

◉ cirum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 11 / 2020

◉ Desarrollo de habilidades psicosociales
en el ejercicio parental

Belem Medina Pacheco | María Inés Gómez del Campo
del Paso | Cristina Villaseñor Rodríguez

◉ La vida buena en la ética
de Paul Ricoeur

Alejandra Paz González



◉ La antropología transpersonal de Claudio Naranjo
en un mundo de psicopatología y violencia:
reflexiones desde la complejidad

Christian Omar Bailón Fernández

◉ La discapacidad como expresión de nuestra
fragilidad compartida. Diálogo con Ricoeur
sobre la intencionalidad ética

Diana Vite

**Desarrollo de habilidades psicosociales
en el ejercicio parental**

*Belem Medina Pacheco,
María Inés Gómez del Campo del Paso
y Cristina Villaseñor Rodríguez*

· 11 ·

**La vida buena en la ética
de Paul Ricoeur**

Alejandra Paz González

· 31 ·

**La antropología transpersonal de Claudio Naranjo
en un mundo de psicopatología y violencia:
reflexiones desde la complejidad**

Christian Omar Bailón Fernández

· 47 ·

**La discapacidad como expresión de nuestra fragilidad compartida.
Diálogo con Ricoeur sobre la intencionalidad ética**

Diana Vite

· 69 ·





Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 11 / 2020



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

DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel.: 333 631 6861

DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

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 Govea Espinoza

Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo

ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláguiez

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. 11 | 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. Av. De la Paz No. 2873, Col. Los Arcos Sur, Guadalajara, Jalisco, México, CP. 44130. Tel. 333 826 1363; 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 diciembre 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, incluye artículos de investigación caracterizados por proponer un giro de paradigma y por desarrollar distintas revisiones y análisis de las configuraciones conceptuales predominantes. El foco propuesto por la revista está centrado 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 artículos de este décimo primer volumen versan sobre distintos tópicos que podrían ser encuadrados en las áreas de ciencias sociales, psicología, filosofía y educación. No obstante, cada uno de los textos teje una particular postura respecto a la modificación del paradigma dominante o, al menos, a la manera más usual de comprender algún aspecto de la realidad. El primero de los mismos, escrito por Belem Medina, María Inés Gómez del Campo y Cristina Villaseñor, alude al desarrollo de habilidades psicosociales en el ejercicio parental. Las autoras utilizaron una metodología cualitativa y aplicaron sesenta entrevistas a profundidad, tanto a padres como a madres de familia de clase media. Uno de sus hallazgos centrales consiste en mostrar el efecto del estrés en la relación con los infantes.

El segundo artículo, elaborado por Alejandra Paz, analiza y sintetiza los apartados del séptimo al noveno estudio del libro *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur. Estos apartados hablan de la ética y la moral, de lo bueno y de lo obligatorio. De tal manera, la autora enuncia la importancia de la estructura dialógica introducida por la referencia al otro en las relaciones interpersonales. Además, el texto es oportuno por mostrar algunos vínculos entre la filosofía aristotélica y la kantiana, así como su entrecruce con el pensamiento de Ricoeur.

El tercer texto, escrito por Christian Bailón, se titula *La antropología transpersonal de Claudio Naranjo en un mundo de psicopatología y violencia*, y ofrece reflexiones sobre los aportes del psiquiatra y escritor chileno. Además de ello, el artículo especifica algunas cosmovisiones que resultan antitéticas, tales como las que proponen el psicoanálisis y la psicología transpersonal. El autor profundiza en la propuesta antropológica de Naranjo y asocia todo ello con distintos planteamientos sobre la violencia, la psicopatología y la salud. El abordaje de Bailón está delineado por el paradigma de la complejidad de Edgar Morin.

Por último, el cuarto artículo del presente número, fruto de la autoría de Diana Vite, parte de una visión integradora de las personas con discapacidad y alude la condición

de fragilidad que no es exclusiva de ellas, sino de todos los humanos. El texto de Vite, si bien parte de algunos planteamientos de Ricoeur, se sustenta en la filosofía de Nussbaum. Visto así, la discapacidad es presentada como un recordatorio de la fragilidad compartida. En todo momento, la autora propone el respeto a los derechos de las personas con discapacidad, así como su legítima opción de elegir, refiriendo con ello que son ciudadanos con plena dignidad, sin importar que requieran de asistencia de los demás, tal como todo individuo social.

Finalmente, cabe decir que la actual edición de la revista *Girum* aborda concisas rupturas con formas tradicionales de entender el mundo mediante: a) la presentación de las dificultades y alternativas de la parentalidad; b) la flexibilidad para incluir el diálogo en la construcción de la responsabilidad ética; c) la complejidad implícita en los problemas humanos y los nuevos paradigmas ofrecidos por Claudio Naranjo; d) la comprensión de una noción de fragilidad que no es exclusiva de las personas con discapacidad, sino que es la condición de todos los individuos.

Es intención del presente número ofrecer un matiz alternativo para comprender las humanidades y apreciar la riqueza de sus alcances, incluso en tiempos como los actuales, problematizados por la pandemia y por fuertes conflictos económicos y sociales.

Héctor Sevilla Godínez

Director de *Girum*



Colaboraciones en este Volumen

Belem Medina Pacheco

Profesora e Investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Cuenta con el Doctorado en Desarrollo Humano y Acompañamiento de Grupos. Sus líneas de investigación son referentes al ejercicio de la parentalidad saludable y desarrollo del potencial humano. Es Miembro del cuerpo académico: Desarrollo del Potencial Humano. Es Autora y coautora de diversos artículos científicos y capítulos de libro y ponente a nivel nacional e internacional. Es Socia Fundadora del Centro de Estudios en Psicoterapia “Yaakún”. Tiene amplia experiencia en psicoterapia individual y grupal.

Correo de contacto:
belem.medina@umich.mx

María Inés Gómez del Campo del Paso

Profesora e Investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Es Doctora en Psicología por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Investiga temas relacionados con intervenciones grupales en ambientes educativos y organizacionales, coordinación de grupos escolares y técnicas de trabajo grupal con enfoque humanista. Coordina el Cuerpo Académico de Desarrollo del Potencial Humano. Es autora y coautora de libros y diversos artículos sobre temas de psicoterapia humanista, trabajo con grupos, psicología educativa entre otros, así como ponente en eventos nacionales e internacionales.

Correo de contacto:
ines.paso@umich.mx

Cristina Villaseñor Rodríguez

Licenciada en Psicología. Cuenta con un diplomado en Psicoterapia Corporal Core Energética y en Psicoterapia Gestalt. Investiga temas relacionados con el desarrollo del potencial humano y la psicoterapia humanista. Es autora y coautora de diver-

sos artículos científicos y capítulos de libro, así como ponente a nivel nacional e internacional.

Correo de contacto:
gristy.88.cvr@hotmail.com



**Alejandra
Paz González**

Licenciada en Filosofía por la Facultad de filosofía “Samuel Ramos” por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, donde actualmente se encuentra estudiando el último semestre de maestría en Filosofía de la Cultura, su tesis se titula *El pesimismo estético de Schopenhauer en Jorge*

Luis Borges y Thomas Mann. Sus intereses han ido en el área de la estética y la ética. Cuenta con experiencia docente en nivel superior y medio superior.

Correo de contacto:
cipox43@hotmail.com



**Christian Omar
Bailón Fernández**

Licenciado en Psicología por la UVM, Maestro en Ciencias de la Educación por la UVM y Doctor en Desarrollo Humano por la UNAG. Cuenta con diversas especializaciones en los ámbitos educativo y psicológico. Consultor, Investigador y Docente en Psicología, Orientación Familiar, Desarrollo Humano y Educación por la UNAG. Es co-autor del libro *Analogías alternantes de la nada. Doce ejercicios filosóficos sobre el vacío* coordinado por el Dr. Héctor Sevilla

en Editorial Itaca, así como autor de diversos artículos de investigación publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación abarcan el paradigma de la complejidad, el paradigma existencial y el paradigma transpersonal en el campo disciplinario de las humanidades.

Correo de contacto:
mtro.christian.b.f@gmail.com



**Diana
Vite Hernández**

Licenciada en Relaciones Internacionales por la UNAM y maestrante en Filosofía de la Cultura en la UMSNH. Sus líneas de interés son los feminismos no hegemónicos, la perspectiva de la discapacidad desde una postura crítica, situada y encarnada, así como los derechos humanos como herra-

mienta emancipatoria. Ha sido tallerista, ponente en distintos espacios y colaboradora en organizaciones de la sociedad civil.

Correo de contacto:
Dianav_65@hotmail.com

Desarrollo de habilidades psicosociales en el ejercicio parental

Belem Medina Pacheco,
María Inés Gómez del Campo del Paso
y Cristina Villaseñor Rodríguez

Resumen

Las habilidades psicosociales contribuyen a que la persona enfrente de una manera más exitosa los desafíos de la vida cotidiana. Por tal motivo, se considera necesario que las madres y padres cuenten con espacios de reflexión y acompañamiento emocional para desarrollarlas y de esta forma realizar tanto sus actividades, como sus relaciones interpersonales, con la finalidad de autogenerarse un mayor bienestar. El objetivo general de este texto es describir la influencia del desarrollo de habilidades psicosociales, en el ejercicio de la parentalidad. Se utilizó una metodología cualitativa y se aplicaron 60 entrevistas a profundidad a padres y madres de familia de clase media de Morelia, Michoacán, México. Los hallazgos destacan: a) el significado de ser padres, b) la importancia de la comunicación como habilidad social c) el impacto de las amenazas que tienen los padres en el ejercicio de su rol; d) el efecto del estrés en la relación padre/madre e hijo/hija, e) la solución de problemas y conflictos como una habilidad social y f) la falta de límites como principal problemática en la relación con

Abstract

Psychosocial skills helps people to face the challenges of everyday life in a more successful way. For this reason, it is considered necessary that mothers and fathers have spaces for reflection and emotional accompaniment to develop those skills and used them in their activities and their interpersonal relationships, in order to have a feeling of well-being. The main objective of this paper is to describe the influence of the development of psychosocial skills, in the exercise of parentality. A qualitative methodology was used and 60 interviews were applied to middle-class fathers and mothers of Morelia, Michoacán, Mexico. The results showed: a) the meaning of being parents, b) the importance of communication as a social skill c) the impact of the threats that parents have in the exercise of their role; d) the effect of stress on the father / mother son / daughter relationship, e) the solution of problems and conflicts as a social skill and f) the lack of limits as the main problem in the relationship with their



sus hijos. Es importante que los padres/ madres desarrollen las habilidades sociales requeridas para ejercer su rol, y poder vivirlo con menos estrés y más satisfacción.

Palabras clave: Habilidades Psicosociales, Parentalidad, Conductas parentales.

children. It is important that fathers / mothers develop the social skills required to exercise their role, and be able to live it with less stress and more satisfaction.

Key words: Psychosocial skills, Parentality, Parental behaviours.



Introducción

La familia mexicana históricamente ha ido cambiando en cuanto a sus formas de crianza y educación a los hijos, asimismo, la sociedad se ha complejizado en sus formas de interacción y convivencia, de ahí la importancia de que las propias familias desarrollen herramientas o competencias apropiadas para la crianza

y educación de sus hijos (Acevedo, 2015). Los padres mexicanos enfrentan hoy día nuevos desafíos en cuestión de las formas de crianza y educación infantil, para esto, se considera de gran importancia el desarrollo de habilidades psicosociales, ya que éstas aportan un mayor éxito en el ejercicio de la parentalidad.

La presente investigación aborda la importancia de las habilidades psico-



sociales para un ejercicio parental más saludable y satisfactorio. El ejercicio parental se refiere a las conductas que tienen el fin de criar, proporcionar el cuidado físico y socializar con los niños. Implica la satisfacción de las necesidades acorde con los cambios en el desarrollo de los hijos e hijas, así como también, con las demandas cambiantes del ciclo vital de las familias y del contexto social (González y otros, 2014).

La parentalidad son todas aquellas conductas de crianza y cuidado que un padre/madre le proporciona a su hijo/a. El comportamiento de los padres que involucra la atención, el desarrollo de sus capacidades, el ejercicio de la no violencia, ofreciendo el reconocimiento y la orientación necesaria, sin dejar de incluir el estableci-

miento de los límites que permitan el pleno desarrollo del niño y el adolescente (Rodríguez y otros, 2019). Una parentalidad adecuada garantizará el bienestar, la salud y el desarrollo sano, ya que contarán con más oportunidades para desarrollarse sanamente. El ejercicio de la parentalidad implica la satisfacción de las necesidades de las hijas e hijos, considerando los cambios en su desarrollo y en el ciclo vital de la familia, así como el contexto social en el que la familia se encuentra (Cebotarev, 2014).

Como preámbulo para el entendimiento de las habilidades psicosociales, Del Real (2016) a partir de los trabajos de Contini de González (2010), Coronel (2011), Saiz, Prieto, Gutiérrez y Gil (2016), Seijo, Novo, y Mohamed (2012), explica que las





habilidades psicosociales son un conjunto de conductas que permiten al sujeto desarrollarse en un contexto individualizado o interpersonal, expresándose de un modo adecuado con la situación y contexto. El término habilidades implica un conjunto de conductas aprendidas y lo social, aporta lo impersonal (Flores, García, Calsina y Yapuchura 2016).

Por su parte, Isaza, Valencia y Henao (2010) las definen como habilidades interpersonales, las cuales son “las capacidades o destrezas sociales específicas requeridas para ejecutar competentemente una tarea interpersonal” dichas destrezas deben ser adquiridas del repertorio comportamental establecido en su medio social (p. 1056). Entonces, por habilidades sociales

se entiende el conjunto de conductas, tal y como expresar sentimientos, actitudes, deseos, opiniones, emitidas por una persona, dependiendo siempre del contexto y la situación y que ayudan a resolver las dificultades de la vida cotidiana.

Para Gutiérrez y Expósito (2015), las habilidades psicosociales consisten en “un conjunto de hábitos en nuestras conductas que nos proporcionan relaciones interpersonales satisfactorias” (p. 44). Aunado a lo anterior, las habilidades sociales pueden ser entendidas como el conjunto de destrezas adquiridas, necesarias para la realización de tareas interpersonales e interacción con el medio y el entorno de manera satisfactoria, variando dichas destrezas dependiendo de las exigencias y caracte-



rísticas de la sociedad en la que se desenvuelve el individuo.

Del Real (2016) realizó una investigación titulada *Influencia de la familia en el desarrollo de las habilidades socioemocionales de los niños de educación primaria: la familia como recurso preventivo de la violencia de escolares y conflictos escolares*, cuyo objetivo fue determinar la influencia de la familia en el desarrollo de las habilidades socioemocionales de los niños desde cuatro de sus ámbitos: estructura familiar, tipo de familia según sus relaciones intrafamiliares, percepción de los niños del entorno familiar y los estilos educativos parentales. Los resultados de esta investigación arrojaron que los ámbitos que más influyen son las relaciones intrafamiliares y los estilos educativos. La percepción familiar también es uno de los principales determinantes, ya que está condicionada por los dos primeros. La estructura familiar en cambio no resulta tan influyente como el resto.

Jorge y González (2017) tuvieron por objetivo analizar las perspectivas actuales en el estudio de los estilos parentales de crianza y las variables relacionadas a estos. Los resultados fueron las categorías identificadas, analizadas y teorizadas, como: abordajes en el estudio de los estilos parentales, categorías de los estilos de crianza, estilos de crianza y tipos de familias, estilos de crianza y relaciones con otras variables, y perspectivas en el estudio de los estilos educativos parentales. Esta investigación es relevante, ya que, aunado al presente tema, habla de la parentalidad y los estilos de crianza, mismos que permiten tener una noción más am-

plia de esta materia en la actualidad y su importancia.

Es importante señalar que hay investigaciones que, de una forma u otra, hablan de las habilidades psicosociales como comportamientos, habilidades o destrezas adquiridas, es decir, no se tratan de un rasgo de la persona, sino que se aprenden, trabajan y desarrollan, se adquieren a través de la interacción con el medio y con los otros. Asimismo, hay otras que relacionan las habilidades sociales con la parentalidad en el ámbito educativo; es decir, las investigaciones profundizan más en la influencia de que los padres tengan desarrolladas dichas habilidades, que en el desempeño académico del niño.

La familia es el primer espacio en el cual los seres humanos se desarrollan, especialmente por su enorme potencial en relación con la formación de las personas. En ella, padres y madres deben desarrollar las habilidades psicosociales necesarias que los lleven a ejercer adecuadamente su tarea educativa.

La familia es el contexto de crianza más importante en los primeros años de existencia, donde niños y niñas adquieren las primeras habilidades, hábitos y conductas necesarias para la vida. Los adultos significativos que acompañan el proceso de crecimiento y desarrollo de niños y niñas juegan un papel importante. Siguiendo esa línea, la familia ha sido considerada, en diversos estudios, como uno de los factores contribuyentes potenciales más importantes del contexto social a lo largo de todo el ciclo vital humano (Sanders y Morawska, citados por Vargas y Arán, 2014).



Cuando los padres tienen el hábito de ofrecer manifestaciones de cortesía, respeto, comprensión, cooperación y solidaridad hacia las personas con quienes conviven, es más probable que sus hijos imiten o repitan estos comportamientos. De igual manera pasa con las habilidades psicosociales en la práctica parental; es importante que los padres de familia las conozcan y las desarrollen, para que logren un mayor éxito en su ejercicio parental y para que también los hijos las tomen como conductas aprendidas.

Poner en práctica conductas asertivas en las relaciones interpersonales, podrá ser de ayuda a los padres de familia para fortalecer su vínculo con sus hijos y resignificar su quehacer parental. Asimismo, este tema es de gran relevancia ya que en México existe una escasa información sobre la parentalidad responsable y un medio hacia la misma, por lo que la presente investigación propone como un medio para el ejercicio parental exitoso, un adecuado desarrollo y manejo de las habilidades psicosociales.

Metodología

Se optó por una investigación cualitativa ya que se centra en la experiencia de vida del individuo y en el significado subjetivo de sus manifestaciones (Vasilachis, 2006) y se busca reflexionar sobre la perspectiva del sujeto estudiado. De igual manera, fue realizada a través del método fenomenológico. Díaz y Bringas (2016) definen la fenomenología como una ciencia de fenómenos puros orientada a formular el problema del

conocimiento y asegurar con rigor la posibilidad de este. Explica las vivencias de los participantes a partir de sus expresiones que abarcan su conciencia.

Para la presente investigación se utilizó como técnica de recolección de información la entrevista a profundidad y se realizó un análisis del discurso a partir de categorías surgidas de las propias entrevistas. La investigación se realizó en la ciudad de Morelia, Michoacán, durante los años de 2018 y 2019.

Las entrevistas se transcribieron y se analizaron a partir de la metodología de Wetherel y Potter (1996) para identificar los repertorios interpretativos, en los cuales se buscan identificar las perspectivas variadas del mundo social (acciones, ideas, sentimientos, creencias) de los hablantes a través de sus discursos. Posteriormente, el análisis se realizó a través de un proceso de categorización de acuerdo con Rodríguez, Gil y García (1999), el cual consiste en la formación de un sistema cerrado de categorías que implica la presencia de núcleos conceptuales, establecidos e identificados en torno a los cuales se agrupo la información.

La población estuvo conformada por 60 padres de familia (30 papás y 30 mamás), de entre 21 y 59 años. 58 de ellos están casados, 1 está separado y 1 vive en unión libre. La mayoría de ellos tiene entre 1 y 6 hijos, siendo una media de 3 hijos. Los participantes se captaron por muestreo por conveniencia a partir de sujetos voluntarios, con criterios previamente establecidos (Hernández, Fernández y Baptista, 2008)

Los criterios de inclusión fueron los siguientes: Padres y madres de familia



con hijos en edad escolar, con un nivel de estudios medio o superior, así como nivel socio-económico medio, y que estuviesen radicando en la ciudad de Morelia. Por cuestiones éticas y de confidencialidad, los participantes solo se identifican a través de números que están antecedidos de la letra P, que es igual a participante.

Resultados y Discusión

Se denomina habilidades psicosociales a las capacidades que tiene la persona de enfrentar la vida y/o sus relaciones de una manera más eficaz y exitosa. Las habilidades psicosociales elegidas para esta investigación fueron: comunicación efectiva, manejo del estrés, manejo de problemas y

conflictos, empatía y manejo de emociones y sentimientos.

Los resultados se obtuvieron en base al estudio de los discursos de los participantes de las entrevistas a profundidad y se organizaron en seis categorías de análisis, que dan cuenta de los sentimientos y experiencias que los participantes expresaron respecto a la relación existente entre el ejercicio de su rol parental y las habilidades psicosociales; estas categorías son: I) el significado de la parentalidad; II) importancia de la comunicación como una habilidad psicosocial en la parentalidad; III) impacto de las amenazas que tienen los padres en el ejercicio de parental; IV) efecto del estrés en la parentalidad; V) solución de problemas y conflictos como una habilidad psicosocial en la parentalidad; y VI) falta de límites a los hijos en el ejercicio parental.

Categoría I.

El significado de la parentalidad

Dentro de esta categoría se plasma el significado que le dan los participantes a la parentalidad, es decir, su percepción de ser padre/madre. La paternidad y maternidad son los pasos fundamentales del tránsito de la juventud a la adultez, uno de los desafíos que se debe superar. Ser padre es una experiencia que cambia al ser humano, pues transforma sus vínculos y la relación que establece con su mundo social. Tal y como lo menciona la siguiente participante en su discurso: P4: *“Significa cambios, tanto buenos como... no malos, pero sí muy difíciles”*.

