muestra se relacionan directamente con el *ciberbullying*. Los datos encontrados son claramente preocupantes, sobre todo teniendo en cuenta la edad estudiada. El desarrollo espectacular del uso de Internet ha transformado muchas prácticas de acoso (*bullying*) en acoso a través de la red (*ciberbullying*). Este tipo de comportamientos de acoso virtual está siendo en la actualidad objeto de numerosos estudios, pero llama la atención encontrarlos a edades tan tempranas. Resulta difícil entender que más de un 12% de los estudiantes de 6º de Educación Primaria haya utilizado la Red para insultar a otros compañeros, que más de un 13% haya sido víctima directa de los insultos de otros, o que más de un 9% haya recibido amenazas por correo electrónico. Qué duda cabe que estos resultados deben poner en alerta a la comunidad educativa y al entorno familiar sobre los comportamientos desarrollados en Internet por hijos que cuentan tan solo con 11 años. Es sorprendente en este sentido que, en la mayor parte de los casos, la conexión a Internet se hace en casa y en solitario, sin ningún tipo de control parental. Nuevamente estos resultados indican la necesidad de establecer programas de prevención para el uso seguro y responsable de Internet.

El *ciberbullying* es un tema que hay que atender de manera inmediata debido las consecuencias que se pueden presentar bajo esta práctica. Hoy es posible constatar

que los distintos usos de Internet, y en general de las redes sociales, por niños y jóvenes genera constantemente discursos y acciones de distinto tipo (políticas, legales, pedagógicas) para contrarrestar los riesgos reales y potenciales que tienen preocupadas a distintas audiencias de la sociedad, ya sea respecto a los efectos de la brecha digital o a la exposición de los infantes y adolescentes a daños potenciales para su seguridad, bienestar y desarrollo. Además de reconocer los riesgos que emergen de los nuevos espacios de intercambio social en la red, se reflexiona con frecuencia sobre el potencial transformador de Internet en los distintos ámbitos de la vida humana (Zatarain, 2008).

El término *ciberbullying*, así como su definición, se encuentran todavía en construcción. Como término, presenta diferentes acepciones debido a la dificultad que representa traducirlo a diferentes lenguas. Así, la denominación *mobbing* es común en idiomas escandinavos y germánicos. En Italia y España existe una pluralidad de términos, cada uno de ellos alusivo a un aspecto del *bullying* y en América Latina este es menos familiar, y se ha concentrado en el uso de expresiones como acoso escolar e intimidación entre escolares.

El mito de que el *ciberbullying* es algo que puede ser controlado es discutido en relación con distintos argumentos; uno de ellos tiene que ver con la creencia ingenua según la cual controlando la tecnología y a los jóvenes se dará como resultado el control de las expresiones de acoso y maltrato. Se ha argumentado cómo tanto el acoso tradicional entre pares como el *ciberbullying* están arraigados en actitudes homofóbicas, sexistas, racistas y discriminatorias, de modo que en distintos estudios se ignoran las relaciones sistémicas que tiene el fenómeno con actitudes que están enraizadas, y son reforzadas y modeladas por la sociedad adulta con lo cual no es suficiente etiquetar a niños como agresores o como víctimas, sin atender al hecho de que son actores sociales que responden a una compleja variedad de influencias que afectan sus vidas. En lo que respecta a las estadísticas, estas tienden a perpetuar mitos sobre las nuevas generaciones, así como a estimular el miedo asociado a la percepción de que algo está fuera del control de padres y maestros, y a la supuesta superioridad en el uso de tecnologías, que se atribuye a niños y jóvenes, lo cual conduce a establecer una mentalidad adulta de cero tolerancias en el castigo y en reacciones punitivas (Zatarain, 2008). Tales percepciones y comportamientos parecen no tomar en cuenta algunas otras explicaciones más extensas, por ejemplo:

- La influencia significativa de las actitudes de los profesores; por ejemplo, algunos, de forma tácita, consideran ciertas expresiones de acoso verbal como aceptables e incluso inofensivas.
- La influencia parental, especialmente la falta de cuidado y la forma en que los adultos pueden ser modelo de acoso y trato discriminatorio a otros, como a los grupos marginados de la sociedad o individuos con ciertas características.
- Programas escolares que han perdido vigencia de los planteles educativos, los cuales podrían fortalecerse con el dialogo y estrategias de mediación y resolución de conflictos que ayuden a evitar formas agresivas de interacción social y comunicación en las aulas y alentar el uso responsable y ético de las tecnologías y de Internet.
- La creencia de que creando políticas o códigos de conducta en las escuelas es suficiente para afrontar las manifestaciones del *ciberbullying* y tener escuelas seguras, considerando que las variables que intervienen en la agresión escolar son bastantes y van más allá de un simple documento de comportamiento supervisado.

Las cuestiones anteriores justifican la necesidad de tener en cuenta las complejidades del uso inapropiado de las tecnologías, y poner bajo la lupa, a todos aquellos enfoques orientados casi exclusivamente al control y soportados en visiones parciales en las que, se asume que un documento redactado para establecer ciertos comportamientos es suficiente para atenuar el *ciberbullying*, visiones que han demostrado ser difíciles de poner en práctica.

El interés por la afinidad y empatía que manifiestan los niños y adolescentes con el Internet, y los nuevos medios digitales se ha orientado a resaltar con mayor frecuencia y publicidad los riesgos que emergen de las interacciones y comunicación electrónica; en este campo se distinguen los riesgos pasivos del uso de la tecnología de los riesgos activos. Los primeros surgen del hecho de estar conectados a Internet o poseer un teléfono móvil sin que curse necesariamente la voluntad de los usuarios, como es el caso de sufrir de acoso virtual, *ciberbullying*, o recibir mensajes obscenos. Por su parte, los segundos hacen referencia a las situaciones en las que disponer del acceso a una tecnología facilita la acción negativa sobre otros, como, por ejemplo, agredir verbalmente o acosar a alguien (Zatarain, 2008).

No obstante, el creciente interés en este campo de problemas, profesores, directores de escuela y académicos cuentan con escasa información y comprensión respecto a las formas de violencia escolar aplicadas a través del uso de herramientas de comunicación electrónica, como los celulares (llamadas, mensajes de texto, fotos, videos) y de Internet (correo electrónico, mensajes, chat, *websites*). Si bien los usos positivos de los nuevos medios digitales entre los jóvenes pueden ser muchos, algunos efectos negativos suelen relacionarse con el aislamiento social y afectivo, así como con el *ciberbullying*. En relación con este último, la investigación es todavía incipiente, y existen varias preguntas sin resolver, como por ejemplo: ¿cuáles son las características del *ciberbullying* desde la perspectiva de los involucrados?; ¿qué acciones son atribuidas como comportamientos del *ciberbullying* y en qué se diferencian del *bullying* tradicional?; ¿qué experiencias y situaciones son desencadenantes de comportamientos de *ciberbullying* y qué otros factores adicionalmente a los psicológicos explican la presencia de comportamientos asociados al *bullying* y *ciberbullying*?

Gran parte de los estudios sobre *ciberbullying* (Velazco y Álvarez, 2015) han hecho énfasis en la relación que tal comportamiento guarda con el género, los subgrupos de edad, la clase social, la actividad realizada en Internet y variables como tipo y frecuencia de uso de Internet. En general, se trata de informes especializados basados en estadísticas, y algunos apenas comienzan a incluir la participación del niño o adolescente para explorar la naturaleza de este fenómeno desde su experiencia. Si hay algo que se evidencia a partir de la revisión de investigaciones diversas, es que la medición del *ciberbullying* requiere mayor escrutinio, dado que invisibiliza la experiencia cotidiana, y responde a generalizaciones que resultan fáciles de establecer a partir de estadísticas. Adicionalmente, la dificultad para determinar la incidencia del *ciberbullying* mediante las encuestas se debe a que varían de un país a otro y guardan relación con los momentos en que han sido aplicados, así como con las muestras utilizadas y las definiciones de *ciberbullying* en las que se basan dichos estudios (Velazco y Álvarez, 2015).

El grado de complejidad de lo que acontece en los distintos ámbitos sociales

alerta sobre la necesidad de emprender la investigación e intervención socioeducativa involucrando a quienes viven en su cotidianidad el problema, con el fin de evitar una mirada reduccionista que se limite a explorar las conductas específicas de los agresores y víctimas, y deje de lado preocupaciones sociales, legales, políticas y pedagógicas que tienden a ser excluidas de los estudios sobre *ciberbullying* (Velazco y Álvarez, 2015).

La categorización de los comportamientos que corresponden a *ciberbullying* lleva a la identificación de ocho clasificaciones que pueden ser agrupadas en cuatro tipologías de comportamientos verbales y escritos (mensajes de texto, e-mails, mensajes instantáneos, chats, *blogs*, *websites*, comunidades virtuales); visuales (publicar, compartir, o enviar fotos o videos comprometedores a través del teléfono móvil o Internet); exclusión (deliberadamente excluir a alguien de un grupo en línea); suplantación (robar o revelar información personal usando el nombre de otra persona o cuenta). *flaming*, enviar mensajes obscenos y

rudos a una persona o a varias de forma privada o a un grupo en línea; *ciberstalking*, acoso repetido que incluye amenazas altamente intimidantes e intrusivas de la privacidad de una persona; y *outing*, que consiste en compartir con otras personas cierta información privada de alguien más, incluyendo mensajes o imágenes. Independientemente de la tipología, la definición general más aceptada de *ciberbullying* es la que lo identifica como todo comportamiento dirigido y repetido para infligir daño, bien sea a través del teléfono móvil, el correo electrónico o los mensajes instantáneos, o de la difamación a través de páginas web (Beane, 2006).

Es importante mencionar las diferencias entre el acoso tradicional y el *ciberbullying* las cuales basan en la naturaleza móvil de las tecnologías y en las posibilidades de la comunicación electrónica que favorecen una violencia mucho más invasiva que las interacciones cara a cara. Se destacan entre estas las siguientes:

- La capacidad de las nuevas tecnologías para llegar a un número infinito de destinatarios, que puede ir más allá de los grupos de escolares, a nivel local e incluso en casos extremos a una audiencia masiva.
- La invisibilidad o anonimato del acosador cobra mayor relevancia por la facilidad que ofrecen las nuevas tecnologías para actuar o usar falsas identidades y pseudónimos que dificultan las probabilidades de ser identificado. De igual manera, la distancia con la víctima de acoso disminuye los sentimientos de culpabilidad, empatía y la conciencia por las consecuencias causadas.

- La movilidad y conectividad de las nuevas tecnologías, en todo tiempo y espacio hace que el acoso trascienda a todos los lugares y no se limite a la escuela u hogar.
- El contenido digital que se utiliza para acosar, se almacena y resulta difícil borrarlo o desaparecerlo, por tanto, parece imperecedero.
- La facilidad y rapidez para enviar mensajes verbales o visuales hace que el *ciberbullying* se practique con comodidad y un mínimo de riesgo.
- No tiene que ver con la fuerza física o con el tamaño o edad de los agresores o víctimas ni con la existencia de una condición marginal de quien es acosador.

El *ciberbullying* tiene un efecto igual o más negativo en los adolescentes que el *bullying* tradicional y las víctimas pueden llegar a sufrir problemas psicológicos y sociológicos por mucho tiempo. Algunos de los daños psicológicos que se pueden generar son depresión, baja autoestima, ansiedad, alienación, intentos de suicidio, problemas de comportamiento y dificultades para concentrarse. Así mismo, pueden surgir algunos problemas físicos resultado del estrés que la situación ocasiona, tales como dolores de cabeza y náuseas. En algunos casos, estos problemas, que generalmente inician en la adolescencia, persisten hasta la edad adulta.

3. Factores de riesgo asociados con la ciber victimización en la adolescencia

Los factores de riesgo asociados con la ciber victimización en la adolescencia están

muy vinculados con los avances tecnológicos en la comunicación y el entretenimiento de los últimos años los cuales han cambiado mucho el panorama de los adolescentes. La posibilidad de la comunicación y socialización a larga distancia y en cualquier momento que estos dispositivos proveen presenta grandes ventajas para establecer y mantener nuevas relaciones sociales, así como mantener contacto con la familia y los amigos. Sin embargo, el uso inadecuado de este tipo de tecnología presenta grandes riesgos. Uno de estos riesgos es el uso cruel e indiscriminado para atacar y agredir a otras personas, es decir, molestar, ofender, acosar o intimidar deliberadamente. En este texto, el termino ciber victimización será usado para indicar la agresión entre iguales a través del celular e internet, agresión que básicamente consiste en ataques verbales escritos o imágenes visuales, así como el anonimato de los agresores. Dichas agresiones son frecuentes y sostenidas a través del tiempo debido a la inferioridad de la víctima.

Actualmente, se estima que entre 20% y 50% de los adolescentes han sido víctimas de ciber agresión y entre el 2% y 7% han sufrido victimización severa. En casos muy graves, la ciber victimización puede afectar la salud mental de la víctima contribuyendo a una sintomatología depresiva y tendencias suicidas. Por ello es importante identificar las variables que intervienen significativamente en la probabilidad de que los adolescentes se conviertan en víctimas de ciber agresiones para así optimizar la prevención, detección y tratamiento (Velazco y Álvarez 2015).

La ciber victimización como problemática es relativamente reciente, y necesita profundizarse más, enfocarse en el análisis de factores familiares, sociodemográficos, psicológicos y tecnológicos para predecir la ciber victimización y atacarla. Entre los factores socio demográfico se puede mencionar la parte del género. Aun así, este factor necesita más soporte científico que pruebe que el género está o no significativamente asociado al *ciberbullying*.

Otra variable sociodemográfica tiene que ver con la edad. Al igual que el género, la variable edad podría ser un factor importante en el ciberbullying. Existe poca correlación entre la edad y la ciber victimización, aunque esta inicia entre las edades de 12 a 14 años, lo que explicaría el hecho que comparativamente con amplios márgenes de edad (es decir, edades mayores) no se presenta una relación significativa.

Algunos factores psicológicos como la autoestima y la ansiedad social han sido relacionados con la probabilidad de haber sufrido ciber victimización. Las víctimas de ciber agresión muestran niveles de seguridad personal y autoestima más bajos, así como niveles de ansiedad social más altos, sin embargo, estos mismos síntomas se presentan en víctimas de acoso escolar tradicional, por lo que sería interesante analizar los factores que conducen a la ciber victimización y sus consecuencias.

Entre las variables educacionales, la victimización tradicional (cara a cara) es uno de los factores más cercanamente asociados a la ciber victimización de acuerdo a estudios empíricos realizados. Los adolescentes víctimas de la violencia escolar presencial en los planteles educativos son más propensos a ser víctimas de ciberbullying que aquellos que no son hostigados en la escuela (Velazco y Álvarez, 2015).

Una de las correlaciones existentes en los ciber agresores fue el bajo rendimiento académico, lo cual lanza una interrogante con respecto al rendimiento académico de la ciber víctima, pero eso asunto para una investigación posterior. Otro factor importante a revisar es el control parental, es decir, el control que los padres tienen acerca del uso del internet en sus hijos adolescentes, y aunque no hay una sólida evidencia respecto a la eficacia de dicho control, Se resalta el hecho de que las familias de adolescentes no victimizados usualmente establecían reglas acerca del uso de internet y los filtros de software utilizados, comparadas a las familias de adolescentes ciber victimizados que no tienen control de los tiempos de navegación de sus hijos ni utilizan los filtros de software como protección. Sin embargo, se presenta un contraste, ya que estadísticamente no existe una correlación entre el control parental y la cibervictimización (Velazco y Álvarez, 2015)

Siguiendo con estos autores, ellos realizaron un estudio con una muestra de 3180 estudiantes de educación secundaria de 16 escuelas, 11 públicas y 5 privadas de Asturias, España. De los estudiantes estudiados 28% eran del primer grado de secundaria, 26.5% de segundo y 24.3 % de tercero y 21.1 % de primer grado de preparatoria. Las edades fluctúan entre los 11 y 19 años de edad, 48.5% son varones y 51.5% son chicas.

Los resultados de este estudio muestran algunos datos interesantes, la variable de género arroja que no existe correlación entre género y ciber victimización, es decir, no existe una tendencia a victimizar hombres o mujeres de manera discriminatoria. En contraste con lo esperado, la edad resultó ser un factor de riesgo ligeramente significativo tanto para ser ocasional o permanentemente ciber víctima siendo el rango de edad entre los 12 y los 14, donde se presenta un mayor riesgo. Psicológicamente hablando, la autoestima no resultó ser un factor de protección contra el ciberbullying, en contraste, la auto estima no resulto ser estadísticamente un pronosticador significativo para ser una ciber víctima, de hecho, estudios anteriores mostraron que el auto estima es un factor cuando el acoso escolar se produce en las instalaciones de los planteles educativos y es cara a cara. Una variable más es la ansiedad social y la timidez. Respecto a esas variables, ambas tuvieron un efecto indirecto en la ciber victimización, sin embargo, estadísticamente no son un factor de riesgo en el proceso de victimización.

El bajo desempeño académico no es un factor de riesgo al momento de ser victimizado tampoco. La última variable estudiada fue el control parental con respecto al uso de internet. Aquí los resultados fueron interesantes ya que muestran que los hijos adolescentes de las familias que ejercen un control parental más estricto incrementan más el riesgo de la ciber victimización, pero ¿por qué? La posible respuesta subyace en el hecho que, por mucho rigor y restricción que los padres ejerzan sobre los hijos y el internet, estos cuentan con dispositivos móviles, celulares o se conectan de otras fuentes, además que un control excesivo de los padres a los hijos en términos del uso del internet muestra una posible falta de comunicación y confianza entre ambos. Estudios realizados indican que una comunicación fluida entre padres e hijos es un factor de protección contra el acoso escolar.

Velázquez (2003) realizó una investigación que se centra en analizar cambios con la edad en conductas de violencia entre iguales a través de las TIC, es decir, el ciberbullying (cuando se detecta que estas conductas se producen bastantes veces o siempre durante el último año), teniendo en cuenta la información aportada desde diferentes roles implicados: víctimas, agresores y observadores. Este análisis del cambio con la edad será útil para clarificar si las conductas violentas a través de las TIC, las conductas de ciberbullying, se mantienen estables en el tiempo, lo que enfatizaría la necesidad de prevención llevados a cabo durante los últimos años. En victimización, la mayoría de los estudios no encuentra diferencias en función de la edad durante la adolescencia. Sin embargo, hay estudios con adolescentes (12-16 años) que han hallado menor porcentaje de víctimas con la edad menor nivel de victimi-

zación, mientras que otros estudios con muestras de 7 a 18 años han evidenciado un aumento de las víctimas con la edad, Además, hay trabajos que muestran una relación curvilínea entre victimización y edad, observando menos víctimas a los 10-11 años, un pico a los 13-14 y un descenso a los 16-17 años.

Teniendo en cuenta los diferentes resultados obtenidos en las investigaciones que han analizado los cambios en el ciberbullying durante la adolescencia y la juventud, este estudio tenía tres objetivos:

1) identificar el porcentaje de víctimas, agresores, observadores en quince conductas de ciberbullying, en distintos rangos de edad (12-13,14-15, 16-18).
2) calcular los niveles de victimización, perpetración, observación y victimización-agresiva en cada rango de edad, es decir, la media de las conductas sufridas, realizadas y/u observadas de 12 a 18 años.
3) identificar las conductas que aumentan con la edad desde la opinión de las víctimas, agresores y observadores.

La muestra estaba constituida por 3026 participantes del País Vasco, de 12 a 18 años (48.5% varones, 51.5% mujeres). Se distribuían en 3 grupos de edad: 12-13 (35.1%), 14-15 (36.2%) y 16-18 (28.8%). Los participantes, inscritos en 10 centros del País Vasco, públicos (45.6%) y privados (54.4%), cursaban Educación Secundaria Obligatoria (75.4%) y Bachiller (24.6%). En concreto, ESO 1: 574 (25.1%), ESO 2: 606 (26.5%), ESO 3: 540 (23.7%), ESO 4: 563 (24.7%), y Bachiller (24.6%).

El estudio tuvo como finalidad arrojar luz en torno a la evolución del ciberbullying durante la adolescencia y juventud, formulando 3 hipótesis.

a) Pese a la maduración personal y social que se produce de 12 a 18 años, tanto el porcentaje de víctimas de ciberbullying en las diferentes conductas evaluadas, como la media de conductas de acoso que sufren las víctimas (nivel de victimización) será similar entre los 12 y los 18 años, ni aumentará ni disminuirá, se mantendrá estable.
b) El porcentaje de perpetradores en los tres rangos de edad, así como la media de conducta agresiva ejercida por los mismos hacia las víctimas (nivel de agresión) será similar de 12 a 18 años.
c) El porcentaje de participantes que observan conductas de ciberbullying de 12 a 18 años será similar, y la media de conductas de ciberbullying observadas por los observadores/testigos se mantendrá estable durante estas edades.

Al analizar el número de participantes que informa haber sufrido conductas de ciberbullying una o más veces en cada

grupo de edad, no se hallan diferencias significativas en ninguna conducta. El porcentaje de víctimas en los distintos niveles de edad es similar, manteniéndose estable de 12 a 18 años en las 15 conductas evaluadas. El porcentaje de víctimas en los 3 grupos de edad es similar en las 15 conductas. Al analizar el número de participantes que indica haber realizado conductas de ciberbullying en cada grupo de edad, en 5 de las 15 conductas evaluadas se observa un incremento a los 14 años, que se mantiene o aumenta de 16 a 18 años. Estas 5 conductas fueron: difundir fotos privadas o comprometidas, o vídeos de alguien a través del móvil, Internet, chantajear o amenazar por medio de llamadas o mensajes, acosar sexualmente a través del móvil o Internet, robar la contraseña de algún chico/a, para impedir que puedan acceder a su blog o a su correo electrónico, amenazar de muerte a algún chico/a o a su familia a través del móvil, las redes sociales, en 10 de las 15 conductas el porcentaje de agresores en los distintos rangos de edad es similar, y en 5 conductas hay más agresores a medida que aumenta la edad (Velázquez, 2003).

Los resultados del estudio confirman que tanto el porcentaje de víctimas en los 3 grupos de edad como la media de conductas de ciberbullying sufridas por las víctimas se mantiene estable entre 12 y 18 años. Estos resultados confirman la primera hipótesis y ratifican los obtenidos por la mayoría de los estudios que no han hallado diferencias en victimización durante la adolescencia, y la juventud. Sin embargo, contradicen aquellos que han encontrado una disminución del porcentaje de víctimas, un menor nivel de victimización, o un aumento de las víctimas con la edad. Las discrepancias entre los estudios se deben en gran medida a las diferentes edades de las muestras, los diferentes instrumentos utilizados o al intervalo de tiempo considerado en la evaluación. Los resultados también muestran que el porcentaje de agresores se mantiene estable entre 12 y 18 años en 10 de las 15 conductas evaluadas, sin embargo, en 5 conductas el porcentaje de agresores aumenta con la edad. Además, la media de conductas de perpetración informadas por los agresores aumenta significativamente con la edad. Los resultados obtenidos en los estudios han encontrado un aumento de agresores, y del nivel de agresión con la edad. Las discrepancias con los estudios que no han hallado diferencias en función de la edad han hallado una disminución de los agresores pueden explicarse por las distintas edades de los participantes.

Los observadores informan de incrementos significativos con la edad en 12 conductas. En la mayoría de estas conductas se da un aumento significativo en cada grupo de edad, es decir, el porcentaje de participantes que observa conductas de ciberbullying aumenta con la edad. Además, la media de conductas de ciberbullying que observan (nivel de observación) también aumenta significativamente. Los resultados no confirman la tercera hipótesis (ya que no se esperaban cambios) y contradicen otros estudios que revelan una disminución con la edad, aunque esto puede ser explicado por el menor rango de edad (12-16 años) de los participantes de su estudio. La investigación aporta información precisa

sobre los cambios que se dan en la violencia a través de las Tecnologías de información, en el ciberbullying en estas edades, evidenciando o bien una situación similar en el trascurso de las edades según las víctimas (ausencia de cambios), o bien un incremento de diversas conductas confirmadas por los agresores, y los observadores/testigos de ciberbullying. Además, el estudio permite comparar la información desde todos los roles implicados (víctimas-agresores-observadores), lo que facilita la triangulación de los datos, aumentando la confiabilidad de los mismos. Los datos evidencian similar porcentaje de víctimas, un aumento de agresores en 5 conductas y de la media de conductas agresivas que los agresores realizan, y un incremento del número de observadores de 12 conductas de ciberbullying, cuando lo que debería esperar es una disminución relacionada con la maduración personal y social en el último tramo de edad. Sin embargo, esta disminución no se produce, el problema se mantiene en el tiempo y/o aumenta en algunas conductas, lo que enfatiza la necesidad de prevención e intervención (Velázquez, 2003).

Los resultados obtenidos al analizar el cambio con la edad son relevantes porque evidencian que las conductas violentas a través de las TIC, las conductas de ciberbullying, se mantienen estables en el tiempo, lo que pone de relieve la necesidad de prevención/intervención durante toda la escolarización. Los resultados sugieren que si no se interviene de forma preventiva es esperable que el ciberbullying no solo no disminuya, sino que aumente entre los 12 y los 18 años, por ende, es importante la intervención para prevenir y detectar el ciber acoso a nivel educacional básico.

El ciberbullying como tal es solo una extensión de la violencia escolar, una manifestación más, pero su estudio se debe a la facilidad y el acceso a este tipo de agresión. Los estudios arrojan resultados similares en términos de consecuencias y causas, aunque con algunas variantes. Es sumamente importante recordar que la tecnología, y la educación en su uso es fundamental para que el adolescente haga buen uso de ésta.

Referencias

Beane, A. (2006). *Bullying. Aulas libres de acoso*. Ciudad de México: Grao.

Delgado, A. (2012). *Nuevas tecnologías y Violencia Escolar*. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones sociales.

Fernández, J. Peñalva, A. Irazabal, I. (2015). Hábitos de uso y conductas de riesgo en Internet en la preadolescencia. *Unicar, Revista Científica de Educomunicación*, vol. XXII, núm. 44.

González, R. (2011). *La Violencia Escolar, una historia del presente*. Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.

Velasco, M. y Álvarez B. (2015). Perfiles y percepciones de género en violencia escolar. *Revista de Investigación Educativa*, vol. 33, núm. 1, pp. 211-231.

Velázquez, S. (2003). *Violencias cotidianas*. Barcelona: Paidos.

Zatarain, F. (2008). *Lolo, Acoso escolar*. Ciudad de México: EdiJus Conciencia.

La memoria y la existencia como garantes del haber-sido Ricoeur y Nancy

Salvador Vega Valladares

Resumen

El presente artículo expone las posturas básicas que los filósofos franceses, Paul Ricoeur y Jean-Luc Nancy, aseveran a cerca de las nociones del acontecimiento, del haber-sido y la necesidad de un garante que justifique a la existencia. Se trata de la noción de la temporalidad frente a la pesquisa de un garante que mantenga una forma de permanencia. Estos dos filósofos se acercan, desde distintas tradiciones y métodos, esencialmente a un mismo problema.

Palabras Clave: Memoria, existencia, Ricoeur, Nancy, sentido, acontecimiento.

Abstract

This article exposes the basic positions that the French philosophers, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy, assert about the notions of the event, of having-been and the need of a guarantor to justify existence. It is the notion of temporality in the face of a guarantor's research that maintains a form of permanence. These two philosophers approach, from different traditions and methods, essentially the same problem.

Key Words: Memory, existence, Ricoeur, Nancy, meaning, event.

Introducción

Aguisa de introducción, recorreremos lo que Heidegger estudia como una confrontación metafísica entre el "querer" frente al "fue" (Heidegger, 2005); asevera que el ser del ente ha sido la voluntad de querer; es decir, que metafísicamente el "querer" ha determinado todo lo ente. Siguiendo a Schelling, afirma que desde la antigüedad la última instancia del ser, y en donde se exponen todos sus predicados, es el "querer". Toda la totalidad de lo ente tiene su facultad en la esencia de la voluntad.

Leibniz comprende al ser del ente como *mónada,* la cual es *percepio y appetitus,* representación y tendencia; la forma de la voluntad-razón está en Kant, Fichte y Hegel; de igual manera en Schopenhauer, en sus nociones de voluntad y representación; en Nietzsche en su aseveración del ser original como voluntad de poder: la forma del ser del ente como voluntad no puede ser una mera coincidencia de los pensadores, sino que el ser como voluntad también expresa al hombre como querer. Y según Nietzsche, la venganza como la esencia metafísica que asecha todo lo que se representa, también entra en este mismo juego. La antigüedad entendía lo presente como aquello que es; pero cómo entender el re-presentar que tiene el doble movimiento de lo presente y de lo que ya no es:

> Frente a lo que fue, el querer ya no puede hacer nada. Ante todo lo que "fue" el querer ya no tiene nada que hacer. Este "fue" se subleva contra el querer de la mencionada voluntad.

> El "fue" llega a ser la piedra de escándalo de todo querer. Es aquella piedra que la voluntad ya no logra remover. De esta manera, el "fue" se va haciendo una pesadumbre y un rechinar de dientes de todo querer que, como tal, siempre quiere avanzar; y es esto justamente lo que no puede hacer frente a lo que está ya determinado y dejado atrás en cualidad del pasado. Así, pues, el "fue" es la contrariedad para todo querer (Heidegger, 2005, pp. 92-93).

Heidegger pone el dedo en la llaga del corazón moderno: el deseo y la voluntad por ser, por ser infinitamente, frente al "fue" que todo lo acaba, que todo finiquita.[1] Lo que pasa, lo que está representado pero no presente, es un muro infranqueable de toda voluntad; querer y pasar son las fuerzas que se destruyen mutuamente; y sin embargo, el "fue" nunca deja de pasar, y la voluntad sí se ve minada, detenida, frustrada: poco a poco, el querer llega a ser repugnancia por sí mismo, "repugnancia contra el fue"; la voluntad se opone a sí misma ante la contrariedad y el dolor por el pasar. Aquí es en donde se da un giro fundamental: "En cuanto la voluntad sufre por el pasar, siendo ella misma lo que es precisamente como tal sufrimiento, a saber la voluntad, en tanto la voluntad queda entregada a su querer al pasar" (Heidegger, 2005, p. 93). La voluntad, *per se*, es sufrimiento, dolor por lo que le falta, por el deseo de un objeto que lo mueve y que nunca obtiene; pero al unirse al dolor por el pasar, se entrega a él, es querer a algo

[1] Sartre testimonia de forma magistral esto: "Puesto que la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad, no puede sino *quitar a la vida toda significación*". (Sartre, 2008, p. 729).

que pase, o mejor, a que todo pase. Si la voluntad ya no puede con el pasar, su deseo se adhiere a él: si todo ha de pasar, hay que anegarse a ese pasar; hay que tender a él. La voluntad también debe pasar: "La voluntad contra todo `fue´ aparece como voluntad de pasar"[2] (Heidegger, 2005, p. 93).

Este es el asunto que tratamos en el presente trabajo: el pasar, la paseidad que todo se lleva y que quizá es con lo que se las ha tenido que ver la filosofía desde la antigüedad. Ante el haber-sido, Ricoeur propone como único garante de lo que aconteció, a la memoria (humana y divina), que es el fundamento de la historia y de sus posibles mixtificaciones; Nancy, a la existencia, a lo inmemorial.

La memoria como garantía del haber-sido

Paul Ricoeur, en su célebre obra *La memoria, la historia y el olvido* (2010), busca, entre otras cosas, dar cuenta desde la fenomenología y la hermenéutica, del esfuerzo humano de la memoria ante lo que se le presenta como un problema capital: la experiencia temporal. Es en la memoria en donde se encuentra la originalidad hacia el pasado, y desde ella es en donde se sostiene la historia y no al revés, pues ésta última puede ser tanto veneno como remedio. Esto ante los excesos de una memoria llena de olvidos y mixtificaciones, y en pro de una "memoria justa".

En el primer apartado de esta obra, Ricoeur se traza una vía metodológica distinta a la que la tradición siguió en el tema de la memoria que la instaló en el "yo", y busca más bien encaminarse no desde el "¿quién?" sino desde el "¿qué"?, atravesando el "¿cómo?"[3] Para esto se enfrenta con la posición que coloca a la memoria como una representación del pasado a través de la imagen y el recuerdo, y la asume como una dimensión de la imaginación. Ya desde Platón se encuentra el *eikón* que representa a la cosa ausente. Ricoeur se detiene especialmente en Aristóteles y en su texto titulado *De memoria et reminiscentia*, que se encuentra en una recopilación llamada *Parva Naturalis*, en donde afirma que "La memoria es del pasado", que en el alma es en donde se resguarda lo que se pensó, habló y se escuchó antes. Con esto, Aristóteles introduce la noción de la temporalidad; además da una respuesta a la aporía que evidencia esto: "¿cómo al percibir una imagen, puede uno acordarse de algo distinto a ella?" (Ricoeur, 2010, p. 35); y lo hace con la intención de introducir a la inscripción (*graphé*) que señala la co-pertenencia de la ausencia y la presencia; el *phantasma* del signo en sí mismo y el *eikón* al que difiere.

Podemos afirmar que el punto de partida de Ricoeur es que la memoria, como veremos, es el garante epistemológico del haber-sido ontológico:

[2] *Ibídem*. Quizá uno de los más claros ejemplos lo expresa Schopenhauer cuando propone el abandono a toda voluntad. Albert Camus también da cuenta magistralmente de esto en su obra dramática *El malentendido*", cuando hace decir a Marta: "Lo que haya de humano en mí no es lo mejor de mí misma. Lo que hay de humano en mí es lo que yo deseo, y para obtener lo que deseo, creo que lo aplastaría todo a mi paso" (Camus, 1982, p. 54).

[3] Para esto se ayuda de los conceptos griegos de mnēmē –que señala un *phatos* involuntario y pasivo– y *anamnēsis* –una rememoración activa, de búsqueda–.

> No tenemos otro recurso, sobre la referencia del pasado, que la memoria misma. A la memoria se vincula una ambición, una pretensión, la de ser fiel al pasado; al respecto, las deficiencias propias del olvido (...) no deben tratarse de entrada como formas patológicas, como disfunciones, sino como el reverso de sombra de la región ilustrada de la memoria, que nos une a lo que ocurrió antes de que hiciésemos memoria de ello. Si se puede criticar a la memoria su escasa fiabilidad, es precisamente porque es nuestro único recurso para significar el carácter pasado de aquello de lo que declaramos (Ricoeur, 2010, p. 40).

El fenomenólogo francés reafirma continuamente que la memoria es el único garante de que algo pasó o sucedió, incluso antes de decirlo o declararlo. Con esto busca dar cuenta de las desmesuras de los falsos testimonios que rompen con la fidelidad a lo que pasó, olvidos sistemáticos, mixtificaciones de la memoria, usos y abusos de la historia que rompen con la posibilidad de la veritatividad y la justa memoria. Siguiendo a Bergson, las cosas y los pensamientos son recordados dentro de un acontecimiento único e irrepetible de las circunstancias particulares. El recuerdo y la memoria se distribuyen en la multiplicidad; lo propio del primero es la espontaneidad y representación; en cambio, de la segunda, la unidad y acto. La memoria-hábito "actúa", mientras que la memoria que imagina remonta tras de una imagen.[4] De la mano de Casey, Ricoeur une el lugar y lo vivido en la "espacialidad vivida"; el lugar no puede estar sin efecto de la cosa, pues ésta lo llena en el sentido aristotélico, de que el espacio es la forma vacía de un cuerpo/volumen determinado. El lugar y el tiempo se vinculan efectualmente a la memoria declarativa que los evoca y narra. La *epokhé* husserliana no puede pasar por alto el tiempo y el espacio vivido y su relación con el tiempo objetivo y el espacio geométrico:

> El cuerpo constituye, a este respecto el lugar primordial, el aquí, respecto del cual todos los otros lugares están allí. En este sentido, es completa la simetría entre espacialidad y temporalidad: "aquí" y "ahora" ocupan el mismo rango, al lado del "yo", "tú", "él" y "ella", entre los deícticos que marcan y modulan nuestro lenguaje (Ricoeur, 2010, pp. 64-65).

El cuerpo vivido es el centro que determina los lugares con respecto a él, pues todo se concentra en el "aquí y ahora" que incluye el cuerpo, fecha y espacio. Por esto se pregunta si es posible la suspensión del espacio y el lugar del cuerpo vivido: "¿Puedo evitar unir mi aquí al allí determinado por el cuerpo del otro sin recurrir a un sistema de lugares neutros? (...) ¿Podría uno considerarse próximo de alguien distinto

[4] Ricoeur recuerda en esto a Bergson: "Para provocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizá solo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo" (Ricoeur, 2010, p. 45).

sin un bosquejo topográfico?" (Ricoeur, 2010, p. 65). Los espacios y tiempos fenomenológicos no pueden estar desvinculados del espacio y tiempo cosmológico. Es así por lo que la conmemoración ritual y pública es una forma de oponerse al olvido por las huellas que van menguando a través del tiempo aristotélico que "consume y deshace".

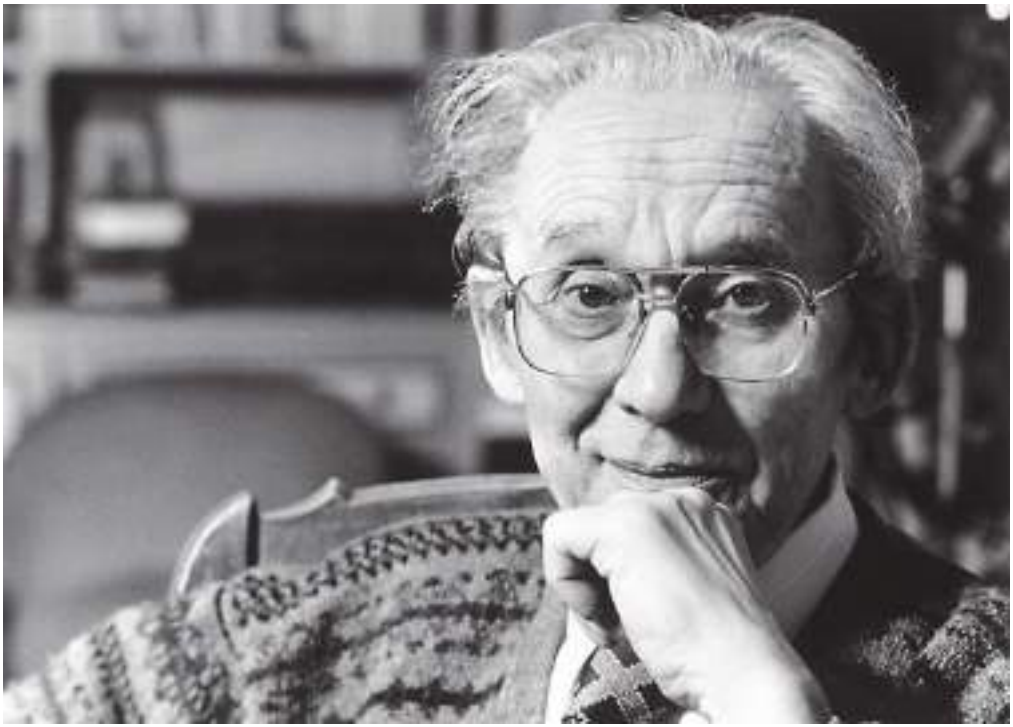
Ricoeur explora en este tenor la relación que el filósofo y el historiador deben de tener ante la muerte. En esto, se introduce desde Heidegger y Hannah Arendt; el primero coloca a la angustia como la vía de la autenticidad ante la posibilidad más propia del *Dasein:* ser-para-la-muerte. Arendt parece oponerse a esta angustia con su noción de "natalidad", que es el fundamento de la "vita activa". Propone dos caminos para el diálogo entre el filósofo y el historiador; al estudio heideggeriano del cuidado le agrega el factor del cuerpo propio y su deseo de seguir siendo. La muerte es reconocida como el fin del cuerpo-objeto; el tener que morir está distanciado del querer vivir, del poder ser un todo: "La biología sólo enseña un *tener qué* general, genérico: porque somos esa clase de vivientes, tenemos que morir, debemos *morir*. Pero, incluso interiorizado, apropiado, este saber sigue siendo heterogéneo del deseo de vivir, del querer vivir, esa figura carnal del cuidado del *poder ser un todo*" (Ricoeur, 2010, p. 462).