Rodrigo y Palacios, citados por Torres, Garrido, Reyes, y Ortega (2008),



apuntan que ser padre o madre significa poner en marcha un proyecto educativo significativo e introducirse en una intensa relación personal y emocional con los hijos. Estos autores señalan que, a su parecer, las funciones básicas que la familia cumple en relación con los hijos son las siguientes: a) legitimar su supervivencia y promover su crecimiento y socialización; b) proporcionar un clima de afecto y apoyo para su desarrollo; c) brindar la estimulación necesaria para que sean capaces de relacionarse competentemente, y d) decidir con respecto a la apertura de otros contextos educativos que coadyuven a su educación.

Asimismo, se analizó en las entrevistas que la característica que se identifica principalmente en este apartado es que los participantes perciben el significado de ser padres como un sistema de cambios, del cual tanto enseñan como aprenden. También lo asumen como el cumplimiento de una etapa importante de desarrollo y es importante mencionar que, para algunos de ellos, el significado de su parentalidad radica en responsabilidades tanto de atender y criar, como dar amor, protección y cuidado. Aunado a esto, el siguiente participante menciona: P2: *“Para mí significa ir cumpliendo las etapas de la vida; es decir, es parte del desarrollo humano”*.

De acuerdo con Velázquez, Garrido, Reyes y Ortega (2008), la responsabilidad en la parentalidad es el deber de los padres de responder por las consecuencias que genere su comportamiento en el proceso de desarrollo de sus hijos. Se ha adjudicado a los hombres la responsabilidad principal de trabajar para la manutención económica de la familia y a la mujer las funciones de educación y formación de aquellos. A continuación, la participante menciona al respecto: P1: *“Significa una gran responsabilidad que abarca todo, como darle amor, educación, y todo lo necesario para mis hijos”*.

Para concluir esta categoría es importante mencionar que la responsabilidad es una parte importante que los participantes describen, pues ya no solamente intentan sobrevivir para ellos, sino, ahora también para sus hijos; lo cual, lo mencionan como un significado importante en su sentido de vida.



Categoría II. **La importancia de la comunicación como una habilidad psicosocial en la parentalidad**

Oudhof, Rodríguez y Robles (2014) han demostrado en los datos de diversos estudios que los hijos de padres que promueven la autonomía y la capacidad de influencia en la toma de decisiones durante la adolescencia tienden a ser más individualizados y tener mejores niveles de ajuste y competencia social. Esto implica que es esencial una buena comunicación entre padres e hijos, sin dejar al lado el control, pero éste no debe ser establecido de manera unilateral. Asimismo, el siguiente participante menciona al respecto: P42: *“Yo considero que la comunicación no está del todo mal con mis hijos y creo que empieza desde la pareja,*

pues cuando los hijos vean que como pareja nos comunicamos de una manera adecuada, es más fácil que ellos aprendan de ello, sin embargo, yo como papá no me considero muy asertivo, sobre todo cuando las emociones me están dominando”.

Las habilidades sociales y de comunicación interpersonal involucran las interacciones entre las personas y entre sí mismos, entre las personas y grupos; lo que se busca, entonces, es que la persona maneje correctamente estos aspectos, conductual, personal y situacionalmente; además de considerar los aspectos verbales, no verbales y cognitivos, todos importantes para el desarrollo integral de su personalidad (Flores, García, Calsina y Yapuchura, 2016).

El tema central de esta categoría muestra que promover una comunicación asertiva mejora la calidad de la relación pa-





dre-madre/hijo-hija. Los participantes exponen su intención de que esta habilidad sea una de las principales herramientas para que sus hijos puedan tener confianza en ellos, aunque mencionan también que es muy difícil, sobre todo cuando sus hijos están en la adolescencia. Sin embargo, la mayoría de los participantes menciona no saber con exactitud y se les dificulta ser asertivos. Aunado a lo descrito, el participante P3 añade en su discurso lo siguiente: *“Considero que mi comunicación no es la mejor, pero lo intento, me he dado cuenta que cuando mis hijos entran a la adolescencia, ya no es lo mismo, se alejan de los padres y se pierde un poco la buena comunicación, la barrera como papá, es que a esa edad, me cuesta trabajo acercarme a ellos, tengo la sensación de que los invado. Por lo tanto, se me complica llevar a cabo una comunicación más asertiva cuando son adolescentes”.*

La importancia de una comunicación efectiva genera hijos más seguros al momento de expresar sus ideas. Asimismo, promueve respeto hacia las ideas de expresión de los demás fomentando la escucha activa y el diálogo.

Categoría III.

Impacto de las amenazas que tienen los padres en el ejercicio de parental

Esta categoría refiere las amenazas internas que impiden un ejercicio parental saludable, algunas de estas pueden estar influenciadas por el control, el mal manejo de las emociones, el estrés, una crisis de pareja, entre otros. Aunado a esto, la participante siguiente añade: P53: *“Considero como amenaza a mis defectos, uno de ellos es la obsesión por la limpieza, pues eso me trae problemas de comunicación con mis hijos, es-*





trés y que me la pase enojada todo el tiempo cuando las cosas no están en su lugar y, asimismo, la sobre exigencia hacia ellos”.

Acevedo, De León y Delgadillo (2018) exponen que una amenaza de la capacidad parental es la necesidad de control sobre la conducta infantil. Acerca de lo anterior, el participante P53 menciona: *“Las amenazas como papá son las exigencias sobre mis hijos de tener buenas calificaciones a pesar de que sé que no está del todo bien, sin embargo, lo sigo haciendo, es una de mis debilidades”.*

Algunas amenazas los participantes las describieron como sus debilidades, una de las más mencionadas son el estrés por distintas causas, la pérdida de control a causa de la misma problemática, la ausencia por trabajo, entre otras. Para ellos, estas amenazas impiden llevar a cabo una adecuada parentalidad y en ocasiones son inevitables y lo llaman *parte de la vida*, sin embargo, si existe un interés en esforzarse como padres para tener un mayor éxito en su rol.

En modo de conclusión de esta categoría y como introducción a la siguiente, cabe mencionar que el estrés es un tema bastante profundo y típico de la vida humana, es por lo que se decidió darle un apartado especial en una categoría, en la cual, se mencionan las causas y consecuencias del estrés en la parentalidad.

Categoría IV.

Efecto del estrés en la parentalidad

Tal como se ha señalado, la calidad de la parentalidad es un factor que contribuye de manera significativa en el desarrollo de

los hijos e hijas. Para que las necesidades de los hijos e hijas sean adecuadamente satisfechas, es necesario que cuenten con madres y padres capaces de brindarle las atenciones y cuidados necesarios para su óptimo desarrollo (Vargas y Arán, 2014).

Cuando los padres se sienten bien, se comportan de tal manera con sus hijos ya que están en armonía. Sin embargo, cuando los padres se sienten mal, es decir, frustrados, preocupados, o incluso enojados, lo transmiten a sus hijos, lo cual genera un distanciamiento en la relación familiar. El estrés forma parte fundamental de este comportamiento en los padres. A continuación, un ejemplo de un discurso: P36: *“Todo está perfectamente bien si en mi trabajo está bien, es decir, suelo llevarme el estrés del trabajo a mi casa, con mi esposo e hijos, y es algo a veces inevitable”.*

Por otro lado, el hecho de que los padres puedan ser conscientes de qué es lo que les pasa a nivel emocional, cuando sus hijos no son como ellos quieren que sean, es parte de su propia responsabilidad. Cuando





los padres no pueden controlar sus propias emociones debido a su estrés, suelen comenzar a querer controlar las emociones de sus hijos. El pensamiento central de los participantes en esta categoría es que, en ocasiones, controlan las emociones de sus hijos por “su propio bien”, sin darse cuenta cómo sus propias experiencias infantiles repercuten en la manera de tratarlos, es decir, en las entrevistas los padres de familia pudieron reconocer que, en momentos de estrés, se desquitan con sus hijos y los tratan como sus padres los trataban a ellos, aunque esto les causaba dolor en su niñez. Al respecto, el participante P60, añade: *“Me pasa que quiero que a mi niño le guste el futbol y quiero forzarlo a que lo practique, de esa manera estará más sano y considero que es por su bien”*.

De acuerdo con Yvonne Laborda (2018), la sociedad actual es un vivo reflejo de cómo nos fue de niños. Es de gran urgencia el empezar a ejercer la parentalidad desde otro lugar sin tantos gritos, sin tantas órdenes y sin tener que recurrir al autoritarismo. Se debe priorizar las relaciones amorosas y pacíficas sin tanto uso de poder. Anteponer la relación nos unirá y fortalecerá. El amor incondicional es lo que todo ser humano necesita para poder llegar a ser quien ha venido a ser. Dar lo que no tuvimos duele y hacer las cosas de un modo distinto al de la mayoría cuesta, pero es posible a través de la propia reflexión personal.

Si bien el estrés es una constante en la vida actual, si no se maneja adecuadamente, las personas, en este caso los pa-



dres, pueden “explotar” con los hijos aun cuando estos no sean los causantes directos de la situación. Esta explosión es una manera metafórica de referirse cuando se llega al límite del estrés, originado normalmente por una emoción o sentimiento y éstos se expresan de manera inadecuada. En ocasiones, los padres, al no saber canalizar su estrés, se desquitan con sus hijos u otras personas, como si tal desquite posibilitara trasladar la “carga” experimentada de una persona a otra (Vergara, Sepúlveda y Chávez, 2018). En ese sentido, el participante P33 expresa: *“Cuando me presiono económicamente, suelo desquitarme con mis niños”*.

Para concluir esta categoría, es importante destacar que, para los participantes, el estrés es uno de los temas principales que les impide llevar a cabo una parentalidad adecua-

da, sin embargo, no lo consideran como justificación, pues es parte de ser padres y humanos. Algunas de las situaciones que provocan estrés a los padres es la economía, pues hay etapas en las que es complicado tener una estabilidad para brindarles una buena calidad de vida a sus hijos; otro de los factores que les provocan estrés es el tema actual de la inseguridad en México, pues repercute en querer sobreprotegerlos, lo cual, les impide acercarse a ellos de manera más sana. El estrés se presenta también cuando las cosas se salen de control, mencionan algunos padres de familia, como, por ejemplo; en el trabajo, en la relación de pareja, en las relaciones interpersonales, por mencionar algunos.





Categoría V.

Solución de problemas y conflictos como una habilidad psicosocial en la parentalidad

Los problemas y conflictos forman parte de la vida cotidiana en cualquier relación humana. Se puede tener diferencias con un amigo, con un compañero de trabajo o discusiones con los hijos. Un conflicto se produce de muchas maneras, con distinta intensidad y en todos los niveles del comportamiento. Se origina en situaciones propias de la convivencia y de las relaciones humanas, y por ello se ha afirmado que el conflicto es connatural a la vida misma. Aunado a lo anterior, el participante P40

explica: *“De repente como ser humano es difícil saber con exactitud si hay una manera de resolver un conflicto y yo me voy por lo que sé en ese momento y por mi impulso, algunas veces resulta, otras no. Sin embargo, aprendo como padre”.*

Siguiendo la idea de que el conflicto forma parte inevitable de la convivencia, imaginar una familia en la que no existan conflictos, no es posible ni deseable, puesto que bien gestionado, el conflicto permite crecer y desarrollar nuevas y mejores maneras de relacionarnos. De todos los conflictos sociales, los conflictos familiares son los más habituales y los que suelen provocar mayor dolor, ya que sus integrantes sufren no sólo por ellos mismos, sino





por las personas a las que quieren (García, Bolaños, Garrigós, Gómez, Hierro y Tejedor, 2016). Por su parte, el participante P5 añade: *“Es normal que haya conflictos, sin embargo para mí, se deben tratar con la cabeza fría, es decir, tratar de analizarlos antes de dar una solución”*.

Conforme a lo anterior citado, en todas las familias, los conflictos están presentes, sin embargo, lo que importa, es saber solucionarlos de una manera adecuada. Para solucionar problemas y conflictos con sus hijos, los participantes intentan respetar los puntos de vista y promueven la comunicación, y cuando se pelean entre hermanos, fungen como mediadores del problema hasta que promueven la solución.

Es importante procurar que los problemas y conflictos se solucionen abriendo el diálogo y promoviendo la comunicación, misma que es elemental para cualquier relación. Para los participantes es un tema importante, el cual les ayudó a reflexionar sobre su manera común de resolverlos y mencionan que promueven en su familia la manera adecuada de solucionarlos. En efecto, cuando surge un conflicto con la pareja, los padres o hijos, no apetece hablar con ellos, por lo que la comunicación se interrumpe, las actitudes tienden a polarizarse y se sienten heridos. Por ello, no es de extrañar que se tema a las expresiones del conflicto, y que esto suponga rechazar el conflicto mismo.

Sin embargo, si se recuerda algún conflicto del pasado, quizás se descubra la capacidad de gestionarlo de manera adecuada y que ello permitió conocernos

mejor a nosotros mismos y establecer relaciones más positivas con las demás personas. Convivir no es fácil, ni siquiera en las familias. Estas crecen a medida que crecemos las personas que las formamos, y se desarrollan como nos desarrollamos nosotros, y se tambalean cuando nosotros nos tambaleamos. Crecer, desarrollarse, entrar en crisis, resurgir... son ingredientes del cambio. El crecimiento es cambio, y éste no se produce sin diferencias, sin tensiones, sin crisis. Las personas y las familias a las que pertenecemos avanzamos sorteando obstáculos, tropezando, bordeando el abismo a veces, y salimos adelante, si podemos. A veces juntos, a veces separados, a veces unos en contra de otros, pero casi siempre salimos. El cambio es inevitable (García, Bolaños, Garrigós, Gómez, Hierro y Tejedor, 2016).

Categoría VI.

Falta de límites a los hijos en el ejercicio parental

Como introducción a esta categoría, se define lo que conocemos como límite. Un límite quiere decir hasta dónde podemos llegar. En el caso de la educación, los límites señalan hasta dónde puede llegar una persona en su comportamiento.

Cuando los padres utilizan un estilo de crianza permisivo y sin límites, el apoyo es alto y el control es bajo. Es un estilo libre que permite a los hijos regular sus propias actividades con poca interferencia de los padres, debido a que no imponen reglas, solo las enuncian sin consecuencias por su transgresión, situación que permite su

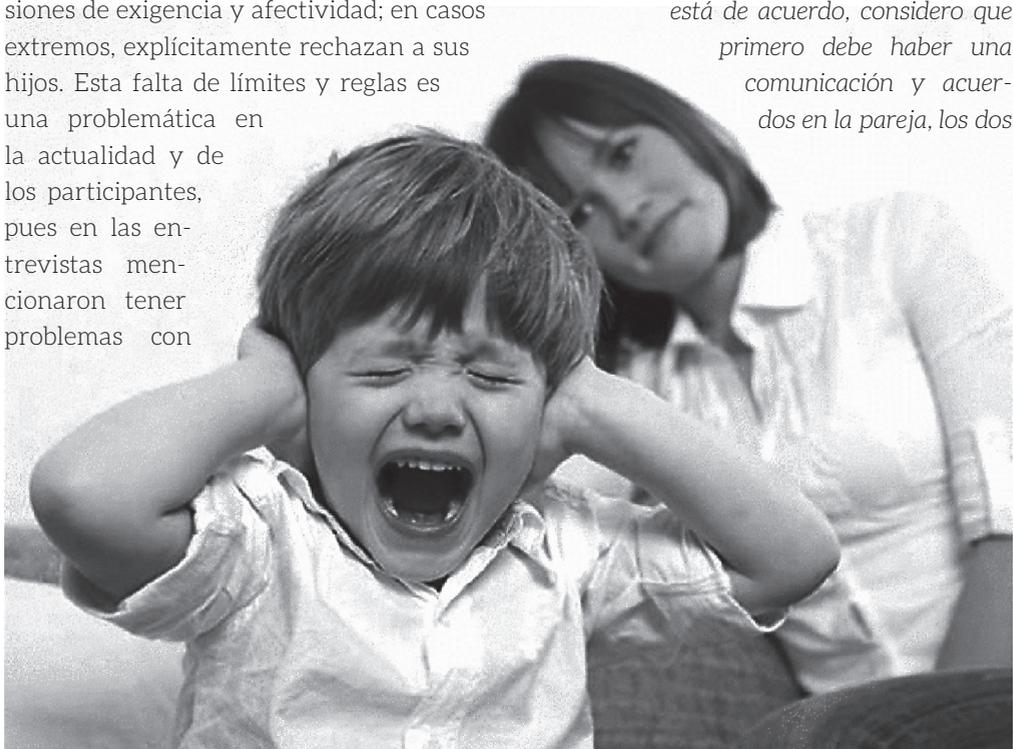
fluctuación y transformación constante (García, Rivera y Reyes, 2014). Siguiendo a los mismos autores, estos padres son llamados indulgentes o no directivos, pues evitan la confrontación y es común que cedan a las demandas de sus hijos, quienes tienen mayores probabilidades de presentar problemas académicos y de conducta. Aunado a esto, la participante P12, explica: *“Para mí es muy difícil poner límites, ya que desconozco hasta donde lo hago bien y hasta dónde estoy siendo violenta, no distingo la línea y soy de las madres que para no meterse en problemas, no los pongo”*.

Siguiendo a García, Rivera y Reyes (2014), los padres no directivos muestran muy poco o ningún compromiso con su rol, ya que no ponen límites a sus hijos porque se carece de interés en hacerlo, son pocas las respuestas afectivas o de control conductual en situaciones diarias y/o en aquellas en que críticamente se requieren. Son padres que puntúan bajo en las dimensiones de exigencia y afectividad; en casos extremos, explícitamente rechazan a sus hijos. Esta falta de límites y reglas es una problemática en la actualidad y de los participantes, pues en las entrevistas mencionaron tener problemas con

los límites. Existe una clara confusión entre el ser violentos y poner límites. Algunos de los padres entrevistados mencionan querer cortar con el patrón agresivo con el que ellos fueron educados por sus propios padres; otros a su vez, mencionan que la violencia tanto física como psicológica está prohibida y temen a una represalia legal. No obstante, es un tema que, en la mayoría de los casos, pierden la autoridad hacia sus hijos. Otros de los participantes exponen su temor hacia “perder el control” (enojarse), al momento de ponerles límites y prefieren evitar el conflicto.

Los límites son un tema de gran importancia en el ejercicio de la parentalidad, ya que al establecerlos se les dice a los hijos que sus padres se preocupan por ellos, es enseñarles cómo funciona el mundo que los rodea y, sobre todo, es una manera de expresar amor y respeto hacia ellos. Al respecto, el participante P15, menciona: *“Es difícil poner límites cuando uno de los papás no*

está de acuerdo, considero que primero debe haber una comunicación y acuerdos en la pareja, los dos





estamos involucrados y no solo uno. A mí me pasa eso con mi esposa, de repente no está de acuerdo en los límites que pongo a mis hijos, pues ella es muy permisiva”.

Es preciso remarcar que, si en la familia se marcan límites adecuadamente, se les está enseñando a los pequeños una manera de convivir adecuadamente con otras personas y sobre todo que ellos también pueden ponerles límites a los demás, lo cual les será de mucha utilidad cuando sean adultos. Desde la perspectiva de la educación positiva, la labor de poner límites está basada en una filosofía en la cual los adultos tratan de crear un ambiente propicio para que los menores se desarrollen. Cada hijo es considerado un individuo con necesidades específicas que van a variar según sus características personales y la etapa de desarrollo en la que se encuentre.

Finalmente, es importante entender que el poner límites a los hijos no es caer en un sistema rigidizado, ya que, por otra parte, esto generaría en el hijo miedo e inseguridad. Algunos de los pasos para poner límites sugeridos por Verduzco y Murow (2017) son: 1. Conocer el tipo de autoridad que se ejerce. 2. Conocer las características y necesidades de los hijos según su etapa de desarrollo. 3. Definir objetivos precisos basados en valores claros. 4. Proporcionar un ambiente adecuado. 5. Formar hábitos. 6. Enseñar habilidades psicosociales a los hijos. 7. Establecer los límites. 8. Aplicar consecuencias en caso necesario (en especial cuando los adultos establecieron límites firmes). De esta manera, habrá un equilibrio en el ambiente familiar y la relación padre-hijo estará más clara.

Conclusiones

La actitud hacia la vida que tengan los padres va a marcar la diferencia en la manera como los hijos se van a sentir y también la manera en la que van a enfrentar las dificultades de la vida cotidiana. Si se lleva a cabo una parentalidad asertiva, los hijos pueden aprender a ser responsables de sus acciones, asumir las consecuencias de lo que hacen y comprender que todas las personas cometen errores, pero que generalmente hay maneras de remediarlos y de aprender de ellos. Esto les da seguridad y una actitud positiva ante la vida. Es así como los niños aprenden en su familia a tener una actitud positiva o negativa ante la vida (Verduzco y Murow, 2017).

Si se brindan espacios adecuados para que los padres de familia tengan la oportunidad de desarrollar las habilidades psicosociales que se consideran necesarias para una exitosa relación con sus hijos, habría más información acerca de cómo hacerlo. Es importante que los padres tengan un espacio individual para aprender a llevar a cabo un mejor manejo de sus emociones y sentimientos, asimismo, conozcan las herramientas que les facilitarían su rol, tales como, aprender a comunicarse de una manera más asertiva, o establecer límites adecuados a sus hijos, etcétera. Todo esto con el propósito de resignificar su papel en la sociedad y la responsabilidad que conlleva el ser padre, con la finalidad de que haya una mayor conciencia sobre lo que esto implica, tanto para ellos como para sus hijos y el medio social.