La segunda pista se detiene en la pluralidad, es decir, la muerte del otro en donde se dan la pérdida y el duelo. La pérdida del otro afecta al sí mismo; el duelo,

que tiene como finalidad la aceptación de la muerte del otro, indica también la aceptación de la muerte en la propia vida. El diálogo entre la filosofía y el historiador se basa en la atestación y en la paseidad, en el haber-sido. Los "ausentes de la historia" están infranqueablemente en el haber-sido; la vida que tuvieron antes de que la muerte se llevara su huella es condición de posibilidad de que la mirada del historiador se pose sobre ellos.

> Hemos anticipado muchas veces la prioridad del "haber-sido" sobre el pasado en ex–sistido en los términos siguientes: el "ya...no" del pasado –decíamos– no puede oscurecer el enfoque historiador que pone su mirada en los vivos que existieron antes de convertirse en los "ausentes de la historia" (Ricoeur, 2010, p. 468).

Ricoeur propone, entonces, un puente entre el haber-sido y lo que pasa, en su noción de deuda, tomada como herencia y no como culpa. Es en este vínculo en donde está inscrita la *representancia* de Ranke, que se expone como fundamento para que el historiador formule lo pasado "tal como efectivamente sido". La dialéctica entre la categoría ontológica de la deuda-herencia y la *representancia,* mantiene una relación fundamental entre el filósofo y el historiador, pues: "El mismo objetivo del pasado como `sido´ sale reforzado, ya que `habiendo sido´ significa haber sido presente,



Paul Ricoeur

viviente, vivo" (Ricoeur, 2010, p. 471). El presente vivido de aquel que ya pasó, que desapareció de la historia, queda en un suspenso irremovible que posibilita al historiador hacerlo presente.

La historia trata principalmente de traer al presente a los muertos. El anonimato de los hombres se muestra como un problema de todos aquellos que pasan inadvertidos por la atención histórica: en este sentido, la historia se trata de la muerte. Mas la filosofía ve esto como la incorporación de la representación, es decir, de la ausencia. Y ante esto queda la idea del acto de sepultar, como huella permanente del duelo. Y sin embargo, esta huella no muestra más que la ausencia: "La historia será ese `discurso´ que organiza en torno a un `presente´ que falta" (Ricoeur, 2010, p. 473). La muerte, la ausencia se hace presente a los vivos, al lector que, de manera performativa, recrea el pasado perdido. Mas el discurso histórico se muestra en su doble ausencia: aquello que señala y que éste nunca es tal cual fue. Una de las posibles salidas que atisba nuestro filósofo francés es la noción kierkergardiana de "repetición", la cual no es una restitución ni un volver a efectuar lo irreversible, sino un nuevo realizar de la deuda-herencia en donde se hace un sitio a los muertos: "La meditación sobre la repetición autoriza un poco más, bajo la idea de que los muertos de otro tiempo fueron vivientes y que la historia, en cierto modo, se acerca al haber-sido-viviente. Los muertos de hoy son los vivos de ayer, actuantes y sufrientes" (Ricoeur, 2010, p. 491).

Ricoeur se distancia de la posibilidad de lo imaginario que construye figuras de los muertos, de uno mismo muerto: "¿Los vivos y los muertos? No: los vivos y el recuerdo de los muertos en la memoria de los vivos. Lazo de memoria" (Ricoeur, 2008, p. 30). Los muertos no están en un imaginario trans-mundo, no en la Muerte, sino que se encuentran anclados en los vivos, en su memoria. El "lazo de memoria" es la apelación a la historia. En este sentido es que los vivos nunca podemos soltar a los muertos. Sólo en los sobrevivientes se encuentra el recuerdo de los muertos; sobrevivientes que se preguntan por lo que serán cuando estén muertos; el sobreviviente se pregunta por su "yo" muerto; a esto Ricoeur le nombra como la "obsesión del ante futuro": es la angustiante mirada del espectador que imagina al moribundo ya muerto y que lanza sobre sí esa mirada anticipándose a su muerte. A esto le contrapone la noción de "acompañar", de estar delante del que "lucha por la vida hasta la muerte" (Ricoeur, 2008, p. 41); la amistad no es otra cosa que este acompañamiento que se da en la vida hasta la muerte: "está solo en el morir, pero no muere solo" (Ricoeur, 2008, p. 43). Sólo así se logra romper con la imaginaria Muerte que da lugar a comprender de la misma manera al muerto y al moribundo: todos están ya en este punto mortal. Y en esto radica cierta maldad: Masa indistinta, *masa pertita*, de muertos y moribundo.[5] La muerte se representa como el espectro que adquiere más realidad que la

[5] En *El Malentendido*, Camus lleva al extremo la idea de esta *masa pertita* como justificación del crimen: a los asesinados sólo se les adelanta lo que ya de por sí llevan de suyo, que es la muerte. Incluso puede ser una "acto de piedad" este adelantarles lo inevitable, pues es sin dolor (***Cfr.*** Camus, 1982).

vida misma. Lo que destruye a este imaginario de la muerte es la memoria y el duelo, que es acto de la vivencia, vivir hasta la muerte con la memoria de los muertos a través de la escritura: vivir y escribir en contra del olvido y de la muerte.

La resurrección también debe distanciarse de todo lo imaginario irracional de un retorno de los cuerpos levantados de ultratumba, y debe ser asumida como una oposición a esto, como "la transferencia al *otro* del amor por la vida. Amar al otro, mi sobreviviente" (Ricoeur, 2008, p. 63). Pero esto debe ser adjudicado desde un desapego que pueda exponer lo esencial, una disponibilidad para lo fundamental: "Nada se me debe. No espero nada para mí, no pido nada (...). Acepto no ser más" (Ricoeur, 2008, p. 65). No se trata ya ni siquiera de una solución divina que justifique los pecados, sino la justificación de la existencia misma que no puede ser tomada más que como renuncia a ser. Sólo Dios puede hacer esto; sólo en Él cada existencia hace una diferencia. Aquí Ricoeur se hermana con Don Miguel de Unamuno[6] y aspira a seguir siendo, después de la renuncia de ser, a salvarse en la *memoria* de Dios: "Dios se acuerda de mí" (Ricoeur, 2008, p. 64).

Esta memoria divina deberá salvar el sentido a través de una *gracia* en la que éste no pueda ser suprimido en la paseidad, por el "no más"; ello a través de un esquematismo de lo Eterno en el que lo temporal retoma la existencia en una acumulación de un "instante totalizante". Esto no se trata de salvación, sino de "salvar el sentido". Ricoeur mantiene el absoluto pasar inexorable de Jankélévitch, pero este paso requiere de la gracia de una memoria eterna que garantice y atestigüe el sentido de la existencia en su justificación: "Nada se pierde de lo que ha sido. Significación mínima: nadie podrá hacer que ese ser no haya existido. Pero en esta significación falta la *gracia* del sentido *preservado*" (Ricoeur, 2008, p. 68).

Concluyendo; el acontecimiento, que es lo que pasa y se va, es la deuda-herencia inexorable del haber-sido, en donde los muertos se ausentan; la memoria es el único garante veritativo para dar cuenta de ello a través del testimonio que posibilita el discurso histórico. La historia es el acto presente de sepultar a los muertos del pasado en su haber-sido vivientes. Ricoeur desarrolla magistralmente los alcances y límites de la memoria como garante del

[6] Don Miguel de Unamuno afirma lo siguiente en el mismo tenor: "Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que durare el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?" (Unamuno, 2003, p. 41).

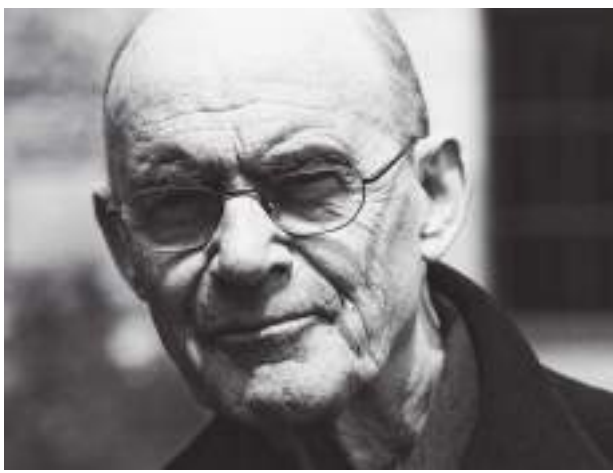
haber-sido, con el propósito de establecer los parámetros de la memoria feliz. El haber-sido no puede ser suprimido: en este sentido, la existencia es absoluta, nada puede hacer que quien "fue" borre este hecho. Y sin embargo, la existencia queda sin sentido, sin una *gracia* que justifique la preservación del inexorable haber-sido. La memoria de Dios es la "significación mínima" que da sentido a la existencia.

Ahora exploraremos brevemente la vía que realiza el filósofo francés, Jean-Luc Nancy en su existencialismo ontológico del ser singular plural que se centra en la noción de acontecimiento; esto con el propósito de ir explorando una garantía ontológica del haber-sido. El punto de conexión es el propio exergo con el que Ricoeur comienza *La memoria, la historia y el olvido:* "El que fue ya no puede no haber sido: en adelante, este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático para siempre" (Ricoeur, 2010, p. 9).

Nancy y el existencialismo ontológico

El filósofo francés, Jean Luc Nancy, responde a la cuestión por el sentido que "nosotros somos el sentido" (Nancy, 2003, p. 68.). Pero este "nosotros" no es algo identificable o que pueda ser presentado sino que se escapa y se *excribe.*[7] El sentido no puede estar en ninguna impronta o inscripción, sino que toca el límite de lo que ella representa para re-enviarnos al exceso del sentido de lo que se intenta cernir en la significación. Es así que el sentido ya no es orientación o significación, sino el "nosotros" ontológico que es lo más "sentido" y a la vez, inconmensurable. Lo que siempre *hay* es la experiencia del sentido en cuanto experiencia del mundo; mundo y sentido no se distinguen: ser en el mundo es ser en el sentido (no "estar", a manera de un añadido); la afirmación del "sentido del mundo" es una tautología, pues su sentido está en que *hay alguna cosa,* no en cómo significuemos la cosa; no está en cómo interpretemos lo que acontece, sino que haya acontecimiento.

La antigua pregunta del "por qué el ser y no la nada" ya no es contemporánea a nosotros en el orden de que se asume que porque hay ser es porque hay sentido. El sentido se deja sentir en el pensamiento y en su paso; es lo otro de la fijeza, de lo permanente; es movimiento: "Tanto movimiento perpetuo de las significaciones en la lengua como el movimiento de la historia en



Jean-Luc Nancy

[7] Nancy utiliza este neologismo para exponer lo siguiente: "A ese derramamiento de sentido que *produce* el sentido, o a ese derramamiento del sentido a la oscuridad de su fuente de escritura, yo lo llamo lo *excrito*" (Nancy, 2002, p. 39).

la cual la naturaleza y el hombre no dejan de pasar" (Nancy, 2005, p. 57). Es así que no se pude establecer el "sentido del ser" como si éste fuera una propiedad asignable, que pueda o no estar, a manera de una añadidura a la que sólo unos cuantos pudieran acceder o que se pudiera presentar: el sentido se sustrae a la subsistencia, a lo fijo y a la apropiación que realiza el sujeto. No hay "sentido del ser", sino el ser como *manifestación*, es el sentido. La verdad es el "ser-tal"; el sentido es la cadena, enlaza. La puntuación es una presentación de un presente cumplido, mientras que el encadenamiento es la posibilidad en donde se espacian las puntuaciones. El mundo es la espacialidad del sentido, anterior a todo "mundo vivido", a toda pluralidad de espacio y tiempo. La tensión entre verdad y sentido es propia de la filosofía y su tarea actual es ir llevando al límite las significaciones, la misma noción de *eikon*, en el escenario en el que la metafísica, como lugar del sentido significado, llegó a su fin. Todo lo significado y todos los sentidos deben provenir de aquello que lo excede.

El ser como sentido no puede más que radicar en la factualidad. El hombre no sabría existir como una factualidad sin

comparecer a la factualidad de la totalidad de los fragmentos. Ésta no es un escenario o un espectáculo del hombre, sino en donde se ofrece, irreductiblemente, el sentido; y si esto es así, el sentido debe tomarse radicalmente desde la constitución de lo factual, desde su materialidad: "No seríamos hombres si no hubiera *perros y piedras*" (Nancy, 2006, p. 34). Los cuerpos, su materialidad –la cual no es un mero dato, sino lo *excrito* de éste– son el cuerpo orgánico del sentido: no es que la piedra tenga o no sentido, pero éste sí la toca.

El sentido es comunicación material sin contenido, tránsito del *co*, del *toque* que no es un ente, sino co-existencia ontológica neutral, que recorre, sin detenerse a-cada-uno: "la piedra no está `en´ el mundo, sino que es mundo" (Nancy, 1993, p. 102). Y porque es mundo, es sentido, es *significancia:* el mundo y su materialidad es la desviación infinita del sentido. La existencia es la exposición singular, uno-con-otro, de cada-uno de los entes. El sentido está ahí dándose, no como posibilidad, sino que "<podemos el sentido>, y es lo que podemos sin condiciones" (Nancy, 2003, p. 66). Las significaciones están en el sentido, son sus "testigos", pero no lo hacen; y *nosotros* estamos en el sentido antes o después de cualquier significación: El *nosotros* no es una comunidad identificada pero sí la posibilidad de nombrar cualquier "nosotros", incluso nombrar el "yo". Así: "Nosotros somos el sentido, antes de todo sentido producido o descubierto, y antes de todo intercambio de sentido nuestra existencia se nos presenta como sentido" (Nancy, 2003, p. 68). En este comparecer, en el toque, el sentido recorre a-cada-uno sin detenerse; el sentido como ser en el ser-los-unos-con-otros. Es la radicalidad de la coexistencia.

Este "nosotros" no se fija en los seres humanos ni en ningún cuerpo; el ser se expone como sentido, circulación de todo lo existente, de todo el espaciamiento y tiempo del *hay:* todos los seres, animados e inanimados, vivos o muertos, dioses pasados o futuros: "Al decir nosotros para todo lo existente, para todos los entes, uno por uno, cada vez en lo singular de su plural esencia. Para todos, en su lugar, en su nombre –incluidos aquellos que quizá no tienen nombre-, el lenguaje habla por todos y de todos, dice lo que es el mundo y el hombre" (Nancy, 2006, p. 19).

Pero este "toque" no debe ser entendido como "presentación". La metafísica ha sido el deseo o la voluntad del ahora-presente sin retención ni potencia, sin pérdida del ayer ni espera del día siguiente, "que todo el tiempo está en el presente que pasa, la presentación del impresentable paso" (Nancy, 2006, p. 51). La presentación siempre difiere, siempre está yéndose en su llegada. Lo inapropiable del sentido se escapa, pues no está como una cosa que pueda ser puesta para ser presentada; no es lo inmóvil, lo que no se separa de sí mismo, que se encuentra disponible para ser definido o llevado a concepto. El muerto evidencia esto y no queda más que la presentación de una partida, de un alejamiento que toca precisamente porque se aleja.

> La partida inscrita en la presencia, la presencia presentando su despedida. Él ya ha partido, no está allí donde

> está, ya no es como es. *Está muerto*, es decir, *no es* eso ni aquel que al mismo tiempo es o presenta. Él es su propia alteración y su propia ausencia: no es propiamente sino su impropiedad (Nancy, 2006, pp. 47-48).

La verdad, al igual que el amor, tocan a manera de rechazo, tocan y hacen retroceder a su objeto, pues este toque revela la inaccesibilidad de aquello que ha sido tocado; precisamente por esta inapropiación es que se desea toda apropiación, y esto que se revela, es el sentido: "No tienes nada, no puedes tener ni retener nada, y he aquí lo que necesitas amar y saber. He aquí lo que se te escapa, ama a aquel que se va. Ama que se vaya" (Nancy, 2006, pp. 59-60).

El sentido de los muertos es el "vacío de la tumba", es decir, la apertura que se da en su huida. El cementerio no es un acceso a ellos, sino el cultivo de lo "inmemorial de la partida y de la procedencia, mezcladas la una con la otra" (Nancy, 2006, p. 71). La muerte interrumpe todos los moldes de los conceptos de presencia y ausencia, de lo animado e inanimado. El nombre es el *eikon* de lo que no tiene imagen y que es sólo a manera de idea; no significa, sino designa lo inconmensurable que se *excribe* de todo significado; es la revelación de la infinita finitud de lo nombrado. El nombre no apropia nada, pero vive del mismo inconmensurable y su inaccesibilidad. El "tocar verdadero" no es el tocar que retiene, sino el que separa, el que toca alejándose: la presencia y el tocar advienen alejándose. Los vivos, como los muertos, comparten la partida.

Para Nancy, la fe es una forma de estar ante la muerte; pero ésta nada tiene que ver con la idea de una regeneración del muerto. En oposición al acto que realiza la creencia –en la que lo desconocido toma la forma de lo conocido, para mantener una idea de salvación– , la fe se confía a lo que no sabe, a lo desconocido. Aquí Nancy introduce la noción de *anatasis*, que no tiene que ver como la tradición nos ha expuesto la resurrección a manera de regeneración de la carne o una reanimación del cadáver, sino "el levantamiento, la *elevación o el levantarse* en tanto verticalidad perpendicular a la horizontalidad del sepulcro; no dejándolo, no reduciéndolo a la nada, sino afirmando en él la forma de estar (por tanto también la reserva) de un intocable, de un inaccesible" (Nancy, 2006, pp. 31-32). Nada tiene que ver con una superación dialéctica, sino que expone la verdad de una singular y mortal vida; no hay una ascesis por mantenerse de pie ante la muerte en el sentido que lo afirma Hegel; el levantamiento no es una cualidad del sujeto, sino que le viene del otro: "es el otro el que se levanta y quiere resucitar en mí muerto" (Nancy, 2006, p. 33). El límite de la finitud marcado por la horizontalidad del cuerpo inerte se opone a la verticalidad infinita que se levanta. La muerte no expone otra cosa que lo que hace la vida misma, que es un infinito ausentarse; no es que la vida sea la verdad de la muerte y viceversa, sino que ésta, la verdad, no se delimita en ninguna de las dos; no se encuentra en una revelación más allá de la obscuridad, sino en estar ante la obscuridad; se trata de "abrir los ojos" a las tinieblas, a no significar ni el sentido de la vida

en la muerte, ni de ésta en aquella.

De los muertos no se cuida ningún retorno ni memoria: "Cultiva no su recuerdo, sino lo inmemorial de la partida y de la procedencia, mezclada la una con la otra" (Nancy, 2006, p. 71). No hay reanimación ni vuelta, sino la extensión sin límite de la muerte que interrumpe todo lo que hemos comprendido de los dualismos de presencia-ausencia, alma-cuerpo: la resurrección es la extensión de un cuerpo a la medida del mundo y del acercamiento de todos los cuerpos.

La cultura humana es la relación abierta con la muerte en su esencia, que es la relación con la partida, en el que cada-uno parte y viene ininterrumpidamente. El nombre, de vivos y muertos, no asigna otra cosa que lo que queda partiendo, lo que no puede ser significado, lo que carece de imagen.