Muchas veces, los padres de familia no saben cómo resolver conflictos porque no cuentan con las habilidades para buscar y encontrar las soluciones adecuadas. Para esto es necesario conocer con qué habilidades se cuenta y con cuáles no. Es por lo descrito, que se considera que el objetivo de este trabajo, es poder contribuir a una profunda reflexión en los padres mexicanos con problemáticas similares a las de los participantes que formaron parte de la muestra, asimismo, contribuir al bienestar de las familias.

Rodrigo, Márquez, Martín y Byrnes (2008) remarcan la importancia de considerar las competencias parentales como concepto aglutinador que integra tanto la capacidad de las personas para ofrecer y gestionar respuestas (afecto, cognición, comunicación y comportamiento) como para actuar de forma flexible y adaptativa ante las exigencias que les van planteando sus quehaceres educativos familiares, al tiempo que construyen estrategias para optimizar las potencialidades del contexto y aprovechan las oportunidades que se les brindan. En tal sentido, las competencias parentales (CP), se han situado como una alternativa saludable y eficaz para generar contextos de mayor armonía, entendiéndolas como la adquisición y continua evolución de conocimientos, actitudes y destrezas para conducir el comportamiento parental, a través de diversas situaciones de la vida familiar, la crianza y en las distintas dimensiones y necesidades, como físicas, cognitivas, comunicativas, socioemocionales, y del desarrollo del menor, con la finalidad última de garantizar su bien-

estar y el ejercicio pleno de sus derechos humanos (Gómez y Muñoz, 2015).

Finalmente, las competencias parentales tienen que ver con las conductas que conducen a una práctica parental saludable. Asimismo, algunas de estas, se pueden describir como las habilidades psicosociales que producen la capacidad de una crianza exitosa.

Referencias

- Acevedo, A. J. (2015). *Los rostros de los perversos. Porque no todo es lo que parece*. UNAM-ENTS.
- Acevedo, J., De León, C., y Delgadillo, G. (2018). Ante la crianza con violencia: las competencias parentales. *Revista Universidad Autónoma de México*, 11 (13), pp. 25-48
- Alicia, E. (2015). Conductas parentales: Efectos del tipo de intervención y edad de los infantes. *Revista de psicología*. Universidad de Chile. 24 (2), pp. 1-16.
- Álvarez, M. (2018). Prácticas educativas parentales. *Revista de la Universidad Católica del Norte*, 3 (1), pp. 249-263.
- Bernal, A. (2017). La importancia de la comunicación en padres e hijos. Hacer en familia, blog digital. <https://www.hacerfamilia.com/familia/comunicacion-padres-hijos-conflictos-familiares-confianza>
- Cebotarev, N. (2014). Familia, socialización y nueva paternidad. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1 (2), pp. 53-77.
- Contini de González, E. N. (2010). Las ha-



- bilidades sociales en la adolescencia temprana: perspectivas desde la Psicología Positiva. *Psico-debate*, 9, pp. 45-64.
- Del Real, J. (2016). Influencia de la familia en el desarrollo de las Habilidades Socioemocionales de los niños de Educación Primaria: la familia como recurso preventivo de la violencia de escolares y conflictos escolares. *Revista de ciencias de la educación*. 1 (2), pp. 85-89.
- Díaz, I. R., y Bringas, D. E. (2016). Vivencias de ser padre en estudiantes de una universidad pública en Jaén – Cajamarca, Perú. Facultad Ciencias de la Salud, Universidad Nacional de Cajamarca. Jaén, Perú. *Revista de enfermería Herediana*; 9 (2), pp. 116-123.
- Flores, E., García, M. L., Calsina, W. C., Yapuchura, A. (2016). Las habilidades sociales y la comunicación interpersonal de los estudiantes de la universidad nacional del altiplano. Universidad Nacional del Altiplano Puno, Perú. *Revista de investigación en comunicación y desarrollo*, 7 (2), pp. 5-14
- García, L., Bolaños, I., Garrigós, S., Gómez, F., Hierro, M., y Tejedor, M. (2016). *Cómo resolver conflictos los familiares*. Madrid: B. O. C. M.
- García, M., Rivera, S., Reyes, I. (2014). La percepción de los padres sobre la crianza de los hijos. *Acta Colombiana de Psicología*, 17, (2), pp. 133-141.
- Gómez, E. M., y Muñoz, M. (2015). Escala de parentalidad positiva. *Revista Española de Parentalidad Positiva*, 2 (4).
- González, J. y otros (2014). *Guía orientado- ra para la preparación del nacimiento y la crianza de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, Consejería de igualdad, salud y políticas sociales.
- Gutiérrez Carmona, M., y Expósito López, J. (2015). Autoconcepto, dificultades interpersonales, habilidades sociales y conductas asertivas en adolescentes. *Revista Española de Orientación Y Psicopedagogía*, 26 (2), pp. 42-58.
- Husserl E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder
- Isaza Valencia, L., y Henao López, G. C. (2010). El desempeño en habilidades sociales en niños y niñas entre dos y tres años y su relación con los estilos de interacción parental. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 8 (22), pp. 1051-1076.
- Jorge, E., y González, M. C. (2017). Estilos de crianza parental: una revisión teórica. *Informes psicológicos*, 17 (2). Universidad Pontificia Bolivariana
- Laborda, Y. (2018). Las 4 raíces de la crianza consciente. *Parentalidad y Crianza*. 1 (8). Recuperado de: <https://yvonnnelaborda.com/las-4-raices-de-la-crianza-consciente-por-yvonne-laborda>
- Nieves, J. (2014). Relaciones sociales, capacidades dinámicas e innovación: un análisis empírico en la industria hotelera. *Revista Europea de Dirección y Economía de la Empresa*, 23, pp.166-174.
- Oriza, J. (2014). *Relaciones humanas: valores personales, inteligencia emocional y social*. Ciudad de México: Trillas.



- Oudhof, H., Rodríguez, B., Robles, E. (2014). La percepción de la crianza en padres, madres e hijos adolescentes pertenecientes al mismo núcleo familiar liberabit. *Revista de Psicología*, 18, (1), pp. 75-81 Universidad de San Martín de Porres: Lima, Perú
- Patricio, M.; Maia, F. J. y Bezerra, C. (2015). Las habilidades sociales y el comportamiento infractor en la adolescencia. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 19, (2), pp. 17-38.
- Rodríguez, Gil y García, (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Aljibe.
- Sahuquillo, M. P., Ramos, G., Pérez, C. A., Camino, A. I. (2016). Las competencias parentales en el ámbito de la identificación/evaluación de las altas capacidades profesorado. *Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, 20, (2), pp. 200-217. Universidad de Granada.
- Segura, L., y López, P. (2014). El Aprendizaje de las Habilidades Sociales en la Universidad. Análisis de una Experiencia Formativa en los Grados de Educación Social y Trabajo Social. *Formación Universitaria*, 7, (4), pp. 25-38.
- Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, SNDIF., (2016). Modelo red DIF para la solución pacífica de conflictos en la familia. Recuperado de <http://dnias.dif.gob.mx/wp-content/uploads/2018/11/Modelo-RED-DIFActualizado2016.pdf>
- Torres, L. E., Garrido, A., Reyes, A. G., y Ortega, P. (2008). Responsabilidades en la crianza de los hijos. *Revista de enseñanza e investigación en psicología*, 13, (1), pp. 77-89. Consejo Nacional para la Enseñanza en Investigación en Psicología A.C. Xalapa, México
- Vargas, J., Arán, V. (2014). Importancia de la parentalidad para el desarrollo cognitivo infantil: una revisión teórica. *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, 12, (1), pp. 171-186. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Manizales, Colombia
- Vargas, J., y Arán, V. (2014). Importancia de la parentalidad para el desarrollo cognitivo infantil: una revisión teórica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12, (1), pp. 171-186. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Manizales, Colombia.
- Vasilachis, (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Verduzco, M. A., y Murow, E. (2017). *Cómo poner límites a tus hijos sin dañarlos*. Ciudad de México: PAX
- Vergara, A., Sepúlveda, M. A., Chávez, P. (2018). *Parentalidades intensivas y éticas del cuidado: Discursos de niños y adultos de estrato bajo de Santiago, Chile*. *Psicoperspectivas*, 17, (2).
- Wetherel y Potter, (1996). El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos. En: Gordo, A. y Linaza J. (coord.), *Psicologías, discursos y poder*. (pp. 63-78). Madrid: Aprendizaje visor.

La vida buena en la ética de Paul Ricoeur

Alejandra Paz González

Resumen

Lo que pretende Ricoeur en su reflexión es reformular la teoría de acción de la filosofía analítica así como la praxis de Aristóteles; se propone ensanchar este concepto y actualizar la filosofía de la praxis de Aristóteles. El presente estudio tiene como objetivo analizar y sintetizar los apartados del séptimo al noveno estudio de su libro *Sí mismo como otro*. Estos apartados hablan de la ética y la moral, de lo bueno y de lo obligatorio. Enfocándonos en algunos de los principales conceptos, tales como ética, virtud, norma, vida buena, etc., con el objetivo de tener un panorama general sobre la tesis de Ricoeur: la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones; pero esta significación sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro.

Palabras clave: Ética, Virtud, Moral, Persona, Norma.

Abstract

What Ricoeur intends in his reflection is to reformulate the theory of action of analytical philosophy as well as Aristotle's praxis; it is proposed to broaden this concept and update the philosophy of Aristotle's praxis. The present study aims to analyze and synthesize the sections of the seventh to the ninth study of his book *One self as an Other*. These sections talk about ethics and morals, the good and the obligatory. Focusing on some of the main concepts, such as ethics, virtue, norm, good life, etc., with the objective of having an overview of Ricoeur's thesis: the esteem of itself effectively extracts its first significance of the reflexive movement by the that the valuation of certain actions considered good turns towards the author of these actions; but this significance remains abstract as long as the dialogic structure introduced by the reference to the other is lacking.

Key words: Ethics, Virtue, Morality, Person, Rule.



Introducción

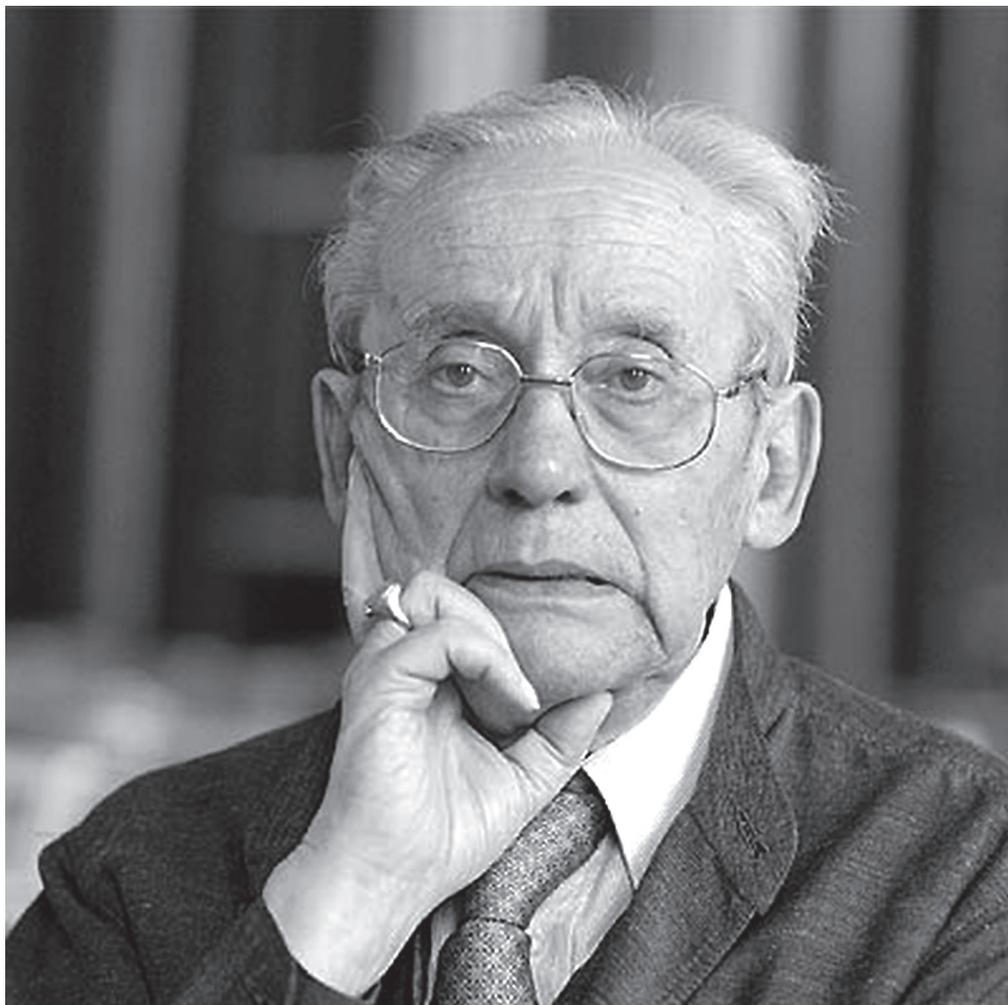
En el presente trabajo el objetivo será hacer un análisis sobre el séptimo, octavo y noveno estudio de la obra *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur. En estos tres apartados se encuentran las categorías que nos permiten hablar del sí en lo otro, encontramos categorías determinantes como lo bueno y lo debido, que es el modo en el que se resuelve la vida práctica, entre ese vaivén de estas dos categorías. Para comprender esto se tomarán principalmente los conceptos de ética, moral, vida buena y la virtud. Por lo que se necesita retomar la filosofía de Aristóteles y Kant, concretamente en sus aportaciones sobre la ética.

Comenzaremos el primer apartado hablando sobre la naturaleza de la ética y la virtud según Aristóteles, partiendo de que ninguna virtud ética se produce vía la naturaleza. Después se pasará a lo que es tender a la vida buena, como objeto de la intencionalidad ética. En el apartado tercero se explicará la manera en que Ricoeur propone la necesidad de someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma, centrándose en la vinculación entre obligación y formalismo, comenzando con el objetivo de la “vida buena” que será sometido a la prueba de la norma, lo cual es necesario porque este mismo objetivo tendrá lugar en la ética cuando se presenten conflictos prácticos. Ricoeur presenta una dialéctica de la convicción donde existe tensión entre lo bueno y lo que se debe hacer.

1. Sobre la virtud ética en Aristóteles

Para adentrarnos en la ética de Ricoeur es necesario remitirnos a Aristóteles. Este filósofo habla en el libro segundo de la *Ética Nicomáquea* sobre la virtud ética; menciona que tres cosas son las que están presentes en el alma: pasiones, facultades y modos de ser (Aristóteles, 1998, 1105b, p. 20). Además nos dice que la ética trata sobre una de las dos clases de virtudes que proceden de la costumbre, ya que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, así como ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre, como lo hace la ética; ésta pertenece al modo de ser. Vamos adquiriendo virtudes como resultado de actividades que hemos estado realizando en nuestra vida, no es que el ser humano nazca virtuoso. Una vez aprendidas se necesita, al recibirlas, ir las perfeccionando cada vez en cada acción, porque uno no es virtuoso de una vez y para siempre. Se debe tener en cuenta que la moderación se destruye por el exceso y por el defecto; las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen la misma virtud. Si no fuera así, todos serían de nacimiento buenos o malos, pero lo que sucede es que en las transacciones con los demás hombres es donde nos hacemos y practicamos el ser justos o injustos cada vez.

Así que hemos de actuar con la recta razón. Todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema; relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido. Debemos observar que en la naturaleza de tales cosas está el destruirse



Paul Ricoeur

por defecto o por exceso; así sucede también con la moderación y demás virtudes. Nos dice Aristóteles que la moderación se destruye por exceso y defecto, pero se conserva por el término medio.

La génesis de estas virtudes, su crecimiento y su destrucción, proceden de las mismas cosas, como también las actividades. Una virtud es una acción, así que apartándonos de los placeres nos hacemos

moderados y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos. La virtud moral se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor, por ello para alcanzar la virtud debimos haber sido educados de cierto modo desde jóvenes.

Todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y empa-



rentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente mejor o peor. Y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos como hemos mencionado anteriormente. Nos dice Aristóteles que son tres

los objetos de preferencia y tres los objetos de aversión: lo bello, lo conveniente y lo agradable; y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso. El hombre bueno acierta en todas ellos, mientras que el hombre malo yerra. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos por el placer y el dolor; por eso es necesario que estas cosas sean objeto de estudio, pues el complacerse y comportarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. El estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que quien se sirve bien de ellos será bueno, y el que se sirve mal será malo.

Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición de hacerlas; es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace, luego si las elige y las elige por ellas mismas, y en tercer lugar si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Así que las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado puede realizarlas.

La virtud, como mencionamos anteriormente, pertenece a los modos de ser. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, menor o igual; y esto, o bien es en relación a la cosa misma, o bien es en relación a nosotros. Lo igual es el término medio entre el exceso y el defecto, ya que dista lo mismo de ambos extremos; en relación con nosotros es aquel que ni excede ni se queda corto. En el caso del hombre, el punto medio es relativo

a nosotros mismos; así que no ha de tomarse de la misma manera.

Todo conocedor evita el exceso y el defecto, prefiriendo siempre la búsqueda del término medio. Pero no es una tarea sencilla, ya que siempre es relativo a nosotros, y por lo tanto tampoco es fácil dar con él; se necesita un arduo trabajo y acción. Por esta razón el término medio es raro, laudable y hermoso. En el caso de distar de algunos extremos del punto medio, es mejor tomar el mal menor, lo que se puede en nuestras circunstancias, y apartarse lo más posible del error; pero a la vez del placer, ya que en el placer no juzgamos con imparcialidad.

2. Tender a la vida buena

En el séptimo estudio Ricoeur trata de establecer la primacía de la ética sobre la moral: darle un lugar a la norma moral, sin dejarle la última palabra. Esta relación tiene tres momentos que llamará intencionalidad ética a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas.

La tesis de Ricoeur en este apartado nos dice que la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve al autor de estas acciones, pero esto se torna abstracto mientras le falte la referencia al otro. La vida buena se puede mencionar en primer lugar ya que es el objeto mismo de la intencionalidad ética, una de las lecciones que podemos guardar de Aristóteles referente a la vida buena o



buen vivir (para Aristóteles el vivir bien es lo mismo que *eudaimonía*) es la de haber buscado en la praxis, en la buena praxis, ser ella misma su propio fin, pero sin dejar de buscar un fin posterior.



Se tiende a vivir bien, a obrar bien, a ser feliz. No hay duda sobre el concepto, aunque se intente decirlo de varias maneras: vivir bien se equivale con obrar bien y con felicidad, con eudaimonía. El mejor modo de vivir y de obrar en la polis está relacionado con el bien intrínseco que mueve a cada vivir y a cada obrar: por eso es que cada uno es, etimológicamente, eudaimonos, es decir, un buen espíritu. Felicidad-eudaimonía, obrar bien y vivir bien, son tres expresiones que describen, con diversos matices, la riqueza y la complejidad conceptual de lo que es la “vida buena” (Villa, 2015, p. 175)

Ricoeur ha estudiado también la teoría de acción de la filosofía analítica así como la praxis en Aristóteles. Le parece pobre, por llamarlo de alguna manera, el concepto de acción de la analítica, así que se propone ensanchar este concepto y concretar la filosofía de la praxis de Aristóteles.

Nuestro autor se ve obligado no sólo a complementar el concepto de acción sino también a jerarquizarlo, con el objetivo de llevarlo al nivel de la praxis, es decir, prácticas y planes de vida reunidos por la anticipación de la unidad narrativa de la vida. La praxis en este sentido no sólo es realizar la acción o la práctica de algo, sino es aquella cuyo fin está en sí misma, su “principio unificador (oficio, juego, arte) es la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el espacio de sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones de carácter evaluador vinculadas a los preceptos del bien hacer” (Ricoeur, 2013, p. 181).

La complejidad de una práctica frente al carácter simple de una acción despliega apreciaciones de carácter evaluador sobre el bien hacer de los participantes. Esas apreciaciones que evalúan las acciones de los participantes en las prácticas, ponderando su hacer entre el correcto cumplimiento de las reglas y el bien hacer de la práctica, es deliberación, y la intencionalidad de la “buena vida” habita desde el principio todo lo que los seres humanos hacen (Villa, 2015, p. 184).

La calificación propiamente ética garantizada por los llamados patrones de excelencia son reglas de comparación, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes, e interiorizados por los maestros y los virtuosos de las prácticas consideradas. Éstas tienen reglas constitutivas que se establecen socialmente. Pero entonces se pregunta Ricoeur: ¿cómo se relacionan estos patrones de excelencia con el objetivo ético de vivir bien?

El sí no es un solitario del que depende, casi de manera heroica, una buena práctica o una vida realizada, sino que la intencionalidad del sí y sus deseos pasan por la intencionalidad y los deseos de los otros distintos de sí, que de alguna manera le preceden por necesidad y le educan sobre los patrones de excelencia esperados, a cuyo transcurso se incorpora, apropiándose dichos ideales de perfección (Villa, 2015, p. 185).



Antes de calificar como bueno al ejecutante de una práctica, los patrones de excelencia permiten dar sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica, constituyendo la teleología interna de la acción. Este concepto de bien inmanente proporciona un punto de apoyo al momento de reflexivo de la estima de sí. Por otra parte, este concepto debe mantenerse en reserva para una recuperación posterior dentro de la concepción propiamente normativa de la moral.

Los planes de vida dan una extensión paralela a esta noción de bienes inmanentes a la práctica. Las configuraciones de acción que llama planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos. Sobre la expresión “plan de vida” vale la pena tomarnos unos momentos para reflexionar. El término “vida” designa a todo el hombre por oposición a las prác-

ticas fragmentadas. Regresando a lo que se pregunta Aristóteles sobre si hay una tarea para el hombre en cuanto tal (*ergon*), así como hay la tarea para el músico o el médico, la palabra vida recibe la dimensión apreciativa, valorada del *ergon* que califica al hombre en cuanto tal, y a esto es a lo que se llama “plan de vida”. Pero, ¿se puede sostener que cada praxis tiene un fin en sí mismo y que toda acción tiende hacia un fin último? Dice Ricoeur que el secreto de estas finalidades está entre la relación de práctica y plan de vida: una vez elegida una vocación, se confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de “fin en sí misma”. La vida buena es para cada uno la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada.

Es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. (...) Entre nuestro objetivo ético de la “vida buena” y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de “vida buena” y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre) (Ricoeur, 2013, p. 185).

La vida buena implica un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo, donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor

para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. “La vida buena se logra como tal en las acciones presentes, pero al mismo tiempo va más allá de ellas; el t́elos que es la vida buena no tiene, por tanto, sólo y en primer lugar carácter de futuro sino, desde luego, también y sobre todo carácter de presente, pues son las acciones actuales las que son buenas o no lo son” (Villa, 2015, p. 178).

Para Ricoeur hay una noción que juega un papel importante: la del “Otro”. La estima de sí incluye al otro, no puede haber vida buena en el solipsismo. En la noción misma del otro se implica que el bien vivir incluye de alguna manera el sentido de la justicia; el otro es tanto el otro como el tú. El vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones. Así que la



decisión sobre lo bueno no es algo que se decide por propia cuenta, sino que es algo que se da siempre con los demás. No puede haber vida buena sin la justicia, ya que lo justo comprende dos aspectos: el primero que es el de lo bueno, que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el segundo el de lo legal, que es el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción.

La justicia presenta rasgos éticos y exige igualdad; en la vida buena la felicidad tiene una exigencia de igualdad, no se puede ser feliz a costa de los demás o utilizando a los demás para llegar a algún fin. Entonces se entiende a la Institución como el punto de acción de la justicia y la igualdad como el contenido ético del sentido de ésta. La perspectiva de institución de Ricoeur va más relacionada con Arendt, entendiendo por instituciones la estructura del *vivir-juntos*: no es un contenido, ni procedimiento, ni instrumento. La vida se nos ha dado juntos, así que este vivir juntos corresponde a una comunidad histórica. Esa estructura es irreductible a las relaciones interpersonales, esta institución se caracteriza por el *ethos* y no por las normas escritas o el aparato legal que hace la comunidad; hay una primacía ética del vivir juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política. Según Arendt, el poder procede de la categoría acción, revistiendo una significación política donde se subrayan las condiciones de pluralidad y concertación, o bien el llegar a un acuerdo. En la condición de pluralidad de acción se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas



Hannah Arendt

a todos deja fuera a terceros, siendo el tercero incluido por la pluralidad constitutiva del poder. La pluralidad incluirá terceros que nunca son rostros. Sobre la idea de concertación es un poco más complicado de fijar, Arendt habla de la acción pública como un tejido o red de relaciones humanas donde cada uno despliega una breve historia siendo este poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es invisible por estar recubierto por las relaciones de dominación. El que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su tercera dimensión es la justicia. Para Ricoeur lo justo comprende dos aspectos: el primero es el de lo bueno, que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; el segundo, el de lo legal que



confiere a la ley y el derecho de restricción, siendo el primer caso del que se ocupa Ricoeur.

Existen dos razones que legitiman la empresa: una es el origen cuasi inmemorial de la idea de justicia, en la que sus connotaciones divinas, como si fueran del patrón mítico griego, atestiguan que el sentido de justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos; y por otra parte está la idea de justicia que se llama mejor “sentido de justicia”, el plano en el que nos movemos aquí, en el sentido de lo justo y lo injusto.

Otro concepto importante en este apartado es el de la igualdad. Será el núcleo común entre la justicia distributiva y la justicia reparadora. Ya que lo injusto y lo justo mencionados anteriormente tiene como sinónimo lo desigual.

Es esta búsqueda de igualdad a través de la desigualdad -resulte ésta de condiciones culturales y políticas particulares, como en la amistad en-

tre iguales, o sea constitutiva de las posiciones iniciales del sí y del otro en la dinámica de la solicitud- la que define el lugar de la solicitud en la trayectoria de la ética. A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de la “vida buena”, la solicitud añade esencialmente la de la carencia, que hace que necesitemos amigos; por su repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí mismo se percibe como un otro entre los otros. Es el sentido del “uno por el otro” (*allélous*) de Aristóteles, que hace recíproca la amistad (Ricoeur, 2013, p. 201).

Aristóteles encuentra en lo igual el carácter de término medio entre dos extremos. Nos dice que allí donde hay reparto puede haber demasiado y no suficiente. Lo que sería lo injusto es el tomar demasiado en sentido de ventajas; o no tomar lo suficiente en término de cargas. La justicia distributiva consiste en igualar dos relacio-



nes, siempre entre una persona y un mérito. La igualdad, nos dice Ricoeur, cualquiera que sea el modo que la tomemos, “es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales” (Ricoeur, 2013, p. 212).

3. El sí y la norma moral

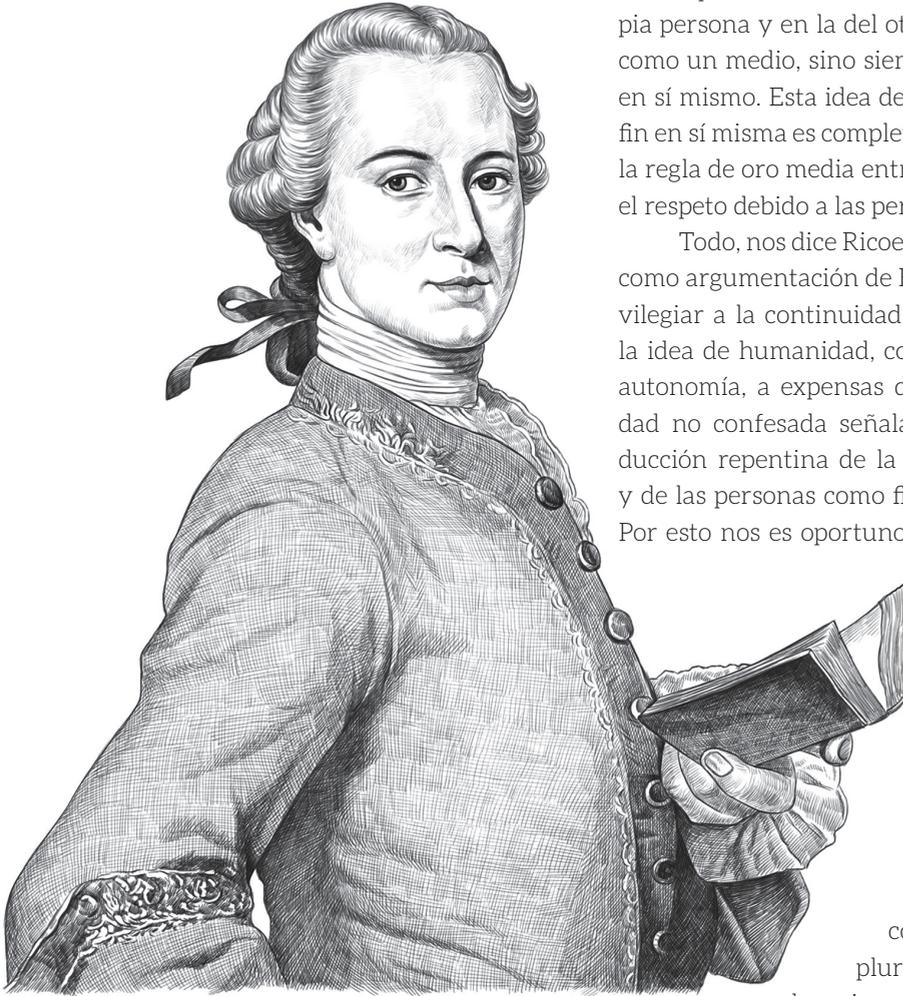
En el séptimo estudio, Ricoeur se propuso exponer la primera parte de las tres proposiciones que componen la afirmación de la primacía de la ética sobre la moral. Así que ahora, en el octavo estudio, tratará Ricoeur de exponer la segunda proposición donde será necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma, centrándose en la vinculación entre obligación y formalismo. El objetivo de la vida buena será sometido a la prueba de la norma sin tener en cuenta la estructura dialógica de la propia norma.

El componente primero de la intencionalidad ética es llamado “deseo de vida buena”, que se encuentra del lado de la moral, en el sentido que se ha dado a este término, la exigencia de universalidad. Lo que dice Ricoeur es que lo que se debe ser respetado es el sí mismo, la propia norma tiene una dimensión intersubjetiva, dialógica. La norma somete a la prueba de la universalidad el deseo de vivir bien y el objetivo es aislar el momento de la universalidad (Ricoeur, 2013, p. 214).

El paso por la norma está unido a la exigencia de racionalidad que, interfiriendo con la intencionalidad de la vida buena, se constituye en razón práctica. Pero, ¿cómo se expresa la exigencia de racionalidad? Es exigencia de universalización si la ética se orienta hacia el universalismo; la obligación moral no carece de lazos en el objetivo de la vida buena.

Para Ricoeur, Kant nos quiere mostrar que entre la autonomía y el respeto debido a las personas existe continuidad, siendo la regla de oro la que permite pasar de lo formal a lo material y viceversa. En la problemática kantiana la idea de universalidad está inseparablemente unida a la de restricción; todo el proceso crítico consiste en remontar desde esta condición finita de la voluntad hasta la razón práctica concebida como auto legislación, como autonomía. Sólo en esta fase el sí habrá encontrado el primer fundamento de su estatuto moral. Ambas problemáticas no se distinguen fácilmente debido a la constitución finita de la voluntad.





Immanuel Kant

Cada una de las formulaciones del imperativo categórico de Kant deja algo fuera, y para compensar el formalismo kantiano, se introdujo el segundo imperativo categórico, en el que podemos reconocer en el nivel moral, la solicitud en el nivel ético. El imperativo categórico que va a permitir elevar el respeto al mismo rango que la solicitud es el siguiente: Obra de tal

modo que uses a la humanidad en tu propia persona y en la del otro, no solamente como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo. Esta idea de la persona como fin en sí misma es completamente decisiva, la regla de oro media entre la autonomía y el respeto debido a las personas.

Todo, nos dice Ricoeur, lo que aparece como argumentación de Kant tiende a privilegiar a la continuidad, garantizada por la idea de humanidad, con el principio de autonomía, a expensas de la discontinuidad no confesada señalada por la introducción repentina de la idea de fin en sí y de las personas como fines en sí mismo. Por esto nos es oportuno apoyarnos en la

Regla de oro, y tratar el imperativo kantiano como su formalización.

La noción de humanidad puede considerarse como la expresión plural de la exigencia

de universalidad que presidía la deducción de la autonomía, por lo tanto como el despliegue plural del principio mismo de autonomía. Esta intención de formalidad expresada por la idea mediadora de humanidad aparece claramente cuando se mide la distancia que Kant mantiene respecto a la Regla de Oro. Su desconfianza se explica por el carácter imperfectamente formal de la regla.

La noción de persona en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad; en tanto que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre “tu persona” y “la persona de otro”. Sólo con la persona viene la pluralidad. La Regla de Oro y el imperativo del respeto debido a las personas no solo tienen el mismo campo de ejercicio sino también el mismo objetivo: establecer la reciprocidad donde reina su carencia. Y detrás de la Regla de Oro vuelve a salir a la superficie la intuición, inherente a la solicitud, de la alteridad verdadera en la raíz de la pluralidad de las personas.

Ricoeur se pregunta si Kant ha logrado distinguir, en el plano deontológico en el que se mantiene, el respeto debido a la autonomía de las personas. Y responde que sí y no: sí en cuanto que la noción de existir como fin en sí sigue siendo distinta a la de darse a sí mismo una ley. Y no en cuanto en expresiones como “el hombre”, “todo ser racional”, parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene, por el rodeo de la idea de humanidad.

4. El sí y la sabiduría práctica

Antes de comenzar con el noveno estudio, Ricoeur presenta un interludio donde la tragedia griega es protagonista, ya que nos dice que la irrupción de lo trágico debe su carácter intempestivo a su dimensión no filosófica; por no producir una enseñanza directa, la sabiduría trágica remite la sabiduría práctica sólo a la prueba de juicio moral en situación. Menciona que

la tragedia tiene como tema la acción, es obra de sus propios agentes que están al servicio de grandezas espirituales que los sobrepasan y que abren camino a energías míticas que son también las fuentes del infortunio. Ricoeur toma a la tragedia de Antígona para explicar este conflicto entre la lucha íntima de la convicción y la institución; aquí se muestra con fuerza el conflicto ante la correcta deliberación, en una situación tan compleja, donde tanto Antígona como Creonte parecen tener la razón, uno ante las leyes de los hombres y la otra parte ante los dioses. Siendo justo allí, en esas situaciones límite, donde se confrontan realmente tanto lo teleológico como lo deontológico. El conflicto no sólo se encuentra en el lado de la moralidad sino que ya también se encuentra en la ética de la vida buena. Pero la tragedia no es un mero recurso didáctico, se resiste a ser meramente repetida y sin embargo hay una enseñanza. Es lo trágico de la acción lo que vuelve a conducir el formalismo moral al centro de la ética.

La tesis de Ricoeur llega a la tercera parte donde dice que una moral de la obligación engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica sólo posee el recurso en el ámbito del juicio moral en situación a la intuición inicial de la ética (la vida buena). Pero hay que evitar dos equívocos: primero no se trata de añadir una tercera instancia a la ética, no es dialéctica tipo Hegel. Quiere contrastar Ricoeur la efectuación concreta de acción con sentido con la realidad como sustancia. Entonces, sí hay una dialéctica pero que no es la de Hegel, como mencio-



namos anteriormente, sino la de la convicción. Este concepto de convicción viene de Hegel, pero la dialéctica de Ricoeur dice que es dialéctica de la sabiduría práctica. La dialéctica de la convicción es este jaleo entre lo bueno y lo que se debe hacer.

El segundo equívoco que hay que evitar es que no se debería vincular esta referencia de la moral a la ética la significación de una desaprobación de la moral a la obligación. Sin la travesía de los conflictos que agitan una práctica guiada por los principios de la moralidad, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo

moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad.

Ricoeur se propone hacer un recorrido inverso, ya que al llevar el aspecto más fuerte del conflicto en primer lugar al plano de la institución, se enfrenta al alegato hegeliano en favor de la *Sittlichkeit*, esa moral efectiva y concreta que se supone toma el relevo de la *Moralität*, de la moral abstracta, y que encuentra su centro de gravedad en la esfera de la institución, y coronándolas a todas en la del Estado. Una segunda razón es que más que añadir una filosofía política a la filosofía moral, el pro-



blema es determinar los rasgos nuevos de la *ipseidad* que corresponden a la práctica política; los conflictos han servido de telón de fondo para los conflictos engendrados por el formalismo mismo en el plano interpersonal entre la norma y la solicitud.

Retomando la idea de justicia, aparece la posibilidad de conflicto en la estructura equívoca de la idea de distribución justa. Una situación realmente conflictiva aparece cuando, ahondando bajo la pura regla de procedimiento, se pone al desnudo la diversidad de los bienes distribuidos que la formulación de los dos principios de justicia intenta neutralizar. Aristóteles había encontrado este problema en su definición de justicia proporcional, en que la igualdad no se hace entre partes sino entre la relación de la parte de uno con su contribución y la relación del otro con su contribución diferente.

Nuestro problema no estriba, dice Ricoeur, en enumerar las esferas de justicia sino que trata del problema del arbitraje requerido por la competencia de estas esferas de justicia, y por la amenaza de la invasión de una sobre otra, que da su verdadero sentido a la noción de conflicto social. En la acción, uno debe de tomar ciertos elementos teleológicos y deontológicos: la resolvemos, la solucionamos únicamente en la vida práctica, y se va resolviendo cada vez de alguna manera. Esta dialéctica es a la que se refiere Ricoeur: lo que está bien o lo que se debe hacer.

Para Ricoeur, la sabiduría práctica es *phrónesis*, *Moralität* y *Sittlichkeit*. La primera se retoma de Aristóteles, teniendo como horizonte la vida buena. La *phrónesis* (críti-



Aristóteles

ca) (Cfr. Ricoeur, 2013, p. 274) tiende a través de las mediaciones a identificarse con la *Sittlichkeit*. Pero ésta es despojada de su pretensión de señalar la victoria del espíritu sobre las contradicciones que éste se suscita a sí mismo. El juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso etc. De la sabiduría práctica que conviene a este juicio, podemos decir que la *Sittlichkeit* repite en ella la *phrónesis*, en la medida en que la *Sittlichkeit* mediatiza a la *phrónesis*.

Para finalizar, la tragedia de la acción es el enfrentar, el encarar, a todo aquello que no incluye la descripción de la norma y que no ha de poder resolverse más que en la práctica misma de la elección adecuada de las decisiones que tomamos. Como nos dice Ricoeur, la tragedia considerada como tal engendra una aporía ético-práctica que se añade a todas aquellas que han jalonado nuestra búsqueda de la *ipseidad*; multi-



plica las aporías de la identidad narrativa, así que una de las funciones de la tragedia respecto de la ética es la de crear una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría ética. El rodeo mediante las determinaciones de los predicados “bueno” y “obligatorio”, cuyas articulaciones marcan el curso de los tres estudios revisados, corresponde al realizado mediante las estructuras de la acción. Los predicados bueno y obligatorio son aplicados en primer lugar a las acciones en cuanto hechas o por hacer. Es necesaria esa tensión entre lo bueno y el deber, mediar entre lo concreto y lo abstracto. La tarea que debemos realizar es tomar en cuenta el contexto histórico, social etc., pero también es necesario realizar esos ro-

deos conceptuales que desembocarán en la resolución de la acción.

Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sófocles (1980). *Antígona*. En: *Sófocles. Las siete tragedias* (pp. 186-208). Ciudad de México: Porrúa.
- Villa, A. (2015). Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur. *Tópicos, Revista de filosofía*, núm. 49, pp. 163-207.

La antropología transpersonal de Claudio Naranjo en un mundo de psicopatología y violencia: reflexiones desde la complejidad¹

Christian Omar Bailón Fernández

Creendo equivocadamente que ya nos amamos a nosotros mismos, no tenemos idea de cuánto nos odiamos y de cuánto nos perseguimos, cuánto nos torturamos o desvalorizamos. Y sin la base del amor por nosotros mismos, difícilmente podremos llegar al amor a los demás, que es un fenómeno de rebosamiento
(Naranjo, 2013, p. 56).

Dice Lao Tsé en su Tao Te King que «cuando se perdió la armonía original surgieron las leyes», sugiriendo que la institución de la justicia que se basa sobre un poder violento, ha venido a constituir una especie de parche con que se ha intentado reparar la pérdida de una bondad espontánea que nuestra especie había conocido anteriormente
(Naranjo, 2018, p. 12).

Resumen

A lo largo de este artículo se realiza un breve análisis sobre las características generales de las distintas concepciones antropológicas de los paradigmas psicológicos más reconocidos históricamente, a partir de ahí se centra la discusión en las cosmovisiones antitéticas desde el posicionamiento antropológico particularmente entre el psicoanálisis y la psicología transpersonal meramente para delimitar y clarificar los diferentes matices existentes, a partir de ahí se amplía la exposición sobre lo implicado en la antropología transpersonal para más adelante profundizar en

Abstract

Throughout this article, a brief analysis is made of the general characteristics of the different anthropological conceptions of the most historically recognized psychological paradigms, from there the discussion is centered on antithetical worldviews from the anthropological position, particularly between psychoanalysis and transpersonal psychology merely to delimit and clarify the different existing nuances, from there the exposition on what is implied in transpersonal anthropology is

¹ A la memoria y en homenaje al Dr. Claudio Naranjo.



la propuesta antropológica particular del psicólogo transpersonal Claudio Naranjo, para desde ahí hacer una revisión de lo implicado en sus planteamientos sobre la violencia, la psicopatología y la salud, esta problematización se hace por la vía de una lectura desde el paradigma de la complejidad de Edgar Morin, de ahí que se observe conforme se avanza en la reflexión el interés por el entretrejimiento de horizontes diversos y la búsqueda de una mirada de conjunto que no solo abone a la comprensión sino también que promueva una concepción holística y ecológica del ser humano respecto a una antropología de la salud mental.

Palabras clave: psicología, antropología, violencia, psicopatología, transpersonal, complejidad.

Introducción

Desde las diversas epistemologías subyacentes a cada uno de los enfoques que ahondan en el espíritu humano desde un posicionamiento psicológico, se trazan antropologías que permanecen en debate, la naturaleza humana de orden psicológico no se deja entrever si uno no presupone de antemano una tesis; para los psicoanalistas la constitución del psiquismo humano parte de una base biológica con fundamento en la dimensión instintiva que se manifiesta a través de la sexualidad y de agresión:

expanded to later delve into the particular anthropological proposal of the transpersonal psychologist Claudio Naranjo, in order to make a review of what is involved in his approaches to violence, psychopathology and health, this problematization is done through a reading from Edgar Morin's paradigm of complexity, hence the interest in interweaving is observed as the reflection progresses of diverse horizons and the search for an overview that not only contributes to understanding but also promotes a holistic and ecological conception of the human being with respect to an anthropology of mental health.

Key words: psychology, anthropology, violence, psychopathology, transpersonal, complexity.

Tras todo esto, es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillar, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*»:



¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? Esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación, o sirve a un propósito diverso cuya meta también habría podido alcanzarse con métodos más benignos. Bajo circunstancias propicias, cuando están ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente, desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie (Freud, 1992, p. 108).