Conclusión

Es clara la diferencia entre estos autores franceses, tanto en las conclusiones alcanzadas como en su metodología; no así en su propósito, que es la búsqueda de un garante del haber-sido. Ricoeur parte de la herencia fenomenológica y hermenéutica; Nancy de la deconstrucción derridiana. El primero busca eliminar las mixtificaciones que versan alrededor de la memoria para reivindicarla como el garante del pasado y de la historia, con la intención de oponerse a los excesos del olvido y buscar la veritatividad de lo que fue. Nancy se opone a cualquier presentación del sentido a través de todas las significaciones representadas, ya sea en el Sujeto, la Historia, Dios o la Metafísica. El ser singular plural es la circulación en el que se difiere todo el sentido posible, que se des-borda más allá o antes de las significaciones; éstas lo tocan, surgen de su contacto, pero no lo presentan. "Nosotros somos el sentido" es el tránsito de lo inconmensurable en cada-uno, en el uno-con-otro, en donde no ha fijeza ni permanencia, sino que es la indeterminación infinita de lo finito.

El punto de intersección es precisamente el "acontecimiento", en donde la deuda-herencia es el fundamento ontológico de la posibilidad de la mirada del

historiador. Los muertos de la historia, de la intrahistoria de Miguel de Unamuno, de los olvidados sistemáticamente por la pobreza de los órdenes económicos y políticos de todos los tiempos; de aquellos, como afirmaba Camus, que son víctimas de una miseria sistemática que crea hombres que carecen de nombre y pasado (Camus, 1994), éstos no están en una "nada" irrevocable, sino que nos "tocan" en la existencia originariamente plural, en la radical coexitencia; su vida –lo que hasta ahora hemos comprendido desde este concepto- es la manifestación de un absoluto: su paso.[8] Y esto sí es irrevocable. Aquí se encuentran todas las posibilidades, pequeñas o grandes, de la historia, sus mixtificaciones o la memoria feliz.

Es en el acontecimiento del haber-sido en donde podemos seguir moviéndonos, no con el propósito de eliminar a la memoria como garante del pasado, sino para explorar una "garantía" ontológica de la existencia, de la deuda-herencia, del ser singular plural en donde todo se presenta y ausenta en el mismo ímpetu. Movernos en la pesquisa de afrontar, más allá o antes de lo que hemos pensado que es la materia y que la ciencia nos ha expuesto como un mero dato bruto, meramente dado; o toda significación que la ha colocado en una supra representación; intentamos, más bien, realizar el gesto por adentrarnos en su radical finitud, es decir, en su indeterminabilidad; interrumpir aquello que la denigra como mero dato, como aquello explotable,

André Breton

lo que está a la mano, como medio de uso; y del mismo modo hacerlo con cualquier representación que la diviniza o la sobresignifica. Se trata de andar desde la vía de la deuda-herencia del ser singular plural, en donde todo nos "toca", en donde todo anuda y es condición de posibilidad ontológica de toda simpatía, memoria, perdón u olvido; antes de toda dialéctica del atar-desatar, de la memoria feliz, apaciguada o reconciliada; antes de toda significación de identidades y comunidades, de los "míos" y los "tuyos"; antes del "¿Quién nos enseñará a decantar, a clarificar la alegría del

[8] En este tenor, Nancy afirma: "Reconocimiento infinito de esto: que por ahí paso un deseo singular absoluto" (Nancy, 2005, p. 81).

recuerdo?" de André Breton (citado por Ricoeur, 2010, p. 636); antes de todo esto, pensar el absoluto de un paso que no se pierde únicamente porque no se le recuerda, que es previo a toda memoria y olvido; este paso inexorable de los muertos de la historia que nos "tocan", son la deuda de los vivos, pasados y futuros, como un saber no aprendido que la co-existencia, como herencia, atestigua.

Insistamos: no se trata de suprimir o desvalorizar la mirada del historiador y de la necesidad imperiosa de la memoria justa, sino de aceptar los límites de su alcance, que quizá discurren en una cierta o desesperada impotencia por el prurito moderno de la voluntad de "presentar"; se intenta vincular a que cualquier trazo del historiador lleve el gesto de tocar el absoluto de un paso en el que él testimonia la existencia, y que, en el mismo movimiento, la existencia lo atestigüe, con o sin mirada del historiador. Puede ser que así, más allá o antes de cualquier contenido de la ética que exige la memoria en contra del olvido sistemático, la existencia logra la más profunda justeza: que nada de lo que acontece queda sin testigo de su haber-sido, pues la deuda-herencia se *excribe* en el testimonio histórico. Los muertos y olvidados sistemáticamente, los sin-nombre, que ninguna escritura o voz historiográfica recoge, no están en una imaginaria nada; ni los que son recordados o conmemorados están en un especie de estrato superior en su forma representada: cada hombre, ser humano que pasa (de igual manera que cada cuerpo) –esté o no en la memoria– nos toca en el *factum* absoluto de su paso; compartimos su paso; vivos y muertos, pasamos. "Alguien pasó"; y eso es un absoluto que ningún olvido o memoria mixtificada, suprime. Antes de cualquier con-memoración, co-existimos; nos *toca* la deuda-herencia del uno-con-otro. Es desde esta repetición de lo inconmensurable, que Holderlin,[9] nos toca:

> Formar una sola cosa con lo que vive, significa que la virtud abandona su armadura de rigores y la inteligencia humana su cetro, y todos los pensamientos se borran en presencia de este universo eternamente uno, como frente a Urania se desvanecen las leyes que ponen trabas al genio del artista; significa que el Destino inexorable abdica su soberanía, y la Muerte rompe el pacto que la ligaba a todos los seres, y la unión indisoluble y la juventud eterna embellecen al mundo (Hölderlin, 2004, p. 11).

"Estar solo en el morir, pero no morir solo" (Ricoeur, 2008, p. 43); esto asevera Ricoeur afirmando la amistad del que acompaña al agonizante; sin embargo, este "estar solo", únicamente puede implicarse desde la representación del sujeto; pero aun antes de la amistad, nadie no se muere solo; desde lo inconmensurable de la coexistencia, la soledad es imposible: "el muerto es aquel que ya no está <con>, y que, simultáneamente, tiene lugar en la exacta medida, en la medida justa, del inconmensurable <con>" (Nancy, 1993, p. 105).

[9] Sólo nos oponemos a la idea de un "universo totalmente uno"; tendríamos que decir un universo totalmente singular plural, *excrito*.

Los muertos nos "tocan" en una ausencia que no podemos presentar/representar; nos tocan en su huida, en la herencia material que se actualiza en la repetición de lo nuevo; mas esta herencia es material y ahí está su constitución real; los muertos de la historia nos "tocan" en la factualidad de la existencia: co-existimos con ellos.

Para Ricoeur, el haber-sido mantiene una falta (falta la memoria eterna, el mínimo de significación, una gracia) y mantiene como única y última posibilidad de sentido que justifique la existencia, la memoria de Dios para que ésta la resguarde de la paseidad. El haber-sido absoluto se mantiene, es inexpugnable; nada puede suprimir esto.

Pero sin ningún "garante" de cada uno de los muertos, esto carece de significado, es decir, de sentido; el haber-sido es un sinsentido si no hay una memoria eterna. Nosotros insistimos con Nancy: la finitud no es ninguna privación; es decir, a la existencia no le hace falta nada: la coexistencia, antes de toda memoria, nos mantiene a todos, vivos y muertos, en la simultaneidad de la partida. Antes de toda consciencia, de toda memoria y olvido; de toda renuncia y búsqueda última de sentido en la memoria divina, la existencia se justifica a sí misma; es su propio sentido. Si la existencia es co-existencia, nada se pierde y es ella misma su propio *garante*. Cada cuerpo testimonia su existencia y la existencia en ello: el cuerpo es el lugar de la existencia; de este modo, yendo más allá del propio Nancy, la existencia testimonia a cada-uno. Es el testimonio de la materialidad de la existencia, de lo inmemorial de cada cuerpo, cada hombre y mujer, que nunca se han perdido y que se mantiene justificada su existencia en el sentido que se desborda de todo significado. Vivos y muertos com-partimos: partimos juntos. Esto es lo que atisbamos del poema de Juan Bañuelos: "No están mudos/ Nunca han partido nuestros muertos:/ se les oye en la leña/ que arde/ :en el sollozo/ del humo/ :en los labios/ de la llaga/ Hombro con hombro/ vivos y muertos/ vamos".

Referencias

Camus, Albert (2009). *El primer hombre*. Ciudad de México: Fábula Tusquets.

Camus, Albert, (1982). *El malentendido*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2005), ¿Qué significa pensar? La Plata, Argentina: Terramar.

Hölderlin, Friedrich (2004). *Hiperión*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán.

Nancy, Jean-Luc (2006), *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.

Nancy, Jean-Luc (2005), *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros.

Nancy, Jean-Luc (2003) *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena Libros.

Nancy, Jean-Luc (2002), *Un pensamiento finito*. Barcelona, España: Anthropos.

Nancy, Jean-Luc (1993), *El sentido del mundo*. Paris: Editions Galilée.

Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (2008). *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sartre, Jean Paul (2008). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

Ceguera voluntaria
El vacío que deseamos ocultar

Héctor Sevilla Godínez

Resumen

Partiendo de la noción de que la experiencia del vacío puede aportar beneficios para la reconstrucción de la persona que vive en crisis, el presente texto expone la utilidad de la ruptura con las obstaculizaciones consentidas que incapacitan el propio avance, de la lucha contra la ignorancia promovida estratégicamente en las sociedades de consumo, y de la opción de no adaptarse a los entornos perjudiciales. Se establece, por tanto, que la experiencia del vacío en la propia existencia es un eslabón necesario que favorece la elaboración de nuevas pautas para el propio camino de vida. Contrario a ello, la ceguera voluntaria, entendida como la elección de ocultar, negar o nulificar el propio vacío, se vuelve un obstáculo central.

Palabras clave: Vacío, Crisis, Sabotaje, Ignorancia, Elección.

Abstract

Starting from the notion that the experience of emptiness can bring benefits for the reconstruction of the person living in crisis, this text exposes the usefulness of the rupture with the obstacles that impede one's progress, of the fight against ignorance promoted strategically in consumer societies, and the option of not adapting to harmful environments. It is established, therefore, that the experience of emptiness in one's own existence is a necessary link that favors the elaboration of new guidelines for one's own way of life. Contrary to this, voluntary blindness, understood as the choice to hide, deny or nullify one's emptiness, becomes a central obstacle.

Key Words: Emptiness, Crisis, Sabotage, Ignorance, Choice.

Introducción

El vacío se entenderá aquí como una experiencia en la que las certezas son rotas, las esperanzas son puestas en duda y los sostenes comunes que adormecen el criterio han sido erradicados a partir de experiencias desagradables, vivencias dolorosas o conclusiones irrefutables. Las permisividades voluntarias, tales como la nula atención, poca focalización o inexistente acción rectificadora, se convierten en un lastre del avance personal porque no permiten la vivencia del vacío. En estas líneas se mantiene la premisa de que permitir la experiencia del vacío faculta la opción de despertar, buscar soluciones o movilizarse hacia condiciones de vida más fructíferas.

La indiferencia faculta muchas de las actitudes permisivas, las cuales no permiten generar mejoras ni atender las alertas que las circunstancias muestran ante una situación particular que se vuelve problemática. Las permisividades suelen ser contradictorias puesto que la persona, a pesar de ser capaz de ubicar la conducta o situación problemática, minimiza o intenta ignorar lo que está sucediendo o lo que, en algunos casos, realiza directamente.

La permisividad se vuelve mayormente perjudicial en la medida en que pospone la solución o la modificación de conductas que son claramente dañinas para el propio individuo, quien a pesar de sufrir las consecuencias de sus propios actos elige distraer su atención u ocuparse de otros asuntos. Asimismo, cuando el daño es causado por algo externo a la persona (una estructura social, una institución o una persona específica) el individuo puede adoptar una triple postura permisiva: a) adaptarse al ambiente perjudicial a pesar de que no existan motivos aparentes para hacerlo; b) justificar su pasividad; c) anteponer valores que no son más que barricadas ante el ataque de la porción de criterio personal aún no adormecido.

La ignorancia es otro cimiento en el cual se edifica la permisividad, pues si bien muchas situaciones suceden por la falta de conocimientos sobre un asunto o aspecto en particular, también acontecen cuando no hay interés hacia los nuevos aprendizajes. Al permitir la ignorancia, el individuo es responsable de algunas de las consecuencias derivadas de la misma. Enseguida se abordarán detalladamente las posturas permisivas que obstaculizan la vivencia de un vacío fecundo.

1. Minimizaciones

Algunas de las conductas que realizamos son elegidas a pesar del posible daño que causan. Contamos con cierta conciencia de que algunos actos no nos generarán un beneficio explícito, a no ser por el placer pasajero mientras lo realizamos. Evidentemente, el permiso puede ser considerado poco perjudicial si sucede ocasionalmente; sin embargo, si se reitera dos o tres veces diarias, el premio original se volvió un hábito y éste se vuelve problema si le sigue una minimización. Caracterizadas por restar importancia a situaciones o conductas que pueden ser perjudiciales para nosotros mismos o para otros, las minimizaciones

no aportan beneficio alguno, posponen un problema que con el tiempo se hace más grande.

Olvidarse de las emociones no es la mejor manera de manejarlas. La negación de lo que nos sucede internamente, así como la indiferencia ante los sentimientos que surgen íntimamente, cobra facturas demasiado altas con el paso del tiempo. Posponer los problemas emocionales generará intereses difíciles de pagar. No importa si algo está prohibido externamente cuando la permisividad íntima acontece.

La minimización no sólo se realiza a nombre propio, sino que puede suceder también ante las conductas o situaciones evidentes que acontecen a las personas cercanas o, dicho de otro modo, a los propios familiares. Es cotidiano encontrarse con casos múltiples en que muchos adolescentes viven problemas o encrucijadas que sus propios padres desconocen y, lo que es peor, ni siquiera imaginan. A pesar de que algunas de las conductas perjudiciales son evidentes en ciertos casos, pareciera que el padre y la madre de algunos retoños consentidos no son capaces de ubicarlas, quizá por lo desagradable que les puede resultar mirarse en ellos. Jóvenes deprimidos, adolescentes con trastornos de alimentación, niños con conductas lesivas o estudiantes con problemas serios de conducta, cada uno es una combinación de padres y madres distraídos, absortos en su pequeño mundo laboral, dispersos por consentir gustos igualmente destructivos, desarticulados por centrarse en pasatiempos voraces que consumen su tiempo con cierta inutilidad.

Reconocer las conductas inapropiadas derivadas del vacío de los que amamos

es una proeza difícil de lograr cuando el reflejo consecuente de tal visión es la del propio vacío que no fecunda sentidos. El problema del hijo es la resonancia del grito silencioso del padre o la madre (o del conflicto entre ellos); la cotidiana preferencia es sumergir la cabeza en la laguna de la distracción, deseando en el fondo que el agua que penetra en los oídos ensordezca los reclamos implícitos que, ocultos en su conducta, nos realizan aquellos a quienes decimos amar.

De acuerdo con Charles Thomson, científico escocés, nuestra conducta es la única prueba de la sinceridad de nuestro corazón. En ese sentido, no podemos intentar ser ciegos o indiferentes ante las muestras que nos refieren lo que al corazón (aparato psíquico o estructura representativa) le sucede. El vacío que no es experimentado en forma incluyente termina por evidenciarse a través de conductas destructivas; por ello, es labor de educadores, profesionales de la conducta y asesores en general estar alertas ante tales muestras. No obstante, de manera principal, cada individuo es el primer responsable de ejercer su criterio y asumir vehementemente el proceso de sanación adecuado. En amplio sentido, tal proceso inicia con el reconocimiento del propio vacío, a partir de ahí será posible proceder a desmitificarlo, resignificarlo y establecer alternativas solucionadoras.

2. Daño personal elegido

Mucho más intensa que la modalidad de minimización, en la que el perjuicio es paulatino y no es tan claramente voluntario, en el caso del daño personal elegido, la

voluntad está claramente coludida debido a una elección de infligirse un detrimento personal o permitir que otros lo causen en nosotros.

Cuando una persona elige dañarse con plena conciencia de lo que hace (no necesariamente de lo que la orilla a eso), parte, por lo general, de un sentimiento de desdicha o incomprensión. El calificativo que la persona hace de sí misma justifica, aparentemente, el daño que elige infligirse. Séneca consideraba que es desdichado el que por tal se tiene; en ese tenor, la aceptación de la desdicha provoca en el desdichado la sensación de que es justo castigarse y que, además, le está permitido. Las formas de castigo son conductas lesivas, autodestructivas, claramente perjudiciales para la salud y promotoras de un riesgo en el que la vida, o al menos su calidad, está de por medio.

Si bien tales conductas han sido catalogadas como anormales e ilógicas, miradas desde la lógica comprensiva de los antecedentes que las producen podría decirse que son esperables, previsibles y, en ese sentido, plenamente lógicas y consecuentes. Ahora bien, no sólo son dañinos los actos que son claramente perjudiciales y que socialmente se condenan, sino que también lo son algunas conductas que suelen considerarse aceptables o comprensibles en una sociedad de consumo. Ejemplo de tales cuestiones son el abuso de bebidas alcohólicas, la excesiva rutina laborar, el trastorno en los hábitos alimenticios y en la rutina de sueño. Consentir daños físicos o psicológicos mediados por parejas sentimentales, compañeros laborales, amistades o autoridades, son también aceptaciones implícitas de daño personal.

Evidentemente, los motivos que llevan a muchas personas a tolerar, aceptar, provocar o promover para sí estilos de relación dañinos pueden ser tan variados como difíciles de esclarecer. Si acaso se pudiese encontrar un punto en común en los orígenes de todas estas alternativas de daño personal sería una inadecuada experiencia del vacío. Existe muy internamente una sensación de vacuidad incesante que sólo es ocultada por medio de las conductas referidas u otras de diversa índole y manufactura.

Concretamente, la experiencia de vacuidad a la que me refiero está relacionada con alguna de las siguientes variantes: a) la ausencia de algo o alguien en particular; b) la carencia de satisfacciones específicas; c) la falta de tal o cual motivación, aspiración, sentido o intención; d) la sensación de soledad o incomprensión; e) los silencios no deseados o las palabras que no se han escuchado; f) el hueco que ha dejado el

apoyo no recibido o la comprensión amable y sincera no percibida, las muestras de afecto imprescindibles no sentidas o los reconocimientos no brindados; g) el exceso de compañías que producen soledad; h) la desconexión, la enajenación, la robotización y la pérdida de estímulos, incentivos o intereses. En todos los casos podría hablarse de un vacío, pero es un vacío que no llegó o apareció de pronto sino que siempre ha estado ahí, presente, latente o potencial, a la vez que evidente, innegable e ineludible.

La valentía para hacer del vacío un aliado (y no un contrincante al que deba eliminarse) es el aditivo imprescindible para evitar que el vacío mismo sea el que nos termine consumiendo. No hay forma de vencer al vacío si no se le permite ser el punto de partida desde el cual todo principio y cambio es posible; intentar agredir al vacío sólo lo vuelve más grande y potente. ¿Qué diríamos de quien por querer hacer invisible un punto negro en una pintura termina por pintar toda la obra en tonos oscuros? ¿Qué cosa podríamos afirmar de quien se pelea contra las olas intentando con su fuerza evitar que continúen apareciendo paulatinamente en el mar? ¿Cuál sería nuestro pronóstico para aquella persona que trata de gritar para vencer el sonido de su propia voz? ¿Nos resultaría inteligente que cualquier individuo contuviera el aire para poder decir al final que logró evitar la respiración de forma permanente? ¿Acaso nos parecería divertido encontrarnos con quien desea apagar el fuego soplando directamente a las llamas o agitando una cobija para generar viento en su contra? ¿Sería sensato lanzarse de un gigantesco edificio mientras se piensa que mientras mayor sea la altura tendremos más posibilidades de volar si agitamos las manos? ¿Podríamos destruir la tierra por patear el suelo? ¿Es viable extinguir el aire usando bolsas de plástico para atraparlo? ¿Alguien puede ahogar al agua en sí misma o quemar al fuego? No, ninguna de las opciones es lúcida o coherente. Sabemos que la oscuridad, las olas, el sonido, el aire, el fuego, la altura, la tierra y el agua son aliados a los que no tenemos que combatir, de hacerlo acabaríamos vencidos o perjudicados. Similar situación acontece con el vacío que experimentamos: no podemos enfrentarlo sin dañarnos. La alternativa es hacer de él un cómplice que nos acompañe hasta que aprendamos a vivir por un tiempo sin su presencia y nos sepamos dispuestos a su reencuentro oportuno, lo cual es siempre revelador de nuevas alertas e intimidades.