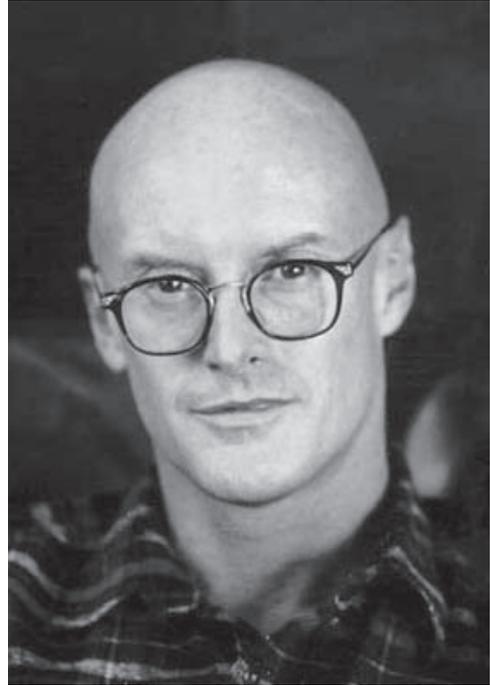
Por su parte, como un planteamiento antitético, los psicólogos humanistas

parten de una base personalista asumiendo que el ser humano tiene una direccionalidad promoral (Maslow, 2009); en acuerdo con ellos, los existencialistas continúan una cierta convergencia al respecto cuando asumen que el ser humano se ha de configurar ciertamente hasta cierto punto de acuerdo a las coacciones sociales, pero que el centro fundamental de su existencia recae en sus decisiones en función de su libertad. Por su parte se mantiene ambigua la asunción antropológica en las teorías cognitivo-conductuales y sistémicas en el sentido de que no hacen un pronunciamiento claro sobre su definición del ser humano específicamente, estas teorías se centran mucho más en la elaboración de sus propuestas técnicas de trabajo psicoterapéutico, aunque se infie-



re de ambas un posicionamiento determinista a través de la lectura de los autores, la primera en asunción del fuerte compromiso del ambiente en la configuración del individuo y en la segunda en lo deudora de la interacción social que supone la constitución de la identidad individual. Por último, la perspectiva transpersonal entrelazada en ciertas premisas existenciales, mantiene que el ser humano tiene un compromiso con la construcción de sí mismo a partir de la elaboración de su potencialidad espiritualidad intrínseca mediante el desarrollo de la consciencia (Wilber, 2005).

A pesar de, las grandes diferencias antropológicas desde las que parten las fuerzas psicoterapéuticas que aquí presentamos y que se consideran las principales, todas ellas mantienen una tesis parcialmente común; lo mucho que influencia en detrimento de la salud mental la violencia estructural que ejerce lo social en el desarrollo de la identidad del individuo, en algunos casos se considera incluso un asunto deseable y en otros algo prescindible en una sociedad sana. Por ejemplo, en su obra *Tótem y tabú* desde el planteamiento de la hominización-humanización como en el malestar de la cultura, Freud (1992) propondrá que la cultura se le impone violentamente al individuo a través de la restricción y sacrificio de sus instintos pero en beneficio de la posibilidad de vida comunitaria, como se sabe, en este sentido se parte de una antropología que desconfía de la posibilidad empática del individuo sin un orden "civilizatorio" que le sancione de no adecuarse a la norma.



Ken Wilber

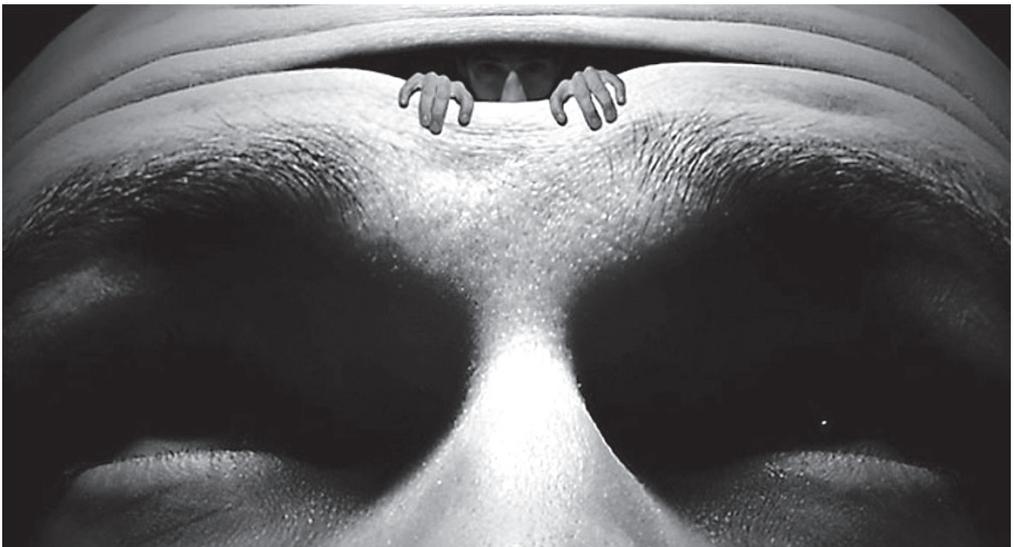
De fondo el argumento de Freud justifica esta función represiva de la cultura en el individuo pues solo así se considera posible la vida en común en sociedad, lo contrario supondría la ley del más fuerte. Si bien todas las perspectivas asumen el gran efecto que imprime la represión de ciertas dimensiones psicológicas individuales en la identidad humana, dependiendo de la perspectiva antropológica esto se asume como necesario o como indeseable, en este sentido resulta natural, desde otros paradigmas, la interrogación sobre la legitimidad de esta premisa antropológica y sobre las consecuencias en el individuo de los excesos de esa cultura opresiva, en el caso de la psicología transpersonal subsiste un cuestionamiento central a este posicionamiento. La obviedad de

la necesidad de esta tendencia represiva de la cultura en una sociedad constituida como la nuestra es incuestionable, ¿pero si resulta que el ser humano nacido en una sociedad menos restrictiva y más solidaria gestara individuos meno violentos, sin necesidad misma de ser sometidos, más conscientes, fraternos y humanos? ¿Qué efectos en términos socioconstruccionistas genera esta asunción antropológica de que la naturaleza del ser humano es bestial? ¿Y si tal asunción antropológica es configuradora de tal tipo de hombre? ¿Y si entonces la salud psicológica se ve disminuida por la normalización y represividad misma asumida?

Psicopatología y violencia desde la concepción transpersonal

Una afirmación que asume la psicología transpersonal heredera de la denuncia contracultural contra la forma de sociedad

dominante, es que el mundo en el que vivimos es un mundo plagado de individualismo y en este sentido egoico (centrado en un culto al ego), se pregona socialmente la necesidad de distinguirse de los otros y competir, contrario a una mirada solidaria o cooperativa, queda claro muy fácilmente que una sociedad competitiva es siempre una sociedad en guerra, de ahí que mantenga una tensión generadora de brotes de violencia resultado de ese constante ambiente bélico, consecuencia inherente a la organización del modo político y económico que le pertenece a la sociedad actual, pero este modo político y económico son a su vez constituidos por una cierta organización psíquica, a la que la psicología transpersonal le ha llamado ego, Manuel Almdro (2004) la considera la sombra de un yo más auténtico que ha terminado por asfixiarse y suponer una robotización de la vida ante tanta programación reductiva familiar y social, derivada tanto de





traumas y heridas de la infancia como de limitaciones y represiones de los otros.

Otra forma de verlo está relacionada con lo que Laing (1977) consideraba la fragmentación del ser y de la experiencia a partir de esa violencia simbólica y psicológica en la que se presiona al individuo a ser diferente a como va experimentando su propio deseo de ser, se le impone e influencia a seguir ciertas expectativas, a seguir cierto modo de ser validado familiar, social y culturalmente, el individuo ya invalidado de su propia experiencia buscará entonces a toda costa pertenecer, ser reconocido por medio de todas las normalizaciones que le atraviesan de consumo, de rendimiento, de estatus, de competencia, de aspiración, manteniéndose así en un espiral infinita de alienación existencial, de forma que la interioridad y el propio sentido de mismidad del individuo terminará escindido de su propia direccionalidad interna, entonces Laing comprende la salud como desarrollo de consciencia, individuación y trascendencia del ego que son tres modos de hablar de un mismo proceso:

La verdadera cordura ocasiona, de un modo u otro, la disolución del ego normal, de este falso Yo perfectamente adaptado a nuestra realidad social alienada: la aparición de los mediadores arquetípicos «internos» del poder divino y a través de esta muerte un renacimiento, un restablecimiento eventual de un nuevo tipo de funcionamiento del ego, que ahora sería el siervo de lo divino, y no su traidor (Laing, 1977, p. 127).

Si la finalidad es llegar a la transformación humana, el enemigo es lo que la psicología transpersonal ha llamado normosis, que se define como “un conjunto de hábitos considerados normales que, en realidad, son patogénicos y nos llevan a la infelicidad y la dolencia” (Weil, Leloup y Crema, 2003, p. 19, traducción propia); la normosis supone una deshumanización y degradación del individuo a cambio de un enmascaramiento robotizante, a través de ciertos mecanismos que coaccionan el despertar y facilitan el adormilamiento, la estructura patriarcal de la sociedad, el consumismo, lo rutinario de los ritmos laborales, la burocracia, la mercantilización de la vida, la antidemocracia de las sociedades actuales, la violencia inherente a los lazos humanos entre otras estructuras opresivas del espíritu humano que constituyen la insensibilización del potencial del hombre.



Fromm (2006) le llamaba la patología de la normalidad, refiriéndose a que el estado actual de la sociedad es psicopatológico puesto que genera amplia destructividad en el mundo, entre los individuos mismos y a la par en los individuos consigo mismos, de modo que contrario a ello una sociedad que fuera auténticamente sana sería mucho más constructiva, fundada en el amor al prójimo, utilizaría el trabajo como fuerza creadora, buscaría el desarrollo de una razón objetiva y sería productiva en el sentido de que buscaría el mejoramiento de la calidad de vida con sentido de los seres humanos, lo que no parece tan compatible con lo que vemos actualmente en un mundo tan lleno de explotación, deshumanización, insensibilidad y robotización, de ahí que el fundamento de la transformación humana se conciba en el despertar de la consciencia y con ello en el despertar de una religación ética que nace de la salud última, más adelante ahondaremos en ello.

Se observa en la psicología transpersonal que en el autoconocimiento y el desarrollo de la consciencia un individuo podría comenzar un proceso de sanación que implicaría un amor propio sano y que llevaría al cultivo de una mayor capacidad fraterna, compasiva, una comprensión más allá de lo propio que permita el acercamiento al otro, a la escucha, al diálogo y a la búsqueda de una relación armónica con nosotros mismos, los otros y el mundo (Naranjo, 2007).

Es pues entonces que la salud significa autorrealización, es la autorrealización de las potencialidades inherentes a las dimensiones que conforman la naturaleza



Erich Fromm

humana, donde la unidad de la consciencia es el límite (González, 2004) y, en ese sentido, puesto que la salud psicológica óptima está inexplicablemente entretrejida en la totalidad del individuo, desde una perspectiva transpersonal la salud implica integridad y equilibrio entre los niveles de consciencia físico, emocional, mental, existencial y espiritual (Vaughan, 1990). La salud por último no es un proceso estático ni algo que se pueda alcanzar para siempre, sino que es un proceso de constante auto-eco-organización (Morin, 2006) y de intercambio equilibrador de todas las dimensiones del ser y en la relación del hombre con los otros y el mundo, la concepción transpersonal de salud psicológica al igual que la concepción del paradigma de la complejidad mantiene una mirada holística y ecológica.



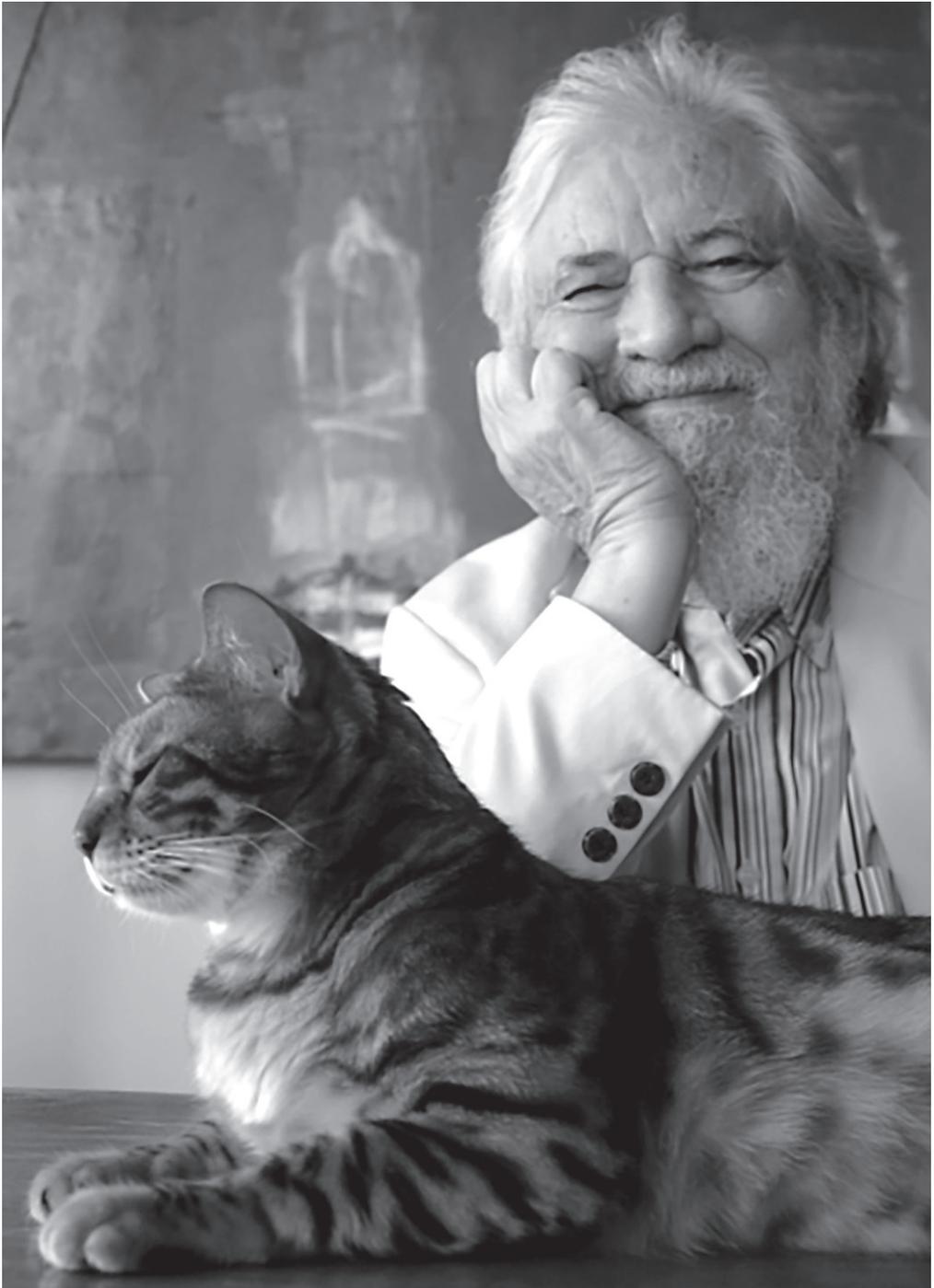
En este sentido la trascendencia del ego está relacionada con la superación de los automatismos limitantes con los que vivimos y con el cultivo de una sana autenticidad de donde, como dijera Maslow, nace la solidaridad como resultado de una profunda salud psicológica (Pániker, 2016), de ahí que es fácil concluir para esta propuesta que la sociedad en la que vivimos se encuentra profundamente enferma.

La concepción transpersonal de Claudio Naranjo

Claudio Naranjo desde su perspectiva transpersonal es afín a lo anteriormente planteado, partiendo del cuestionamiento a esta premisa freudiana de que los seres humanos son intrínsecamente tendientes a la agresividad que hace necesaria en ese sentido la represión del individuo por parte de la cultura. Por supuesto es inne-

gable la violencia estructural de la cultura a lo largo de la historia de las sociedades, quizá ningún antropólogo, sociólogo, filósofo y psicólogo se atrevería a afirmar lo contrario si no quisiera ser considerado un ingenuo. Para comenzar a comprender el planteamiento de Naranjo, la pregunta en este sentido no versa sobre si tal dinámica de violencia que se desborda en diversos sentidos sobre la génesis de la cultura existe o no, sino más bien si es algo que pertenece a la naturaleza humana o más bien a un tipo de la sociedad con muchos años de antigüedad y herencia.

Para Naranjo lo que hubo observado Freud que le parecía natural ya traía el condicionamiento histórico de una cultura patriarcal ampliamente agresiva en donde dominaba y predominaba la fuerza, la competencia, el poder y el control, pero no por ser la condición de los seres humanos, sino por cierto desequilibrio derivado his-



Claudio Naranjo



tóricamente de las transformaciones a las que obligó la supervivencia de la especie a partir quizá de ciertas transgresiones al equilibrio humano (en una época prehistórica que probablemente por la posibilidad de extinción que supusieron tanto las grandes glaciaciones como las grandes sequías, hubo necesidad de una adecuación evolutiva para la supervivencia pero que también supuso traumas que fijaron al individuo en este desequilibrio). Claudio Naranjo vio en el actual malestar de la cultura, una destructividad con raíz única; un estado de inconsciencia/ignorancia, que en una buena parte de las tradiciones espirituales es considerado el inicio del mundo de sufrimiento, que asocia a lo que llamó la mente patriarcal, un estado de desequilibrio (Naranjo, 1993).

Quienes participan de esta postura de que la organización patriarcal ha supuesto el nacimiento de la cultura centrada en el dominio, la fuerza y el poder, se apoyan en los hallazgos desde la antropología que señalan que en las culturas matrísticas a lo largo de la historia quedan bastante disminuidos los rasgos de violencia y agresividad (Hernando, 2018; Eisler, 1997; Coddou, 1995),

también desde la biología, Humberto Maturana se pronuncia en favor de estas perspectivas y cuestiona la idea de una naturaleza humana tendiente a la agresión y la violencia:

Nuestra cultura patriarcal centrada en la dominación y el sometimiento, en las jerarquías, en la desconfianza y el control, en la lucha y la competencia, es una cultura generadora de violencia porque vive en un espacio relacional inconsciente de negación del otro. Pienso que si queremos acabar con la violencia como modo de convivencia debemos atrevernos a mirar nuestra cultura patriarcal, y a cambiarla. No es la biología lo que nos atrapa en la violencia aunque nuestra biología nos permita vivir en ella; es nuestra cultura, es el espacio psíquico de nuestra cultura que da origen a la continua validación y justificación de la violencia en el que nuestros niños crecen haciéndose psíquicamente uno con él, lo que nos atrapa (1995, p. 84).

Sin embargo, la propuesta del psicólogo transpersonal no supondría el re-



greso hacia órdenes matriarcales, sino en el desarrollo de una sociedad triunitaria más equilibrada a diferencia de la tiranía actual de lo paterno (el intelecto dominante y normativo) sobre lo materno (la dimensión afectiva y empática) y lo filial (el niño interior asociado al deseo, el placer, lo espontáneo). Esto anticiparía la necesidad del desarrollo de un elemento sintetizador para pasar de una organización jerarquizada a una heterarquía interior, un «holismo triunitario», una aceptación profunda de esta tridimensionalidad, y esto es posible únicamente en la medida que se frene la maquinación egoica y se desarrolle un desapego profundo que genere este espacio interior de reconocimiento y dialogicidad interna a la integridad propia (Naranjo, 2018, 1993); en este sentido va la consideración de una cierta estructura patriarcal de la mente que anula la dimensión triúnica del cerebro (Maclean, 1990) que se encuentra compuesta del equilibrio entre el pensamiento, la emoción y el instinto, y que en la época actual se encuentra en un patente desequilibrio o desarmonía que nos conduce a la destructividad: "Lejos de

constituir seres tricerebrados armoniosos, nuestro pensar, sentir y hacer han perdido su coherencia, dando nacimiento a incessantes conflictos internos e impidiéndonos la plenitud que nos ahorraría tornarnos esclavos de toda clase de necesidades neuróticas o adicciones, tales como la búsqueda de gloria, riquezas o placeres superfluos" (Naranjo, 2010, p. 146).

Esta concepción trinitaria del autor que también equipara a la dimensión paterna, materna y filial, va más allá promoviendo que del equilibrio triúnico surgiría un individuo que mantuviera esta dimensión triúnica de lo amoroso que podría equilibrar también el modo en que el individuo se relaciona consigo mismo, con los otros y con el mundo y que ya los griegos reconocían en el amor filial o compasivo (*philia*), el amor erótico (*eros*) y el amor ideal o admirativo (*ágape*), a su vez se puede inferir que de la perversión o degeneración de estas capacidades amorosas del ser humano se nota el desequilibrio del individuo, así asume enfáticamente que es obvio que las crisis externas que suceden en nuestro mundo son manifestaciones re-





lacionadas con nuestro malestar interno, de modo que la crisis auténtica es aquella en donde está implicada una cierta normalización de la incapacidad de conectar con lo amoroso y lo fraterno de manera generalizada (Naranjo, 2007).

El ego que no es sino una manifestación de la desarmonía triúnica por la mentalidad patriarcal, es una estructura de deficiencia como dijera Maslow, nacida por algo que Naranjo llamará “el amor negativo”, que no es sino una temprana frustración amorosa fruto de la relacionalidad patriarcal de la familia, dando como resultado que la potencialidad amorosa del ser humano se encuentra velada por este odio a sí mismo que le lleva a una destructividad consciente e inconsciente que generó este desequilibrio y que se perpetúa generacionalmente (Naranjo, 1993).

Hay una cierta radicalidad y dificultad en la lectura de Claudio Naranjo que no viene de que sus ideas sean demasiado complejas, demasiado intrincadas o que mantenga un uso muy elaborado de sus conceptos, sino que esa profundidad viene de que lo que se trata de transmitir es precisamente una reflexión que permee la integridad de la experiencia humana, de querer hacer un acercamiento hacia repensar al individuo de manera mucho más amplia, con el pensamiento, el cuerpo, las emociones, el espíritu y el alma, hay la transmisión de una mirada no fragmentaria hacia el individuo, que no reduzca el mundo espiritual a una sola dimensión sino que busque contagiar una mirada expansiva y cósmica del mundo interior, un cuestionamiento al ensanchamiento de horizontes

existenciales que nuestros condicionamientos represivos (que de nuevo no son ya meramente cognitivos sino también afectivos, instintivos, actitudinales, relacionales) nos imposibilitan captar; el autoconocimiento y el desarrollo de conciencia se encuentran entonces más orientados a la experiencia y la intuición, dimensiones contemplativas que pueden generar una percepción global de donde tanto Husserl como Merleau-Ponty consideraban que surgía una actitud fenomenológica que porta una mirada dialógica inherente, en este sentido el desarrollo de la conciencia se presenta en Claudio Naranjo como una apertura y expansividad experiencial hacia el acogimiento de las dimensiones que componen al ser humano en su completud:

Propongo, al plantear que la enfermedad consista en una desintegración intrapsíquica (falta de coherencia o disonancia entre el pensar, el sentir y el querer), algo que se puede comprobar fácilmente, pues tal disonancia está tan presente en los conflictos prácticamente omnipresentes de la vida humana «normal», que basta un somero análisis para identificar conflictos entre el deber y el placer, o entre el placer y el afecto, o entre el afecto y la razón y sus ideales (Naranjo, 2018, p. 26).

Hay implícitamente en esta concepción de individuos triúnicos la idea de que actualmente el hombre se encuentra fragmentado en sus dimensiones interiores, entonces la espiritualidad profunda y



auténtica surgiría para Naranjo de la salud psicológica, de la armonía y el equilibrio entre tales dimensiones interiores.

De este cuestionamiento hondo a este modo tan limitante de definirse el individuo a sí mismo, los otros y el mundo que supone el ego, considerando que quizá el propio modo ya normalizado de existir sea precisamente lo que origina lo problemático, eso que se nos pasa por alto por considerarlo obvio, se infiere en este

sentido que el pensamiento de la sociedad se ha vuelto demasiado racional (e instrumental), y otras veces demasiado visceral; en cualquier caso, como dijera Aristóteles, poco equilibrado, prudente (*ratio*), pocos filósofos como Spinoza, Nietzsche, Bergson han denunciado la negación de la experiencia viva que presupone el actual modo de ver la vida que mantiene una cosmovisión excesivamente instrumental y racional del mundo como la que hoy tenemos.



Complejidades de la violencia y la psicopatología en clave transpersonal

Para Naranjo (2010), la mente patriarcal es una forma de organización psíquica que refleja una concepción cognocéntrica y basada en la dominancia de los valores asociados a lo masculino como son la fuerza, la violencia, el autoritarismo, la obediencia, el control, la agresión, la explotación y la competición en franca anulación y ridiculización de otros valores inspirados por lo fraterno como son la ternura, la colaboración, la espontaneidad, la solidaridad y la compasión entre otros:

He propuesto aludir a esta situación de empobrecimiento psíquico como «mente patriarcal», en referencia a que concibo las tres componentes psíquicas y sus correspondientes cerebros como tres «personas interiores» con las características del padre (el intelecto normativo y dominante, la madre (empática y afectiva) y el hijo (que desea), y propongo que esta condición unidimensional e insular de la mente humana constituya un eco intrapsíquico de la cultura propia de la «sociedad patriarcal» que ha caracterizado el mundo civilizado (Naranjo, 2018, p. 27).

Lo que señala Naranjo en cuanto a los efectos de la mente patriarcal tiene afinidad con la concepción de Foucault (2002) sobre la tendencia policial de nuestra sociedad a vigilar y castigar todo aquello

anormal, una sociedad autoritaria que, mediante ciertos mecanismos de coerción invisibles inscritos en las relaciones humanas cotidianas, se instauran produciendo la normalización de los individuos, una serie de restricciones disciplinarias que conminan al individuo a participar en la obediencia de un coro represivo común:

El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo (Foucault, 2002, p. 33).

Bourdieu (2002) por su parte, y desde una perspectiva marxista y sociológica, denunciará en el desenmascaramiento de todo el aparato social de las relaciones humanas, la violencia simbólica inherente a las formas de dominación implícitas e in-



crustadas en la estructura de la ciencia, la política, la familia, el lenguaje, lo educativo y la cultura que mantienen el orden social actual, remarcando en esta concepción lo mucho que los mismos dominados aceptan legítimamente y muchas veces incluso reproducen e imponen a sus congéneres.

Más allá de distinguir entre las dimensiones de la violencia como psicológica, física, económica, entre otras, se considera una concepción antropológica de la violencia, pues “las infinitas fisonomías con que se manifiesta la violencia en el campo de las relaciones humanas” (Duch, 2019, p. 118) son el “síntoma más elocuente de la profunda irreconciliación interior del ser humano; primero con él mismo y, después, con todos los demás, incluso con la naturaleza” (Duch, 2019, p. 118), y puesto que todas estas diferentes manifestaciones de la violencia se presupone parten de esta misma raíz, en ese sentido se encuentran entretejidas, y van desde la violencia de

la negatividad que supone el trazamiento de una frontera de exclusión, invisibilización, represión, hasta una violencia de la positividad que no supone antagonismos o dominación sino mandatos o exigencias internas que por su propia alienación el individuo se impone deseables, esta distinción adquiere relevancia aún más porque actualmente la violencia, al mantener un carácter sistémico y relacional se organiza de manera más sutil e invisible que en épocas anteriores que era mucho más explícita y manifiesta, así como también pasa de tener una mayor predominancia física a adquirir mayor peso como dimensión psicológica, de modo tal que es introyectada en una autoagresión, en una autodestructividad que contribuye a su vez proyectivamente a la configuración relacional de la violencia colectiva (Han, 2017).

Para Naranjo esta actitud que posibilita ese diálogo de aceptación entre “las tres personas interiores” pasa por la po-



sibilidad de la quietud, de ahí que invite a la meditación, pues “por cuanto la meditación constituye una invitación a desinteresarnos de nuestras motivaciones egoicas o pasionales, esta constituye una educación en la neutralidad, que renuncia a todo exceso” (Naranjo, 1992, p. 98), esta concepción fenomenológica más orientada a la experiencia se muestra como una apertura dialógica, de manera que promueve un ensanchamiento de la experiencia por la vía del autodescubrimiento interno global, una actitud de sanación integradora, así también Morin reconoce la importancia del “ejercicio permanente de la autoobservación” (Morin, 2006, p. 102) que puede suscitar a “una nueva conciencia de sí que nos permite descentrarnos en relación a nosotros mismos, por tanto reconocer nuestro egocentrismo y tomar la medida de nuestras carencias, nuestras la-

gunas, nuestras debilidades” (Morin, 2006, p. 102). Sin embargo se reconoce que desde esta mente patriarcal desde la cual se organiza la sociedad, habitamos una “desmesurada aceleración de los ritmos cotidianos” (Duch, 2019, p. 50) que “impone casi necesariamente una «mecanización» irreflexiva y desmotivada del pensar, actuar y sentir del ser humano. (Duch, 2019, p. 50), una sociedad del rendimiento y por ende del cansancio en donde la extenuación se encuentra prohibida, inhabilitando la sensibilidad, el ocio, la contemplación, la solidaridad y la vida interior al requerir estas tiempo y quietud para manifestarse (Han, 2018), por ende prohibidas en una sociedad “basada en el culto a la energía y la agresividad masculina” (Berardi, 2014, p. 106).

Entonces, como se mencionaba anteriormente, mientras que para Naranjo es el equilibrio entre el cerebro instintivo,

emocional y cognitivo lo que permite la salud psicológica y de ello nace la posibilidad, Morin por su parte, sustituye la noción de equilibrio por la de lo dialógico, es entonces la capacidad dialógica entre estas dimensiones lo que permite un punto de cruce y posibilidades equilibradoras en el sentido del diálogo en bucle entre opuestos, pero quizá no solo un diálogo entre la cognición, los afectos y el instinto que constituyen efectivamente la dimensión psíquica intrapersonal en el individuo, sino que de ahí pueda surgir una actitud dialógica entre lo consciente y lo inconsciente y más allá, como reflejo de ello, en una apertura dialógica que de uno mismo con uno mismo se dirija hacia el mundo y los otros, lo que a su vez concuerda con la concepción junguiana de salud vinculada a la integración de opuestos (*coincidentia oppositorum*) o de Wilber de inclusión de lo negado. Así entonces la consciencia se vuelve "la capacidad de abarcar aquellas relaciones que nos constituyen, es un acto de integrar y dirigir que se produce continuamente" (Gebser, 2011, p. 307), y en ese sentido la apertura dialógica del individuo pasa de la dialogicidad del individuo consigo mismo a la apertura al otro y lo otro como lo otro que también le compete a uno mismo, en el sentido de que forma parte de uno mismo, en función de una identidad expandida (más allá del ego) y de una consciencia planetaria; de ahí que la individuación más elevada signifique capacidad para mantener una auto-eco-organización más profunda y más armónica entre mundo y vida, es desde esta perspectiva que el antropólogo Lluís Duch (2008) al respecto

menciona que lo patológico se encuentra ligado a la caoticidad, a la desorganización y a la irreconciliación profunda con uno mismo, y en cambio la salud supone una cosmización, la construcción de una racionalidad ecológica armónica entre nosotros mismos, los otros y el mundo.

En un mundo que parcela burocráticamente todo, que fragmenta y divide al absurdo, que impide la co-presencia (de Sousa, 2000), que mantiene un pensamiento único que anula lo diverso, que impide la racionalidad comunicativa (Habermas, 1998) y que destruye la posibilidad de comprensión hermenéutica entre horizontes (Gadamer, 1994), no extraña que el sujeto se encuentre escindido intrapersonalmente como interpersonalmente, y que la hipercomplejidad del mundo actual por vía de una saturación de estímulos como de información, así como de una profunda alienación del individuo en principio sobre sí mismo, requiera de esfuerzos amplios para posibilitar un cierto desarrollo de consciencia que por su integralidad pueda "escapar del peligro de dividir el todo en una oposición o antítesis que le es ajena" (Gebser, 2011, p. 307).

Ya sea resaltando el aspecto relacional o configurando una radiografía de la racionalidad dominante, diversos autores dibujan la mente de la época mediante el desciframiento de los modos en que instaura lógicas instrumentales que desubjetivan al individuo (Horkheimer, 2002), con el uso de una razón indolente que imposibilita la co-presencia de ideas (de Sousa, 2000), y que por vía de un monomitismo tecnoeconómico (Mélích, 2012), instaura



un pensamiento simple que es reduccionista, fragmentario y monológico (Morin, 2003), tal pensamiento unidimensional y calculador es el lugar por excelencia donde la violencia se instaura cómodamente, pues “lejos de abandonar la lógica, la crueldad es un exceso de ella, es una lógica total, una lógica de la *totalidad*” (Mèlich, 2014, p. 34), dicho de otro modo, “si la comprensión siempre es dialógica, en cierta medida” (Bajtín, 2012, p. 299), toda violencia por definición es antidialógica en tanto que anula cualquier posibilidad de comprensión:

Pero más allá de esta visión de la conciencia degradada o enfermedad como resultado de una pérdida de unidad (o fragmentación) intrapsíquica, pienso que el estado mental que hemos desarrollado en nuestro momento histórico es uno en que la cultura ha favorecido tanto el desarrollo del pensamiento racional que no solo ha sido eclipsado el afecto, y condenado lo instintivo, sino que ha llegado a dominar excesivamente el intelecto instrumental sobre otra forma de cognición de la que también somos capaces y para la que reservamos la palabra «intuición» ---aunque los románticos la llamaron «imaginación», y en otros contextos ha sido llamada «fe». Se trata esta de una función usualmente asociada al cerebro derecho, que se caracteriza por la percepción de las cosas en su contexto, o en la forma de conjuntos o *Gestalten* (Naranjo, 2018, p. 26).

De modo que, desde diferentes disciplinas con ciertas diferencias, pero partiendo de un planteamiento con muchas afinidades, se bosqueja mucho del malestar actual de la cultura mediante una relacionalidad basada en el dominio y la jerarquía contraria a una relacionalidad basada en la cooperación y el diálogo. A decir de Berardi:

El intelecto general, en su configuración presente, se encuentra fragmentado y desposeído de la percepción y conciencia de sí mismo. Solamente la movilización consciente del cuerpo erótico del intelecto general, junto con la revitalización poética del lenguaje, abrirán el camino hacia el surgimiento de una nueva forma de autonomía social (2014, p. 20).

Conclusiones

La lectura diagnóstica de Naranjo sobre la sociedad mantiene una tesis antitética a la antropología freudiana y sin embargo con coherencia social, antropológica y psicológica, desde su propuesta la violencia y la agresividad de la época y quizá a lo largo de la historia de la humanidad tiene como origen el orden patriarcal, un síntoma a una desnaturalización de la vida humana correspondiente incluso a un cierto periodo histórico de la civilización en donde hubo la necesidad por supervivencia de reprimir ciertos aspectos de la potencialidad psíquica de lo humano, tal desintegración por ser necesaria en tal momento histórico se inscribió y encumbró como el orden único de posibilidad organizativa de la configu-



ración humana, de ahí, en detrimento de cierta armonía psíquica posible, que hoy se manifiesta en el afán de competencia, dominación, control, posesión y velocidad de la época (todas formas analógicas de violencia contra uno mismo, los otros y el mundo), resultado de la parametralización de la vida en clave cognocéntrica, en detrimento de la sensibilidad del afecto y la espontaneidad del instinto. La mente patriarcal se configura desde esta concepción en una relacionalidad basada en el dominio y la jerarquía contraria a una relacionalidad basada en la cooperación y el diálogo.

En general, el planteamiento antropológico transpersonal, quizá inspirado en un cierto anhelo contracultural hacia una sociedad menos restrictiva, mantiene una serie de concepciones revolucionarias e incluso muchas veces francamente contrarias a las concepciones de otras psicologías, éstas comienzan con el reconocimiento de

que la salud psicológica profunda o pasa por una transformación humanizante en clave compasiva y en un modo de vivir desde una sabiduría ecológica o no existe tal salud, hay una crítica muy álgida por parte de la propuesta al *status quo* y la ideología actualmente dominante en todos los sentidos, pues asume que esta normalidad es precisamente una forma de neurosis (*normosis*), desde donde se instaura una destructividad colectiva ya asumida, de ahí que sus conceptos siempre cuestionen los modos preestablecidos por la sociedad para vivir y denuncia por lo mismo desde una crítica profunda, la asunción de una concepción adaptativa de la salud psicológica, Naranjo es claro partícipe de esta resonancia.

Hay en una concepción de esta índole el reconocimiento de una carencia fundamental en el ser humano actual, que por la vía de una motivación de deficiencia anclada a esta fragmentariedad psíquica y a esta tiranía de la dimensión más patriarcal de la mente, produce un empobrecimiento psicológico en detrimento de las dimensiones afectivas e instintivas, un cierto desequilibrio fundamentado en una cierta desnutrición psicológica como amor negativo de una relacionalidad sistémica con los mismos parámetros de la mentalidad patriarcal, desde esta fundamentación se asume que surge la destructividad, la violencia y las psicopatologías actuales; en la falta de capacidad compasiva, en la crueldad, en la carencia de escucha interna y de aceptación de nosotros mismos que después se dirige proyectivamente al otro y que origina la destructividad actual.



Para Naranjo solo una profunda reconciliación interna que llevara al desarrollo de una sabiduría armoniosa podría catalizar una transformación con nuestros modos de relacionarnos con nosotros mismos, el mundo y los otros, una cierta integridad desde la salud podría posibilitar individuos que no continuaran la exigencia violenta al otro y al mundo para cumplir sus caprichos egoicos como intentos de compensación enraizados en carencias desde este desequilibrio psicológico en el que nos envuelve el mundo actual.

Para Morin por su parte, afín a Naranjo aunque desde un abordaje menos psicológico y más epistemológico, también es la fragmentariedad lo que provoca la destructividad social e individual, esta fragmentariedad se encuentra ligada a una antidualogicidad que es la madre de la violencia, la parcelación no solo del conocimiento sino de la vida en su totalidad; de la definición de nosotros mismos limitante, de una relación parcelada entre el individuo, la sociedad y la especie, se ha producido un individuo disociado de su identidad planetaria, de ahí que para Morin el individuo en su integridad debe mantener consciencia de su relación con la sociedad y la especie sin fundirse en tales dimensiones antropológicas, a su vez, en sintonía con el planteamiento de Naranjo, propone la necesidad de un pensamiento complejo, equivalente a la idea de desarrollo de consciencia, que incluya el pensamiento, la emoción y el instinto en la concepción del homo complexus, de ahí que considere que "la verdadera racionalidad, abierta por naturaleza, dialoga con una realidad que se



Edgar Morin

le resiste (...). Un racionalismo que ignora los seres, la subjetividad, la afectividad, la vida es irracional" (Morin, 1999, p. 7), para Morin solo desde un pensamiento complejo se podrá resolver la incomprensión humana, este pensamiento complejo ha de cristalizarse en una consciencia planetaria que permita, intentar esa sabiduría dialógica de mantener un pensamiento abierto hacia uno mismo, los otros y el mundo en un diálogo constante, en una equilibración e intercambio enriquecedor continuo, dinámico. Lo patológico se encuentra siempre del lado de la antidualogicidad, y esta de la mano de la afirmación de una cierta concepción totalitaria, la negación de la incertidumbre, la ambivalencia y la errancia, entonces la salud conviene con la apertura a lo otro rechazado de uno mismo, del mundo y de los otros:

Tenemos que vincular el hombre razonable (*sapiens*) al hombre loco (*demens*), el hombre productor, el hombre técnico, el hombre constructor, el hombre ansioso, el hombre gozador, el hombre inmóvil, el hombre que canta y baila, el hombre inestable, el hombre subjetivo, el hombre imaginario, el hombre mitológico, el hombre crítico, el hombre neurótico, el hombre erótico, el hombre lúbrico, el hombre destructor, el hombre consciente, el hombre inconsciente, el hombre mágico, el hombre racional en un rostro de múltiples facetas donde el homínido se transforme definitivamente en hombre (Morin, 1996, p. 172).

Referencias

- Almendro, M. (2004). *Psicología transpersonal. Conceptos clave*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.
- Bajtín, M. (2012). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Berardi, F. (2014). *La sublevación*. Ciudad de México: Surplus Ediciones.
- Bourdieu, P. (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Ciudad de México: Taurus.
- Coddou, F., Kuntsmann, G., Maturana, H., Luz, C., Montenegro, H. (1995). *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Providencia: Dolmen.
- De Sousa, B. (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Duch, L., Lavaniegos, M., Capdevila, M., y Solares, B. (2008). *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duch, L. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Barcelona: Herder.
- Eisler, R. (1997). *El cáliz y la espada*. Ciudad de México: Editorial Pax.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, Volumen 21 (1927-31). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (2006). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ciudad de México: FCE.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Girona, España: Atalanta.
- González, A. (2004). *Psicoterapia transpersonal*. En L. Oblitas (Ed.) *Cómo hacer psicoterapia exitosa: los veintidós enfoques más importantes en la práctica psicoterapéutica contemporánea y de vanguardia [Libro electrónico]*. Bogotá: Editorial Psicom.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Han, B. (2017). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.



- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Laing, R. (1977). *La política de la experiencia*. Barcelona: Crítica.
- Maclean, P. (1990). *The triune brain in evolution*. New York: Plenum Press.
- Maslow, A. (2009). *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós.
- Mèlich, J-C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Morin, E. (1996). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Santillana - UNESCO
- Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- Naranjo, C. (1992). *Psicología de la meditación. Aportes de la meditación oriental a la terapia occidental*. Buenos Aires: Editorial cuatro estaciones.
- Naranjo, C. (1993). *La agonía del patriarcado*. Barcelona: Kairós.
- Naranjo, C. (2007). *Por una gestalt viva*. Victoria-Gasteiz: La llave.
- Naranjo, C. (2010). *La mente patriarcal*. Barcelona: Integral.
- Naranjo, C. (2013). *La revolución que esperábamos*. Barcelona: La llave.
- Naranjo, C. (2018). *La raíz ignorada de los males del alma y del mundo*. Barcelona: La llave.
- Pániker, S. (2016). *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós.
- Sartre, J. (1980). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Losada.
- Vaughan, F. (1990). *El arco interno. Curación y totalidad en psicoterapia y espiritualidad*. Barcelona: Kairós.
- Weil, P., Leloup, J. y Crema, R. (2003). *Normose. A patologia da normalidade*. Campinas: Venus Editora.
- Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología y espiritualidad. El alma de la evolución*. Madrid: Gaia.