A diferencia de los fenómenos naturales referidos anteriormente o de las herramientas de nuestro propio cuerpo, el vacío nos confunde porque nace (o es percibido) desde dentro; en cierto modo nos constituye, pero lo consideramos un invasor. En realidad, si lo sabemos ver, los invasores auténticos hemos sido nosotros al quitar al vacío la posesión completa del lugar que ocupamos recurrentemente en el mundo por mediación del cuerpo. El vacío es íntimo y siempre está ahí, más vale aprender a vivir con él y a entender sus manifestaciones, pues son éstas las que, de un modo peculiar, nos muestran con contundencia lo esencial de lo que somos y la alternativa real de lo que podemos llegar a ser.

3. Obstaculización consentida

Una más de las modalidades de la permisividad voluntaria es la creación de barricadas que obstruyen la posibilidad de actuar de formas diferentes. A pesar de que aparentemente carecen de un ejercicio consciente, las obstaculizaciones han sido mediadas por la voluntad del individuo al otorgarle credibilidad a una falacia, infalibilidad a una creencia sobre sí mismo o legitimidad a todo aquello que permita perder el centro de la reflexión y concretización.

Karen Horney, psicóloga nacida en Alemania, utilizó la expresión "pacto con el diablo" para denominar a aquellas posturas mediante las cuales una persona permanece en la creencia de un yo idealizado, desacreditando al yo real que indica la experiencia. En ese sentido, el pacto referido es una obstaculización consentida debido a que el individuo no se permite centrarse en la realidad; de tal modo, permaneciendo en la fantasía, se desacreditan las alternativas de solución concreta. Así como algunos evaden la conciencia a través de las carencias personales y entronizan a un rol, otros lo hacen posicionando una idea de sí mismos por encima de lo que la experiencia cotidiana muestra.

Otra de las formas del obstáculo consentido tiene que ver con la actitud de desperdiciar el tiempo. Es obvio que los días de todos están conformados por veinticuatro horas y que mucho de lo que nos acontece en la vida, lo que logramos y lo que perdemos, está sujeto a la utilización del tiempo que

nos corresponde. Sin caer en la discusión, demasiado trivial, de lo que es válido o no en el uso del tiempo, entendiendo que cada cual tendrá una particular visión de lo que significa aprovecharlo, desearía solamente referir que la expresión sobre la pérdida del tiempo podría aplicarse en los casos en los que los actos no coinciden con las metas específicas que la persona se ha planteado para sí. Es evidente que ante tal orden de cosas, el no contar con un proyecto específico para la propia vida vuelve nebulosa la respuesta sobre si se aprovecha o no el tiempo, debido a que, en tal caso, no habrá un criterio desde el cual juzgar su aprovechamiento.

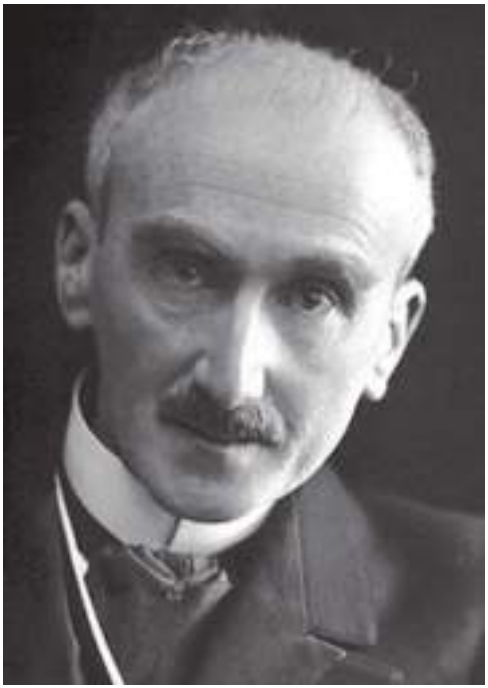
Descontando las horas de sueño, las necesarias para la alimentación u otro tipo de necesidades físicas e, incluso, las que tienen que ver con el transporte, solemos tener alrededor de catorce horas diarias disponibles para aquello que consideremos congruente con nuestros fines. Hablamos de desperdicio del tiempo cuando en el uso de tales horas existe un desfase poco provechoso entre las horas dedicadas a lo que se desea y las que se queman en otras actividades. No intento criticar el uso del tiempo para ciertas conductas lúdicas o pasatiempos que permitan relajar al cuerpo (y la mente), siempre y cuando esto conlleve la intención de retornar a las ocupaciones que creemos mediadoras de los propios objetivos. El problema es cuando tales pasatiempos, desconexiones o actividades di-

vertidas ocupan la mayoría del día y, además, no permiten concretar el avance de las metas personales. Asimismo, uno de los aspectos que son mayormente frustrantes en la experiencia de los trabajadores (de nómina) es que destinan su tiempo para el logro de las metas de una institución, de una empresa o de un inversionista, sin lograr hacer un puente entre tales intereses y los propios.

Ante la conciencia de tal posición esclavizadora, usualmente se cuenta con la salvaguarda de las distracciones. Contentarse con una comida de convivencia los fines de semana (en ocasiones cada fin de semana) con las mismas personas que reiteran una y otra vez su mismo discurso, excederse en el juego, las visitas recurrentes a los cafés de moda para escuchar quejas o proferirlas ante lo injusto que parece el mundo a los propios ojos, centrar toda la atención en los eventos deportivos que nos provee el aparato televisivo, generar críticas a los pares que no piensan como nosotros, destruir la fama de algunos, evadir las propias responsabilidades con actividades interminables que no conducen más que al disperso y discordante estrabismo reflexivo, son sólo algunas más de las posibilidades que se entretejen con una actitud obstaculizadora. Es por todo lo anterior que un mal hábito es el peor jefe que nos puede tocar, según asentó Cicerón, filósofo romano.

Existen casos en los que la distracción placentera no es lo que obstaculiza la vivencia del vacío, sino la indiferencia ética. Tal como afirmaba Fromm, algunas personas logran tranquilizarse al suponer que actúan correctamente por obedecer milimétricamente a la voz de su conciencia. Sin embargo, la voz de la conciencia podría ser únicamente la repetición de los convencionalismos externos que, sujetos a nuestros deseos de aprobación, son aceptados sin menoscabo y llevados a la reproducción con las conductas que de ellos se derivan. Si el individuo no está dispuesto a cuestionar las voces que vienen de sí, a pesar de no haber sido elaboradas con su voluntad, permanece obstaculizando un ejercicio reflexivo que podría permitirle notar la inadecuación de sus intereses con las reglas que supuso eran suyas. El aprendizaje de las normas morales imperantes y su resonancia interna a manera de reiteración no implica que tales normas deban ser el principio modelador de nuestras conductas en la vida. El seguimiento ciego de tradiciones caducas, la perfecta obediencia ofrecida a sistemas que reproducimos incesantemente y el impedimento de la duda ante tales conjeturas favorece el fortalecimiento de la obstaculización que, bajo esas circunstancias, es producto de un consentimiento al no ejercer el derecho a la controversia y la confrontación.

Finalmente, en los casos en que se realizan planeaciones excesivas, intentando controlar todo sin lograr aterrizar en la ejecución de lo planeado, se evidencia una obstaculización más. En las ocasiones en que hemos querido tener todo bajo estricta previsión, suponiendo que no debemos dar un paso sin contar con la certidumbre plena de lo que debe suceder, estamos sometidos a una coraza ennegrecida que sostiene nuestras extremidades sin permitirnos ac-



Henri Bergson

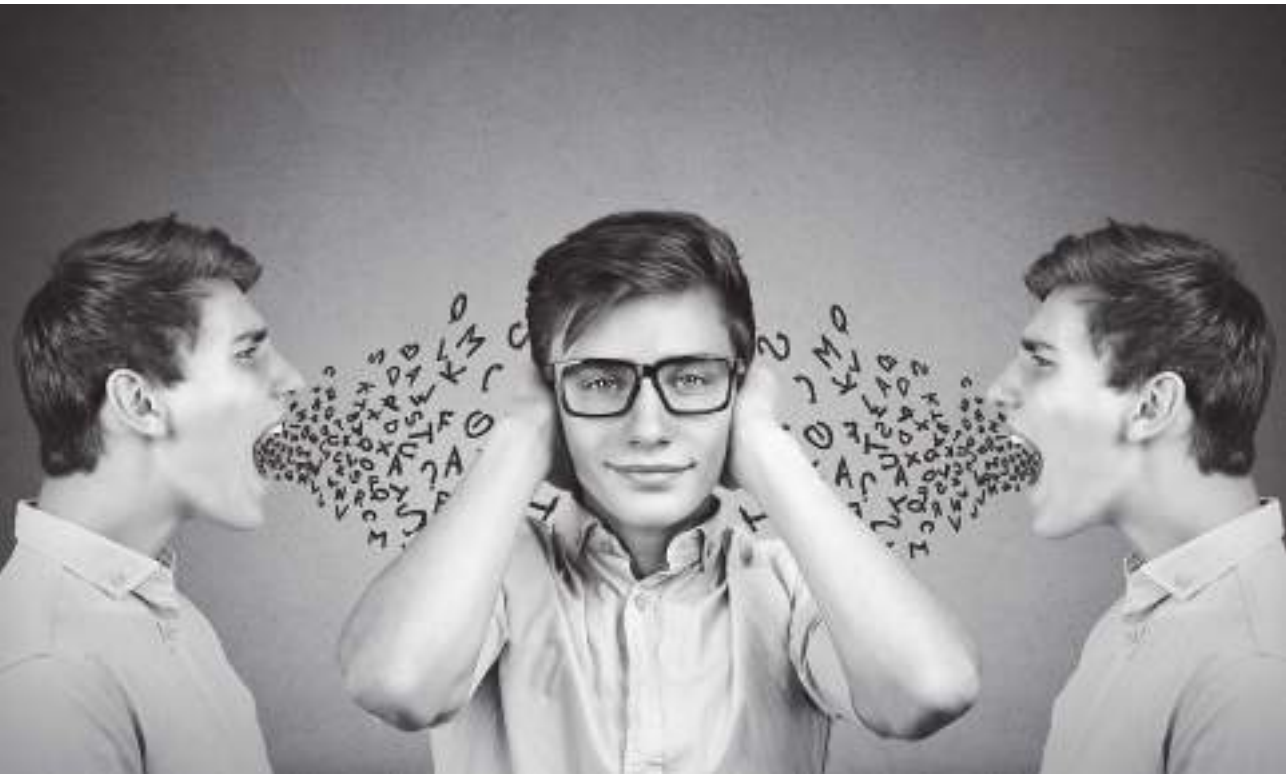
tuar. El miedo al fracaso, el temor a la falla o el pánico ante la posibilidad de no tener las respuestas en el momento adecuado han sido causas de pasividad y quietismo, de inacción. Los planes perfectos no conllevan la aplicación de los mismos.

Existe una amplia gama de proyectos que no se han realizado debido al anhelo de elocuencia absoluta, control desmedido, o el miedo a la incertidumbre que ostentan quienes los elaboran. En ese orden de ideas, Henri Bergson, filósofo francés, recomendaba pensar como un hombre de acción y actuar como un hombre de pensamiento. De este modo, consideraba él, podrían aterrizarse los proyectos sobre la misma marcha, permitiendo su ejecución antes de que se claudique en el intento. La valentía en el proseguimiento de los propios objetivos está alimentada por la disminución de la cautela ante los miedos. No es factible enfrentar los miedos sin reconocerlos o si la actitud constante es de renuencia a la ejecución de lo planeado o, peor aún, a planear.

Pensemos en un individuo al que se le invita a realizar un viaje que siempre ha deseado. El afortunado individuo prepara su maleta pero antes de salir de casa antepone su temor a que acontezca un clima inconveniente o a que una lluvia impertinente vuelva insoportable la travesía. La persona elige quedarse en casa por miedo a que llueva. Al encerrase bajo su techo imposibilita la frustración de tener que sortear alternativas para sobrellevar la lluvia, pero también obstaculiza el disfrute eventual del viaje así como el aprendizaje que le proveerá solucionar el problema de la lluvia en caso de que hubiese acontecido. Tal como se observa, la obstaculización consentida es consecuencia de un temor a las carencias que son reconocidas o que pueden preverse (o imaginarse) en el horizonte. Cuando el temor al vacío posible sea supera y se elige convivir con él en caso de que acontezca, estaremos haciendo de su presencia una posibilidad que acarreará distintos caminos de solución sin importar en demasía que se cambien los planes iniciales; sólo así dejaremos de entenderlo como un obstáculo.

4. Ignorancia anestésica

La actitud de desconectarse o evadir un desagrado no está presidida de ignorancia. Al contrario, prever las posibles vivencias desagradables del futuro y aferrarse a la



inmovilidad presente se deriva de un conocimiento de las posibilidades.

La ignorancia anestésica constituye un adormecimiento del sentido crítico y del señalamiento aguerrido. Tal como acontece en una intervención quirúrgica, en la que el dolor, producido por la penetración del bisturí en la carne y el manejo interno que en nuestra corporeidad realiza el médico, es disminuido por un efecto de insensibilización debido al uso de un fármaco, la ignorancia permite ser inmune al dolor que ciertos saberes o informaciones pueden producir. Distinta a la ignorancia simple, que en ocasiones es derivada de una actitud apática hacia la indagación o la búsqueda del conocimiento, la ignorancia anestésica hace alusión a que el efecto de adormecimiento fue provisto, inyectado, sugerido, promovido, propuesto u obligado por un participante externo. Un paciente no se produce a sí mismo el estado de insensibilidad en la sala de operación, sino que lo hace el anestesiólogo. Los actuales sistemas sociales están estructurados con distintas estrategias anestésicas cuyo objetivo es el adormecimiento de la actitud crítica de los ciudadanos. Más allá de ofrecer algunos nombres concretos de "anestesiólogos" dedicados a semejante plan, interesa señalar la consecuencia de sus intervenciones, es decir, la ignorancia anestésica.

Algunas de las causas de este tipo de ignorancia son las evasiones promovidas

por la distracción obstaculizadora. Otros aspectos causantes de la ignorancia anestésica son la desinformación, la tergiversación de la información y la inapropiada interpretación de los datos obtenidos. En una sociedad en la que la mayoría de las personas no tiene o no muestra interés por criticar a la información que recibe, las posibilidades de manipulación masiva son mayores. Los individuos actúan de acuerdo con lo que saben y, principalmente, en función de lo que interpretan a partir de lo que saben. Al ser así, lo sabido es la pauta de lo que se conjetura o de lo que se concluye. No contar con la información adecuada sobre lo que acontece en el mundo, o en el propio entorno, representa un obstáculo para la vivencia del vacío. La desinformación conduce a la tragedia potencial.

Incluso en los casos de índole personal, no conocer que se padece cáncer, por ejemplo, es más perjudicial que el cáncer mismo, pues no se buscarán alternativas de solución. No saber que se cuenta con enemigos laborales, o que en ciertos grupos se desea nuestro malestar, es un obstáculo para tomar las medidas adecuadas. La desinformación, sobre todo la que concierne a elementos sustanciales de la propia vida individual o social, atrae consecuencias altamente dañinas.

La ignorancia se vuelve anestésica cuando nos convierte en incapaces de captar lo que sucede alrededor. Si en un país se promueve una serie de reformas constitucionales que el grueso de la población desconoce, se puede optar por contentar a la muchedumbre asegurando que los resultados provenientes de tales modificaciones serán a su favor. Si, además, los miembros de tal sociedad lo creen, no hay muchas alternativas de oposición. La sensibilidad podría ser recuperada a partir de algunos grupos de denuncia que intenten invitar a la población a que se informe o cuestione lo establecido, pero en muchas de las ocasiones el embrutecedor adormecimiento de la anestesia es mayor que los movimientos de queja o de denuncia. Evidentemente, esto no tendría que orillar a los no anestesiados a terminar desistiendo de sus ideales, pues el vacío crítico de sus oyentes debe fortalecer con mayor profundidad sus convicciones.

En su libro *La información del silencio,* Alex Grijelmo refiere la tergiversación de la información a partir de la forma en que se expresa una noticia o se escribe una nota. La omisión de los datos y la conexión estratégica entre los mismos orillan a una interpretación particular que es presentada como un producto del público, ocultando la intención establecida por el que "informa". Por ejemplo, un jefe de gobierno nos puede comunicar que se han producido tres mil nuevos empleos en la ciudad y que eso contrasta con los dos mil generados por el gobernante anterior; sin embargo, podría ocultarse que las condiciones de los nuevos empleados son mayormente precarias o que no cuentan con prestaciones apropiadas, seguros médicos o sueldos favorecedores. Asimismo, no se ofrecen en tales informes los empleos que suelen perderse debido a la quiebra de algunas empresas o a los recortes que muchas otras deben realizar para sobrevivir. Si a la información inicial se le añade un

optimista y sonriente "hoy estamos mejor", será poco probable que alguien anestesiado pueda reaccionar de forma contraria a la pasividad promovida. Contrariamente, el vacío en la información podría ser un motivo para indagar si se efectúa el proceso de crítica a los mismos sistemas de difusión de la información, pero tal actitud es lejana si la anestesia es efectiva. No hay procedimiento indagador que no sea antecedido por la duda ante la información recibida o por la conciencia de su falta de consistencia, espesor, solidez o claridad. Si no se contacta con la duda proveniente del vacío argumentativo, no habrá camino posible a la liberación ideológica.

En las situaciones extremas de algunas comunidades en las que la apatía crítica y el adormecimiento indagador son evidentes, los que elevan las protestas e inconformidades son los miembros de pequeños y valientes grupos. Sin embargo, cuando son señaladas las inconsistencias de la información derivada de los medios oficiales, legitimados por los horarios estelares en los distintos medios de comunicación, los anestesiados, provistos de una insensibilidad a toda prueba, tienden a descalificar las opiniones contrarias a su sumisa aceptación de los sistemas dominantes. Tal como afirmó Luigi Pirandello, escritor italiano, el hombre está siempre

dispuesto a negar aquello que no comprende. Coincidentemente, es óptimo aludir a John Gray, militar estadounidense, quien tenía la idea de que donde la ignorancia es una bendición, el desatino es sabiduría.

Immanuel Kant, filósofo alemán, consideraba que es imposible refutar al ignorante en una discusión. Los lineamientos que condicionan las interpretaciones ante los acontecimientos, las pruebas o la información, son difíciles de refutar por medios racionales cuando el razonamiento mismo no es un elemento decisivo para algunas personas. También se puede estar anestesiado por la necesidad de establecer conclusiones puramente racionales.

Otra cuestión, demasiado común, es la que sucede cuando existen descalificaciones hacia alguna figura pública a partir de una campaña masiva de desprestigio comandada por las contrapartes. En los medios de comunicación, durante las campañas políticas, se observa un feroz despliegue de ataques entre los contrincantes, los cuales, lejos de centrarse pulcramente en sus propuestas para la mejora del país, tienden a magnificar los errores de los otros candidatos. Tales campañas de desprestigio son exitosas cuando en la población reina una actitud renuente al diálogo o existe una actitud hermética ante las posibilidades benéficas que puede atraer elegir a un político que ha sido desprestigiado por sus propios adversarios. Cuando la masa acrítica de una sociedad se centra en demasía en los improperios que unos a otros refieren del adversario y se descalifica *ad hominem*, podemos asegurar que la interpretación de la información ha sido

John Gray

poco precisa. De tal modo, si la veracidad de un dato se concede únicamente en proporción a la fama masiva de quien lo refiere, descuidando el contenido de la afirmación y centrándose en la imagen social del afirmante, lo que tenemos es una masa al servicio de las fuentes de información más que a la búsqueda madura y responsable de la información.