La discapacidad como expresión de nuestra fragilidad compartida. Diálogo con Ricoeur sobre la intencionalidad ética

Diana Vite

Resumen

En nuestra cultura, la vida buena está representada y deseada por un ser humano con todas sus capacidades, corporalmente completo y autosuficiente; existe un ideal regulatorio consolidado en el contexto neoliberal, que constituye cierta idea de “vida buena”, en la que la condición de discapacidad no tiene lugar y que todas las acciones para practicarla enarbolan la autosuficiencia. Aunque para Paul Ricoeur lo bueno y lo obligatorio no significan una ruptura radical, da claves para interpretar de una manera diferente esa “vida buena” partiendo de la crítica al carácter solipsista y estable de la condición humana. La fragilidad es puesta entonces en el centro como común a todos y, a manera de ejemplo, situó la condición de discapacidad como parte de dicha fragilidad, así como argumenta Martha Nussbaum y el paradigma de la diversidad.

Palabras clave: discapacidad, vida buena, fragilidad, con y para el otro, Paul Ricoeur.

Abstract

In our culture, the good life is represented and wanted of a human being with all his abilities, full corporally and self-sufficient; because there is a regulatory ideal that is consolidated in the neoliberalism which reproduces a certain idea about “good life” that does not consider the disability, and all actions to practice it exalt the self-sufficiency. Even though for Paul Ricoeur the good and the compulsory do not meaning a radical split, he gives some keys to interpret differently the “good life” which criticizes the solipsist and permanent character of human condition. So, the fragility is placed in the center and our common, for this reason, I situated the condition of disability just as an expression of that fragility; as well as Martha Nussbaum and the paradigm of functional diversity argue.

Key words: Disability, good life, fragility, with and for the other, Paul Ricoeur.



Introducción

La ética de Paul Ricoeur (1996) se encuentra en su obra *Sí mismo como otro*, específicamente en los estudios séptimo, octavo y noveno. El autor comienza por aclarar la definición de los términos ética y moral, los cuales remiten a la idea de costumbres, con su connotación de lo que es estimado como bueno y lo que se impone como obligatorio respectivamente. De esta manera, Ricoeur, por convención, reservará el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas universales. En esta distinción el objetivo teleológico corresponde a la estima de sí, mientras que el objetivo deontológico corresponde al respeto de sí.

En este sentido, el filósofo busca entrelazar las tradiciones teleológica (la ética inspirada en Aristóteles y que se refiere a los fines) y deontológica (de la moral kantiana que se refiere a los deberes y principios) aparentemente antagónicas, pero que en realidad es muy difícil separarlas, pues se empalman de manera complementaria y subordinada. Es decir, lo “bueno” y lo “obligatorio” no tienen una ruptura radical. De modo que la apuesta de Ricoeur será que lo que es estimado bueno y lo que se impone como obligatorio no pueden separarse de manera tajante y que, de alguna manera, la moral está supeditada a la ética y ésta, a su vez, no es autónoma.

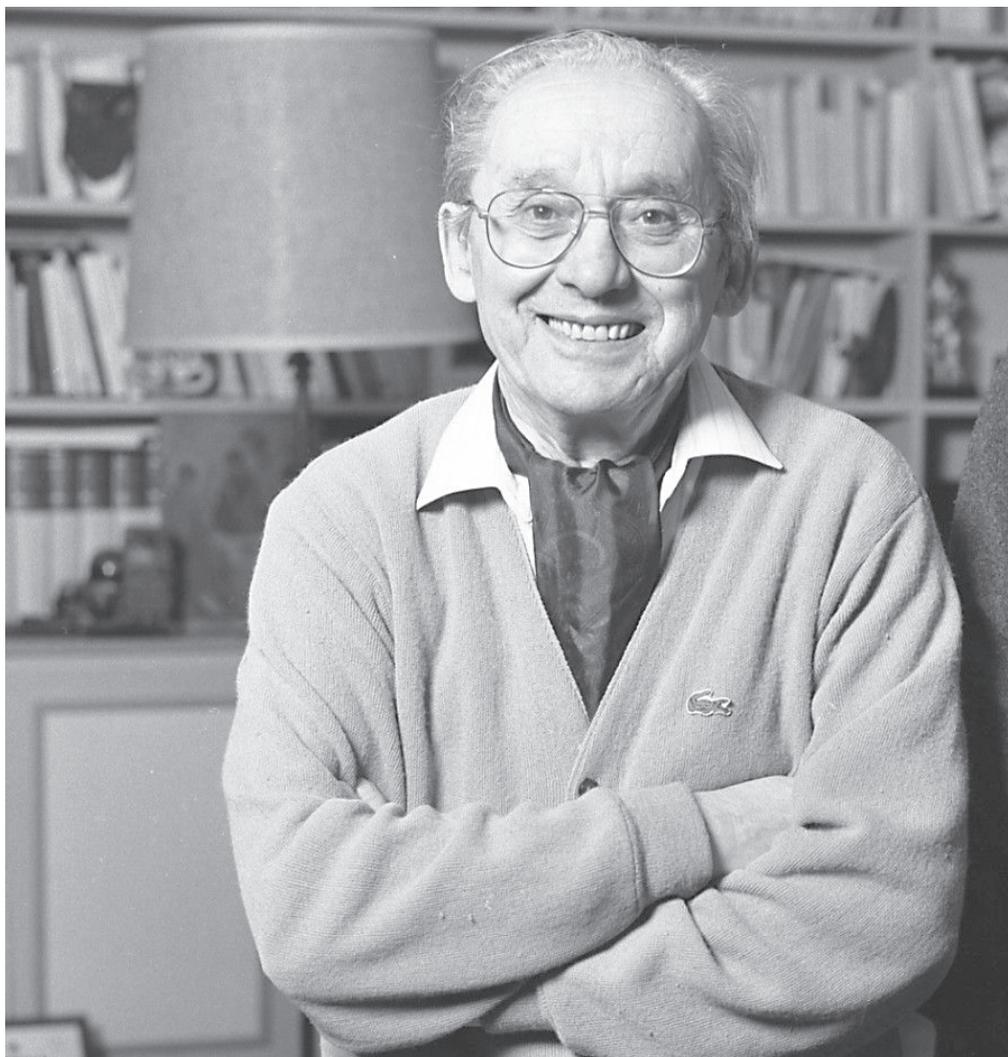
En este texto nos concentraremos especialmente en el estudio séptimo con el fin de recuperar sus dos primeros aspectos: la intencionalidad de la vida buena

y la solicitud, pues “una vida buena sin el otro es una contradicción” (Villa, 2015, p. 170). En primer lugar se revisarán algunos aspectos relativos a la “vida buena” con el fin de comprender el concepto aristotélico a través de la interpretación de Ricoeur. Posteriormente, la reflexión se centrará en la fragilidad de la condición humana que hace posible la necesidad de ese desdoblamiento con y para el otro para tender a esa “vida buena” y, después, colocar a la discapacidad solo como parte de esa expresión de la fragilidad. Por último, se recuperarán consideraciones éticas que han sido realizadas y pensadas desde la condición de discapacidad, específicamente por Martha Nussbaum y el paradigma de la diversidad funcional. Sus contribuciones han servido para remover ideales regulatorios y han mostrado que en situación de discapacidad también puede aspirarse a una vida buena desmarcándose de las pautas que brindan el neoliberalismo, el patriarcado y el capacitismo.¹

El sí, la intencionalidad ética y su primer componente: la “vida buena”

La primera parte de la ética propuesta por Ricoeur se encuentra en el estudio séptimo “El sí y la intencionalidad ética”, y tiene por objetivo principal establecer la primacía

¹ El capacitismo es un sistema de opresión constituido por una red de creencias, procesos y prácticas que produce un tipo particular de subjetivación y cuerpo (el estándar corpóreo) que se proyecta como el perfecto, esencial y totalmente humano. La discapacidad, entonces, se plasma como un estado disminuido de lo humano (Campbell, 2009, p. 6).



Paul Ricoeur

ética sobre la moral,² es decir, “que la tendencia al bien de las acciones humanas tiene un estatuto de prioridad sobre los debe-

res universales y necesarios que sanciona la moral” (Villa, 2015, p. 164).

La intencionalidad ética está compuesta por tres momentos: la intencionalidad de la “vida buena”, con, para otro y en instituciones justas (Ricoeur, 1996, p. 176). A partir de este concepto tripartito es como se desarrollará desde la perspectiva teleológica la *estima de sí*, la cual será

² Cabe recordar que la ética de Paul Ricoeur pretende un objetivo tripartito y cada componente de dicho objetivo será desarrollado en cada uno de los tres estudios. Así, el octavo estudio pretende afianzar la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma, y el noveno estudio se concentra en la legitimidad de un recurso al objetivo ético cuando la norma conduce a atascos prácticos (Ricoeur, 1996).



desdoblada en la solicitud y la justicia. Es decir, las relaciones interpersonales y la de las instituciones, serán dos dimensiones en la que la base del “vivir juntos” será una búsqueda del bien vivir.

La propuesta aristotélica comienza diciendo: “todo arte e investigación e igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien (...) y es aquello hacia donde todas las cosas tienden” (EN I, 1094a); en la frase se diferencian los fines, los cuales son actividades y obras distintas a las actividades, es decir, bienes en sí mismos y bienes instrumentales. Aristó-

teles plantea cuál sería ese bien supremo que hoy se nombra de muchas maneras: “bien vivir”, “vida buena”, “vivir bien”, “vida realizada”, “verdadera vida”, “vivir feliz”, “florecimiento humano”, “plenitud”, pero que se refieren al objetivo ético o a lo que Aristóteles nombra *eudaimonía*, entendida también como vivir bien y obrar bien (EN I 4, 1095a13-20), y que será el objetivo de la intencionalidad ética.

En la tradición aristotélica, el objetivo de la vida buena está constituida en las acciones (praxis), es decir, “una vida buena se hace como tal en sus acciones y, las ac-

ciones (...) agotan su fin y su propio bien en su mera ejecutividad" (Villa, 2015, p. 174). En este sentido, "cualquiera que sea la imagen de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción" (Ricoeur, 1996, p. 177), por lo que no puede tratarse más que de un bien para nosotros, un bien que busca el hombre. No hay que olvidar que para Aristóteles las acciones se ejecutan de modos distintos; así también lo tendiente a la vida buena, a la que se puede llegar a este fin por distintos caminos. De lo anterior se podría decir que el prejuicio de que la condición de discapacidad no es un "bien vivir" parte de una interpretación aristotélica errónea, ya que el objetivo ético no se ancla en la forma de la existencia.

Sin embargo, no cualquier imagen de la "vida buena" es verdadera "sino aquella que pasa por la deliberación en el modo como lo haría el hombre prudente" (Villa, 2015, p. 177). Es la deliberación la que se ejercita en la praxis y se realiza de diferentes formas (ya sea de manera instrumental o sobre la sabiduría práctica), identificándose con el objetivo ético.³ En este senti-

do, "la 'vida buena' no es una acción, sino el fin de todas las acciones del hombre en cuanto hombre (...); no se delibera sobre lo que es la vida buena, sino sobre determinadas acciones, específicamente sobre su bondad y su éxito" (Villa, 2015, 177). Por lo tanto, cada referente de esa vida realizada se verá conforme a los logros que se tienen para llegar a ella. Cabe destacar que muchas veces el referente de esa "vida buena" está inscrito en las pautas culturales de las estructuras de opresión como el neoliberalismo, el patriarcado y el capacitismo, por lo que dicho referente se constituye en un ideal regulatorio, una "vida buena" que debe ser, dándole la razón a Ricoeur cuando enuncia esa articulación entre la tradición teleológica y deontológica, en la que siempre hay algo de prescriptivo en lo descriptivo.

De acuerdo con esos referentes culturales, no es el logro o éxito de las propias acciones las que tienden a la realización de la vida, sino que el éxito mismo, ya sea en clave de competencia, individualismo, productividad, consumo, violencia o poder, se

³ Algunas voces del movimiento de las personas con discapacidad han criticado a Aristóteles porque el sujeto al que le ofrece consideraciones éticas tiene las características del juicio y la racionalidad (Romañach, 2012); esta crítica es con el fin de argumentar que, históricamente, las personas con discapacidad han sido vistas solo como objeto y no se les ha considerado porque la racionalidad se ha significado e interpretado de una forma específica. No hay que olvidar que Aristóteles es un filósofo de la pluralidad, en quien hay una apertura a los diferentes modos, aunque después ya no diga cuáles. Sin embargo, las mismas voces reconocen las aportaciones de Martha Nussbaum (2006), de cuño aristotélico, para construir ética política contemporánea a partir de algunos conceptos del filósofo griego -entre ellos, el de *eudaimonía*- justamente para entender a esa racionalidad de muchas maneras. Así se otorga agencia a las personas con discapacidad y sus distintos modos de realización.





erige como núcleo de esa “vida buena” que es impuesta. Las personas con discapacidad, al tener tales referentes de dicha “vida buena”, emprendemos un camino para alcanzarla y ser valoradas como exitosas “a pesar de una discapacidad”. Cuestión que coloca una tensión, pues ¿se puede hablar de una vida realizada, aun reproduciendo esos ideales regulatorios? Si la felicidad es el punto nodal, entonces no importa su contexto; pero si la crítica es por resistir contra esos proyectos que producen privilegios y desventajas, se complica poder hablar de un bien vivir a partir de ellos. Es la deliberación la que posibilita ser conscientes de esta cuestión y decidir en dónde y cómo queremos realizarnos.

Ahora bien, Ricoeur agrega a este objetivo ético del marco aristotélico el ensanchamiento del concepto de acción y de la unidad narrativa de una vida, es decir, el agente de la acción. De esta manera, la acción ya no es abstracta, sino que se aterriza en prácticas y planes de vida; es aquí en donde se hace realidad la deliberación, la solicitud por el otro y el sentido de la justicia (Villa, 2015).

En este sentido, el principio unificador de una práctica tiene que ver con apreciaciones de carácter evaluador y normativo que se vinculan con los preceptos del bien hacer. Para ello, Ricoeur utiliza el concepto de *patrones de excelencia*⁴ de MacIntyre, a fin de calificarlos éticamente, pues esto da pie a decir que una práctica está

siendo bien o mal realizada, aunque tal ponderación no se haga por haber seguido las reglas de cómo se realiza, sino porque es buena (por el bien inmanente de la práctica). De esta forma, “cuando apreciamos nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros mismos como el autor de las mismas” (Ricoeur, 1996, p. 182). Pero evidentemente la deliberación ocurre también en comunidad, pues los patrones de excelencia están sostenidos así y la calificación termina haciéndose por parte de los demás. Por el bien inmanente que tiene cada práctica, la ponderación no exime al ejecutor, de modo que cuando una práctica no se satisface, la carga es también para aquél que tuvo un error y ha sido mal ejecutante (pero no por sí mismo). ¿No es entonces que el error, el equívoco y el fracaso son parte de la experiencia de la deliberación o de la “vida buena”? En nuestra cultura pareciera que no; incluso su carga moral es negativa y desde este polo pareciera que no contribuyen más que como algo indeseable.

La palabra fracaso tiene dos derivaciones. Una del latín, *frangere* que significa fallar, y otra del vocablo italiano *fraccasare*, que significa estrellarse o romperse. Se asocia con el resultado adverso de una expectativa que se pensaba que sucediera bien. En este sentido, el fracaso es algo que no se espera, que no se desea.

Ser indeseable es una configuración de la representación de la discapacidad, pues para el capacitismo esta condición es un error a nivel ontológico y aquellas personas que la encarnamos somos estigmatizadas por cometer equívocos o por no hacer las cosas de una manera (como si

⁴ Reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y por los virtuosos de la práctica (Ricoeur, 1996, p. 181).



fueran intrínsecos a la condición); de eso deriva que la sustitución en la toma de decisiones en lo cotidiano y, de manera jurídica, la interdicción y la inimputabilidad, sean marcos que, en principio, niegan legitimidad y validez a estas voces cognoscentes pero también materializan una supuesta protección contra errores y fracasos, como si estos no fueran parte de la vida de aquellos que no tienen una discapacidad.

Para enfatizar que los errores y fracasos son parte de la vida buena hace falta el elemento de reflexión sobre los planes

de vida: estos se significan como si fuesen una totalidad o globalidad que guardan otras acciones. Así, hay una relación entre la idea de “vida buena” y las decisiones más notables de nuestra existencia a partir de la interpretación del sí en su ejercicio del juicio práctico (Ricoeur, 1996), pues el sujeto, al ser autor de su propio discurso y de sus actos, juzga sobre su propia vida buena de manera temporal, dimensionando su presente, pues el *telos* que es la realización de la vida no solo tiene carácter de futuro.



Así, como apunta Villa (2015), el fracaso es parte de ese florecimiento:

No todas las acciones quedan en el nivel primario, como episodios principales de ese relato, sino aquellas que son tenidas

como habiendo hecho de esa vida una vida lograda, una “vida buena” en el horizonte del plan de vida abierto por el sí. De esta forma, la categoría de “vida buena” muestra su carácter de *a posteriori*, pues sólo



después de la experiencia estamos en posibilidades de saber el peso que lo realizado finalmente ha tenido en una vida lograda, feliz y realizada. En cierto sentido, el final feliz del proyecto, proyecto que tendrá

siempre un resto pendiente, es el que hace que el final de las prácticas fragmentarias sea también feliz, más allá de que en su momento cada una de ellas, por su cuenta, haya tenido un grado mayor o menor de éxito; e incluso se da el caso de que una acción fracasada en su finalidad propia, inmediata e inmanente, se torne feliz y dichosa narrada en el panorama más amplio del final feliz de un proyecto (p. 196).

Al retroceder para ponderar sobre nuestra plenitud omitimos los errores y fracasos, los cuáles también son escalones para tender a la realización. De hecho, no hay una vida buena ni una vida fracasada totalmente, pues ambas son categorías dinámicas que siempre están en movimiento; en la vida más o menos feliz encontraremos tanto aquellos momentos de plenitud como aquellos en los que se echa en falta. Si el fin de la acción es el propio movimiento, el fracaso tiende a nuestra noción de vida buena; ambos se entrelazan. Sentimos que nos estrellamos, pero en realidad la potencia del fracaso reside en que se pueden seguir las acciones de otro modo y no como la norma impuso, pues es ese ideal regulatorio el que define un modo de florecimiento. Hagamos del fracaso nuestra base anticapitalista, antipatriarcal y anticapacitista.

La fragilidad como nuestro común: con y para otro

Del segundo componente de la intencionalidad ética, del desdoblamiento con y para otro, nos centraremos, sobre todo, en analizar la importancia de la inestabilidad



de la condición humana: cada uno de nosotros es inacabado e incompleto, pues nos construimos en diálogo, nos desdoblamos con y para el otro en la búsqueda de la vida buena desde la intersubjetividad. “Se trata de saber si la mediación del otro no es requerida en el trayecto de la capacidad a la efectuación” (Ricoeur, 1996, p. 187), considerando a la capacidad, en su plano ético más que físico: ese poder hacer, poder juzgar, evaluar las acciones y estimarlas como buenas.

Cabe destacar que:

En los tratados de ética y filosofía se analiza la inherente fragilidad del ser humano desde dos supuestos aproximativos diferentes: a) se considera al ser humano frágil como un objeto de la acción ética del sujeto, alguien a quien se sitúa en un plano inferior de existencia a quien se trata de ayudar para que recupere su estatus; b) se considera al ser humano dependiente como sujeto de la acción ética sobre otros seres humanos dependientes por otras o las mismas razones. Desde este punto de vista se critica cualquier sistema social o conocimiento que fomenta la distinción equívoca entre “ellos”, los necesitados, y “nosotros”, los autosuficientes, de manera que los medios sociales se orientan a desarticular esta desigualdad (Romañach, 2012, p. 55).

Además de Paul Ricoeur, en la filosofía política existen otras propuestas que parten de un pensar y situar la condición

de discapacidad, como Martha Nussbaum y Javier Romañach, por mencionar algunos que consideran que la fragilidad es parte de una ontología existencial más que una incompetencia, en el que la interdependencia es un vivir juntos.

Sobre el desdoblamiento con y para el otro, Ricoeur también toma el concepto de amistad del pensamiento aristotélico, en su sentido de necesidad y la carencia, pues “si el hombre bueno y feliz necesita amigos es que la amistad es una ‘actividad’ (*enérgeia*), la cual evidentemente es un ‘devenir’ y, por lo tanto, sólo la realización inacabada de la potencia, por ello es carente respecto al acto (*entelécheia*) (...) Así, la amistad colabora en las condiciones de efectuación de la vida” (Ricoeur, 1996, p. 193). Dicha necesidad y carencia se desprenden del sí que escala a la mutualidad y reciprocidad en donde el vivir juntos es también inacabado y debe construirse. Es esa interdependencia que tenemos con el otro la que posibilita y sostiene nuestra vida, constituyendo cada día esas relaciones.

Nussbaum (2006) considera que “un buen análisis debe comenzar por reconocer las muchas deficiencias, necesidades y dependencias que experimentan los seres humanos ‘normales’ y, por lo tanto, la continuidad que existe entre la vida ‘normal’ y aquellos que padecen discapacidades” (p. 103); es decir, la discapacidad es tan solo una de las tantas expresiones de la fragilidad, esa condición que compartimos en común, pues la autosuficiencia no es más que una ficción y parte de un ideal regulatorio.

Ricoeur se pregunta por el tema de

la alteridad y busca respuestas sobre la solicitud más allá de un rasgo característico de la amistad, por lo que considerará la *disimetría* de la *combinación* desde el aporte levinasiano. En este sentido, existe una asignación de responsabilidad y una superioridad que obliga a actuar con justicia para el reconocimiento. Al respecto, la configuración de la igualdad será distinta, pues “en la amistad el dar y el recibir se equilibran, mientras que al partir del sí con autoridad se compensa por la disimetría inicial que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento” (Ricoeur, 1996, p. 198).