Sucesos similares acontecen cuando, en el ámbito académico, se concede autoridad plena e incuestionable a lo que ha dicho un pensador que goza de prestigio. Ciertamente, es fundamental saber quién afirma tal o cual cosa, pero el reconoci-

miento social con el que cuente el emisor o el currículum del que se sostiene no supone infalibilidad en lo afirmado. ¿Cuántas veces hemos escuchado frases pomposas como "esto lo ha dicho tal o cual filósofo (o cualquier intelectual de otra área de conocimiento) y no hay manera de discutirlo"? La fama póstuma de un autor, además de contar con la muerte como aliada, se deriva, en cierto modo, de los intereses editoriales implicados. Suele acontecer, también, que el prestigio obtenido en el ámbito intelectual o cultural no siempre sea derivación de las coincidencias con las que los lectores especialistas han referido a los escritos de un afamado intelectual, sus aportes derivados de investigaciones precisas o reflexiones sistemáticas en torno a distintos temas, sino en función de los favores políticos y de la militancia ideológica acompañada de los méritos concedidos a partir de ello y la atención mediática derivada.

La apología del vacío resultante en el ámbito de la ignorancia anestésica permitirá los logros siguientes: a) reconocer la cosificación que los mediadores de la información han hecho de sus receptores; b) palpar el hueco derivado de la tergiversación de la información obtenida y conducir propositivamente a una mayor y mejor búsqueda de datos; c) desarrollar una actitud crítica ante la información recibida, las interpretaciones derivadas de los acontecimientos y la influencia del poder que sobre nosotros tienen las opiniones de individuos investidos con cierta autoridad social; d) elaborar conclusiones con un nuevo matiz, delineadas por un perfil más centrado en la flexibilidad y menos en la linealidad.

Sin la obstaculización de la ignorancia anestésica existen mayores posibilidades de generar un cambio social a partir de la protesta y de la actitud abierta y propositiva de los distintos grupos y representantes sociales. Si tales instancias están interesadas en favorecer al mayor número de individuos y son desprovistas del adormecimiento crítico, podrán evidenciar el beneficio de una vivencia fecunda del vacío, condición ineludible de todo movimiento social, intelectual y cultural que permite enfrentar la adaptación pasiva al entorno.

5. Adaptación pasiva al entorno

La zona de confort es el espacio en el que se neutraliza al mínimo la ansiedad y se acortan las posibilidades de generar conflictos o fricciones debido a que el conocimiento de las circunstancias ayuda a dominarlas. Propiamente, se dice que una persona está en esta zona cuando no realiza acciones distintas a las que está acostumbrada, no conoce personas o ambientes diferentes a los que usualmente frecuenta, ni elabora proyectos que supongan conductas fuera de las establecidas y aceptadas en su entorno. La intención operativa detrás de tal concepto es la adaptación pasiva del individuo a su entorno. Entendido así, lo que la persona hace es una elección derivada del supuesto de que el cambio es algo evitable y, en la mayoría de los casos, indeseable.

A pesar de que el esfuerzo por la no movilidad puede ser tangible, todo individuo se encuentra en movimiento interno y esto supone que la zona de confort genera insatisfacción. De tal modo, la ansiedad

que antes se buscaba neutralizar se desarrolla y se vuelve cada vez más difícil de ocultar. Puede propiciarse en este punto una serie de alternativas o justificaciones que recuerdan a la persona (y a quienes le reclaman) que lo que hace es lo mejor, lo más justo y ecuánime que puede ofrecer para sí misma.

Una de las evidentes conexiones entre la adaptación pasiva al entorno y la nula experiencia del vacío fecundo es que la persona intenta adaptarse para evadir el vacío que, de algún modo, sabe que podría afectarle. Es natural que las personas, y todos los seres vivos, busquemos cierta adaptación al entorno que nos rodea, pero tal adaptación se vuelve enfermiza cuando los costos son mayores que los beneficios o, en suma, cuando el costo es tan alto que no se percibe ningún beneficio potencial que pudiera opacarlo. Negar las alternativas y posibilidades que los cambios ofrecen es equivalente a no entender que el día siguiente tiene también un valor. Aquilatar lo que se tiene no significa que se deba desear inmovilizarlo, del mismo modo que el miedo al cambio no implica que el cambio se evite. Querámoslo o no, estamos cambiando constantemente; el conflicto sucede cuando los cambios internos no coindicen con las condiciones externas con las que elegimos seguir viviendo.

El confort elude al vacío por considerar que el espacio contextual al que anteriormente nos adaptamos permanece siendo el mismo y que así se justifica nuestra nulidad de cambios. El motivo de la adaptación pasiva al entorno no siempre se explica a partir de las relaciones infantiles sino que es, propiamente, derivación de una actitud perezosa ante la vida. Jaime Balmes, filósofo español, pensaba que un hombre con pereza es un reloj sin cuerda. Eso aplica, obviamente, a hombres y mujeres, pues a ambos les corresponde la necesidad de esforzarse en propiciar ciertos cambios que sólo suceden voluntariamente. No son pocas las personas que tienen suficiente claridad en lo que deben hacer y, sin embargo, no lo hacen. La renuencia, la pasividad, la flacidez creativa, son todas derivaciones de la adaptación sumisa.

La renuencia está asociada a la repugnancia que se siente ante tal o cual conducta de la que se quiere escapar. Naturalmente, todos sentimos cierta renuen-

cia a algunas obligaciones que nos resultan indiferentes y solemos agradecer que sea otro quien los haga. Pero no es lo mismo pagar una cuota de limpieza para que alguien elimine algunas partículas de polvo de nuestra casa que intentar que otro logre sustraer de nuestra psique algunos prejuicios que se han fortalecido con el paso de los años. Nadie puede sustituirnos en el proceso de cambio personal más íntimo, si no lo hacemos nosotros no lo hará nadie. ¿Acaso no resultaría ilógico pagar a otra persona para que corra por mí en las mañanas esperando que se mejore mi condición física? ¿Será ideal pedir a otro que lea un libro por nosotros y suponer que hemos aprendido a través de él lo que el libro ofrecía? Evidentemente no, cualquiera de esas cosas no sería idónea.

Algunas de nuestras adaptaciones culturales, familiares o sociales mantienen las condiciones referidas en el párrafo anterior. Por ejemplo: creemos en la información que otros nos dan sobre lo que un tercero piensa sin que la hayamos escuchado directamente del implicado; asumimos el camino que otros han recorrido para encontrar a Dios y aceptamos su mediación ante la voluntad celeste; seguimos las reglamentaciones sobre las formas establecidas en que debe vivirse la experiencia sexual, partiendo de parámetros, legalidades, formalidades y fidelidades que, estrictamente dicho, deberían de definirse en pareja y no a partir de convencionalismos. Del mismo modo, creemos en lo que otros han investigado sin comprobarlo por nosotros mismos; desestimamos una obra de arte si otro la ha desprestigiado y evitamos la experiencia de saborearla; mostramos pasividad cuando se nos ha dicho la medida del éxito y la seguimos sin dudar un poco de ella o pronunciarnos en contra; finalmente, somos pasivos cuando aceptamos los impuestos sin exigir la evidencia de los beneficios sociales derivados de ellos.

La adaptación sumisa opera en los momentos en que las reglas, sistemas, reformas, mandatos o lineamientos se reciben del entorno sin sopesarlos, examinarlos o revisarlos desde una óptica personal. Uno de los motivos por los que la pasividad se vuelve regla en algunas vidas es que no se cuenta con una estabilidad personal y subjetiva que sustituya lo establecido externamente. No seguir la regla ocasiona que la persona infractora quede a la deriva, flotando, volando en un aire insustancial que no le aporta seguridades. A esto último es a lo que llamo flacidez creativa. Tal condición impera cuando la misma persona no se siente capaz de propiciar algo suficientemente firme que delinee sus propias convicciones y a partir de lo cual pueda proponer variaciones a las reglas establecidas o el establecimiento de otras nuevas.

A pesar de que cada vez existen mayores y más numerosos ejércitos de individuos que asumen su desadaptación como una evidencia de su desacuerdo con la intoxicación social imperante y no como producto de una desobediencia infantil, aún existe la noción de que toda rebeldía es pueril, insostenible o digna de ataque. La rebeldía, a diferencia del berrinche, siempre tiene motivos tangibles. El berrinche lo hacen los niños, la rebeldía es propia de personas responsables que ajenas a poses,

vanidades o tácticas buscan dar respuesta a la propia necesidad de ejercer su creatividad de maneras alternativas. La rebeldía creativa, a diferencia de la puramente contestataria, promueve un *modus* desde el cual pueden ser alcanzados los objetivos.

No propongo con todo esto que la actitud deba ser siempre la de rebeldía, pues existen convencionalismos que son necesarios (ahora mismo yo promuevo cierto convencionalismo al tener que utilizar este medio para llegar al lector); sin embargo, la línea clara en la que una adaptación inteligente se vuelve sumisa y perjudicial es cuando existe una afectación directa al individuo. Si el miedo al fracaso o el temor a lo novedoso evitan que una persona manifieste el movimiento interior del que ha sido posesión, deberá reconocer que se ha establecido en una zona aparentemente confortable que reprime su talento y virtud. Más que gastar energía en justificar la inmovilización, debe aprovecharse en generar fructificación a través del cambio.

Según Benjamín Franklin, la pereza viaja tan despacio que la pobreza no tarda en alcanzarla. Análogamente, es de esperar que seamos lo suficientemente despiertos para darnos cuenta de que la inactividad, la renuencia, la pasividad y la adaptación sumisa nos inmovilizan hasta el grado de ser sometidos por el vaivén caótico de la frustración, el adormecimiento, la incongruencia y la desconexión con lo que nos rodea. No son pocas las personas que han fallecido desde antes de morir; su cuerpo sigue vivo pero su creatividad, su ímpetu, su motivación y sus anhelos se han adormecido, anestesiados por sus sosiegos fantasiosos y aquilatados en una casa de cambio en la que los diamantes permanecen escondidos.

Conclusión

El vacío está presente de manera fecunda cuando renunciamos a permitirnos la destrucción personal pasiva. Lo anterior facilitará la obtención de las siguientes metas concretas: 1) realizar el silencio necesario para escuchar los ecos que los problemas nos manifiestan y no minimizarlos; 2) direccionar de maneras productivas las propias energías, evitando elegir el daño que paulatinamente destruye el valor que podría encauzarnos; 3) propiciar un empoderamiento que desemboque en la destrucción de las obstaculizaciones consentidas que incapacitan el propio avance; 4) ejercer el derecho a la lucha contra la ignorancia que otros han delineado estratégicamente para anestesiar a los miembros de las distintas sociedades; 5) coadyuvar en el despertar de quienes, sin notar su propia adaptación pasiva al entorno, requieren vivenciar su vacío para construir congruentemente una vida que sea afín con la esencia que mantiene lo que son.

Realizar una apología adecuada del vacío, darse permiso de encontrarse con tal, es el paso necesario, irrenunciable e intransferible para hacer de este mundo un espacio con mejores condiciones de ser habitado y lograr que nuestra vida sea un tiempo digno de ser esencialmente compartido.

Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico en la filosofía práctica de Paul Ricoeur

José Alfonso Villa Sánchez

Resumen

El objetivo de este estudio es poner la mirada en esa zona donde la ética de bienes de Aristóteles y la moral del deber de Kant se empalman, según la tesis de Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*. La tradición teleológica y la deontológica no solo no se excluyen entre sí sino que, aguzando la mirada, con cuidadosa atención a los textos fundadores –más que a la ortodoxia aristotélica o kantiana–, se puede mostrar que la moral del deber hunde sus raíces al interior de la ética de bienes, y que esta ofrece de suyo los rasgos para que aquella convierta a la voluntad en una voluntad buena sin restricción.

Palabras claves: ética teleológica, moral deontológica, buena voluntad, filosofía práctica, bien, deber.

Abstrac

The objective of this study is to look at that area where the ethics of Aristotle's goods and the morality of Kant's duty overlap, according to Paul Ricoeur's thesis on *Sí mismo como otro*. Teleological tradition and deontology not only do not exclude each other but, sharpening their gaze, with careful attention to the founding texts –rather than to Aristotelian or Kantian orthodoxy–, it can be shown that the morality of duty sinks its roots within the ethics of goods, and that it offers its features so that it converts the will into an unrestricted good will.

Key Words: teleological ethics, ethical ethics, good will, practical philosophy, good, duty.

Introducción

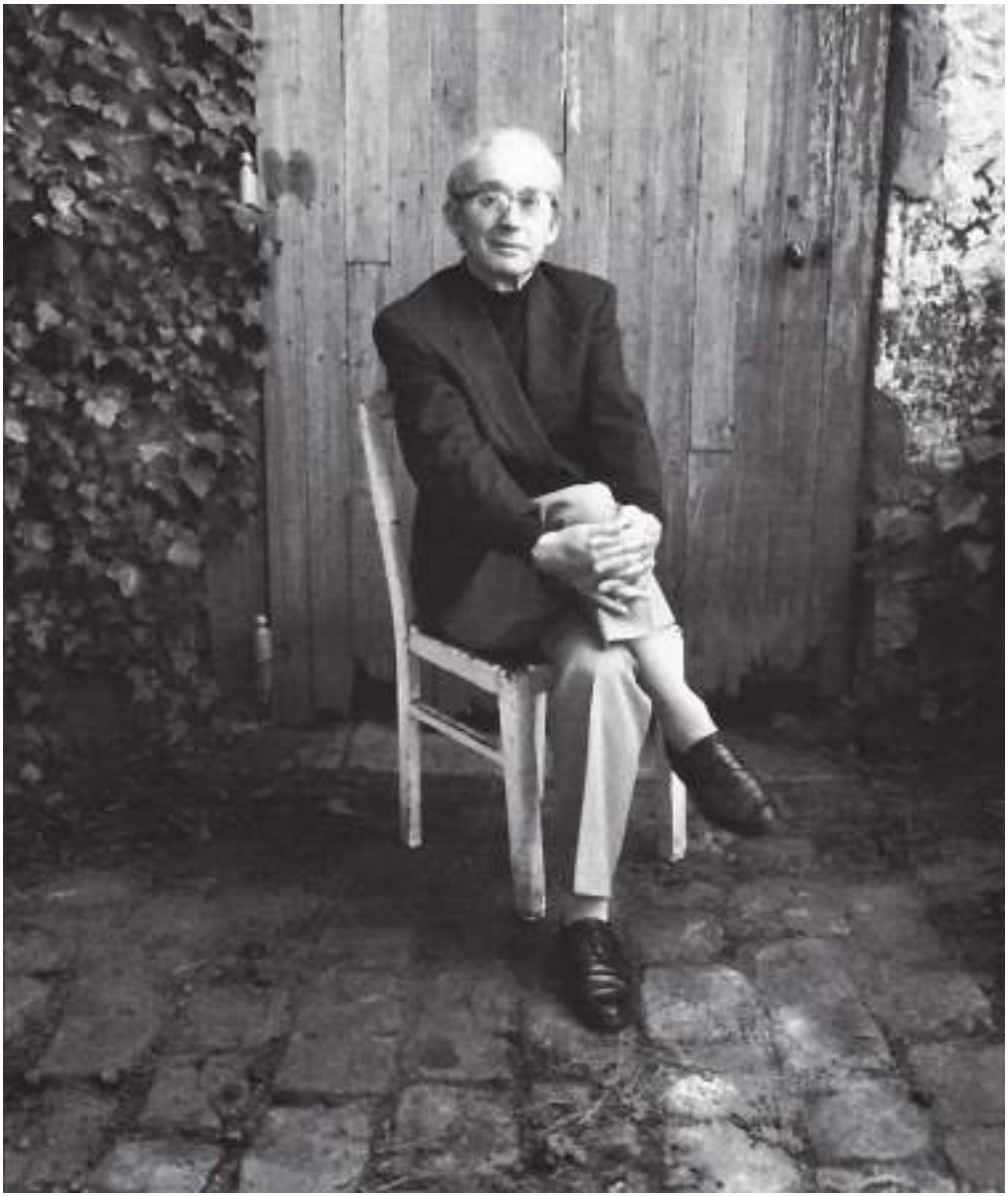
El objetivo de estas páginas es reflexionar de manera crítica sobre esa zona en la que la ética teleológica de Aristóteles, que tiene como piedra angular los conceptos de bienes y de fines, se traslapa –según la tesis de Ricoeur en *Sí mismo como otro*– con la ética deontológica de Kant, construida sobre los conceptos fundamentales de voluntad y deber. Esa zona de superposición está señalada, en concreto, en la breve introducción (Ricoeur, 2013, pp. 213-214) y en el primer apartado del "Octavo estudio. El sí y la norma moral", titulado "I. La intencionalidad de la 'vida buena' y la obligación" (Ricoeur, 2013, pp. 213-231). Enfrentando la tradición que contrapone, y hace irreconciliables, la ética de fines y la de deberes, Ricoeur sostiene que las tesis de Aristóteles en la Ética Nicomáquea tienen una solución de continuidad en las de Kant, contenidas en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. La atención a esa zona de empalme, propuesta por Ricoeur, en la que lo deontológico va feneciendo y lo deontológico emergiendo, es el tema, pues, de esta meditación. Antes es preciso, sin embargo, entretenerse en unos antecedentes conceptuales.

Antecedentes

Para acceder con propiedad al extremo final de la ética teleológica, punto en el que van emergiendo de los bienes los primeros indicios que apuntan a las cargas de la obligación, que se convertirán en imperativo, deben presentase, al menos, dos antecedentes.

El primer precedente de esa zona de traslape, del que se debe dar noticia, es el relativo al lugar que ocupa la ética en la obra de Ricoeur. Efectivamente, el tratado sistemático de la ética de Paul Ricoeur, en su amplísima y compleja obra, está contenido en los estudios séptimo, octavo y noveno del libro titulado *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2013). El séptimo estudio se titula "El sí y la intencionalidad ética" (Ricoeur, 2013, pp. 171-212), el octavo "El sí y la norma moral" (Ricoeur, 2013, pp. 213-257), y el noveno "El sí y la sabiduría práctica: la convicción" (Ricoeur, 2013, pp. 258-327). El libro es una investigación hermenéutica sobre la identidad humana que, en la estela de Heidegger (2003) –pero sin ceder a su ontología–, pretende rebasar y superar los conceptos de sujeto y de individuo.

Desde los umbrales del Prólogo indica Ricoeur sus intenciones: "Con el título de *Sí mismo como otro,* he querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen esta obra" (Ricoeur, 2013, p. XI). ¿Cuáles son esas tres intenciones que guían la hermenéutica del sí, y que pretenden echar a andar la investigación por el rumbo correcto? "La primera es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: 'yo pienso', 'yo soy'" (Ricoeur, 2013, p. XI). Decir que el camino es la reflexión significa dos cosas: que la meditación ha de esforzarse por ir en profundidad a la rea-



Paul Ricoeur

lidad humana, ya que esta no se le ofrece a la inteligencia en la nitidez de una intuición pura, por un lado; y, por otro, que la tarea de esa meditación ha de ser desandar el camino de la vuelta que sobre el sí ya es el yo, momento cobrado y fundado –no fundante– de la realidad humana (Zubiri, 1998, pp. 380-381). El frente de esta crítica es Husserl, Kant y Descartes, como hitos significativos en la filosofía que

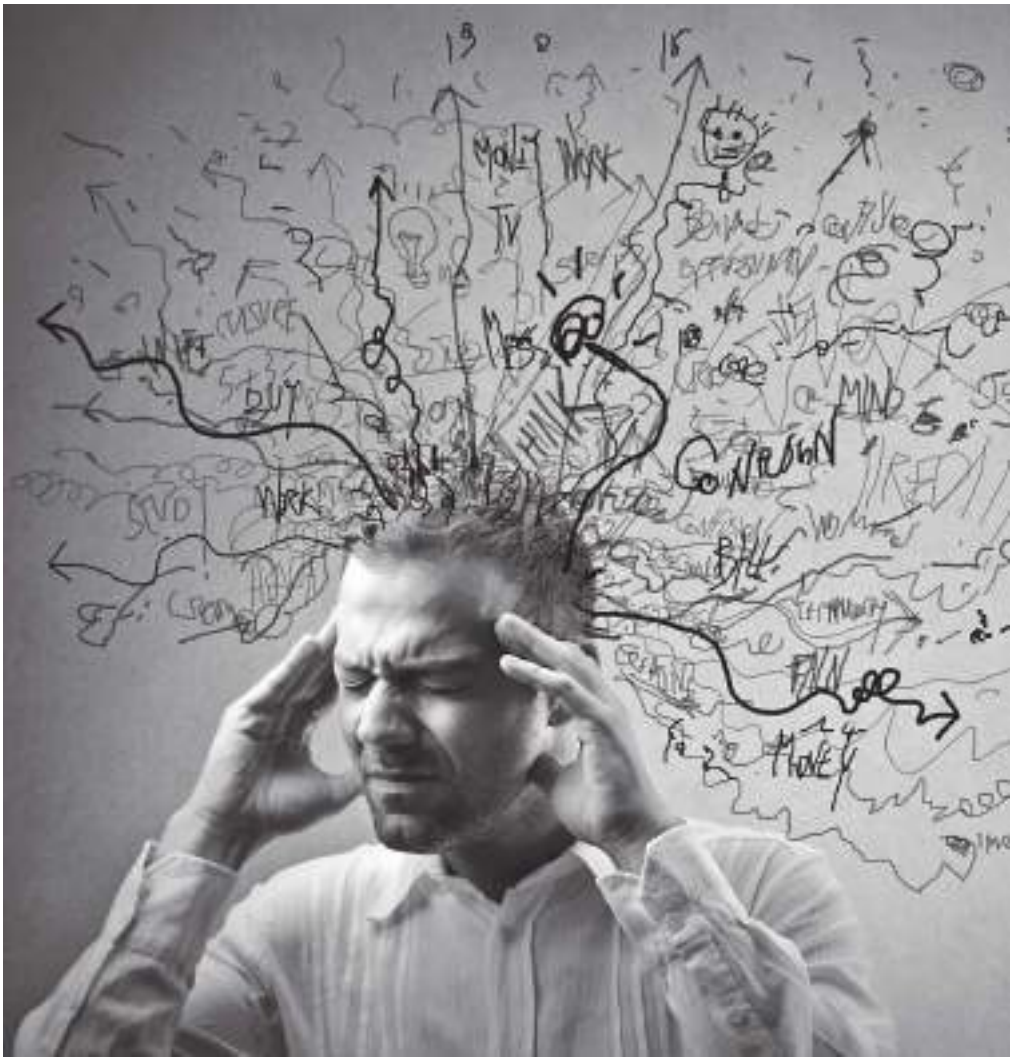
pone como fundamento al yo, sea en sus modos de conciencia intencional, sujeto o *res cogitans*. Hablar del sí no es hablar del yo, pero tampoco del tú, ni de ninguna de las formas gramaticales en las que queda distribuida la subjetividad. En la expresión "sí mismo" resuena más bien el *Dasein* de Heidegger, ese ente que es cada vez cada cual, según las elocuentes palabras del § 4 de *Ser y Tiempo:*

> El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico (Heidegger, 2003, p. 35).

Por los senderos de la ontología hermenéutica, Heidegger ha logrado lo mismo que Kant y Hegel: llevar a ese ente que es el *Dasein* a un lugar central. No es tampoco ninguna novedad –como lo supieron Aristóteles y el propio Hegel– que en el acto que el hombre hace, se hace también a sí mismo. La novedad de Heidegger consiste en sostener que la centralidad del *Dasein* en la acción no es sólo ética ni epistemológica sino ontológica: a ese ente le va su ser en su mismo ser. Ricoeur asume que el sí puede y debe ser tratado en su dimensión ontológica, aunque rechace la ontología heideggeriana. Se puede decir que *Sí mismo como otro* es la alternativa ontológica a *Ser y Tiempo*, asumiendo sin embargo algunos de sus insumos. Si bien Heidegger se niega a que su ontología fundamental sea filosofía práctica –ética, en concreto–, Ricoeur piensa que lo que es tenido por bueno y por justo ofrece unos existenciarios determinantes –estima y respeto– para una comprensión más acabada del sí.

La segunda intención filosófica del libro de Ricoeur desdobla la primera, destacando su distancia de la ontología fundamental de Heidegger. Si en la expresión "Sí mismo", el "sí" es la radicalización ontológica del "yo", pero también el desmontaje del riesgo de que *Dasein*, a pesar de los esfuerzos de Heidegger, se entienda como individuo, ¿qué aporta la partícula "mismo"? La identidad del sí en tanto mismidad se puede decir de varias maneras; al menos de dos: ídem e *ipse*.

> La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término "mismo", es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad, según se entienda por idéntico el equivalente del ídem o del *ipse* latino. Lo equívoco del término "idéntico" estará presente en nuestras reflexiones sobre la identidad personal y la identidad narrativa, con relación a un carácter importante del *sí*, su tem-



poralidad. La propia identidad, en el sentido de ídem, desarrolla una jerarquía de significaciones (...) cuya permanencia en el tiempo constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto, aun cuando la ipseidad aportase modalidades propias de identidad. Ahora bien, la equivocidad de la identidad concierne a nuestro título a través de la sinonimia parcial entre "mismo" e "idéntico". En sus variadas acepciones, mismo es empleado en el contex-

> to de una *comparación* y tiene como contrarios: otro, distinto, diverso, desigual, inverso. Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término "mismo" que consideraré, a partir de ahora, la *mismidad* como sinónimo de identidad-*idem* y le opondré la ipseidad por referencia a la identidad-*ipse* (Ricoeur, 2013, pp. XII-XIII).

La disociación, la equivocidad y la ambigüedad no son obstáculos a vencer –ni mucho menos características a ignorar– en la comprensión correcta de ese ente que es cada vez cada cual, del sí mismo. La riqueza, complejidad y profundidad de la realidad humana no se la captura con conceptos unívocos, ni en intuiciones puras; se precisa el rodeo reflexivo, el camino largo de la interpretación que trata de comprender mejor lo que de alguna manera ya se sabe (Heidegger, 2003, p. 172). Uno de los recursos de Ricoeur es entrar en el viejo problema de lo Uno y lo Múltiple de la realidad humana por el camino que siembra en el corazón de la mismidad de la realidad humana la alteridad: lo otro que sí mismo no se le adhiere al sí desde fuera y tarde, sino que lo habita en su propio nacimiento, precisamente como condición para poder ser un sí mismo. Las expresiones identidad-*ídem* e identidad-*ipse* mutuamente se recubren y se alternan para hablar del ente a cuyo ser le va precisamente ese mismo ser, según la feliz expresión de Heidegger. Decir que el sí es cada vez sí mismo es también decir que el sí es cada vez diferente. Y es esta dimensión de la identidad-*ipse* la que, en el mismo movimiento en que recubre la identidad-ídem, se está también desplegando en otro que sí mismo, en la alteridad.

La tercera intención de la obra de Ricoeur está directamente asociada con los rendimientos que puede aportar la distinción, en el corazón de la realidad humana, entre ídem e *ipse*. Si bien en un primer momento la distinción entre identidad-*ídem* e identidad-*ipse* tiene un movimiento hacia el interior de la realidad humana de cada cual, vía la identidad-*ipse* tiene también otro movimiento –montado también en ese primer momento– hacia la realidad de los otros, y hacia toda otra realidad.

> La identidad-*ipse* pone una en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*. Mientas se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: "otro" figura (...) en la lista de los antónimos de "mismo", al lado de "contrario", "distinto", "diverso", etc. Otra cosa sucede si se emplea la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es –o no sólo es– de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al "como"

> quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto otro (Ricoeur, 2013, pp. XIII-XIV).

El sí está traspasado y calado por lo otro, como piensa Zubiri (1998a, p. 54); no sólo por el otro en tanto otro sí, como sostiene Ricoeur, atrapado aún por resabios sutiles de subjetividad, que subyacen a la hermenéutica. Lo otro que sí en tanto real pasa por el medio de ese sí: por la fuente de su propia emanación. Dada el poder con que la realidad de lo otro habita la oquedad del sí y pasa a su realidad, esta intención reclama el primer puesto en el orden de prioridad de las cosas tal como son de suyo, es decir, en el orden de la realidad tal como sucede y es inteligida por cualquiera: aun empíricamente, el sí sabe que el mundo, el orden de lo que hay, no ha empezado con

él. A una hermenéutica del sí le subyace una filosofía primera sobre la realidad, uno de cuyos hilos temáticos es la realidad humana (Zubiri, 1998, p. 204). La identidad de la realidad humana –del sí, según Ricoeur– tiene un punto de fuga hacia el interior de su propia constitución; pero al mismo tiempo tiene otro –con la misma fuerza, la misma potencia y la misma intensidad– hacia fuera de su propia constitución, hacia la constitución de la identidad de otras realidades. ¿Qué significa ontológicamente que

el momento de la ipseidad implica intrínsecamente alteridad? Significa que al propio momento del ídem, no sólo al del *ipse*, lo habita radicalmente lo otro distinto de sí: que lo otro –no solamente otro sí– nunca se incorpora tarde a la realidad del sí, sino que lo habita desde el principio como su condición de posibilidad para constituirse como tal sí. La relación entre los seres humanos no tiene su principio fundamental en la comunicación de un yo con un tú; o con un anónimo que es él. Yo, tú, él, etc., son apropiaciones de segundo nivel; cobradas del suelo que conforma el sí mismo en tanto que otro.

¿Cuál es la motivación de fondo de estas tres intenciones? Con la hermenéutica del sí, Ricoeur quiere colocarse tan lejos de la exaltación de la realidad humana que la convierte en un yo –de Descartes a Husserl–, como del extremo contrario que quiere quebrar ese yo por dentro y disolverlo en un mero manojo de experiencias –Nietzsche– (Cfr. Ricoeur, 2013, pp. XXVIII-XL). Así, esta hermenéutica del sí está construida en *Sí mismo como otro* sobre cinco grandes rodeos reflexivos que, en buena medida, recogen los grandes insumos de una buena parte de la filosofía contemporánea. El primero de esos rodeos en torno al sí se lo lleva a cabo desde la filosofía del lenguaje, bajo la pregunta de ¿quién habla?; y está conformado por los dos primeros estudios: "Primer estudio. La 'persona' y la referencia identificante. Aproximación semántica" (Ricoeur, 2013, pp. 1-17); "Segundo estudio. La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático" (Ricoeur, 2013, pp. 18-36). El segundo rodeo se hace desde la filosofía de la acción, tratando de responder a la pregunta de quién actúa. Lo conforman los estudios tercer y cuarto: "Tercer estudio. Una semántica de la acción sin agente" (Ricoeur, 2013, pp. 37-74); "Cuarto estudio: De la acción al agen-

te" (Ricoeur, 2013, pp. 75-105). El tercer rodeo está hecho desde la propia filosofía de la identidad, recuperando la categoría de narración: "Estudio quinto. La identidad personal y la identidad narrativa" (Ricoeur, 2013, pp. 106-137); "Sexto estudio. El sí y la identidad narrativa" (Ricoeur, 2013, pp. 138-173). El cuarto rodeo es la investigación ética de los estudios séptimo, octavo y noveno, intentando responder la pregunta sobre quién es el sujeto de imputación moral. Y el último rodeo recoge, en clave ontológica, los resultados más importantes de las investigaciones en torno al sí mismo como otro: "Décimo estudio. ¿Hacia qué ontología?" (Ricoeur, 2013, pp. 330-398).

Si bien el tratado de ética, conformado por los tres estudios ya mencionados, debe leerse en este contexto de las investigaciones sobre el sí, con la tensión de la alteridad como momento ontológico de su propia constitución, el genio de Ricoeur se las ha arreglado, en la arquitectura de la obra, para que el tratado conserve su propia autonomía.

> Los cuatro subconjuntos que componen estos estudios hasta el umbral del décimo corresponden, en efecto, a cuatro maneras de responder a la pregunta ¿quién?: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? No salimos del problema de la ipseidad mientras permanezcamos en la órbita de la pregunta ¿quién? El cuarto subconjunto que abordamos aquí obedece, en realidad, como los tres anteriores, a la regla fundamental del rodeo de la reflexión mediante el análisis: así, los predicados "bueno" y "obligatorio", aplicados a la acción, desempeñan la misma función que la proposición discursiva respecto al hablante que se designa a sí mismo al pronunciarla, o que las frases de acción respecto a la posición del agente capaz de hacer, o, en fin, que las estructuras narrativas respecto a la constitución de la identidad narrativa. Las determinaciones éticas y morales de la acción se considerarán aquí como predicados de un género nuevo, y su relación con el sujeto de la acción como una nueva mediación en el camino de retorno hacia el sí mismo (Ricoeur, 2013, p. 173).

Con lo dicho hasta el momento es suficiente para indicar el lugar de la ética en la obra de Ricoeur, muy particularmente en *Sí mismo como otro*; lo mismo que para señalar su cercanía y distancia con la ontología fundamental de Heidegger.

El segundo antecedente para acceder a la zona de empalme entre lo teleológico y lo deontológico, está directamente relacionado con la hipótesis de trabajo asumida por Ricoeur para la relación entre Kant y Aristóteles por lo que respecta a la filosofía práctica. Las páginas introductorias del Séptimo estudio (Ricoeur, 2013, pp. 173-176) son aquí la fuente obligada.

Este segundo antecedente tiene varios momentos, el primero de los cuales es la distinción básica –no hecha hasta ahora con tal claridad– entre ética y moral, lo mismo que su relación y complementariedad en ese preciso orden –antes tampoco

intentada y lograda con tan buenos resultados–. Esta distinción es ya un momento clave en la conjetura reflexiva de Ricoeur, y con ella la meditación se ha instalado en la zona amplia del empalme entre lo teleológico y lo deontológico de las costumbres.

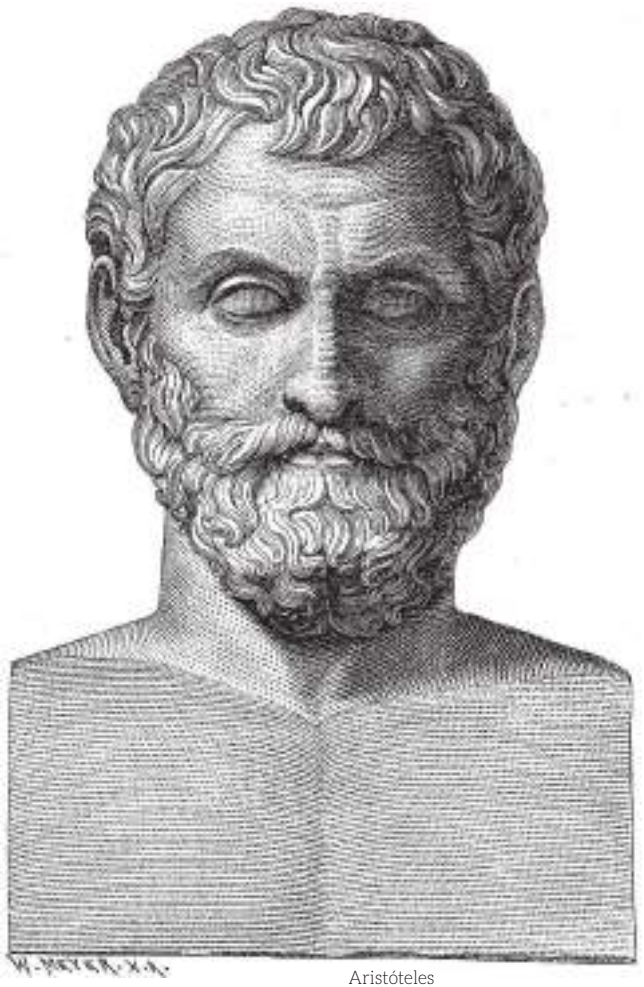
En la etimología o en la historia del empleo de los términos, nada la impone. Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico* (Ricoeur, 2013, p. 174).

El poder de la tradición va fundiendo las esquirlas que van dejando los siglos a su paso cuando en su realidad han alcanzado madurez. Los alcances y los límites de la ética de Aristóteles se han ido decantando y puliendo, como las piedras en el río, al choque con la moral de Kant, en las aguas bravas de la modernidad. Igual suerte ha corrido la áspera –filosa, cortante, puntiaguda– moral del deber: las finas y sagaces puntas del imperativo, que pretendían clavar en el frontispicio de la institución la regla de la justicia como fundamento de toda moral, poco a poco han sido pulidas y redondeadas por el sentido de la justicia, emanado de la vida buena y del logos estético común de la *Política* del Estagirita. Ya el tiempo está maduro, ya la ética de lo bueno y la moral del deber pertenecen al cañamazo interno de una misma tradición que, ahora como en siglos anteriores, debe habérselas con sus costumbres:

con lo que es tenido por bueno y con lo es tenido como obligatorio como dimensiones incluyentes de la filosofía práctica. La línea entre lo uno y lo otro, apenas se le ponga atención, se vuelve sutil y delgada. Cuando al adoptar una convención, esta embona como las cosas naturales en su medio, entonces la tradición ha alcanzado su punto de madurez para esa convención: la ética –con su ambivalencia de costumbre (ἔθος) y carácter (ἦθος)– se refiere al legado teleológico que remonta a Aristóteles, cuyos herederos en el último siglo son H.-G. Gadamer, Ch. Taylor y A. MacIntyre, entre otros; la moral de Kant, por su parte, cuenta en su filas a J. Rawls, K.-O. Apel y J. Habermas. Mediar entre las tesis duras de ambos bandos es el objetivo de Ricoeur. Esta tarea de establecer puentes señala el segundo momento de este antecedente. La ética y la moral son distintas, nombran campos diferentes en relación con las costumbres; pero ¿qué relación hay entre ambos campos? ¿qué diálogo hay entre –o puede haber– entre Aristóteles y Kant? Es el siguiente momento de este segundo antecedente.

> Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos, que recordarán, en este nuevo estadio de nuestra meditación, las diversas situaciones aporéticas a las que ha tenido que hacer frente nuestra meditación sobre la ipseidad. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral solo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética (Ricoeur, 2013, pp. 174-175).

La manera como se presta oído a los textos fundadores por parte de Ricoeur es ejemplar; se los escucha con devoción, se rastrea en su materialidad su espíritu, un espíritu que vuelve a tomar la palabra para espíritus de este tiempo, para el que ni Aristóteles ni Kant pretendieron escribir, pues sus destinatarios, con toda seguridad, eran los hombres de su propio tiempo y la maraña de cosas sobre la que algo de luz quisieron arrojar. Aristóteles y Kant vuelven a hablar: dialogan entre ellos, mediados por Ricoeur; y los destinatarios de ese diálogo son los hombres de este siglo. El mediador tiene claro hacia dónde quiere llevar el diálogo. En primer lugar, debe quedar establecido que la ética de Aristóteles, basada en la vida buena, es el fundamento de toda moral del deber. Pero, en segundo lugar, debe quedar claro, también, que la crítica de Kant al empirismo que acosa la ética de bienes tiene algo de razón: por eso el apoyo que el imperativo categórico,



Aristóteles

venido de la moral, le ofrece a la ética le permite seguir con más seguridad su camino, sin extraviarse en la relatividad de las costumbres. Porque no se trata de alcanzar una vida buena de cualquier manera, sino sólo aquella en la que los demás sean tratados al mismo tiempo como fines que como medios (Kant, 2016, pp. 126, 139; 2005, p. 35). Aunque la moral está asentada sobre la ética, tiene de todas maneras una cierta independencia en su campo, de tal manera que se puede vivir moralmente en los márgenes de lo que es debido, del cumplimiento de la ley. Sin embargo, el mediador del diálogo ha hecho evidente que no pocas veces el cumplimiento de ley –¡oh paradoja!– deja de lado al prójimo. Por eso, en tercer lugar, cuando el imperativo categórico se ve llevado a este tipo de atascos prácticos cuenta con el recurso de volver la mirada al objetivo de la vida buena: porque lo que importante no es cumplir la ley, sino vivir bien, ser feliz. De manera que el diálogo entre lo que es tenido por bueno y lo que es tenido por obligatorio no se lo puede hacer, por la propia naturaleza de las cosas de las que se trata en la praxis, de una vez y para siempre: se lo ha de llevar a cabo cada vez; pero cada vez desde la situación en la que nos han dejado las decisiones anteriores.