La bondad jugará un papel importante en el lado de quien tiene una situación de instrucción para actuar con justicia, considerando entonces que el otro lado de la disimetría es la situación del sufrimiento, el cual “no sólo es definido por dolor físico o mental, sino por la disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, del poder hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí” (Ricoeur, 1996, p. 198), en donde el otro sí que tiene la capacidad de hacer debe la compasión o simpatía por el otro, “compartiendo la pena del otro”, en el que el ser sufre sólo recibe. El autor atina en decir que “la simpatía es dife-

rente a la piedad, pues en ésta el sí goza secretamente por saberse protegido; cuando es una simpatía verdadera, no sólo hay un recibir, pues el dar radica en la debilidad que tiene el otro tal cual, no por la falta de poder obrar o de existir” (Ricoeur, 1996, p. 198). Al hablar de dicha debilidad, el autor alude al concepto de *fragilidad de la bondad* que había propuesto Nussbaum, para argumentar en contra de las pretensiones de la estabilidad y duración de la condición mortal, develando entonces, su vulnerabilidad, que se puede dar o recibir desde la debilidad, así como una interdependencia entre las personas (Ricoeur, 1996, p. 199). Esta idea de dar desde la debilidad es un punto importante porque abre un paradigma para cuestionar la visión utilitarista que tiene la noción del beneficio mutuo, en donde todo aquello que no es autosuficiente no puede aportar en la sociedad.

Hay que resaltar también la cuestión de los afectos, los cuales entran en juego en el ámbito de la solicitud, la reciprocidad y la simpatía, generando sentimientos de forma espontánea del sí al otro. Aristóteles

dirá que “en el vivir juntos se comparten alegrías y penas” (citado en Ricoeur, 1996, p. 199). Los afectos, entonces, son una forma también de cuestionar a la reciprocidad en su perspectiva utilitarista, pues los afectos son el ca-







mino que algunas personas con discapacidad utilizan para conectarse con las demás personas y realizarse a su manera.

En el mismo sentido, dependiendo de la posición que ocupen el sí y el otro, ya sean amigos, autoridades o seres sufrientes, se definirá el tipo de solicitud y se definirá la trayectoria de la ética a la *estima de sí*, entendida como momento reflexivo hacia la vida buena. La solicitud trae consigo la carencia o la necesidad, pues el sí necesita de amigos o se percibirá como el otro, en tanto irreversible, insustituible o similar. Cada persona es irremplazable en nuestro afecto, convirtiendo en equivalentes “la estima de sí mismo como otro” y “la estima del otro como sí mismo” (Ricoeur, 1996, p. 200 y 201).

Por otra parte, en el buen vivir está imbricado el sentido de la justicia, cuya extensión va más allá que las relaciones interpersonales y se extiende hasta las instituciones justas (el tercer componente de la intencionalidad ética). Asimismo, la justicia presenta rasgos éticos que no están en la solicitud, como es el de la exigencia de igualdad. La institución es la aplicación de la justicia y la igualdad es su contenido ético, añadiendo una dimensión temporal consistente en vivir juntos para permanecer y obrar juntos.

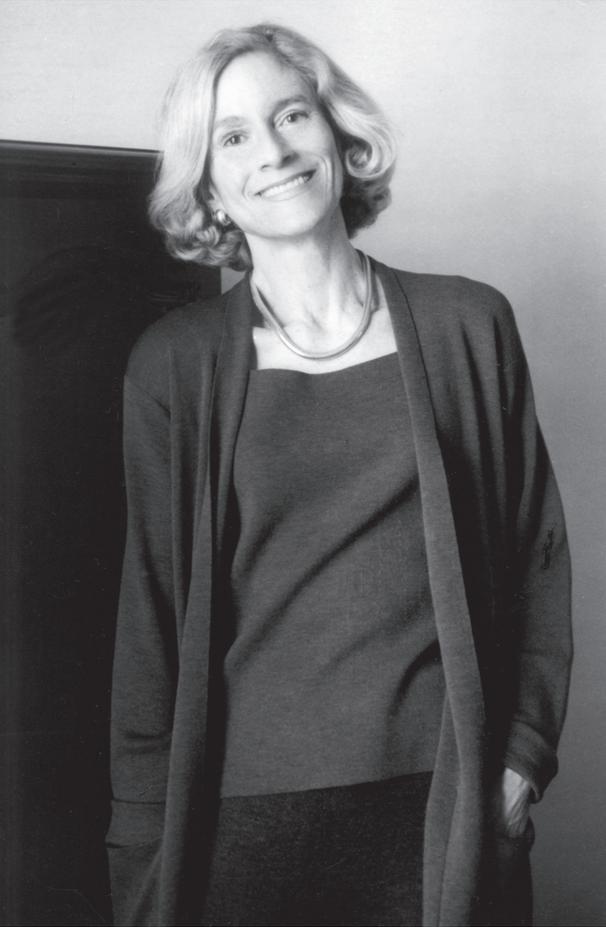
A la estima de sí, al deseo de vivir juntos en la estructura de la institución, se añade el sentido de la justicia. Ricoeur entenderá que la justicia tiene dos dimensiones, una teleológica y una deontológica. Lo justo, entonces, comprende “lo bueno” y se extiende más allá de las relaciones interpersonales, es decir, a las instituciones;

asimismo, lo justo no es lo mismo que “lo legal”, en donde el sistema judicial otorga derechos o restricciones a partir de las leyes (Ricoeur, 1996, p. 206).

Ricoeur discrepa sobre entender a la igualdad como punto medio o como término de proporcionalidad para argumentar su sentido filosófico. Así como la solicitud es a las relaciones interpersonales, la justicia es a las instituciones: la solicitud nos liga con otro mientras que la igualdad da como compañero a otro que es “un cada uno”. La justicia extiende la solicitud porque su campo de aplicación es toda la humanidad (Ricoeur, 1996, p. 212). Es este universal de igualdad por el que Nussbaum se pregunta en relación al lugar que ocupan las personas con discapacidad en tal idea de justicia (basada en la propuesta de John Rawls). Sin embargo, como ya se ha revisado, la tajante separación con la perspectiva teleológica es sumamente difícil, por lo que la propuesta de Nussbaum sitúa a la discapacidad dentro de ese vivir juntos en términos de igualdad y base contractual, lo cual constituye una fuente de inspiración para el movimiento de la diversidad funcional y su exigencia de derechos. Debe entenderse, entonces, que la fragilidad es parte de la condición humana.

Consideraciones éticas con y desde la discapacidad

Nussbaum (2006) se pregunta por el contractualismo rawlsiano, específicamente por quienes delinear los principios de la justicia y para quién están pensados; y es que los requisitos para ser partícipes de



Martha Nussbaum

ello tienen que ver con ciertas características, entre las que destacan una racionalidad kantiana y aptitudes para desarrollar una actividad económica productiva. Así, en términos de esta igualdad,⁵ serán los sujetos primarios de la justicia y que cumplen

⁵ Nussbaum revisa la tradición contractualista y ubica que hay una dependencia entre la igualdad aproximada de fuerza (física) y capacidad (racional y económica) y una idea totalmente distinta de la igualdad moral, además de ser de beneficio mutuo la finalidad del contrato. Lo anterior ocasiona dificultades para que las personas con discapacidad sean consideradas como ciudadanos con capacidad de agencia moral.

con esos requisitos quienes gozarán de un beneficio mutuo, clave primordial dentro del contrato. En este sentido, la interpretación rawlsiana no toma en cuenta esas condiciones para las personas con discapacidad, pues los consideran sin racionalidad o incapaces de producir, por lo que, según esa perspectiva, se necesitaría de adaptaciones y condiciones sociales que implican gastos económicos que no aportan reciprocidad (Gómez, 2012).

De modo que personas con esta condición pueden estar incluidas de forma derivada, es decir, que los sujetos primarios piensen en ellos ya en un segundo momento después de haber establecido los principios, por ejemplo, en el ámbito legislativo para tratar cuestiones sobre ellas y su ciudadanía pasiva.

Nussbaum cuestiona lo relativo al beneficio mutuo, la productividad como aporte de la sociedad, la racionalidad idealizada y la posibilidad de que la condición de dependencia se encuentre desde el primer momento como parte de la justicia; además, es crítica ante toda idea de independencia y disimetría de poder en el contrato, ampliando la noción de dignidad y reciprocidad.

Al igual que Ricoeur, la propuesta de Nussbaum (2006) cuestiona el carácter procedimental rawlsiano, pues éste “se imagina una situación de elección estructurada de cierto modo y supone que esa estructura genera principios que son válidos por definición” (p. 70). Nussbaum apunta a principios políticos o de justicia que sí atiendan a los resultados, utilizando el enfoque de las capacidades [*capabilities*],

entendidas como “las libertades u oportunidades creadas por la combinación entre facultades personales y el entorno político, social y económico, es decir, son más que simples habilidades residentes en una persona” (2010, p. 40). En este sentido, aunque las personas son iguales independientemente de sus diferencias y tienen el mismo valor, dichas diferencias son importantes para la creación o igualación de las capacidades.⁶ Una de las principales capacidades es la de vivir como seres humanos que son inseparables de sus cuerpos, es decir, no podemos pensar, sentir o elegir ninguna otra capacidad si no es a través de nuestros cuerpos (Mahowald, 2010), incluso cuando son cuerpos diferenciados por alguna discapacidad [*disability*].

Cuando existe desigualdad en las capacidades o derechos se impide el *funcionamiento* o el *florecimiento humano*; el primero, desde una perspectiva rawlsiana, en donde la justicia establece un estándar que define las obligaciones de aquellos que son más afortunados y atienden las necesidades de los menos afortunados; el segundo, que viene de una concepción aristotélica, se concibe que el otro es necesario para la realización de nuestras capacidades y para florecer juntos.

El segundo enfoque concibe que las necesidades varían de una persona a otra y también en distintos momentos de la vida; de aquí ese *continuum* de la fragilidad entre

personas con y sin discapacidad. Pero también se asume que nadie es independiente, pues todos nos entretajemos los unos con los otros a lo largo de la vida, no sólo quienes necesitan de asistencia permanentemente. Al respecto de la dependencia/asistencia, Nussbaum tiene una ruptura con el modelo autonomía/independencia kantiano, pues este último quita agencia moral a aquellas personas que necesitan de asistencia en ámbitos de su vida; por ello, la filósofa más bien las reconoce porque son dignas, de modo que la autonomía no es antagónica a la dependencia.

La discapacidad, desde el concepto funcional, está delimitada en lo que la mayoría de los seres humanos pueden realizar; de tal modo, las acciones gubernamentales se aplican desde esos parámetros funcionales y dejan fuera a las personas con discapacidad. En el paradigma del florecimiento humano, el conjunto individual de las discapacidades y capacidades, surgen por sus diferentes combinaciones y por las circunstancias externas que las protegen u obstaculizan; dicha perspectiva es cualitativa y el factor de la igualdad es importan-



⁶ La filósofa enlista una serie de capacidades como básicas para realizarse digna y humanamente, estas son: vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación, pensamientos, emociones, razón práctica, afiliación, juego y control del propio entorno.



te porque aplica las capacidades a todas las personas y no sólo a las que cumplen con ese rango de funcionamiento promedio (Mahowald, 2010).

Por todo lo anterior, no hay un estándar en el “bien vivir” de las personas; lo que hay son opciones de vida llamadas capacidades y a partir de ellas es cómo se decide florecer, incluso sin una idea utilitarista en el trato con los otros, a pesar de que nos acompañemos de los demás.

El enfoque de las capacidades fue la base ética del paradigma de la diversidad

funcional,⁷ nacido durante el 2005 en el Foro de Vida Independiente que se realizó en España. Es reconocible la potencia de esa propuesta, porque parte de y para los

⁷ La propuesta parte desde la manera de nombrar, pues pretende sustituir términos con un entramado médico rehabilitatorio que operan desde parámetros de la normalidad, biologicistas y de perfección, por lo que tienen un sentido negativo, incluido el término “discapacidad”. Así, “diversidad funcional” atiende a esa manera de funcionar no hegemónica; por ejemplo, la función de caminar se realiza “normalmente” con las piernas, discriminando a aquellas personas que lo hacen con una silla de ruedas o un bastón. En tal sentido, este paradigma no parte del eje de la normalidad, sino de la dignidad y los derechos humanos. Ver en Palacios y Romañach (2006).

cuerpos, acompañada de una postura política que ha hecho alianza con otros movimientos, como el feminista. En México, sin embargo, la propuesta llegó en calidad de importación, y solo se utilizó como sinónimo de “discapacidad”, un término de moda, incluso empleado en algunos informes gubernamentales, por lo que devino en una propuesta de colonización. Además, todo el constructo histórico-conceptual sobre la discapacidad no puede ser desechado de manera tan simple, pues aún hay muchos análisis por realizar en nuestro contexto específico.

Poco se conoce sobre la apuesta ética del paradigma aludido, el cual es un punto importante, pues son las voces con esta condición las que exigen el reconocimiento de sus derechos. En principio, como Nussbaum, consideran que la autonomía física es distinta a la autonomía moral, pues realizar actividades de la vida diaria

de forma independiente no tiene relación con tomar decisiones sobre la vida; tal confusión ha llevado a la institucionalización de las personas que necesitan apoyos personales, animales o técnicos, y por eso no se les reconoce su plena autonomía moral. En este sentido, la apuesta será replantear el valor de las personas con esta condición, no sólo reconociéndoles su dignidad, sino también entendiendo la interdependencia y vulnerabilidad que corresponde a la condición humana general. A la vez, la gestión de la asistencia por parte de la persona que necesita el apoyo es importantísima, por lo que el tema de los cuidados está muy presente en este ámbito (Agulló y Arroyo, 2011).

La dependencia de las personas con discapacidad no es una característica que las diferencie del resto de la población, sino solo en cuestión de su grado. Entonces, la independencia para las personas con disca-





pacidad significa la capacidad de autocontrol y de tomar las decisiones sobre su vida, más que realizar actividades sin necesidad de ayuda; en otras palabras, no se trata de la calidad de las actividades que las personas pueden realizar, sino la calidad de vida que pueden llevar (Palacios, 2008) y lograr con asistencia. No se trata de que la situación de dependencia paralice, sino de promover la autonomía y libertad. Por tal razón, no se parte de ésta sino que el camino es llegar a la autonomía, de acuerdo con la complejidad y naturaleza de la diversidad orgánica que tenga la persona.

El objetivo central de la lucha es que a las personas con discapacidad se les considere agentes morales, sin importar su necesidad de asistencia cotidiana, de manera que, tanto el derecho a la no discriminación como el de la accesibilidad sean ejes que atraviesan todo su ámbito vital.

Otro gran aporte de Nussbaum es su crítica hacia la bioética de corte médico-rehabilitatorio, pues el aborto eugenésico, la esterilización forzada, así como la eutanasia, han sido temas sobre los que cabe opinar, pues tales prácticas tienen como base que una condición de diversidad funcional no es parte de la condición humana, por ende, que se trata de una diferencia que no se desea y que se quiere curar. Las representaciones desde una perspectiva del aporte “útil” en la sociedad tienen que ver con la inferioridad, carga, sufrimiento, costes económicos y una vida que no vale la pena ser vivida. Si se parte de la dignidad, el segundo paso es el reconocimiento de los derechos que corresponden a este sector de la población

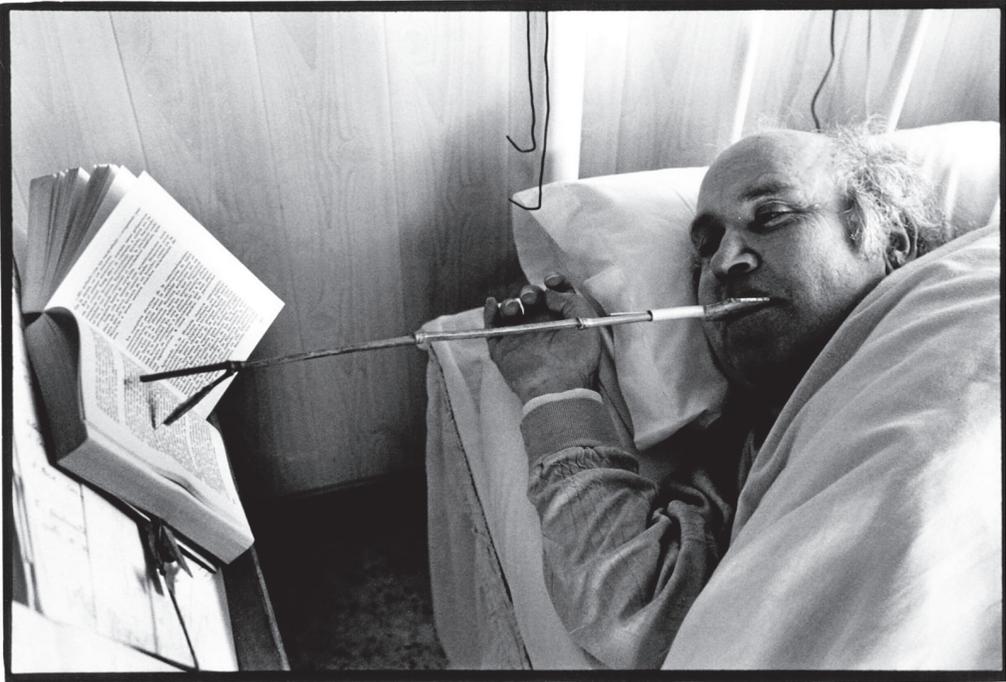
y, finalmente, crear políticas tendientes a su vida plena.

En cambio, si se comienza sólo por la creación de políticas para encerrar, curar o eliminar a las personas, se les sigue considerando como objetos morales que ocupan un lugar asimétrico en términos éticos. Las personas que se referencian a sí mismas como “normales” no están reconociendo la fragilidad de la condición humana como algo común, por lo que semejantes políticas terminan por ser consideradas herramientas útiles de construcción social (Romañach, 2009).

“La fragilidad entonces, no tiene por qué ser vista como positiva o negativa, sino simplemente como inherente en algún momento de la vida a toda existencia” (Agulló y Arrollo, 2011, p. 62); no tiene por qué dar miedo, al contrario, potencia el necesitarnos y generar relaciones de interdependencia y pensar que *pedir* puede convertirse en una posibilidad de intercambio en vez de sentir vergüenza por solicitar apoyo, o que el dar no tiene que ser una posición de poder, sino otro lugar desde dónde recibir (Agulló y Arrollo, 2011). Sólo así, pensando en estas otras posibilidades, florecemos juntos fuera de una “normalidad”.

Conclusiones

Haber puesto en diálogo a Paul Ricoeur con la condición de discapacidad, tomando como punto de partida la fragilidad dio la posibilidad de conocer, primero, la propuesta del filósofo que, sin duda, amplía el horizonte de reflexiones en torno a la dis-



capacidad, sobre todo en lo que se refiere a su ética y a la compatibilidad que tiene con Nussbaum y los diversos funcionales. De manera específica, con una interpretación aristotélica, permitió ubicar a profundidad algunos aspectos sobre el concepto de “vida buena”, que desde la tradición clásica ha permanecido flexible hasta la prescripción que realiza el neoliberalismo, el capacitismo y el patriarcado. Si el peso es el ejercicio de la deliberación, el cual ni siquiera se pone en duda sobre la condición de discapacidad, permite entonces pensar más en cómo salir de esos ideales regulatorios que dictan una realización de la vida en condiciones de discriminación, precariedad y absoluta deshumanización (una exaltación de la autosuficiencia).

Porque el florecimiento humano se dice de varios modos, así también la existencia. Si bien lo descriptivo y lo prescriptivo están ligados, pues solicitar “salir de esos ideales regulatorios” es de alguna manera algo prescriptivo desde la resistencia, la solución para que no se convierta en una norma llena de pretensiones y rigidez es que nuestras aspiraciones a la felicidad dentro de un mundo anticapitalista, anticapacitista y antipatriarcal permitan la posibilidad de reconocer distintos modos, incluso hasta el que pareciera un contrario; sólo así no volvemos a determinar una idea de vida buena.

Corresponde que esas aspiraciones hacia nuestro florecimiento sean convocadas por nuestra fragilidad, por los fracasos

y por nuestra interdependencia, practicándolas en clave de potencia, en comunidad y no desde una negatividad.

Referencias

- Agulló, C. y Arroyo, J. (2011). *Cojos y precarias haciendo vidas que importan. Cuaderno sobre una alianza imprescindible*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Campbell, F. (2009). *Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. Londres: Macmillan.
- Gómez Cuenca, P. (2012). Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría. *Revista de estudios políticos*, 158.

- Mahowal, M. (2010). A Feminist Standpoint on Disability: Our Bodies, Ourselves. En J. Leach, L. Baldwin-Ragaven y P. Fitzpatrick (eds.), *Feminist Bioethics: At the Center, on the Margins*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Palacios, A. (2008). *El modelo social de la discapacidad: Orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Ediciones Cinca.





- Palacios, A. y Romañach, J. (2006). *El modelo de la diversidad: la bioética y los derechos humanos para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Madrid: Diversitas.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Romañach, J. (2009). *Bioética al otro lado del espejo: la visión de las personas con diversidad funcional y el respeto de los derechos humanos*. Madrid: Diversitas.
- Romañach, J. (2012). Ética y derechos en la práctica diaria de la atención a la dependencia: autonomía moral vs autonomía física. En P. Balaguer (coord.). *Deconstruyendo la dependencia: propuestas para una vida independiente*. Barcelona: UOC.
- Villa, A. (2015). Vida buena y acción en la ética de Paul Ricoeur. *Tópicos. Revista de filosofía*, 49, pp. 163-207.



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-curriculum

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