¿Qué ha impedido, hasta ahora, que hubiera un diálogo de esta naturaleza entre Kant y Aristóteles? Que los lectores de ambos atendieron al núcleo duro de cada una de las propuestas, pero no tuvieron ojos para mirar sus lindes, el empalme en ciertas orillas entre las dos posturas. Una ortodoxia, aristotélica o kantiana, cada vez más endurecida, marca las pautas de cómo deben leerse los textos fundadores, dando como resultado el abismo abierto entre ambos pensadores. Pero, al volver disciplinada y honestamente a las fuentes, a sus núcleos temáticos y a lo que desde la periferia nutre esos centros, la riqueza que se descubre es mucho mayor que la que dejan pasar los cancerberos.

Ya que el *locus* del empalme entre lo teleológico y lo deontológico está en las páginas iniciales del Octavo estudio, un tercer

antecedente a ese lugar es, desde luego, la temática del Séptimo estudio, cuyo objetivo "se limitará a establecer la primacía de la ética sobre la moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma" (Ricoeur, 2013, p. 176). A este estudio que se ocupa de Aristóteles, y que pretende demostrar que, efectivamente, la tendencia a la vida buena es fundamento de la moral, le preocupa de principio a fin mostrar que el discurso teleológico de ninguna manera es insensato, ni deja "el campo libre a la efusión de los 'buenos' sentimientos" (Ricoeur, 2013, p. 176). ¿Qué debe, entonces, entenderse por intencionalidad ética desde el arranque mismo de la investigación? "Llamemos 'intencionalidad ética' *a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*" (Ricoeur, 2013, p. 176). A partir de esta fórmula se elabora la arquitectura del tratado sobre ética en *Sí mismo como otro*, igual que la estructura de cada uno de los tres estudios. Efectivamente, estos son los tres momentos del "Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética": I. Tender a la vida buena...; II. ...con y para el otro... [la solicitud]; III. en instituciones justas. Las tres partes del "Octavo Estudio. El sí y la norma moral" continúan, en sentido horizontal y vertical las tres partes del Séptimo: I. La intencionalidad de la "vida buena" y la obligación; II. La solicitud y la norma; III. Del sentido de la justicia a los principios de la justicia. Esa continuación horizontal y vertical tripartita de la fórmula arquitectónica la continúa y concluye el "Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción", aunque invirtiendo el orden, pues coloca primero la institución, después el respeto y al final la autonomía del sí: I. Institución y conflicto; II. Respeto y conflicto; III. Autonomía y conflicto. Esa continuidad horizontal y vertical se ve mejor en un diagrama.

Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética.	Octavo estudio. El sí y la norma moral.	Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción.	
1. Tender a la vida buena.	1. La intencionalidad de la "vida buena" y la obligación.	Interludio.	1. Institución y conflicto.
2. ... con y para el otro... (solicitud).	2. La solicitud y la norma.		2. Respeto y conflicto.
3. ... en instituciones justas (igualdad).	3. Del sentido de la justicia a los "principios de la justicia.	Lo trágico de la acción.	3. Autonomía y conflicto.

Una vida sólo puede recibir el calificativo de buena si es, intrínsecamente, una vida con los demás y para otros; y con los demás –con esos otros con los que se comparte la vida– se comparte, en realidad, un determinado sentido de lo que es bueno y de lo que es justo; y con ello va aparejado el deseo de seguir viviendo juntos, es decir, el sentido radical de toda institución. La vida buena no es, pues, la vida satisfecha de un individuo autosuficiente, narcisista, cerrada sobre sí misma. La vida buena, por intrínseca necesidad, implica a los demás; y esta implicación, a su vez, lleva consigo el imperativo de la justicia en el querer vivir juntos, es decir, en la institución. La vida es buena bajo ciertas condiciones: que sea con otros y para otros, y en instituciones justas. La perspectiva teleológica queda de tal manera imbricada con la deontológica que se trata, en realidad, de dos dimensiones distintas de la única realidad que conforman unas costumbres determinadas.

Con estos tres antecedentes se ha entrado ya en el territorio que comparten lo bueno y lo justo, según lo entienden Aristóteles y Kant.

Zona de traslape

¿Cuál es más, precisamente, esa zona de traslape, ese territorio en el que del campo de lo bueno va emergiendo el territorio de lo obligatorio, recubriéndolo sutilmente al principio y desplazándolo al final?

> Sin negar, en absoluto, la ruptura operada por el formalismo kantiano respecto a la gran tradición teleológica y eudemonista, es apropiado señalar, por una parte, los rasgos por los que esta última tradición se orienta hacia el formalismo y, por otra, aquellos por los que la concepción deontológica de la moral sigue estando vinculada a la concepción teleológica de la ética (Ricoeur, 2013, p. 214).

Esa zona de empalme bien podría llamarse la zona de la buena voluntad, de acuerdo con el famoso texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres:* "No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*" (Kant, 2016, p. 79). Nada

puede aspirar a ocupar el lugar de lo bueno, en la vida práctica, en sentido absoluto más que la voluntad, puesto que todos los demás candidatos potenciales son buenos sólo en sentido relativo, es decir, con algunas restricciones incrustadas en su propia naturaleza.

Inteligencia, ingenio, discernimiento, y como quieran llamarse los demás

> *talentos* del espíritu, o coraje, tenacidad, perseverancia en las resoluciones, como cualidades del temperamento, sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar modalidad se denomina por ello *carácter*, no es buena. Otro tanto sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, las riquezas, el pundonor e incluso la misma salud, así como ese pleno bienestar y ese hallarse contento con su estado que se compendian bajo el rótulo de *felicidad*, infunden coraje y muchas veces insolencia allí donde no hay buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo, adecuando a un fin universal el principio global del obrar; huelga decir que un espectador imparcial, dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices (Kant, 2016, pp. 79-80).

Ni los talentos del espíritu, ni los dones de la fortuna, pueden, por sí mismos, alcanzar la calidad de buenos, aunque sea relativamente; eso les viene de la voluntad –de la razón práctica–, única facultad que puede llegar a ser buena sin restricción. En tanto que buena, la "buena voluntad" emerge del mundo de los actos humanos, tal como Aristóteles lo entiende en el inicio canónico de la *Ética a Nicómaco:* "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección perecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" (1094a, 1-3). Pero en tanto que voluntad sin más, tira con fuerza hacia el campo de la autonomía que, gracias al genio de Kant, remontará más allá de lo empírico, alcanzando el mundo de lo a priori también en la praxis.

¿Cuáles son los rasgos de la tradición eudemonista por la que queda orientada hacia el formalismo, haciendo conexión con él, en esa zona de intersección que es la voluntad buena sin restricción? Ricoeur enumera tres. Pero para que esos rasgos queden orientados de forma correcta debe decirse primero qué es lo que caracteriza esencialmente el espíritu de la moral de obligación, tal como la de Kant. Lo primero es que esa obligación debe ser universal, tal como queda formulada en cualquiera de las tres versiones del imperativo categórico; y lo segundo es que toda obligación, toda exigencia de cumplir un deber, implica restricciones. La paradoja es que una voluntad autónoma, buena sin restricciones, debe cumplir un deber que impone limitaciones: "Una voluntad buena sin restricción es, en principio, una voluntad sometida constitucionalmente a limitaciones" (Ricoeur, 2013, p. 2017). ¿Cuáles son esos tres rasgos que, desde el corazón de la ética de bienes, orientan hacia ese deber que implica limitaciones? El primero es el establecimiento del término medio como

esencia de la virtud: "¿se puede decir que el establecimiento, por parte de Aristóteles, de un criterio común a todas las virtudes –la *mesotés*, el término medio, la 'mediedad'– adquiere retrospectivamente el sentido de un comienzo de universalidad?" (Ricoeur, 2013, p. 214). La pregunta es retórica, pues esa es la tesis asumida en el Séptimo estudio –el que trata sobre la ética de Aristóteles– de principio a fin: el término medio en una acción virtuosa, ese que se mantiene, cada vez, tan alejado del exceso como del defecto, se ha de aspirar siempre a lograrlo. Y Aristóteles no precisa llevar más lejos las pretensiones de universalidad en este ámbito de la prudencia porque no le aguijonea el racionalismo subjetivista que azuza a Kant. Los otros dos rasgos son derivas de la autoría de Ricoeur a partir de Aristóteles. El primero está relacionado con su fenomenología del hombre capaz:

> cuando nosotros mismos, siguiendo la huella de Aristóteles, hemos dado como objeto de la estima de sí *capacidades* tales como la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción, ¿no hemos dado implícitamente un sentido universal a esta capacidades, como aquello *en virtud de lo cual* las consideramos estimables, y a nosotros mismos por añadidura? (Ricoeur, 2013, pp. 214-215).

Es verdad que Kant ha puesto la universalidad teórica y la universalidad práctica en otro nivel, en el nivel de la forma, de lo que es universal a priori. De aquí que toda universalidad anterior no sea más que una universalidad material, empírica, producto de la abstracción, sea por la vía de la inducción o la deducción. Así que el hombre por ser hombre es capaz de hacer tales o cuales cosas; que pueden ser estimadas como buenas y, vía esa estima, la fenomenología del hombre capaz logra dar con la estima de sí como uno de los existenciarios de ese ente es cada vez cada cual. En esta última expresión se ofrece el tercer rasgo –también deriva desde Aristóteles, pero con la mediación de Heidegger– que orienta la tendencia al bien hacia el de-

ber: "cuando hemos reconocido, siguiendo a Heidegger, en la calidad de mío, un carácter asignado 'en cada caso' al sí, ¿no designa este 'en cada caso' el rasgo que se puede llamar universal, gracias al cual se puede escribir *das Dasein, das Selbst*?" (Ricoeur, 2013, p. 215). Aunque en los tres casos se trate de una universalidad empírica, solo orientada –y encaminada de manera retrospectiva– hacia lo que será el mundo kantiano de la formalización, esta formalización no ha salido de sí misma, sino que tiene en las pretensiones de universalización los insumos para el modelo de lo que aspira: darle claridad a la forma del pensamiento.

Immanuel Kant

Estos rasgos no apuntan de lejos, ni son exteriores, a la buena voluntad. Ellos conviven ya en esa zona de empalme que es la voluntad buena sin restricción ¿Cuáles son, ahora, los rasgos por los que la moral deontológica se ve conviviendo y aparece como vinculada *ab initio* a la ética de bienes? Ricoeur nos dice:

> En primer lugar, se entiende que "bueno moralmente" significa "bueno sin restricción", es decir, sin tener en cuenta las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción: mientras que el predicado "bueno" conserva la huella teleológica, la reserva "sin restricción" anuncia la exclusión de todo lo que puede quitar al uso del predicado "bueno" su sello moral (Ricoeur, 2013, p. 2016).

En la ética, el bien está distribuido entre las finalidades de cada cosa; no hay un Bien –como Platón pensaba– que sea la finalidad última de todas y cada una de las cosas, sino que cada cosa, en virtud de su propia constitución natural tiende al fin que le es más propio, y ese es también su bien. En este sentido, cada acción humana tiende a su propio fin, a su propio bien; y será virtuosa cuando se mantenga a la distancia correcta, cada vez, de lo que sería su exceso y su defecto. Para Aristóteles no reviste ningún problema –al contrario: es su condición– que la experiencia sea precisamente el campo donde la prudencia

hace del término medio su objetivo. Pero, para lo moral de Kant, es precisamente la experiencia la que abandona el calificativo de bueno, aplicado a las acciones humanas, en el terreno peligroso de la relatividad, restringido por lo que en cada caso ha de ser tenido como virtuoso. La semántica de lo bueno adquiere en Kant un nuevo contenido: que algo es bueno moralmente significa que lo es irrestrictamente, es decir, más allá de las condiciones interiores del sujeto y del contexto exterior de la acción. En una palabra, que es bueno a priori: una acción moralmente buena, lo es sin ninguna restricción. El calificativo de buena, aún en su giro semántico, conserva las raíces que le atan a la ética de bienes y de fines; pero el adverbio "moralmente" jalona ese calificativo fuera del mundo empírico, hacia el campo de lo que es bueno sin restricción, tema de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la Razón Práctica*. La expresión "bueno moralmente" o "bueno sin restricción", es otra manera de llamar a esa zona entre lo teleológico y lo deontológico.

El segundo rasgo es, precisamente, el que convierte a la voluntad en la única capaz de llevar, sin restricción, el calificativo de buena: "se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones" (Ricoeur, 2013, p. 216). Adscribir la bondad a la voluntad, y no a las acciones virtuosas, consagra el nuevo sentido de lo que debe entenderse por bondad sin condiciones empíricas. La buena voluntad no se identifica con uno u otro contenido, con una u otra acción determinada; se identifica con la posibilidad que el sujeto tiene siempre de que el curso de la acción empiece de nuevo y mantenga al otro en el horizonte último de sus intenciones. La "buena voluntad" es la que cumple este deber de manera irrestric-

ta. Esta expresión, como se dijo, nombra con toda propiedad esa zona en la que la ética de bienes y la moral del deber tienen constantemente mutua solución de continuidad.

Conclusión

Hay una clara zona de empalme, continuidad y prolongación, entre las tesis de la ética de bienes de Aristóteles y la moral del deber, de la buena voluntad, de Kant. Una zona que la filosofía, más preocupada por autores que por problemas, ha dejado desatendida, estableciendo rupturas donde no las hay. Una investigación más detenida, abocada exclusivamente a este asunto, podría evidenciar que los rasgos de una y otra tradición, por los que ambas se recubren mutuamente, son más que los cuatro enunciados por Paul Ricoeur.

Referencias

Aristóteles. (2003). Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Madrid: Gredos.

Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Práctica*. Ciudad de México: FCE.

Kant, I. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Zubiri, X. (1998). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza-FXZ.

Zubiri, X. (1998a). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza-FXZ.

Convocatoria para presentar artículos de investigación para publicar en la revista **Girum**

Sistema de arbitraje

La revista Girum cuenta con un Cuerpo de Árbitros especializados en las distintas áreas que configuran las líneas de investigación de la revista. Cada artículo será arbitrado por dos doctores e investigadores del Cuerpo de Árbitros de Girum. Estos informarán por escrito al Coordinador Editorial (Dr. Héctor Sevilla) quién notificará los resultados a los autores. En caso de proponer que un artículo deba tener correcciones, el editor lo informará al autor y sólo éste las podrá realizar. Si las opiniones de los árbitros no concuerdan, lo resolverá un tercer árbitro.

Líneas de investigación de la revista **Girum**

1. *Procesos Socio-culturales.*
2. *Cognición y Educación.*
3. *Psicología y enfoques terapéuticos.*
4. *Paradigmas del pensamiento filosófico.*

Instrucciones abreviadas para la presentación de artículos.

El sólo envío de un trabajo para ser publicado en Girum implica expresión de deseo de que sea publicado y la aceptación de todas estas normas, así como la autorización para publicarlo, bajo responsabilidad del autor. Ningún artículo será considerado para revisión si no cuenta con los lineamientos solicitados (la respuesta será solamente tal observación).

a) Recepción de Artículos

Se recibirán artículos que sean producto de una investigación de tipo documental o cualitativa; cuyo tema se encuentre exclusivamente dentro de las líneas de investigación referidas. Eventualmente podrán recibirse algunos artículos de corte cuantitativo cuya calidad lo justifique. Los artículos podrán ser publicados en el número siguiente o considerados para números posteriores. Se apela al buen criterio de los autores en cuanto a que sus artículos contribuyan a Girum, al pensamiento de vanguardia y a la sociedad. Esencialmente, los artículos deberán contener, en congruencia con el nombre de la revista, alguna propuesta que detalle un giro de pensamiento o cambio de paradigma de entre los establecidos en el terreno del conocimiento de las humanidades. La extensión del artículo deberá ser mayor a 5000 palabras e inferior a 7000.

b) Micro-currículum

Los autores deberán proporcionar una síntesis curricular no mayor de 100 palabras.

c) Envío del texto

Los envíos de los trabajos deben dirigirse exclusivamente en archivo adjunto de word al correo: girum@unag.mx
En su "asunto" se escribirá: *Para Girum.*

d) Envío de imágenes

En caso de que el autor lo desee, podrá enviar imágenes ilustrativas de su artículo, las cuales se incluirían en la publicación si tienen la calidad suficiente.

e) Normas

- Todos los trabajos enviados para su publicación en la revista Girum deberán ser textos originales inéditos, no presentados por el autor en ninguna otra publicación mayor o similar.
- Los artículos deberán ser presentados en español.
- El título no podrá exceder de quince palabras.
- El autor agregará un resumen de 150 palabras (máximo), en español. Se agregará el correspondiente *abstract* y título en idioma inglés.
- Deben incluirse 5 palabras claves, cada una en dos idiomas.
- Todas las contribuciones deben enviarse en un adjunto, en formato word, Times New Roman, tipo 12 a 1.5 de interlineado, con todos sus márgenes de 2.5 cm. Con tablas, gráficos e imágenes (de haberlos) en archivos adjuntos aparte pero en el mismo email, y con indicación de su ubicación en el texto, y declaración de su origen o fuente. No se publicarán gráficos en que esto no sea aclarado.
- Las Notas explicativas irán a pie de página en Times New Roman, cuerpo de letra 10, interlineado sencillo.

f) Elaboración de citas

- ***Citas textuales menores de 40 palabras***
  Van dentro del párrafo u oración y se les añaden comillas al principio y al final.

- ***Citas textuales de 40 palabras o más***
  Se escriben en párrafo aparte, sin comillas y con sangría del lado izquierdo de 1 cm. Dejar las citas a interlineado igual que el texto normal. La primera línea de la cita textual no lleva ninguna sangría adicional. Use tres puntos suspensivos (contenidos en paréntesis) dentro de una cita para indicar que se ha

omitido material de la oración original. No se usarán los puntos suspensivos al principio ni al final de una cita, aún en caso de que se haya omitido material.

g) Referencias

Identificación de la fuente antes o después de cualquier tipo de cita

Se debe incluir el apellido o apellidos del autor o autores, el año en que se publicó la obra donde encontramos la información y la página o páginas donde aparece la cita directa o indirecta; Ejemplo: (García, 2005, p. 8).

Referencias finales

La sección de referencias bibliográficas va al final del artículo. Se deben listar por orden alfabético solamente las obras citadas en el texto (no se debe incluir bibliografía consultada pero no mencionada en el artículo). Enseguida se referirán algunos ejemplos sobre el modo de referir las fuentes al final (la última sección) del artículo:

Libros

Ziman, John (1981). *La credibilidad de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Capítulos en libros

Bailey, J. (1989). "México en los medios de comunicación estadounidenses". En: Coatsworth J. & Rico C. (Eds.), *Imágenes de México en Estados Unidos* (pp. 37-78). México: Fondo de Cultura Económica.

Artículos en revistas académicas (journals)

Galdeano, M. (2006). "Los materiales didácticos en Educación a Distancia". En: *Boletín Informativo Virtual*, No. 20, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista