

COLLOQUIA

"Revista de pensamiento y cultura"
"Academic journal of culture and thought"

**UNIVERSIDAD
HEMISFERIOS**

VOLUMEN 10 (2023)

ISSN: 1390-8731

Editorial: La espesura de los espíritus soberbios

Daniel Fernando López Jiménez

El Perdón: Un acercamiento a Edith Eger, la Bailarina de Auschwitz

Eugénio Lopes

Modern music subject to the impulse of rationalization. Development and consequences according to Max Weber

Teresa Isabel Espinel Granda

La Inteligencia Artificial y el aprendizaje musical

Marcia Ximena Vasco Garzón

Luis Ricardo Eguiguren Montenegro

"Lo Sagrado sea mi palabra". La poesía de Hölderlin, desde Heidegger y Blanchot

Gabriela Caviedes

Integrando ciencias: reflexiones en torno a la teoría de sistemas de Juan Antonio Pérez López

Gonzalo Flores-Castro

Métodos, modelos y teorías: La relevancia del análisis de política exterior para el entendimiento de la guerra ruso-ucraniana

Desireé Carolina Campuzano Vivanco

Preferencias de la élite parlamentaria hacia los actores del sistema internacional: el caso sudamericano

Juan Francisco Camino Apunte

Valeria Paz

La (no) eternidad del mundo en Santo Tomás de Aquino

José Luis Irrarrazaval

Hacia una consideración trascendental de la belleza: estética y filosofía del arte polianas

Francisco Javier Ormazabal Echeverría

Repensar la empresa, la persona y el trabajo. Elton Mayo y algunos aportes antropológicos de Leonardo Polo

Silvia Carolina Martino

El intelecto agente en el De Anima de San Alberto Magno

Álvaro José Freile Franco



Colloquia, Revista de Pensamiento y Cultura

Vol. 10

Enero – diciembre 2023

ISSN: 1390-8731

Periodicidad Anual

Indexado en:

Latindex: <http://www.latindex.org>

Advanced Science Index:

<https://journal-index.org/index.php/asi/article/view/9560#>

European Reference Index for the Humanities and Social Sciences:

<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringskanaler/erihplus/>

Matriz de Información para el Análisis de Revistas: <https://miar.ub.edu/>

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI): <http://journalimpactfactor.in/index.php>

Advanced Sciences Index: <https://journal-index.org/>

International Institute Of Organized Research (I2OR): <http://www.i2or.com/home.html>

Directora y Editora

Andrea Puente León

Coordinación Editorial

Andrea Puente León

Comité Editorial

Andrea Puente León, Universidad Hemisferios. Ecuador

Ana Isabel Moscoso Freile, Universidad Hemisferios. Ecuador

Gabriela Baquerizo, Universidad Casa Grande. Ecuador

Michelle Datiles, Catholic University of America. USA

Comité Científico

Mariano Fazio, Pontificia Universidad de la Santa Cruz

Jaime Nubiola, Universidad de Navarra. España

Enrique Banús, Universidad de Piura. Perú

Javier de Navascués, Universidad de Navarra. España

Ciro Parra, Universidad de la Sabana. Colombia

Diego Alejandro Jaramillo, Universidad Hemisferios. Ecuador

Paulina Dueñas, Universidad Hemisferios. Ecuador

Inês Migliaccio, Universidad Hemisferios. Ecuador

Diagramación

Andrea Puente

Diseño de portada

Andrea Puente

Marco Mejía

Centro de desarrollo de investigación, vinculación y transferencia del conocimiento

Universidad Hemisferios

Paseo de La Universidad Nro. 300 y Juan Díaz (Urbanización Iñaquito Alto)

Quito, Pichincha, Ecuador

Tel: (593)-2-4014-230

<https://colloquia.uhemisferios.edu.ec/index.php/colloquia/index>
colloquia@universidad.uhemisferios.edu.ec

Índice

0	<i>Editorial</i> <i>La espesura de los espíritus soberbios</i>	Daniel Fernando López Jiménez	p. 1
1	El Perdón: Un acercamiento a Edith Eger, la Bailarina de Auschwitz	Eugénio Lopes	p. 12
2	Modern music subject to the impulse of rationalization. Development and consequences according to Max Weber	Teresa Isabel Espinel Granda	p. 36
3	La Inteligencia Artificial y el aprendizaje musical	Marcia Ximena Vasco Garzón Luis Ricardo Eguiguren Montenegro	p. 46
4	“Lo Sagrado sea mi palabra”. La poesía de Hölderlin, desde Heidegger y Blanchot	Gabriela Caviedes	p. 63
5	Integrando ciencias: reflexiones en torno a la teoría de sistemas de Juan Antonio Pérez López	Gonzalo Flores-Castro	p. 80
6	Métodos, modelos y teorías: La relevancia del análisis de política exterior para el entendimiento de la guerra ruso-ucraniana	Desirée Carolina Campuzano Vivanco	p. 103
7	Preferencias de la élite parlamentaria hacia los actores del sistema internacional: el caso sudamericano	Juan Francisco Camino Apunte Valeria Paz	p. 130
8	La (no) eternidad del mundo en Santo Tomás de Aquino	José Luis Irrarázaval	p. 151
9	Hacia una consideración trascendental de la belleza: estética y filosofía del arte polianas	Francisco Javier Ormazabal Echeverría	p. 161
10	Repensar la empresa, la persona y el trabajo. Elton Mayo y algunos aportes antropológicos de Leonardo Polo	Silvia Carolina Martino	p. 173
11	El intelecto agente en el De Anima de San Alberto Magno	Álvaro José Freile Franco	p. 196

Editorial

La espesura de los espíritus soberbios

Daniel Fernando López Jiménez
Universidad Hemisferios
daniell@uhemisferios.edu.ec

Le pregunté a la historia sobre el porqué de la vida, y no supo responderme; a la filosofía y no supo hacerlo; a la ciencia, y con sus métodos infalibles tampoco pudo contestar... decidí preguntarle al Señor K y este me dijo: no se si entenderás, porque estás limitado en entendimiento, no sé si comprenderás, porque eres incapaz de ponerte en los zapatos del otro, no sé si valga la pena explicarte porque, aun conociendo, terminas haciendo lo que te place, te lo contaré como una historia más:

-El “señor K” tomó el teléfono y lo puso en el oído de Carlo. Había marcado con el dedo de su mano izquierda el número de su casa. Estaba emocionado por el reencuentro con su familia, llegaba a la ciudad después de dos meses de ausencia. Quiso llamar antes a su madre para sorprenderla, había esperado dos horas a que alguien lo ayudara.

—¡Hola!

— ¡Mamá soy yo!

— ¿Carlo? ¡Dios bendito! ¿dónde estás? ¿cómo estás? ¿cuándo vienes? ¿cómo va todo?

— ¡Mamá! ¡mal, yaaa, tranquila, voy para casa.

—Che, decime dónde estás, por qué no llegás

—¡Mal! ¡Ya terminé mi servicio me dieron la baja!

—Dios bendito... me muero Che!

—Ma...pero hay un detalle.

—El que sea, dime.

—Es que no voy solo, voy con un amigo que se quedó sin familia.

— ¿Y qué pasó hijo?

—Allá te explico. ¿Ves lío si se queda en casa un tiempo?

—No, no, sin problema, si es tu amigo hay que apoyarle Che, pero ven pronto.

—Hay otro detalle madre... mi amigo perdió sus piernas en combate.

—¿Cómo? ¡Carlo que tragedia!

—¿Ves algún problema?

—No sé, es complicado... pero podemos acomodarnos.

—Madre hay otro detalle más complicado...también perdió uno de sus brazos...

—Pero ¡cómo es posible hijo, qué bárbaro!

—¿Crees que sería mucho problema Ma?

—Hijo esto es serio, cómo podríamos tenerlo en casa, no tenemos los recursos, quién lo llevaría al baño, sabes que tu padre y yo estamos viejos, y no podemos cargarlo, tu hermano es un bueno para nada, no hay manera de que se levante de la cama, es un vago...se droga todo el día, y tu hermana se fue de la casa dizque a recorrer el mundo...haciendo malabares en los semáforos, ¡como si eso fuera un trabajo! no, no, hijo, una carga así sería impensable... sería como tener un mueble que habla y solo pide favores, no me puedo imaginar yo en esas, soy la única que trabaja en esta casa, no Carlo, perdona, pero definitivamente no...últimamente he estado muy enferma, qué no daría por tener un poco más de dinero para arreglar esta casa que se cae a pedazos...o al menos para cambiar de lentes porque ya no veo un chorizo...tu padre no ayuda en nada, y esa pensión que recibe de los militares da lástima, se la pasa sentado esperando que ganemos la guerra, como si esas islas nos fueran a dar de comer. Las Malvinas ha sido la peor pesadilla para esta familia.

Carlo descolgó el teléfono, lentamente giró las ruedas de su silla hacia el barrancón del metro de Buenos Aires, con el único brazo que le quedaba de su atormentado cuerpo, y dejó que su vida se extinguiera al paso del tren.

—Como sé que no has entendido -dijo el Señor K-, te lo explicaré, aunque sé que no servirá de nada, porque además de ciego y sordo, eres soberbio como la gravedad. La vida creada tiene un solo propósito, darle sentido al tiempo. Porque el movimiento sin tiempo no tiene vida. La vida tiene una sola finalidad, el amor compartido. Tu no ves esto porque solo piensas en números. La vida conlleva el pasado, el presente y el futuro de la existencia, no es solo un momento, es un momento lleno de sentido, y el amor es la máxima expresión de la vida. Te voy a explicar un poco mejor... pero antes... dime qué viste en esta historia.

—Estoy confundido, asenté ¿por qué me cuentas esta historia? Solo quiero saber el porqué de la vida, su razón de ser o mejor su finalidad, pero te diré lo que veo:

—En esta historia veo que Carlo se sentía menos que todos los hombres porque creía que por carecer de piernas y un brazo tendría una vida incompleta.

—La madre de Carlo creía que su vida tenía muchas penurias y no soportaría una más, sin embargo, quería dedicar el resto de la vida que le quedaba a tener más.

—Su padre quería vivir solo para un ideal, había obligado a Carlo a alistarse en el ejército para luchar por un puñado de tierra.

—La hermana de Carlo quería buscar y conquistar su propia vida, lejos de su familia.

—El hermano quería escapar del vacío, de la soledad, de la existencia.

—Se te escapa lo más importante, pequeño insensato- replicó el Señor K:

por una vez, ponte en los zapatos de Dios, y piensa que él no creó la vida de las criaturas para que ellas sufrieran a través del dolor, las angustias o el miedo. Tampoco para que le pidan que intervenga en guerras, partidos de fútbol o para otorgar casas, autos, joyas, o para que los chicos aprueben sus exámenes, y tantas otras cosas que le piden para el consuelo de sus corazones. Creó la vida como expresión de la verdad, el bien y la belleza, y los creó a ustedes insensatos, un poco más listos que las demás criaturas, para que fueran testigos, partícipes e hijos de su amor. Hasta envió a su hijo amado para que les mostrara el camino, la verdad y la vida, y ustedes le dieron la espalda y lo crucificaron.

—Más bien déjame preguntarte algo, insensato; aunque ya lo sé, intenta sorprenderme.

—¿Para qué los hombres quieren vivir tanto?

—¿No les ha bastado la vida que les di?

—¿Acaso quieren ser dioses, o jugar a ser dioses?

—¿Quieren ser eternos?

—¿Puedes, tan solo, imaginarte la carga que significa eso?

—Voy a atreverme a contestar -le dije- sin que, por ello, pueda contestar en nombre de nadie, solo el mío propio.

—Nos crearon libres, inteligentes, buenos, sensibles e indefensos. Pensamos que la libertad era moverse sin riendas, y nos olvidamos de que hasta los gigantes planetas siguen orbitas precisas y que los invisibles átomos guardan el orden de la materia y la energía. Pensamos que la libertad era desplegar nuestras emociones sin medida, y quisimos a través de la inteligencia derribar todo lo que significara o representara un límite. Y vimos que la inteligencia que nos diste era nuestra mayor arma, no solo una facultad, un arma tan poderosa que podría revelar los secretos del origen de las cosas creadas, tanto las inertes como las criaturas vivas. Pero no nos dimos cuenta de que la inteligencia no viene sola, viene con el movimiento de la voluntad, y más aún

con las sensaciones y las emociones, que conllevan los sentimientos y los placeres, lo que nos hace sustancialmente humanos. Cada ser humano sintió que era el centro del universo, o como el viejo Protágoras, “la medida de las cosas”.

Pero no contamos con el mayor de los límites que tiene la criatura humana: el tiempo. El tiempo que, como advirtiera Aristóteles, es la medida del movimiento se acaba para todo ser humano, al menos en esta tierra. Y sobre por qué queremos vivir tanto, solo puedo decirte que es otro límite que queremos romper. Ya no se trata solamente de tener una vida sana y digna, queremos ser eternos, porque las ansias de sentir, de experimentar, de conocer y de ser el centro del universo, son límites que ya se han roto. Sobre si no nos basta la vida que nos diste, te diré que también nos hiciste inconformes, diferentes a las demás criaturas que no pueden escapar a su condición instintiva; nosotros, sí. Gracias a esto, hemos descubierto, conquistado y transformado la naturaleza que creaste.

Sobre si queremos ser dioses, debo decirlo con vergüenza que sí. El mayor anhelo del espíritu humano es conocer a su creador, contemplarle y así sea por un momento, un solo instante en el tiempo, hacer parte de tu divinidad eterna, porque esa ha sido tu promesa para con nosotros, y que, no es la eternidad sino ¡la misma divinidad! Sobre si queremos jugar a ser dioses, ese si es un problema, porque en efecto, algunos, no todos, sí están tentados a jugar. Ya nos lo dijo Einstein, “Dios no juega a los dados”, es decir, nada en la creación es un juego, y menos un juego de azar o de casualidad. Tu eres infinito amor, y el amor es la fuerza más poderosa de la creación, la atracción propia que conlleva la unidad. Y lo contrario, el odio, que como el viejo Empédocles decía, conforma la fuerza negativa del rechazo oscuro. Nos movemos entre estas dos fuerzas, unos hacia el amor, otros hacia el odio. Mientras algunos quieren ayudar a los más desprotegidos, otros fabrican armas para destruirlos.

Como ves, a pesar de tener la misma naturaleza, los seres humanos se mueven por diferentes motivaciones: por amor, por odio, por placer, por la razón, por el dinero, otros por la trascendencia o por otras razones. ¡Y están

los egoístas! los que quieren jugar, porque no anhelan contemplar el rostro de Dios, sino ser como él, todo poderoso y eterno. Y es precisamente esto, el ser eternos, lo que mueve a algunos. Nos dimos cuenta de que la inteligencia podía crear métodos para conocer la verdad de la naturaleza, el cómo estaba creada, incluso sobre cómo conocer a Dios; Santo Tomás nos dio cinco vías.

Comprendimos quiénes éramos nosotros, tu mayor creación, y comprendimos que no solo éramos animales racionales, sino que también teníamos voluntad de hacer o no hacer las cosas, y sobre todo, que éramos seres sensibles, colmados de emociones y sentimientos, frágiles ante el placer, que podíamos tener sueños y retos, vulnerables al dolor y a las promesas. También nos dimos cuenta de que el mundo de las ideas podía confundirnos entre la realidad y la percepción, entre lo que es y lo que no es. Y en los últimos segundos de la creación, en nuestro tiempo, nos desvela el verdadero sentido de nuestra existencia, nuestra propia vida.

Quienes quieren prolongar su existencia, su vida, y tienen la oportunidad de hacerlo, a través de la ciencia, lo van a hacer, no necesariamente porque quieren extinguir las enfermedades y el dolor, sino porque quieren ser eternamente bellos, sensibles emocionalmente y todopoderosos en inteligencia. Saben que una vida no les basta para conocer el universo, porque antes de llegar a la estrella más próxima estarían muertos. A estos hombres, no les importan los demás, solo ellos mismos. Saben que el mayor límite que tienen es su propia vida, por eso quieren prolongarla, no diez o cincuenta años, quieren ser eternos. Fíjate, los griegos vivían alrededor de 25 años; los renacentistas, 35; y nosotros ya vamos en 70. Sobre si me puedo imaginar la carga que con lleva ser Dios, debo decirte que no. Mi imaginación es limitada por el conocimiento y no conozco mucho. Sin embargo, puedo imaginarme lo que pasaría con el deseo de los mortales de ser inmortales.

He visto cómo los abuelos ya no hacen parte de las familias, los hemos condenado al exilio de la soledad, o bien en asilos, o bien en las calles de las grandes ciudades, porque a pesar de que hoy somos más que en el principio, hoy somos invisibles, transparentes como un vidrio; nadie nos ve, a menos que sea para juzgarnos. He visto cómo descartamos la vida de tus hijos aun

por nacer, sumergidos en innumerables pretextos y justificaciones propios del odio a la incomodidad que produce el amor de ser responsables de otro. He visto cómo destruimos el planeta, sus elementos y sus criaturas, el hogar que nos diste; he visto cómo se arrasa con familias, pueblos, ciudades y culturas enteras sin remordimiento alguno, solo porque no comparten nuestras creencias o porque ocupan el territorio que queremos por sus recursos. He visto cómo se esclaviza a los seres convirtiéndolos en objetos indignos de la realidad que les obligan. He visto cómo cada persona reclama para sí todos los derechos, y escapa deliberadamente a sus deberes. He visto cómo el odio se mezcla con el egoísmo, conformando la espesura propia de los espíritus soberbios y arrogantes, que se ven a sí mismos como dioses. No puedo imaginarme el peso que conlleva ser Dios, porque ni siquiera puedo concebir por qué los seres humanos a pesar de ser inteligentes, buenos, bellos y sensibles, actuamos con odio, egoísmo, soberbia y arrogancia. Sé que me vas a decir que ¡porque somos libres. Aun así, no puedo comprenderlo. Puedo imaginar a un Dios eterno, sin tiempo, conformado de infinito amor.

El Señor K interrumpió:

—Veo que te esfuerzas en contestarme, pero es evidente que eres ignorante como todos los hombres. Te daré pistas para que comprendas, pero ten presente que son solo pistas, seguirá siendo trabajo tuyo el seguir buscando la verdad; ten presente que por muchos medios Dios ha insistido que lo hagas, por medio de la naturaleza, de otros hombres y hasta de su propio hijo, que no entendiste. Te dio la inteligencia para que conocieras la verdad, pero te enamoraste de ella, la idolatraste, hasta convertirla en una deidad. La ciencia, como la llamaste, se olvidó de la voluntad, de la belleza y de las emociones. Te volviste frío y calculador, pensaste que ella te llevaría a la eternidad, que solo bastaba revelar los códigos de la vida y de la corrupción para controlarla y dominarla, sin comprender que la vida es la máxima expresión del amor de Dios y que, en efecto, es la fuerza más poderosa de la atracción, no es lo que ustedes llaman gravedad.

¿De qué sirve la vida, si solo es movimiento? ¿en dónde queda el amor de los padres, de los hijos, de los amigos? Creen que clonándolos pueden

revivirlos. ¡Qué ingenuos! Se les olvida que la vida de cada persona tiene un alma única e irreplicable, colmada de autenticidad y espontaneidad. ¿Crees acaso que tu ciencia puede crear almas? Te volviste avaro, codicioso y acumulador, dejaste que tu voluntad te dominara por el ansia de poder, y esa cosa que llamas dinero. Te humillaste ante el brillo del metal, porque no te bastó el resplandor del sol, de la luna o de las estrellas, sino que lo quisiste todo para ti, para que te iluminara porque tu luz fue incapaz de iluminar a otros. Te volviste vanidoso, superfluo y maquillador. No bastó tu cuerpo para moverte y para sentir los elementos de la creación. Te enamoraste del sentir, de las emociones y los placeres, y te olvidaste de ti mismo, de tu tiempo y de tu esencia. Pensaste que como la mariposa podías cambiar de ropaje con metamorfosis. Te convertiste en esclavo de tus deseos y, sin más, dejaste de ser quien eras, para ir en búsqueda de quién querías ser, aunque ya no fueras ese ser original creado.

Sé por qué quieres prolongar tu existencia y volverte eterno: te lo diré sin más. Se te olvidó que este mundo como lo creó Dios está conformado por cosas que no puedes ver por su diminuto tamaño, a las que llamaste partículas de quarks y bosones, y que éstas conforman monumentales planetas y estrellas, en un número imposible para tu comprensión; pero que puedes apreciar, sentir y contemplar en cada instante del tiempo. Dios quiso que tuvieras sentidos para que vieras, escucharas, palparas, degustaras y olfatearas la naturaleza y las maravillas de la vida. Él creó cada ecosistema para que fuera consistente, con animales y plantas que entre sí se complementaran y que, como eslabones, cada uno hiciera un trabajo específico, y si te das cuenta, tu no perteneces a ninguno de ellos, pero hoy todos te necesitan para sobrevivir. Dios quiere que el amor viva en cada uno de ustedes para que compartan, se comprendan, complementen y se apoyen entre sí; pero se les olvidó que la ternura, el cariño, el afecto y la consideración son expresiones del amor. Todo esto, mi querido amigo, y muchas otras cosas que no te diré, son las razones por las que los hombres quieren vivir más, porque se olvidaron de los demás, y sobre todo se olvidaron de sí mismos. Es evidente que quien quiere vivir más debe reconocer el sentido de esta responsabilidad. No se trata de vivir solo para el sentir, se debe vivir para el

trascender. Hay una cosa que a pesar de que lo sé, me inquieta, ¿por qué quieres vivir tanto? —preguntó el Señor K.

—No sé si pueda responderlo Señor K, pero intentaré hacerlo le contesté:

La ciencia que tenemos desemboca en la transformación digital que vivimos en nuestro tiempo, y que se caracteriza principalmente por la acelerada velocidad que suponen los cambios en todas las esferas de lo que llamamos tecnologías de información y comunicación, que abarcan las estructuras políticas, económicas, culturales, científicas, sociales y humanas. Atrás dejamos los lentos procesos de la evolución natural o de las revoluciones sociales, científicas o culturales. El cambio acelerado que vivimos supone la velocidad vertiginosa del movimiento de la materia y del conocimiento que, al igual que un automóvil de Fórmula 1, podría estrellarse fatalmente en una de las curvas de las autopistas del desarrollo científico y económico de los diferentes países. No se trata de ir en contravía del desarrollo, se trata de ajustar los cinturones de seguridad de la prudencia y la justicia que suponen la sostenibilidad y la sustentabilidad de esto que llamaste Humanidad.

La tecnología, y en especial las tecnologías de la vida, de la inteligencia artificial, la robótica y la automatización no las consideramos como lo que son: herramientas de trabajo, extensiones del cuerpo que facilitan el trabajo y mejoran las condiciones de vida de las personas. Las tenemos como un fin o un propósito de enriquecimiento particular y, necesariamente, instrumentalizamos y objetivamos a las personas. Pensamos que era verdad aquello de que “el fin justifica los medios”, en donde el ansia de eternizarse expone nuestros deseos más descarnados y deshumanizantes de la condición humana. Fundamos el determinismo tecnológico que conlleva el exterminio de la esencia humana, y que antepone la vida artificial sobre la vida natural.

Desde esta mirada fuimos conscientes de que el trabajo, la amistad, la familia, la compasión, el afecto, el dolor, la imaginación, los sueños, la inteligencia, la voluntad, el arte y la sensibilidad más profunda de lo que nos hace humanos, simplemente lo reemplazamos por un nuevo ser artificial: un *ente digital*, sin emociones y sentimientos. Sabemos que no es ni debe ser la

tecnología la que determine la cultura, sino la cultura, es decir, el ser humano, quien determine la tecnología, su uso y sus alcances. Sabemos que el *ente digital*, solo tendrá que oprimir un botón para detonar el caos, porque lo habremos dotado de inteligencia y voluntad, orientándolo a eliminar el *error*, como máximo propósito de la productividad, y no existe nada en la creación de Dios más susceptible de errar que el *ser humano*, porque nos hizo libres. Los demás seres de la naturaleza se mueven por instintos o por leyes. Sabemos que la técnica se ocupa de las herramientas, y a través de la tecnología podemos mejorar estas mediante la ciencia y el conocimiento. La creatividad y el ingenio que nos diste se ocupan de la transformación de la realidad natural, descubriendo, comprendiendo y adaptando sus recursos a nuestras necesidades de supervivencia y desarrollo. Sin embargo, también sabemos que cualquier manipulación, alteración y desorden pueden ocasionar tragedias desastrosas para la vida, para nuestra especie y para el planeta en general.

El desarrollo de las Tecnologías de Información y Comunicación aplicado a todos los sectores puede ser nuestra mayor oportunidad para erradicar problemas económicos y políticos de nuestra sociedad, como la pobreza, la esclavitud y la corrupción; las enfermedades físicas y mentales, pandemias y adicciones; los conflictos ambientales, como la contaminación, el deterioro ambiental, el cambio climático y el exterminio de las especies. Si esto no es así, estoy de acuerdo contigo, no tiene ningún sentido prolongar la existencia, prolongar la vida. Sabemos que se trata entonces de repensar en el *para qué* de la tecnología y darle sentido al *por qué* vivir más, que sigue siendo el mismo desde el principio de la razón humana: el desarrollo y mejoramiento de herramientas para mejorar las condiciones de vida de la especie.

Así mismo, la ética sigue siendo la misma, a pesar de que hoy la especialicemos en bioética o ética de la biotecnología. Sabemos que la ética de la tecnología supone el no sobrepasar la línea del bien, que no es otro que mantener el orden natural de las cosas que creó Dios y el bien común de la sociedad; sabemos que es imperativo que los estados políticos pongan a disposición de los ciudadanos la tecnología para optimizar los sistemas de salud, servicios públicos, educación, seguridad, infraestructura, inversión, contratación y veeduría ciudadana. Urge que las empresas de tecnología y la

industria en general en todos sus campos, adopten sistemas y procesos sistemáticos de tecnologías limpias, teletrabajo, sostenibilidad y sustentabilidad en todos los productos que ofertan a sus clientes, y en todos los procesos que conlleva su producción. Depende de nosotros, mi respetado Señor K, que los gobiernos y las empresas, y todas aquellas personas que tienen la oportunidad y la responsabilidad de tomar las decisiones trascendentales de nuestro futuro y de las futuras generaciones, las tomen en el marco de la ética. De lo contrario, seremos los últimos testigos y protagonistas de la posible extinción de la especie y de la vida en este planeta, en este afán alocado de prolongar la vida de los seres humanos, cuando aún no hemos siquiera erradicado el hambre, la injusticia social, las guerras y los conflictos y, menos aún, todo aquello que nos hace indignos del creador y de nosotros mismos.

—Veo que te has esforzado, pero aun estas enredado, suspiró el Señor K...

La historia que te conté al principio de nuestro diálogo solo tenía un propósito que te voy a precisar para terminar. Cada persona en el universo cuenta, sin importar su color, su forma, sus creencias o preferencias ¡todos son hijos de Dios! Toda la vida en el universo, y especialmente la humana, pertenece a Dios, él la creó, mediante el orden del cosmos, la armonía de los ecosistemas y la finalidad de cada criatura en relación con los otros. Dios no creó criaturas aisladas, ni en serie, cada una es una entidad única e irreplicable, animada por el sople de su infinito amor. Pero no nos creó perfectos como él, porque quiso dejarnos esa tarea como meta, para eso debes considerar que cada segundo cuenta, cada minuto de tu existencia. No porque agregues más días a tu vida serás mejor. Serás mejor porque hagas que cada segundo de tu existencia cuente, que valga la pena, que valga para la vida, y la única manera es sirviendo, amando a los otros, como Dios nos ama desde la eternidad.

El Perdón: Un acercamiento a Edith Eger, la Bailarina de Auschwitz

Eugénio Lopes
lopes_eugenio@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-8474-3538

Resumen: Todos, unos más que otros, vamos a hacer daño a otras personas. De la misma manera, todos seremos víctimas de la maldad de los demás. Ahora bien, mientras en la primera situación debemos arrepentirnos y pedir perdón, en la segunda debemos perdonar a nuestros malhechores. Así, con este artículo intento describir y analizar el concepto de perdón en el pensamiento de Edith Eger (superviviente del campo de concentración de Auschwitz y discípula y amiga de Viktor Frankl) y cómo se relaciona con el sentido de la vida y la felicidad.

Palabras clave: mal; sufrimiento; perdón; amor; sentido de la vida; felicidad.

Abstract: All of us, some more than others, are going to commit evil against other people. In the same way, we will all fall victim to the evil of others. Now, while in the first situation, we must repent and ask for forgiveness, in the second we must forgive our wrongdoers. Thus, with this article, I try to describe and analyze the concept of forgiveness in the thinking of Edith Eger (survivor of the Auschwitz concentration camp and disciple and friend of Viktor Frankl) and how it relates to the meaning of life and happiness.

Keywords: evil; suffering; forgiveness; love; meaning of life; happiness.

“Por teléfono, el reverendo doctor David Woehr me informa acerca de mi visita. Me dirigirá a seiscientos capellanes del ejército congregados en un retiro pastoral en un centro de recreo de las fuerzas armadas en el Hotel General Walker, situado en lo alto de las montañas de Baviera, el cual había servido como parador y lugar de reuniones de los oficiales de las SS de Hitler.”

“Mi público estaría formado por profesionales de las artes curativas (...)

“—¿Qué necesitan oír? —pregunté—. ¿De qué sería útil que les hablase?

—De esperanza— dijo David—. De perdón. Si los capellanes no podemos hablar de eso, si no lo entendemos, no podemos hacer nuestro trabajo.

—¿Por qué yo?

—Una cosa es oír hablar de esperanza y perdón desde el púlpito a una autoridad religiosa —explicó Dave—. Pero tú eres una de las pocas personas que pueden hablar de aferrarse a la esperanza cuando te han despojado de todo, cuando te estás muriendo de hambre y te han dado por muerta. No conozco a nadie con tanta credibilidad!”

(Eger, 2018, pp. 944 e 945)

1. El Mal

“Si vas a vivir, tienes que luchar por algo” (Eger, 2018, p. 744). De lo contrario, la vida no tendrá sentido, afirma Edith Eger, la bailarina de Auschwitz, como también se la conoce. En este sentido, a pesar de no definir expresamente el término valor en ninguna de sus obras, ni presentar un tratado de axiología explícito, algo que, a mi juicio, podría dar mayor consistencia a su análisis, según la autora, todo ser humano tiene, digamos, como vocación primaria, participar consciente y correctamente en el mundo de los valores / desvalores, o sea en conocerlos y responderles (afectiva y volitivamente)². En este sentido, siempre que participamos correctamente en el mundo de los valores / desvalores, no solo podemos dar sentido a nuestra vida y, de este modo, autorrealizarnos, como también nos aproximamos a

¹ Nota: consulté los trabajos de Eger en formato *epub/ebook*.

² En este sentido, Viktor Frankl dijo: “*Considers man as a being whose main concern consists of fulfilling a meaning and in actualizing values, rather than in the mere gratification and satisfaction of drives and instincts*” (1992, p. 108).

Dios, el Ser Perfecto, donde reside todo el bien (pp. 290-291). De la misma forma, al hacerlo, también podemos crear un mundo mejor y de esta manera hacer posible que las generaciones futuras ‘florezcan’ de una manera más fructífera (p. 1151). De hecho, para la autora, debemos, a través de diferentes formas y medios, educar a otras personas para que puedan, a su vez, participar correctamente en el mundo de los valores/antivalores, para que también puedan dar sentido a sus vidas y así autorrealizarse (pp. 1022-1023). Este es, pues, nuestro legado (2020, p. 567). Sin embargo, en este punto, Eger va un paso más allá, destacando la importancia del ejemplo. Es decir, para ayudar a los demás a cumplir esta primera vocación suya, es necesario ante todo ser coherentes con nosotros mismos (2018, pp. 42-43)³.

Hablando de valores, Eger afirma que existe una jerarquía (p. 1151). Así, ontológicamente hablando, para ella, los valores morales son los valores más altos, en particular el valor del amor (pp. 1027 y 1144)⁴. De hecho, según la autora, fuimos creados para hacer el bien, en particular, fuimos creados para amar incondicionalmente a cada ser humano por “sí mismo, por su ser individual y por la humanidad que compartimos” (p. 1034)⁵. Sin embargo, hablando del amor, la autora destaca dos tipos de amor: el amor propio (que es esencialmente diferente del narcisismo) y el amor al prójimo, que no son excluyentes, sino que se relacionan entre sí (2020, pp. 57-58 y 226-227). De hecho, no podemos dar lo que no tenemos.

“No pongas tu vida en manos de otro” afirma Eger (pp. 368-369). Así, para participar correctamente en el mundo de los valores/antivalores y, de este modo, dar sentido a nuestra vida, la autora destaca la importancia de

³ Para una mirada más profunda a este argumento, vea mi artículo: *A Importância dos Modelos para o Florescimento Humano. O Contributo de Dietrich von Hildebrand* (2022).

⁴ Ya Viktor Frankl decía que: “*Love is the ultimate and the highest goal to which man can aspire (...)* *The salvation of man is through love and in love*” (1992, p. 49).

Véase también Agustín: “*sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas*” (*Tratados sobre la primera carta de San Juan*, VII, 8).

⁵ En sus obras, Eger pone gran énfasis en la dignidad de la persona humana. En este sentido, ella dice, “Es humano, ni más ni menos; humano como yo” (2020, p. 544). Frankl es de la misma opinión cuando dice: “*Unconditional meaning, however, is paralleled by the unconditional value of each and every person. It is that which warrants the indelible quality of the dignity of man. Just as life remains potentially meaningful under any conditions, even those which are most miserable, so too does the value of each and every person stay with him or her*” (1985).

algunos factores, como el realismo, la identidad, la autenticidad y la autoconciencia (2018, pp. 712-713; 734-735 y 1031-1032). En este sentido, también destaca la importancia del autoconocimiento. Es decir, para ser realistas, construir una identidad y ser auténticos, factores muy importantes para responder correctamente a los valores/antivalores, según la autora, tenemos que conocernos por dentro y aceptarnos como somos, sin embargo, siempre con la intención de superarnos para crecer como personas⁶. Sólo así es que “cada uno es el capitán de su propio viaje” (2020, p. 38). Y esto es posible, según Eger, cuando nos amamos a nosotros mismos virtuosamente, creando aquí una especie de ‘*simbiosis*’⁷.

Según Eger, toda la persona humana está esencialmente dotada de intelecto, voluntad y afectividad, para realizar su vocación primaria (2018, p. 163). En este sentido, toda persona humana está dotada de libertad. Hablando de libertad, la autora distingue dos tipos de libertad: la libertad exterior y la libertad interior (o auténtica)⁸. Como su propio nombre indica, mientras que el primer tipo de libertad se refiere a la capacidad que persona humana tiene la para desencadenar una respuesta volitiva y así intervenir en su mundo exterior, el segundo se refiere a la capacidad de la persona para poder intervenir en su interior. En este sentido, aunque muchas veces no podamos intervenir en nuestro mundo exterior, según Eger “nadie te puede quitar tu vida interna ni las respuestas que das a las cosas” (2020, pp. 154-155)⁹. Ahora bien, según la autora, siempre que participamos correctamente en el mundo de los valores/antivalores, dando así sentido a nuestra vida, nos volvemos libres (internamente). Asimismo, cuanto más libres seamos (internamente), más podremos conocernos a nosotros mismos, crecer como personas, y así

⁶ Carl Rogers, un autor que influyó mucho en Eger, describe muy bien el tema de la autoaceptación en su libro: *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy* (1995).

⁷ Introduje este concepto en mi libro *La centralidad del ser afectado en el mundo de las vivencias humanas, en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand* (2021).

⁸ La diferencia entre libertad interior y exterior también se puede encontrar en Viktor Frankl (1992). Pero podemos retroceder en la historia y encontrarla ya en el estoicismo, en particular en Epicteto (Cfr. *Diatribas*).

⁹ Como dice Frankl: “*Everything can be taken from a man but one thing: the last of human freedoms –to choose one’s attitude in any given set of circumstances, to choose one’s own way*” (1992, p. 75).

cumplir nuestra vocación, creando aquí también, en este sentido, una especie de ‘*simbiosis*’.

Según la autora, “somos humanos, sin más ni menos, y ser humano significa ser falible” (p. 282). En este sentido, aunque nacimos para amar, podemos aprender a odiar (p. 543). Así, como consecuencia de la ignorancia, todos nosotros, unos más que otros, podemos cometer voluntariamente el mal de diversas formas e intensidades, ya sea en forma de acción u omisión (2018, p. 965)¹⁰. Es decir, muchas veces las personas abdican de participar correctamente en el mundo de los valores/antivalores, para apoyar sus intereses, realizando así el mal¹¹. De hecho, según la autora, análogamente hablando, “cada uno de nosotros tiene un Adolf Hitler y una Corrie ten Boom en su interior. Tenemos la capacidad de odiar y la capacidad de amar. Lo que escojamos, nuestro Hitler o nuestra ten Boom, depende de nosotros” (p.

¹⁰ Esta idea la encontramos también en Epicteto (*Diatribas*, I).

Creo que Eger presenta una visión intelectualista respecto al tema del mal, pues afirma que cometemos el mal por ignorancia (2020, pp. 538 e 539).

Aristóteles también hace esta crítica a Sócrates y Platón. O sea, Platón, siguiendo la visión intelectualista de su maestro Sócrates, afirmó que nadie se porta mal a sabiendas. Cuando esto sucede es por total ignorancia, de lo contrario, la persona siempre daría la mejor respuesta ética. Esto se debe a que Platón, siguiendo a Sócrates, reduce las virtudes a las de la ciencia y el conocimiento. Por otra parte, siguiendo también a su maestro, Platón creía que la virtud última es la de la razón, y que ésta gobierna con su propia fuerza, mismo que existan en la persona fuerzas irracionales, es decir, la *epithymia* (επιθυμία) o deseo sensitivo, el *thymos* (θυμός) o deseo irascible, que se opone a la razón o *nous* (νοῦς). En cierto sentido, Platón tenía razón... Pero hay personas que siguen haciendo el mal, aun sabiendo que es malo lo que están haciendo. Esta tesis fue defendida por Aristóteles, al analizar el caso del *akratés* (ακρατής), es decir, del incontinente, que no puede dejar de satisfacer sus placeres. Así, el Estagirita vio que la persona que obra mal puede hacerlo no sólo por ignorancia, sino, a veces, porque también se deja vencer por el deseo sensible, la *epithymia* (refutando así la tesis de Sócrates, y que fue seguida por Platón). En este sentido, llego a la conclusión de que para actuar bien, además de tener un buen conocimiento de los principios éticos, también es indispensable tener cierto grado de moralidad, es decir, virtudes (Cfr. Aristoteles, *Ética a Nicomachea*, VII, 3; 1145b 21-30; Cfr. *Idem*, I, 1; 1095a 21-30; Cfr. *Idem*, I, 13; 1102b 13-31; Cfr. *Idem*, V, 10, 1136a 34).

Al mismo tiempo, en esta línea, Ovidio dijo: “*Video meliora proboque deteriora sequor*” (*Metamorphoseon*, VII, 20-21). Petrarca dijo también: “*Et veggio 'l meglio et al peggior m'appigliò*” (*Canzoniere*, CCLXIV, 136).

¹¹ Pienso que Eger considera sólo el odio como causa del mal. Sin embargo, también se puede hacer el mal a causa de nuestra concupiscencia. Véase en este sentido Hildebrand, *Ethik* (1973).

1034)¹². En este sentido, la autora rechaza que el mal venga de Dios. Dios no es, pues, la causa del mal, sino el hombre, como ser dotado de libertad (p. 290)¹³. De esta forma, volviendo al argumento, siempre que hacemos el mal, disminuimos el poder de nuestra libertad interior y, por tanto, nuestra capacidad de participar en el mundo de los valores 194¹⁴. En este caso, Eger pone el ejemplo de los nazis que habían perdido su libertad interior, por el mal que hicieran, y por tanto estaban más encarcelados que ella, como se puede ver en el caso de Mengele:

“Era un fantasma hambriento, triste y vacío que se iba acercando más y más a mí, su prisionera, pero sin contentarse jamás, atrapado por su necesidad de poder y de control. (...) Aunque Mengele tenía todo el poder, aunque día tras día escogía quién vivía y quién moría blandiendo su grotesco dedo, era más prisionero que yo”. (2020, pp. 619-621).

Mengele y todos los nazis, así como todos los malhechores, no son personas libres. Al contrario, son prisioneros de sus malas acciones (p. 194).

Según Eger, cada vez que hacemos el mal voluntariamente, crece un disvalor. De la misma manera, si somos conscientes del mal cometido, se origina la culpa (p. 211). O sea, “la culpa aparece cuando una persona se condena a sí misma, cuando cree que es responsable de algo” (p. 274)¹⁵. Y con esta culpa viene la vergüenza. En este sentido, según la autora, debemos “asumir la responsabilidad por lo que hicimos y lo que no y elegir cómo responder ahora” (pp. 318-319). Es decir, debemos arrepentirnos. De hecho, uno no debe dañar a nadie, ya que cada persona humana tiene la misma dignidad, como se mencionó. Así, cada vez que nos arrepentimos del mal

¹² Frankl tiene una idea idéntica: “*Man is that being who invented the gas chambers of Auschwitz; however, he is also that being who entered those chambers upright, with the Lord's Prayer or the Shema Yisrael on his lips*” (1992, p.)

¹³ Al respecto, véase este libro de Seifert, *Where was God in Auschwitz?* (2016).

¹⁴ También defendiendo esta idea en mi artículo *¿Puede o no la Afectividad Ser Moralmente Valorada?* (2020).

¹⁵ Creo que Eger aquí, cuando habla de culpa, se refiere al fenómeno de ser consciente del mal que cometemos. En este sentido, creo que no distingue entre la culpa (que surge siempre que cometemos un mal, independientemente de que seamos conscientes de ello) y el hecho de que seamos conscientes de tal culpa. En este sentido, véase Hildebrand (*Die Umgestaltung in Christus*, 1971) y Scheler (*Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento*, 2007).

hecho, algo que es esencialmente diferente de la culpa y del disvalor, contribuimos “a hacer un mundo mejor, viviendo la enseñanza de que el cambio es sinónimo de crecimiento” (p. 636)¹⁶. De esta manera, según la autora, cada vez que nos arrepentimos del mal hecho, recuperamos nuestra libertad interior, que perdimos cuando hicimos el mal (p. 194).

Ahora bien, a su vez, por otro lado, siempre que una persona es víctima del mal de otra persona, y es consciente de ello, pueden originarse en ella algunos afectos desagradables, como ira, frustración, tristeza, miedo, sufrimiento, etc. Es decir, según Eger, en la base de estos afectos está la conciencia de un mal del que somos víctimas. Estas son, por lo tanto, experiencias intencionales¹⁷. En este sentido, es legítimo sentir tales afectos, aunque sean desagradables, según ella (p. 155)¹⁸. De hecho, la finalidad de estos afectos, que se experimentan de manera diferente de persona a persona, consiste, por tanto, en informarnos de que hemos sido perjudicados de alguna manera, impulsándonos, de este modo, a tomar una posición frente al mal del que fuimos víctimas¹⁹. De hecho, a pesar de ser esencialmente distintas, estas facultades, intelecto, voluntad y afectividad, pueden relacionarse entre sí. Por ejemplo, en la base de muchos de nuestros afectos se encuentran los actos cognitivos; a su vez, estos actos son a menudo la base de nuestra conducta (2018, pp. 776-777). En este sentido, Eger nos alerta para no reprimir nuestros sentimientos, aunque sean desagradables, ya que tienen una función vital. “Reprimir los sentimientos solo hace que sea más difícil liberarse de

¹⁶ De hecho, la palabra arrepentimiento viene de la palabra griega *metánoia*, (*μετάνοια*) que a su vez deriva de la palabra *metanoó* (*μετανοέω*), que significa cambiar de opinión, de pensar, entender –*metá* (*μετά*): cambio; *noó* (*νοέω*): pensar o entender.

En este sentido, Max Scheler (2007) afirma: “Esta es la gran paradoja del arrepentimiento, que ‘mira’ hacia atrás con una mirada llorosa, pero sin embargo ‘actúa’ alegre y poderoso hacia el futuro, hacia la renovación, hacia la liberación de la muerte moral. Su mirada espiritual y su efectividad vital se oponen radicalmente” (p. 44).

¹⁷ Véase, en este sentido, las *Investigaciones Lógicas* (1999) de Husserl.

¹⁸ Ya dijo Aristóteles: “sentir miedo, audacia, deseo, ira o piedad, o, en general, sentir placer o dolor es posible en mayor o menor grado –y en ambos casos ello no está bien. Pero sentirlo ‘cuando’ y ‘en los casos en que’, y ‘con respecto a quiénes’, y ‘para lo que’ y ‘como’ se debe, eso es el término medio y lo mejor -lo cual es propio de la virtud” (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b 18-24).

¹⁹ Hildebrand desenvolveu muito bem a importância da afetividade na pessoa humana, abordado este e outros argumentos. De muitas das suas obras sugiro a leitura de su obra, *Über das Herz* (1967).

ellos. Expresión es lo contrario de depresión” (p. 816)²⁰. En este sentido, Eger critica el hecho de recurrirse al alcohol, la comida, el sexo, el trabajo, los bienes materiales, para mitigar estos afectos, que se originan cuando somos víctimas del mal, razonamiento que, a mi juicio, puede extenderse a otras adicciones como como fumar, mutilar el bullying (2018, pp. 219-220 y 2020, p. 312)²¹. En esta línea, la autora también critica el uso de la farmacología para paliar estas sensaciones desagradables. Por ejemplo, “su dolor, fuera cual fuera la causa, podría quedar enmudecido por los fármacos, pero no se eliminaría. (...) Quizá se sentiría mejor, o sentiría menos, cosa que a menudo confundimos con sentirse mejor, pero no se curaría²²” (2018, pp. 16 e 25).

Relacionando la afectividad con el mal del que somos víctimas, Eger llega incluso a afirmar que una persona puede llegar a quedar traumatizada, dependiendo del acontecimiento y de la forma en que lo vive interiormente, como le paso a ella por haber estado en el campo de concentración de Auschwitz (2020, p 308). En este sentido, “mi trauma puede incluso surgir en situaciones cotidianas. Una imagen repentina, un olor concreto, pueden trasladarme al pasado” (2018, p. 23). Sin embargo, la ‘descarga emocional’ que se produce es una situación perfectamente normal (p. 934)²³. “Fue víctima de un acto horriblemente cruel y violento. Tenía todo el derecho a sentir todas esas cosas” (2020, p. 155). En este sentido, Eger afirma que la curación del trauma es un proceso a largo plazo. O sea, “en el duro trabajo de la curación, no hay una catarsis cuando transcurren los cuarenta y cinco

²⁰ Este razonamiento también se puede aplicar al trauma, según Eger: “lo que llamamos ‘trastorno de estrés postraumático’ no es un trastorno, sino una reacción muy normal a la pérdida, la violencia y la tragedia” (2020, p. 587).

Ver en este sentido también los libros de Bessel Van der Kolk (*The Body keeps the Score*, 2014) y Gabor Maté (*The Myth of Normal*, 2022).

²¹ Véase, en este sentido, David le Breton, *Disparaître de soi: une tentation contemporaine* (2015).

²² Gabor Maté disecciona muy bien estos argumentos en su libro *When the Body Says No* (2011).

Lo mismo ocurre con David le Breton. Véase, al respecto, sus libros: *Anthropologie de la douleur* (2006) y *Expériences de la douleur* (2010).

²³ Véase también, en este sentido, las obras de Bessel Van der Kolk (*The Body keeps the Score*, 2014), Daniele Goleman (*Emotional Intelligence*, 1995) y de Susan David, (*Emotional Agility*, 2016)

minutos. No hay una varita mágica. El cambio solo se produce lentamente, en ocasiones, de manera decepcionantemente lenta” (2018, pp. 1153-1154).

Hablando del mal del que fuimos víctimas, Eger también menciona que debemos reaccionar ante él, en lugar de adoptar una actitud pasiva, que ciertamente puede empeorar la situación. En este sentido, el mal no se olvida ni se camufla, según Eger. La superación del mal del que fuimos víctimas, por tanto, no acontece disimulándolo. Por el contrario, si una persona quiere vencer el mal del que ha sido víctima, debe ser realista y reconocerlo, tenerlo muy presente (pp. 599-600). Es cierto que debemos aceptar el hecho de que hemos sido víctimas, así como el hecho de que no podemos eliminar el pasado, a pesar de los afectos desagradables que puedan derivarse de tal²⁴. Sin embargo, recurriendo a nuestra libertad interior, podemos tomar posición y reaccionar ante este mal, no sólo perdonando a nuestro malhechor, sino también denunciando el mal recibido (pp. 34; 626 y 1193).

Por otra parte, siempre que seamos testigos del mal del que son víctimas algunas personas, no sólo debemos denunciarlo, sino también ayudarlas para que puedan, a su vez, perdonar y superar ese mal del que fueron víctimas, porque “no es posible sobrevivir sola” (2020, p. 490)²⁵. De hecho, según Eger, en estas situaciones siempre podemos realizar el valor del amor que, como hemos visto, es el valor más alto (2018, p. 384-385). Sin embargo, esta ayuda que ofrecemos a las personas que han sido víctimas del mal de otras requiere siempre su colaboración. En este sentido, es muy difícil ayudar a una persona que no quiere ser ayudada a superar el mal del que fue víctima. De la misma manera, no podemos reemplazar a la víctima en su proceso de curación. Es decir, debe ser la propia víctima quien debe tomar

²⁴ Idea idéntica encontramos en Epicteto, (*Enquiridión*, 8).

²⁵ Véase también pp. 484, 731 e 785.

En este sentido, Eger destaca la relación interpersonal propuesta por Carl Rogers (*On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, 1995).

Ya Aristóteles, con relación a la idea presentada por Eger, va más adelante defendiendo que las otras personas son fundamentales para nos autorrealizarnos (*Política*, I, 2; 1252b – 1253a).

las ‘riendas de su vida’ y en este sentido ser responsable del camino que quiere seguir (pp. 1110-1111 y 1032-1033)²⁶.

Cuando nos encontramos a un posible mal (es decir, antes de haber sido víctimas de nuestro malhechor), según Eger, podemos elegir enfrentarlo o huir (pp. 538-539)²⁷. Sin embargo, muchas veces, en algunas circunstancias, no podemos afrontarlo ni huir de él, acabando, siendo víctimas.

“nuestras reacciones automáticas son luchar o huir, pero en Auschwitz, (...) las opciones de luchar o huir no existían.” (...) “Así que aprendí a dejarme llevar, aprendí a adaptarme a la situación, a desarrollar lo único que me quedaba, a buscar en mi interior la parte de mí que ningún nazi podría destruir jamás. Encontrar mi verdadero yo y aferrarme a él (pp. 1012-1014). O sea que convertí mi odio en lástima. Decidí sentir lástima por los guardias. Les habían lavado el cerebro. Les habían arrebatado la inocencia. Fueron a Auschwitz a meter a niños en cámaras de gas pensando que estaban salvando al mundo de un cáncer. Habían perdido la libertad. Yo aún tenía la mía” (2020, pp. 538-539).

Así, para vencer el mal del que fuimos víctimas, la autora recomienda, recurriendo a nuestra libertad interior, perdonar a nuestro malhechor y, al mismo tiempo, dar sentido al mal del que fuimos víctimas²⁸.

De hecho, “la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria (...). Este sentido es único y específico en cuanto es uno mismo y uno solo quien tiene que encontrarlo;

²⁶ En este sentido, Frankl decía: “*each man is questioned by life; and he can only answer to life by answering for his own life; to life he can only respond by being responsible*” (1992, p. 114).

²⁷ En este sentido, Bessel Van der Kolk (*The Body keeps the Score*, 2014), conocido de Eger, introduce la nomenclatura *fight-flight* para referirse a estas dos opciones. Esta idea también se encuentra en Gabor Maté (*The Myth of Norma*, 2022).

²⁸ Quizás, al hablar del sentido de la vida, Eger podría distinguir entre el sentido primario de la vida y el sentido secundario de la vida. Mientras que el primero hace referencia, como hemos visto, a nuestra vocación primaria, es decir a una correcta participación en el mundo de los valores/antivalores, el segundo hace referencia a las situaciones a las que nos enfrentamos, *hic et nunc*, que no excluye lo primero, pero lo presupone.

únicamente así logra alcanzar el hombre un significado que satisfaga su propia voluntad de sentido” (2018, p. 1129).

Sólo así podemos reafirmar nuestra identidad y autenticidad (pp. 41-42). Al mismo tiempo, a través del mal que recibimos, podemos no sólo descubrir nuevos valores, sino también sedimentar o incluso descubrir una nueva vocación (p. 485)²⁹. Y este proceso siempre se hace constantemente, porque, mientras vivimos, existe el riesgo de sufrir cosas malas³⁰.

“Ser víctima de males es algo inevitable y universal. Lo que cambia es la forma de reaccionar ante el mal. Hay diferentes formas de salir adelante” (p. 355). Así, en este sentido, Eger destaca el amor como el principal sentido de la vida, que se manifiesta más concretamente en ayudar a los demás a superar las situaciones difíciles que afrontan en la vida, en particular con el mal del que son víctimas³¹. Por ejemplo, “bajo el yugo de la pérdida, la tortura, la inanición y la amenaza constante de la muerte, descubrí mecanismos de supervivencia y la libertad que sigo usando cada día en mi práctica de psicología clínica, así como en mi vida privada” (2020, p. 13). En este sentido, Eger afirma que la vida es siempre un regalo, incluso cuando tenemos que enfrentarnos a situaciones extremas (p. 628).

Hablando del sentido de la vida, Eger destaca la importancia de la esperanza, el acto más poderoso de la imaginación, algo que se diferencia del idealismo, que muchas veces tiende a negar la realidad (p. 590). “La esperanza no es una capa de pintura que usamos para enmascarar nuestro sufrimiento.

²⁹ Esta idea de Eger y Frankl podemos también encontrarla en Enright (*Forgiveness as a Choice*, capítulo X, 2002).

En este sentido, Frankl afirma: “*I can see beyond the misery of the situation to the potential for discovering a meaning behind it, and thus to turn an apparently meaningless suffering into a genuine human achievement. I am convinced that, in the final analysis, there is no situation that does not contain within it the seed of a meaning*” (1997, p. 53).

Ya Tomás Moro decía también: “*Give me Thy grace, good Lord: To think my most enemies my best friends, For the brethren of Joseph could never have done him so much good with their love and favor as they did him with their malice and hatred*” (1976, pp. 226-227).

³⁰ Frankl todavía añade: “*Life retains its meaning under any conditions. It remains meaningful literally up to its last moment, up to one’s last breath*” (1986, p. xix).

³¹ En esta línea Frankl afirma: “*For success, like happiness, cannot be pursued; it must ensue and it only does so as the unintended side-effect of one’s dedication to a cause greater than oneself or as the by-product of one’s surrender to a person other than oneself*” (1992, p. 12).

Es una oda a la curiosidad, un reconocimiento de que, si nos rendimos ahora, no veremos nunca lo que pasa luego” (p. 569). Por tanto, la esperanza no camufla ni distorsiona la realidad, al contrario, nos permite reconocer y aceptar el mal del que hemos sido víctimas y los efectos desagradables que de él se derivan. “Pero, si sobrevivimos hoy, mañana seremos libres” (p. 589). Así, la esperanza nos permite adquirir la convicción de que podemos sobrevivir al mal del que fuimos víctimas, para poder donarnos a los demás además de “ser un buen ejemplo para los demás. Un embajador de la libertad” (p. 588). De este modo, la esperanza también nos permite aumentar nuestra libertad interior y viceversa³².

2. El Perdón

“No es lo que nos sucede lo que más importa, sino lo que hacemos con nuestras experiencias” (p. 31). Es decir, según Edith Eger, cuando somos víctimas del mal, podemos hacernos estas dos preguntas: “¿Por qué yo?”; ¿Y ahora qué?” (p. 43)³³. Ahora bien, mientras la primera cuestión nos lleva a una actitud meramente pasiva, propia del victimismo, la segunda nos motiva a adoptar una actitud activa y, así, recurriendo a nuestra libertad interior, reaccionar frente al mal, lo que nos permite superar el mal. De hecho, para Eger,

“la peor cárcel no es aquella en la que los nazis me metieron. La peor cárcel es la que yo construí para mí misma”. (...) Así, “cuando nos evadimos de nuestras cárceles mentales, no solo nos liberamos de lo que nos ha estado reteniendo, sino que somos libres de ejercer nuestro libre albedrío” (pp. 15 y 31-32)³⁴.

³² Frankl también vincula la esperanza con el sentido de la vida. Por ejemplo: “*A man who becomes conscious of the responsibility he bears toward a human being who affectionately waits for him, or to an unfinished work, will never be able to throw away his life. He knows the ‘why’ for his existence, and will be able to bear almost any ‘how’*” (1992, pp. 87-88).

³³ Idea idéntica podemos encontrar en Frankl: “*So long as life remains, all guilt and all evil is still ‘redeemable (...) this is not the case of a finished film (...) or an already existent film which is merely being unrolled. Rather, the film of this world is just being ‘shot.’ Which means nothing more or less than that the future –happily– still remains to be shaped; that is, it is at the disposal of man’s responsibility* (1990).

³⁴ En esta línea, Frankl afirma: “*In the concentration camps, in this living laboratory and on this testing ground, we watched and witnessed some of our comrades behave like swine while others behaved like saints.*

En este sentido, la autora destaca el perdón como una forma de reaccionar ante el mal.

Hablando del perdón, Eger menciona algunos presupuestos que también están relacionados con la libertad interior. De hecho, podemos perdonar auténticamente a nuestro malhechor si somos libres interiormente. En cierto sentido, algunos de ellos ya los hemos visto antes, como un buen conocimiento de la esencia de los valores/disvalores, el amor a uno mismo, el autoconocimiento, la autenticidad, la identidad y el realismo (pp. 25-26 y 574). Es decir, para poder perdonar a nuestro malhechor, primero es necesario identificar el mal que se nos hizo. Ahora bien, para ello es necesario no solo conocer correctamente el mundo de los valores/antivalores, sino también conocernos a nosotros mismos, ser auténticos, tener una identidad y ser realistas, factores que sin duda nos permiten objetivar bien la realidad según Eger. De hecho, la gente a menudo quiere perdonar supuestos ‘males’, que en realidad no lo son³⁵. Esto sucede no solo cuando no conocemos la verdadera esencia de los valores/antivalores, pero también cuando no nos conocemos bien a nosotros mismos, somos auténticos, tenemos identidad o somos realistas.

Ahora, posteriormente, otro presupuesto del perdón es tomar conciencia y aceptar el hecho de que hemos sido víctimas (que es diferente al victimismo, como veremos), y con ello el hecho de que no podemos cambiar el pasado. Es verdad que “no tienen que gustarnos las cosas difíciles o dolorosas que nos suceden, pero, cuando dejamos de pelear y resistirnos, tenemos más energía e imaginación para seguir avanzando, en vez de quedarnos estancados” (pp. 395-396).

Según Eger, también debemos ser conscientes y aceptar los efectos desagradables que pueden surgir de esto. De hecho, como menciona la autora, la supresión de estos afectos solo empeora la situación, causando que

Man has both potentials within himself; which one is actualized depends on decisions but not on conditions” (1992, p. 135).

³⁵ Esta idea también es defendida por Hildebrand (1980, p. 333).

hagamos el mal no solo a los demás, sino también a nosotros mismos (2018, pp. 1073-1074). Por lo tanto, debemos identificarlos, etiquetarlos y expresarlos. De lo contrario, no podemos descubrir las posibilidades que existen más allá del mal que recibimos; o más bien, estos afectos intoxicarán nuestra alma, disminuyendo nuestra capacidad de usar nuestra libertad interior, dificultando no sólo nuestro perdón, sino también una correcta participación en el mundo de los valores (pp. 813 y 1135).

Según Edith Eger, siempre que hacemos el mal voluntariamente a alguien, debemos reconocerlo, arrepentirnos y pedir perdón a nuestra víctima (2018, pp. 79-80 y 2020, pp. 1050-1051). Por otro lado, siempre que seamos víctimas del mal ajeno, hecho de igual modo voluntariamente, debemos también tomar una postura y así perdonar siempre a nuestro malhechor, independientemente de la cantidad de veces que nos haya hecho mal y de su gravedad³⁶ (2020, p. 623), aunque no nos pida perdón ni si haga justicia. De hecho, por desgracia, hay muchas personas que cometen los males más atroces y que, principalmente por orgullo, se niegan a reconocer su error, no se arrepienten y no piden perdón. Sin embargo, aunque no lo asumen directamente, según la autora, es más fácil perdonar al malhechor cuando reconoce su error, se arrepiente y pide perdón. Del mismo modo, es más fácil perdonar cuando la verdad ‘sale a la luz’ o cuando hay un proceso de justicia restaurativa, aunque ambos factores no se presuponen (pp. 597-600).

Pues bien, siguiendo este razonamiento, según la autora, también podemos hablar del perdón a nosotros mismos. Es decir, muchas veces podemos ser malhechores de nosotros mismos. En este sentido, igualmente debemos perdonarnos (2018, pp. 966-967 y 1032). Así, somos como “el hombre que tiene agallas para perdonarse y aceptarse” (2018, p. 989).

Ante el mal, según Eger, siempre hay que distinguir el mal hecho de la persona que lo comete, que, ontológicamente hablando, como hemos visto, fue creada para amar. En esta línea, al hablar del perdón, la autora también

³⁶ Jesucristo también dice que debemos perdonar siempre a nuestro malhechor (Mt. 18: 21-22).

Frank sirve también de ejemplo: “*I do not forget any good deed done to me, and I carry no grudge for a bad one*” (1997, p. 35).

señala que éste se refiere únicamente al malhechor y no al mal efectivamente hecho. Es decir, perdonamos a nuestro malhechor por el hecho de que voluntariamente cometió cierto mal contra nosotros, del cual es moralmente responsable³⁷.

En este sentido, según Eger, también se puede decir que el perdón es un acto personal e individual, pues se refiere a la víctima como tal (pp. 1189-1229 y 1230). Es decir, sólo la víctima puede perdonar a su malhechor. De esta manera, no podemos perdonar a una persona que ha hecho mal a otra, sino más bien lamentarlo. Asimismo, se puede ir un paso más allá y agregar que el perdón puede dirigirse a una sola persona o a varias personas simultáneamente. Es decir, el mal lo puede hacer una sola persona o varias personas. De esta manera, podemos perdonar a una sola persona, o a varias personas.

Hablando del perdón, Eger también menciona que éste no consiste en una mera aceptación del mal hecho. Por el contrario, siempre debemos lamentarnos e indignarnos por el mal hecho³⁸. De hecho, “sin ira no hay perdón” (2020, p. 601). Así, el malhechor no puede ser perdonado, olvidando el mal hecho o disminuyendo la gravedad del mal hecho (2018, p. 962). Por lo tanto, “perdonar es lamentarse por lo que sucedió y por lo que no sucedió, y renunciar a la necesidad de un pasado diferente. Aceptar la vida como era y como es” (p. 965). Así que tampoco podemos eximir al malhechor de su culpa. “Es importante atribuir la culpa a los culpables. No se consigue nada si cerramos los ojos ante el mal, si lo dejamos pasar, si no exigimos responsabilidad” (p. 797). De lo contrario, no romperemos las cadenas del mal, perpetuándolo así³⁹. Es decir, permitiremos que el malhechor siga actuando de la misma manera con nosotros y quizás también con los demás (2020, p. 623). De hecho, “perdonar no significa dar permiso a alguien para que te siga haciendo daño” (p. 597). Asimismo, aunque Eger no lo menciona,

³⁷ Esta idea también se puede encontrar en Hildebrand (1980, pp. 335-336).

³⁸ Esta idea también se puede encontrar en Josef Seifert (2018, p. 4).

Ya Aristóteles hablaba de la ‘buena indignación’ que debemos sentir delante de las cosas malas (*Ética a Nicómaco*, II, 7; 1108a, 35-1108b3).

³⁹ Idea idéntica se puede encontrar en Antonio Malo (2013, pp. 324-325).

este fenómeno puede hacer que el mal deje de ser visto como tal, haciendo que se implante en la sociedad.

En este sentido, hablando del perdón, Eger también menciona que con nuestro perdón no podemos cancelar la culpa del malhechor. Asimismo, también establece que el perdón no consiste en cancelar la deuda que se creó a través del mal hecho (2018, pp. 932 y 962). De hecho, perdonar y condonar son realidades esencialmente diferentes⁴⁰. Por lo tanto, siempre que seamos víctimas, no podemos cancelar la deuda que nuestro criminal contrajo con nosotros, al contrario⁴¹.

Cuando somos víctimas del mal, surge en nosotros el odio y la enemistad hacia nuestro malhechor, lo que hace que muchas veces busquemos vengarnos de él, convirtiéndonos así en malhechores (p. 961). De hecho, “es tentador odiar a los que odian” (2020, p. 526). Así, a pesar de no definir el término de manera concreta, según Eger, el perdón, acto que presupone intelecto, voluntad y afectividad, consiste básicamente en la toma de postura que adoptamos, recurriendo a nuestra libertad interior, para anular el odio y la enemistad, que surgió en nosotros hacia el malhechor, por el hecho de que fuimos sus víctimas⁴². De hecho, como hemos visto, fuimos creados para amar y no para odiar. Así, con el perdón cancelamos este odio, que nos motiva a buscar dañar a nuestro malhechor, volviendo al camino del amor y la libertad (2018, pp. 966 y 1229-1230). Por tanto, según la autora, el perdón no es sólo una forma de romper la cadena del mal, que tiende a perpetuarse si no perdonamos, sino también una forma de liberarnos de las

⁴⁰ En este sentido, Antonio Malo distingue muy bien “perdonar” de “condonar” en su obra *Antropología del Perdono* (2019, pp. 32-38).

⁴¹ Pienso, asimismo, que el perdón no presupone esencialmente la cancelación de la deuda de nuestro malhechor. En este sentido, teniendo en cuenta las debidas circunstancias, pienso que el perdón puede suponer la cancelación de la deuda, o no, así como, muchas veces, que la víctima done algo más, con relación a lo que fue perjudicado, como puede se ve en “Los Miserables” de Víctor Hugo; es decir, después de que Jean Valjean ha robado al obispo de Digne, este último lo perdona y le da aún más (2019).

⁴² Me parece pertinente la observación de Seifert, que afirma que no se puede dar una definición de perdón sino atribuirle algunas características de él. Con ellas se pueden obtener algunos atributos esenciales (2018, p. 4).

Además, Seifert también considera que no se puede definir el perdón a través de otras cosas. Es, pues, un *urphenomenon*. Para profundizar este argumento, sugiero la lectura de su obra *Discurso de los métodos* (2011, pp. 25-34).

ataduras del mal, que, por otra parte, nos aprisionan, impidiéndonos así participar correctamente en el mundo de los valores/antivalores. Es decir, la falta de perdón hace que el odio se apodere de la víctima, llevándola a hacer daño consecutivamente a sí misma o a los demás (o a ambas situaciones), según Eger (2018, p. 739)⁴³. Por lo tanto, Eger afirma que “la peor cárcel no es aquella en la que los nazis me metieron. La peor cárcel es la que yo construí para mí misma” (2020, p. 15)⁴⁴. Es decir, podemos decidir ser nuestros propios carceleros o podemos decidir ser libres, libertad que se adquiere cuando perdonamos (2018, p. 799).

En este sentido, según Eger, “El perdón no es algo que concedes a otros. Es tu forma de eximirte” (2020, p. 623). Es decir, el perdón es solo un regalo para la víctima, que recupera su libertad interior, permitiéndole así volver a la vida de amor y así participar del mundo de los valores/antivalores. De esta manera, el perdón no es un regalo para el malhechor⁴⁵.

Todavía, al hablar del perdón, la autora enfatiza otros dos puntos importantes. El primero consiste en que muchas veces, ante muchas realidades, es decir, según el daño que nos hacen y cómo lo vivimos, no es fácil perdonar a nuestro malhechor. “Este tipo de liberación no es sencilla. No es un proceso repentino” (pp. 597-598). Así, en esta línea, se puede decir, según la autora, que el perdón no es cuestión de tiempo. De hecho, algunas personas pueden perdonar instantáneamente a su malhechor. Otras necesitan

⁴³ De hecho, la palabra en inglés “*Scar*” significa cicatriz, que a su vez está en la base de “*Scary*” que significa aterrador. Esta idea la comprobé viendo la película “El Rey León” (1994), más concretamente analizando el personaje de Scar, el tío de Simba, que tiene una cicatriz en el ojo izquierdo.

⁴⁴ En este sentido, Frankl afirma: “*Each of us has his own inner concentration camp*” (1990).

Ya, Chopra va más adelante y afirma que “*We erect and build a prison, and the tragedy is that we cannot even see the walls of this prison*” (1991).

⁴⁵ Aquí creo que la autora comete el error metafísico de defender que el perdón es un ‘don’ sólo para la víctima, ya que la hace libre. Ahora bien, si nos fijamos en la etimología de la palabra perdón, que proviene del vocablo latino “*perdonare*”, que básicamente mantiene esta estructura en las lenguas neolatinas, vemos que el perdón es también un don para el malhechor, ya que éste deriva de la yuxtaposición de ‘*per*’ (para) con ‘*donare*’ (donare) –razonamiento que también se puede extender al inglés (*for + give*) y al alemán (*Ver + gebung*).

más tiempo. Depende principalmente de lo que hagamos con el tiempo (pp. 324-325).

Por otra parte, la autora también señala que podemos, sobre todo con nuestro ejemplo, ayudar a los demás a perdonar a sus malhechores, a ser libres, para que ellos, a su vez, puedan realizar su vocación primaria (pp. 56-58). De esta forma, perdonando y ayudando a otros a perdonar, podemos promover la construcción de un mundo donde reine la libertad, el amor y la armonía, al mismo tiempo que realizamos nuestro legado (p. 54).

Como vimos, según Edith Eger, tenemos siempre que perdonar a nuestros malhechores. De la misma manera, tenemos siempre que pedir perdón a las personas a las que, de una forma u otra, les hemos hecho daño. Ahora bien, hablando del perdón, la autora también destaca algunos tipos de falso perdón, es decir, posturas que no son esencialmente de perdón, es decir, que difieren del auténtico perdón.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, según Eger, algunos tipos de falso perdón son: no querer reconocer el mal que se nos ha hecho, olvidar el mal, el pacifismo, convertir al malhechor en inocente, no denunciar el mal recibido, haciendo, de modo que muchas veces el malhechor sigue haciendo el mal⁴⁶. Ahora bien, otros dos tipos de falso perdón, a los que Eger pone especial énfasis, son la venganza y el victimismo. La venganza es un falso tipo de perdón, porque aquí la víctima, como consecuencia del odio que alberga hacia su ofensor, por haberle hecho daño, busca, a su vez, hacerle daño⁴⁷. Sin embargo, la venganza es inmoral según Eger, no sólo porque nace del odio que la víctima alberga hacia el malhechor, sino que, de esta forma, perpetúa el mal (2018, pp. 1033-1034)⁴⁸. Por tanto, con la venganza no sólo

⁴⁶ Otros tipos falsos de perdón se pueden encontrar en mi artículo: *El Perdón el el Pensamiento de Dietrich von Hildebrand* (2021).

⁴⁷ Ya Sócrates decía que nunca es permitido infligir un mal a otra persona porque ella nos ha hecho un mal previamente (Platón, *Gorgias*, 469b y *Platón*, *Critón*, 49d).

⁴⁸ En este punto, es interesante la distinción que Tomás d'Aquino establece entre la virtud de la *vindicatio* e la venganza:

“Vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat

nos convertimos en prisioneros de nosotros mismos, del mismo modo que nuestro malhechor es prisionero de sí mismo, sino que también, de esta forma, podemos ‘perder’ nuestra vida (p. 965)⁴⁹. Así, “tal como me enseñaron mis compañeros supervivientes, puedes vivir para vengarte del pasado o puedes vivir para enriquecer el presente. Puedes vivir en la prisión del pasado o puedes dejar que el pasado sea el trampolín que te ayude a alcanzar la vida que deseas” (pp. 797-798).

Para la autora, mientras el verdadero perdón da libertad a la víctima, la venganza, en cambio, la aprisiona, a pesar de darle un placer momentáneo (pp. 964-965). Y he aquí un punto que muchas veces lleva a que las personas se venguen de sus malhechores, es decir, que el hecho de que piensen erróneamente que vengándose harán desaparecer la desagradable afectividad que sienten por haber sido víctimas. Sin embargo, según Eger, existe una diferencia entre la felicidad y el placer, propia del perdón y la venganza, respectivamente⁵⁰. Así, la venganza no disipa estos afectos desagradables, al contrario, sólo los camufla, a través del placer momentáneo que confiere (2020, p. 599). En este sentido, la persona que se venga es conducida a entrar en un ciclo de maldad.

Siguiendo el pensamiento de Eger, vimos anteriormente que cuando somos víctimas del mal de otras personas, podemos hacer estas dos preguntas: “¿por qué yo?”; “¿y ahora qué?”. Ahora bien, mientras la primera pregunta nos lleva al victimismo, la segunda nos lleva al perdón. Es decir, cuando alguien hace el mal contra nosotros, podemos decir que, en esa situación, fuimos victimizados. Por otro lado, ya “el victimismo es opcional” (2018, p. 37), como ocurre cuando nos aferramos al pasado, o, mejor dicho,

illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a.1).

La virtud de la *vindictio* también se la puede encontrar, por ejemplo, en Cicerón (*De Inventione*, II, 66 y 161)

⁴⁹ En este sentido, se debe tener presente, una vez más, la expresión de Sócrates de que es preferible sufrir la injusticia que cometerla, porque recibir la injusticia no nos vuelve injustos, mientras que cometerla nos hace ser injustos (Platón, *Apología*, 39b).

⁵⁰ Ya Aristóteles, por ejemplo, distinguía la felicidad del placer (*Ética a Nicómaco*, I, 7; 1097a, 25 – 1097b, 17).

a nuestro papel de víctima, entrando así en un círculo vicioso (2020, p. 61). De hecho, según la autora, el victimismo parece darnos seguridad, ya que es más fácil culpar constantemente a nuestro malhechor del daño que nos ha causado, quedándonos así en el pasado, que asumir la responsabilidad de continuar con nuestra vida, *hic et nunc* (2020, pp. 44-45).

Sin embargo, “cuando pregunto ‘¿Y ahora qué?’, en lugar de ‘¿Por qué a mí?’, dejo de ofuscar me con el motivo por el que pasó –o está pasando– esta cosa mala y empiezo a prestar atención a lo que puedo hacer con mi experiencia. (...) No estoy buscando un salvador ni un chivo expiatorio. Antes bien, empiezo a sopesar las elecciones y posibilidades” (pp. 46-47).

Por esto, según la autora, mientras la victimización viene de fuera, el victimismo viene de dentro. De esta forma, “nadie puede convertirnos en víctima excepto nosotros mismos. Nos convertimos en víctimas, no por lo que nos sucede, sino porque decidimos aferrarnos a nuestra victimización” (2018, p. 39). Así, cuando caemos en el victimismo, nos encarcelamos, reduciendo el poder de nuestra libertad interior, condicionando también nuestra autorrealización.

Según Eger, para salir del victimismo es necesario, ante todo: 1) aceptar, con nuestra libertad interior, el pasado y el daño que hemos sufrido, así como los afectos desagradables; 2) dar sentido a nuestra vida, recurriendo, del mismo modo, a nuestra libertad interior. 3) tener en cuenta que fuimos víctimas de una víctima (2020, pp. 48 y 61-62).

Con respecto a este punto, Eger esboza una muy interesante psicología del malhechor. Es decir, muchas veces somos víctimas de nuestro malhechor, porque él también fue víctima de otro malhechor en el pasado, y así sucesivamente, que no supo aceptar e integrar su pasado, perdonar y dar sentido a su vida (p. 537)⁵¹. Quizás, teniendo en cuenta el pensamiento de Eger, podemos decir aquí que nuestro malhechor se aferró al papel de víctima, cayendo así en el victimismo. Ahora bien, como nuestro malhechor

⁵¹ Esta idea también se encuentra en Gabor Maté (2022, p. 177)

Nota: los trabajos de Gabor Maté fueron consultados en formato *epub/ebook*.

no ha podido vencer el mal del que fue víctima, buscará igualmente dañarse a sí mismo o a los demás (o ambas situaciones).

Por tanto, ante cualquier afán de venganza o victimismo, quizás debamos tener presente este pensamiento de Tomás Moro (persona que también fue víctima de la maldad de muchas personas), que nos sirve de antídoto:

“No quieras ni hagas daño a nadie. Pues, o la persona es buena o mala: si ella es buena y la odio, entonces yo soy malo; si ella es mala, o se arrepentirá y morirá bien e irá a Dios, o vivirá mal y morirá mal e irá al diablo. Y luego quiero recordarte que, si ella se salva, no cesará (si yo también me salvo) de amarme con todo su corazón; del mismo modo, yo la amaré de la misma manera. ¿Y por qué he de odiar ahora a alguien, siendo que me amará de aquí en adelante? ¿Y por qué he de ser ahora enemigo de aquel a quien debo, en el tiempo, tener y vivir en eterna amistad?

Por otro lado, si ella continúa siendo malvada y perversa, entonces habrá un dolor eterno tan atroz ante ella, que bien podría considerarme un miserable mortalmente cruel, si ahora no prefiero compadecerme de su dolor que desear el mal a su persona. Si alguien dijera que podemos, con buena conciencia, desear el mal a una mala persona para que ella, a su vez, no dañe a otras personas, que son inocentes y buenas, no lo discutiré ahora, porque esa raíz tiene más ramas para ser mucho más pesadas y consideradas de lo que ahora puedo escribir convenientemente (no tengo otra pluma que un carboncillo). Sin embargo, sinceramente daré este consejo a todo buen amigo mío: a menos que estés en condiciones de castigar a una persona bajo tu responsabilidad, debido a tu cargo, debes renunciar al deseo de castigar a Dios y a las personas que son tan bien fundadas en la caridad y tan apegadas a Dios, que ningún afecto secretamente malicioso o cruel puede colarse y socavar bajo el manto de un celo justo y virtuoso. Sin embargo, pensemos ahora que no somos mejores que estas malas personas. Así que oremos siempre por nuestras enmiendas en otras cosas, como nuestra propia conciencia nos muestra y nos impone” (in *thomasmorestudies.org*)⁵².

⁵² Traducción del autor de la versión modernizada.

Conclusión

Durante nuestra vida, ciertamente unos más que otros, seremos malhechores de los demás. Por otro lado, otras personas también nos harán daño. Mientras que en la primera situación debemos arrepentirnos y pedir perdón a nuestra víctima, en la segunda debemos perdonar a nuestros malhechores. Por tanto, en esta línea, de forma concluyente, todos debemos pedir perdón y perdonar, para poder autorrealizarnos y así construir un mundo mejor. Asimismo, siempre debemos ayudar a otras personas a arrepentirse, pedir perdón o perdonar, en el caso de que hayan sido malhechores o víctimas, con relación a los demás, respectivamente. En definitiva, en ambas situaciones, tanto pedir perdón como perdonar son una victoria magistral contra el orgullo, que nos impide participar correctamente en el mundo de los valores/antivalores. Por lo tanto, en este sentido, encuentro muy interesante la propuesta de Edith Eger, amiga y discípula del reconocido psicólogo vienés, Viktor Frankl, respecto al tema del perdón. A pesar de presentar algunos límites, creo que puede ayudarnos a comprender mejor esta realidad, recurriendo a un abordaje principalmente desde el punto de vista filosófico, psicológico, social e histórico.

Referencias

AA.VV., *Biblia Sagrada*.

Agustín, *Tratados sobre la primera carta de San Juan*.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles, *Política*.

Aquino, T. *Summa Theologiae*.

Breton, D. (2006). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Éditions Métailié.

Breton, D. (2015). *Disparaître de soi: une tentation contemporaine*. Paris: Éditions Métailié.

Breton, D. (2010). *Expériences de la douleur*. Paris: Éditions Métailié.

Cicerón, *De Inventione*.

Covey, S.; Merrill, A.; Merrill, R. (1995). *First Things First*. New York: Simon & Schuster.

David, S. (2016). *Emotional Agility*. New York: Avery.

Eger, E. (2018). *La bailarina de Auschwitz*. Barcelona: Editorial Planeta.

Eger, E. (2020). *En Auschwitz no había Prozac*. Barcelona: Editorial Planeta.

Enright, R. (2002). *Forgiveness as a Choice. A Step-by-step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington: American Psychological Association.

Epicteto, *Diatribas*.

Epicteto, *Enquiridión*.

Frankl, V. (1992). *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press.

Frankl, V. (1967). *Psychotherapy and Existentialism*. New York: Washington Square Press.

Frankl, V. (1986). *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*. New York: Random House.

Frankl, V. (1978). *The Unheard Cry for Meaning*. New York: Washington Square Press.

Frankl, V. (1988). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: Penguin.

Frankl, V. (1997). *Viktor Frankl Recollections: An Autobiography*. New York: Plenum Press.

Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books.

Hildebrand, D. (1971). *Die Umgestaltung in Christus*. Regensburg: Josef Habbel.

Hildebrand, D. (1973). *Ethik*. Regensburg: Josef Habbel.

Hildebrand, D. (1980). *Moralia*. Regensburg: Josef Habbel.

Hildebrand, D. (1967). *Über das Herz*. Regensburg: Josef Habbel.

Hugo, V. (2019). *Les Misérables*. Paris: L'Ecole des Loisirs.

Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.

Lopes, E. (2022). *A Importância dos Modelos para o Florescimento Humano. O Contributo de Dietrich von Hildebrand*. Revista Portuguesa de Filosofia, nº 78/ 3.

Lopes, E. (2022). *Ceguera a los Valores*. Colloquia, nº 9.

- Lopes, E. (2021). *El Perdón el el Pensaminto de Dietrich von Hildebrand*, Cauriensia, nº 19.
- Lopes, E. (2021). *La centralidad del ser afectado en el mundo de las vivencias humanas, en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand*. Poland: KDP Select.
- Lopes, E. (2020). *¿Puede o no la Afectividad Ser Moralmente Valorada?*. Eikasía Revista de Filosofía, nº 98.
- Malo, A. (2019). *Antropología del perdono*. Roma: Edusc.
- Malo, A. (2013). *Essere Persona*. Roma: Armando Editore.
- Maté, G. (2022). *The Myth of Normal*. New York: Penguin.
- Maté, G. (2011). *When the Body Says No*. New Jersey: Wiley.
- More, T., (1534). *A Godly Instruction. On How to Treat Those Who Wrong Us*. Prayers. Consulta online em thomasmorestudies.org.
- More, T., (1976). *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven: Yale University Press.
- Ovidio, *Metamorphoseon*.
- Petrarca, *Canzoniere*.
- Platón, *Apología*.
- Platón, Crátilo.
- Platón, *Critón*.
- Platón, Fedro.
- Platón, *Gorgias*
- Roger. C. (1995). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. San Francisco: Harperone.
- Scheler, M. (2007). *Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento*. Madrid: Encuentro.
- Seifert, J. (2011). *Discurso de los métodos*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Seifert, J. (2018). *On forgiveness*. Journal of East-West Thought, nº 8/ 2.
- Seifert, J. (2016). *Where was God in Auschwitz?*. International Academy of Philosophy Press/CreateSpace.
- Van der Kolk, B. (2014). *The Body keeps the Score*. New York: Penguin.

Modern music subject to the impulse of rationalization. Development and consequences according to Max Weber

Teresa Isabel Espinel Granda
Universidad Técnica Particular de Loja
isaespinel19.91@gmail.com

Abstract: Rationalization constitutes one of the fundamental pillars in the development of modernity in the West. Max Weber uses this approach as a sociological foundation to reflect the historical context of this phenomenon. It focuses on the musical rationalization towards an approach of universality and standardization that favored the development of capitalism and its massive forms of production and consumption.

Keywords: rationalization; West; capitalism.

Resumen: La racionalización constituye uno de los pilares fundamentales en el desarrollo de la modernidad en Occidente. Max Weber utiliza este planteamiento como fundamento sociológico para reflejar el contexto histórico de este fenómeno. Enfoca la racionalización musical hacia un planteamiento de universalidad y estandarización que favoreció el desarrollo del capitalismo y sus formas masivas de producción y consumo.

Palabras clave: racionalización; Occidente; capitalismo.

Introduction

This essay will address the issue of rationalization of music by answering the following question: How does Max Weber understand the development of modern music to be made subject of a “a drive toward rationality”? How does he depict the consequences of this process? Rationalization constitutes one of the fundamental pillars in the development of the modernity in the West. Max Weber uses this approach as a sociological foundation to reflect the historical context of this phenomenon. It focuses on the musical rationalization towards an approach of universality and standardization that favored the development of capitalism and its massive forms of production and consumption.

We will argue that work is the axis of life of capitalism, which has generated disconnection between entities consolidated in the Middle Ages, such as the Roman Catholic Church and musicians. This would leave to new guild organizations, scenarios, and roles for members in the field of music, during modernity. In addition, it will be argued that the search for the perfection of musical language, specifically the division of the octave, generates rationalization of musical harmony. It will also sustain that the new circumstances produce the abandonment of trust in the faith and generates mentalities of secularization where it is produced to sell and commercialize the musical art.

This essay follows a scheme of four sections, four central ideas of Max Weber’s thought that justify the rationalization of music. First, it starts with the criterion of the efficiency of the capitalistic organization of work. This approach is used to contextualize the ideal of progress and social transformation. Thus, it will indicate the musical consequences generated by this postulate. Second, the premise of the construction of a new social order is introduced, and how the relevance of musical activities favors the independence of the musician's work, this section also explains the musical consequences where the development of the division is narrated by the musical octave and the rationalization of harmony. Third, the tension

between rationality and irrationality will be presented as a product of a disenchantment of the ancient world. Finally, the breaking of the traditional principles and secular protagonist of the musical field.

1. Criterion of effectiveness, typical of the capitalistic organization of work

The arrival of modernity and the reliance on reason, the calculable, and measurable had an impact on the process of rationalization of Western music. The Weberian theory (1993) argues that the evolution of music, as a social function, is configured within exact conceptual categories. In this way, music inherited traditional rules of a mathematically rationalized thought.

Rationalization represents the ideal of progress and social transformation. The development of capitalism favors work to be positioned as the central axis of economic forms, social structures, and political institutions. In the introduction to "Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism", Max Weber (1985) explains the term "universal" to understand the standardization of science and art in the West. In this way, industrial capitalism contributes to the musical development at the end of the Middle Ages with the appearance of the Gutenberg Press, showing an evolution towards a common and standardized language, favoring mass production methods.

However, capitalism does not fulfill its promise of evolution in all areas, but it generates consequences of oppression and rigidity in the work environment.

How disordered is life today at its very roots if its shuddering and rigidity are reflected even in a field no longer affected by empirical necessity, a field in which human beings hope to find a sanctuary from the pressure of horrifying norms, but which fulfills its promise to them by denying them what they expect of it. (Adorno 2004: xiii)

Musical consequences

The increasing standardization of modern music has left the musical language exposed to a calculable aspect, which works with known means and rules,

and effective and standardized instruments. The organ, for example, is the instrument that most resembles a machine, arranging the interpreter for the sound conditions of this instrument. However, the evolution of the organ from the sixteenth century has been decisive in vocal and orchestral music, as it left the religious environments to move into everyday environments and led to the piano, known as a more discreet, small, and commercial instrument. On the other hand, the commercial production of string instruments, determined by a fixed construction, distribution, and acquisition market, favors commercialization.

2. The construction of a new order

Modernity represents a new scenario of opportunities. Bureaucratic systems arise where workers position themselves throughout their work. For example, the musical organization of musicians in the 18th century and the fixed work opportunities within orchestras and courts reflect the social recognition and official labor of musicians' activity during this time.

Max Weber (1991) makes a comparative study to support this positioning:

The empirical skill of Occidental artists, develop on the grounds of craftsmanship; and their ambition, determined through cultural history and socially, and rationalist throughout, to raise their art a rank on par with a 'science' and thus secure an eternal meaning for it as well as social worth for themselves. (1991:142)

Musical consequences

The development of tonality, the main chords, musical notation, and the tempered instruments, were some necessary aspects for the development of the musical culture of the West. The musical notation, the writing of music, provided the basis of musical commensurability, or musical measure, generating a historical evolution of the tonal system towards a greater rigidity. Weber analyzes the musical context taking into account that all harmonically rationalized music starts from the octave, understanding that rationalized music is that which is written on a pentagram.

Below are presented some key concepts to the rationalization of music:

The drive toward rationality, that is, the submission of an area of experience to calculable rules, is present here (in Western culture) ... This drive to reduce artistic creativity to the form of a calculable procedure based on comprehensible principles appears above all in music. Western tone intervals were known and calculated elsewhere. However, rational harmonic music, both counterpoint and harmony and the formation of tone material on the basis of three triads with the harmonic third, are peculiar to the West. So too is a chromatics and enharmonic interpreted in terms of harmony. Particular also to the West is the orchestra with its nucleus in the string quartet and organization of ensembles of wind instruments. In the West there appeared a system of notation making possible the composition of modern musical Works in a manner impossible otherwise. (Weber 1958: introduction- xxii)

Considering the importance of standardization of musical language, musical intervals are subject to a division. From the usual temperament, the octave is fragmented into twelve equal semitones. However, when dividing the octave in half, it is not an equal division but a division of musical fifth and fourth is generated, provoking consonances and dissonances that continuously seek resolution and rest in the three main chords or in the tonic.

Once the musical language is standardized the concept of transposition emerges, making the musical sounds a product of frequencies, susceptible to being alerted according to the interests of each musician.

Harmony also finds a new order in modernity. The study of music brought back the quadrivium (music, arithmetic, geometry, and astronomy) from the Middle Ages, analyzing music from a mystical character of uniformity, understanding sound as a regular and cyclical sphere as one commonly studies with the circle of fifths. This mysticism contemplates an irrational character that breaks with the arrival of rationalization, which seeks to demonstrate the numerical errors of that mysticism and proposes a structure of rational qualities. This mysticism has its origin in the Catholic monasteries where, through music, they sought to elevate the spirit.

The beginning of Western music is produced with the Gregorian chant from an incipient melody to a voice that, despite having musical accompaniment and text, represents the monody. Later, with the simultaneous sound of several voices, the monks began to add a melody parallel to the Gregorian chant, generating polyphony, usually regulated with a consonance criteria. This generates the multi-vocals and polyphony conceived from rational agreements to finally give way to independence and specificity of the musical language with respect to the other spheres, separating from the text and religious mysticism.

To understand the rationalization of musical form, a chronological description of evolutionary examples in terms of harmonic complexity is presented. The beginnings of the musical form were merely vocal, as is the case with cantatas, songs or hymns. Then they present a musical accompaniment to make way for the motet, the madrigals, and the masses. Next, we find the fugue and the opera as posthumous examples of the development of rationalization, then moving on to finding the traditional chamber or orchestra groups within concerts, and finally reaching the soloists, which follows a practical orientation of social character to spread their art within the schemes of the times.

3. The tension between rationality and irrationality

Max Weber (1964) deals with the theme of "disenchantment of the world", referring to the loss of the unifying sense of individual existence, in the religious, both morally and aesthetically. This lack of meaning was essential for the imposition of rationalization and its primacy over any other dimension. Modernity follows an empirical universal search and is suspicious of all knowledge that comes primarily from faith.

The process of rationalization translates the conception of music for the spirit towards the conception of music for comprehension, all this encompasses an evolution in itself:

As a rule, the artistic [*das künstlerische Wollen*] itself gives birth to the technological means for problem-solving. ... there is no doubt that

music of the Wagnerian kind, and everything that came after it until Richard Strauss, involves technical preconditions of instrumentation and orchestration. However, here too we can at most speak about the 'conditions' which the artist had to 'reckon' with as given and indeed as having *barriers*, because what he must and *can* have with respect to 'technology' he will *create* for himself, but not technology for him. ...The question of the relation between artistic will and musical-technological means in this problem-area belongs only to music *history*. To *sociology*, however, belongs the other question concerning the relation between the "spirit" [*Geist*] of a particular music and the *overall* technological basis that influences the vital feeling and tempo of our present day ...metropolitan way of life. (Weber 2005:30-1)

Despite a process of rationalization so widespread in modernity, we cannot speak of a total depersonalization of the composer and his work but of a continuous search to intellectualize, dominate, and understand the incomprehensible. Hegel notes: "the actual region" of a composer's creation "remains a more formal inwardness, a pure sounding". (Hegel 1970: 141)

4. Rupture of traditional principles

Practical rationalism arises from the Sociology of Religion (1997). The most radical consequence in the process of rationalization was the separation of the musical and religious spheres. This totally conditions the development of modernity since the Church had been the most relevant institution in the Middle Ages. The independence of both spheres occurs due to the differentiation of meanings between these two areas. In this way, music gains its own value by separating from the religious fraternity.

Music, precisely, being the "most interior" of the arts, is able to appear – in its own way, more purely, the instrumental music – as a substituted form – through its own legality of a reign that does not live interiorly – simulated and irresponsible, of religious life: the known position adopted by the Council of Trent was able to respond to this impression. The art passes to become a "divinization of the creature," concurrent power and deceptive phantasmagoria; to

portray and represent allegorically religious things constitutes, by itself, a blasphemy. (Weber 2006: 339, translated by Brittany Brown).

Musical consequences and secular protologism of the musical field

In the seventeenth century, due to the posthumous developments of lyrical plays, the chapel masters composed secular music, especially opera, as this activity became the center of everyday life.

Karl Loewenstein describes his impression:

I had thought that music flows from emotional and esthetics sources; and I now grant in his [Weber's] words as he explained that music, too, has rational and sociological foundations. He pointed out that the competition of the private chapels of princes and prelates in Italy, France, and Germany in the fourteenth and fifteenth centuries had had a distinct influence on tonality; that hollow fifths, which were just then being heard again in Puccini's early operas, had been banished from music by the deliberate edict of a college of musicians in Florence; that the construction of musical instruments had influenced sonority and tonality; and, finally, that the tempering of the scale that was undertaken in the sixteenth and seventeenth centuries - for example by Johann Sebastian Bach in his *Well-tempered clavichord*- had had rational and sociological motivations, and was not just the consequence of esthetic principles (Loewenstein 1996: 93).

By separating the religious from the musical, new meanings are given to practical experience as a means of expression. The execution is no longer at the service of something else but acquires a communicative value in itself. Although Max Weber downplays the aesthetics, with the development of virtuosity and talent, the interpreter is granted a purchasing value and a higher technical requirement, since, by using standardized musical instruments, it is feasible to generate new dynamics of production and consumption. However, the musical rationalization for the listener does not apply in the same consumption dynamics, but through music the experiential enjoyment is sought and not only the understanding of the musical effects.

Conclusion

In this essay, the theme of the rationalization of Western music in modernity has been explored according to the approaches of Max Weber, giving special importance to social constructs such as beliefs, mentalities, or worldviews, which are developed with progress towards the standardization and universality of resources, and both technical and scientific instruments. This essay analyzed the industrial character of the organizational process that is generated in the musical sphere and how this affects the spheres within a capitalistic society.

It has been argued that music and its context have been subject to the desire for rationality, and that its consequences are not merely musical but extend to the relevant areas of society, such as work (which is the center of the capitalistic organization), social order (union and labor organizations), tension between rationality and irrationality (product of the disenchantment of the world and full confidence in reason) and the breakdown of fundamental principles (secularization of the musical sphere). Likewise, music goes through a rationalized development, measurement, division, and musical notation, that reflects the standardization of a language and way of execution that favors the understanding of this art.

From this, it is fundamental to move towards new social considerations concerning the aesthetic field so little studied by Max Weber. To analyze this rational connection between industry and aesthetics, one must question whether production and consumption in the musical sphere are the ultimate destination of rationalization, or if the Weberian approach of rationality and irrationality gave an effective response to the development of modern society of the West.

References

- Adorno, T. (2004) *Philosophy of Modern Music*, New York: Continuum
- Hegel, G (1970) *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt: Suhrkamp
- Loewenstein, K. (1966) *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of our time*, Amherst: University of Massachusetts Press
- Weber, M. (1958) *The rational and social foundation of music*
- Weber, M. (1964) *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica
- Weber, M. (1985) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Orbis
- Weber, M. (1991) *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen onfuzianismus und Taoismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- Weber, M. (1993) *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*, Madrid: Fondo de Cultura Económica
- Weber, M. (1997) *Sociología de la Religión*, Madrid: ISTMO
- Weber, M. (2005) *Remarks on Technology and Culture*, Kemple: Theory, Culture and Society
- Weber, M. (2006) *Sociologia das religiões e Consideração intermediária*, Lisboa: Relógio D'Água

La Inteligencia Artificial y el aprendizaje musical

Marcia Ximena Vasco Garzón
marciav@uhemisferios.edu.ec
Universidad Hemisferios

Luis Ricardo Eguiguren Montenegro
luise@uhemisferios.edu.ec
Universidad Hemisferios

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo explorar algunas de las plataformas y posibilidades que brinda la Inteligencia Artificial en el campo de la enseñanza musical. Se pretende darlas a conocer a docentes en distintas disciplinas musicales y analizar tanto la parte práctica como la parte ética de su aplicación. Bajo una premisa de una investigación cualitativa y deductiva de la información, se analiza el auge de la educación Online, el uso de la tecnología con la inminente inclusión de la inteligencia artificial lo cual plantea un cambio significativo en cuanto al concepto de enseñanza-aprendizaje y comprender el papel de la inteligencia artificial y el nuevo rol del docente.

Palabras clave: Inteligencia artificial, música, pedagogía musical, creatividad.

Abstract: The objective of this article is to explore some of the platforms and possibilities that Artificial Intelligence offers, in the field of musical education, it is intended to make them known to teachers in different musical disciplines and to analyze both the practical part and the ethical part of their application, under a premise of a qualitative and deductive research of the information, the rise of Online education is analyzed, the use of technology with the imminent inclusion of Artificial Intelligence which poses a significant change in terms of the concept of teaching-learning and understanding the role of Artificial Intelligence and the new role of the teacher.

Keywords: Artificial intelligence, music, musical pedagogy, creativity.

Introducción

El giro que se ha dado hacia la educación “online” y que se espera evolucione hacia la Inteligencia Artificial, no es un nuevo fenómeno. La tecnología digital y el aprendizaje online han formado una parte importante de la educación por algunas décadas. En 1947, la comunidad de enseñanza médica usó un circuito cerrado de televisión en Estados Unidos, seguido por una conexión intercontinental vía telefónica, lo cual evidencia que ha existido desde hace varias décadas.

Con la pandemia del COVID 19 se vio la necesidad de que el aprendizaje musical opere principalmente dentro del dominio digital y online. Este giro ha causado una disrupción considerable en las prácticas de muchos docentes y la comunidad de educadores enfrentaron desafíos para adaptarse a situaciones sin precedentes que los obligó a un aprendizaje rápido de nuevas prácticas en el aula. En el caso de la música, una de las dificultades fue la denominada “latencia” o retraso que se presenta al momento de enviar y recibir un mensaje de audio. En el caso de los profesores de música, esta dificultad fue muy importante, especialmente cuando se tenían grupos corales, instrumentales o solistas que requerían acompañamiento y que no podían tocar efectivamente juntos. La tecnología utilizada para estas tareas musicales es la misma que utilizan los centros de comunicación y colaboración de la familia de productos Microsoft Office que se encuentran en entornos corporativos o empresariales, organismos gubernamentales y en instituciones educativas. Sin embargo, se puede inferir que no estuvo diseñada para la ejecución instrumental en grupos, pero ha sido muy importante para otras tareas dentro de las comunicaciones y la educación general en los tiempos de pandemia.

Desde la década de los noventa, las instituciones de educación superior en música alrededor del mundo han invertido en tecnología de punta para complementar la educación “*face-to face*” y ayudar con la práctica e

interpretación remota. Muchas de estas instituciones han colaborado con empresas para mejorar la calidad de audio y video aplicables a la música y para reducir los retardos que se evidencian en la transmisión online, con el objetivo de emular, en lo posible, la presencialidad. Este tipo de aprendizaje se ha vuelto una práctica común en conservatorios y universidades previamente a la pandemia ya que, entre otras cosas, permite colaboraciones internacionales, y reducir costos y tiempo de traslados, tanto de estudiantes como de profesores (Camlin & Lisboa, 2021, p. 7).

Este artículo tiene como objetivo explorar algunas de las distintas plataformas y posibilidades que brinda la Inteligencia Artificial en el campo de la enseñanza musical y analizar sus aplicaciones, asumiendo que el avance de la tecnología es vertiginoso y que cada día siguen creándose nuevas en distintas áreas de la enseñanza musical. Se pretende darlas a conocer a docentes en distintas disciplinas musicales para su aplicación en el aula.

Metodología

Bajo la premisa de la investigación cualitativa, este trabajo se desarrolla en función del carácter deductivo de la información documental que ha sido analizada en relación con el auge de la educación online impulsada por la pandemia, la inteligencia artificial y sobre la didáctica de la práctica instrumental, que de modo general y tradicionalmente ha venido dándose de manera empírica, transmitiéndose de una generación de músicos a otra. Es de vital importancia para los nuevos intérpretes, conocer qué es lo que estas nuevas herramientas pueden brindarles para el aprendizaje de la música y de su instrumento, así como para los maestros que desean implementar nuevas tecnologías, ya que estas prácticas innovadoras podrían dejar sin uso a algunas metodologías aplicadas al aprendizaje instrumental hasta la actualidad. Sin embargo, es necesario analizar el alcance de estas tecnologías y ver hasta qué punto pueden suplantar el aprendizaje que, hasta este momento, ha sido personalizado y de tradición oral.

Desarrollo

Debido al apresurado avance de la tecnología en general y particularmente de la inteligencia artificial, es natural esperar muchos cambios y, por consiguiente, nuevas oportunidades de enseñanza utilizando innovaciones tecnológicas para transmitir y recibir conocimientos en todas las áreas del campo musical. Seguramente, al inicio se presentará una hibridación en estas formas de enseñanza/aprendizaje a las que los educadores deberán adaptarse e innovar para responder a los nuevos desafíos que emergerán.

Las nuevas generaciones tienen acceso a una variedad inmensa de fuentes para aprender e investigar, en relación a generaciones pasadas, sin que estos contenidos estén garantizados, en muchas ocasiones. La Inteligencia Artificial es definida como “la capacidad de las máquinas para usar algoritmos, aprender de los datos y utilizar lo aprendido en la toma de decisiones tal y como lo haría un ser humano”. Se puede decir que en este momento el mundo está en la era de la algoritmización, que trae como resultado nuevos recursos, herramientas y aplicaciones. (Castillejos, 2022, p. 14). Esta tecnología se puede emplear en diversos ámbitos. Cuando se incorpora a la acción de aprender se está hablando de “*Machine Learning*” y, ligado a esta, se encuentra otro término denominado “*Deep Learning*” o aprendizaje profundo, definido como: “Un conjunto de algoritmos que buscan reproducir los mismos resultados que el cerebro humano”, es decir que siguen una lógica de procesos por capas que “simulan el funcionamiento básico del cerebro a través de las neuronas”(Paradigma Digital, 2020, p. 104).

Entre los ejemplos de la Inteligencia Artificial diseñada para la educación musical se encuentran los que se aplican a áreas como el aprendizaje de la armonía. Tal es el caso de la Universidad de Extremadura (España), donde el grupo de “Evolución Artificial” desarrolló la aplicación “Sharpmony”. Al hacerlo, recibió el primer premio en la Competición de Apps de la Asociación Española para la Inteligencia Artificial dado en Málaga. Se trata de una aplicación móvil disponible y fácilmente descargable además de ser gratuita, en Google Play basada en Inteligencia Artificial como herramienta de apoyo

para la enseñanza-aprendizaje de la armonía ” Su poderosa interfaz, gracias a la IA muestra la partitura que se está trabajando incluso a cuatro voces en armonía convencional, así como también resalta con diversos colores cuando se rompen las reglas, por ejemplo: El color azul presenta tritono o salto de séptima, el rojo octavas o quitas paralelas, el color rosa quintas y octavas directas, fucsia la aplicación duplicación de notas incorrectas, (Universidad de Extremadura, 2021, p. 1).

En cuanto a la armonía tonal para música popular, se encuentran programas como el “Mapping Tonal Harmony Pro” que presenta a manera de gráficos el mapa de acordes disponibles, cadencias, enlaces, sobre todo para quienes están interesados en aprender sobre armonía tonal. Esta aplicación permite entender de manera didáctica todas las posibilidades de acordes que se disponen para cualquier centro tonal. Tiene capacidad para realizar el análisis armónico de cualquier tema de jazz o música popular, además de presentar en el pentagrama las escalas que se pueden utilizar para la improvisación. Permite escuchar acordes y ver cómo está la disposición de los intervalos en el piano en términos del ordenamiento de sus voces (*voicing*). Tiene capacidad para importar archivos desde otras aplicaciones como IReal Pro que contiene archivos Xml. Esto le permite presentar acompañamientos para la práctica del músico tanto en la lectura de cifrados como para el desarrollo de la improvisación. Puede servir de aporte para rearmonizar una obra musical y facilita la comprensión en cuanto a la teoría de las super estructuras en música. Crea acompañamientos de piano y líneas de bajo que aportan al entendimiento rítmico de los diferentes géneros musicales. Posee plantillas con acompañamientos de jazz, ejercicios de análisis de infinidad de estándar jazz y progresiones armónicas. Además de todo esto, fortalece y aporta al conocimiento de la composición tanto para principiantes como para músicos avanzados. (Pinta Escribano, 2016)

La Inteligencia Artificial también se utiliza como herramienta para ayudar a los estudiantes a componer y arreglar música mediante algoritmos que analizan patrones musicales, identifican estructuras y sugieren ideas creativas para mejorar las composiciones musicales. Tal es el caso de los programas *Cakewalk* y *GarageBand*, que facilitan la composición, grabación y producción

de música (*Cakewalk*, 2023, p. 1). Estos programas tienen una gran cantidad de recursos como instrumentos virtuales, *samples*, y efectos. Además, otros *plugins* que permiten afinar las voces o instrumentos melódicos. Escribe en tiempo real la partitura mientras se va grabando el audio. Facilita el trabajo de transcripción, edición e impresión de partituras (*GarageBand*, 2023).

Magenta es un *plugin* desarrollado por Google de código abierto y se usa como aplicación independiente, aunque es más utilizado para *Ableton Live* que es una de las herramientas de producción musical más utilizada. Es uno de los softwares que permite componer y también es usado para música en vivo. Tiene la capacidad de generar una melodía o un ritmo de batería a partir de una idea. Trabaja con archivos Midi y puede “humanizar” la batería (*Magenta*, 2023).

Algunas aplicaciones y programas que usan la Inteligencia Artificial, permiten a los estudiantes tocar junto con pistas pregrabadas o acompañamientos generados por computadora, ideal para instrumentos que requieren acompañamiento o que están tocando piezas como solistas con orquesta. Tienen el gran beneficio de poder ajustar el ritmo y el tono según las necesidades del estudiante, brindando una experiencia de práctica que no sería posible de otra manera y que no se tenía en generaciones pasadas. El *IRealPro* es un software diseñado para practicar tanto lo armónico como lo melódico y la improvisación a través de plantillas de standard jazz previamente diseñadas por el fabricante, las cuales pueden ser editadas y manipuladas tanto en el ritmo como en la tonalidad con el fin de facilitar el desarrollo de una pista que usa el estudiante para su práctica diaria. (*IRealPro*, 2023).

Moises es una interfaz que utiliza Inteligencia Artificial para separar las partes instrumentales dividiéndolas en *tracks*. Corre tanto en un teléfono celular como en una PC o Mac. Permite crear pistas de acompañamiento y separarlas con el fin de facilitar la práctica de guitarristas, cantantes, bajistas, bateristas acompañados con otros instrumentos, así como para la educación. Se puede utilizar en aplicaciones para iPad y están diseñadas para música popular.

Aporta al desarrollo auditivo, sobre todo para el oído armónico, permite hacer transposición de tonos y variar el tempo (*Moises*, 2023, p. 1)

Incredibox, creada por la empresa francesa *So Far So Good*, es muy utilizada para la creación musical orientada principalmente a niños y jóvenes. Es muy intuitiva y fácil de utilizar, atractiva para las nuevas generaciones. Permite visualizar a personajes que representan a diferentes “géneros musicales” los cuales son: 1. *Alpha*: clásicos *beatbox*, con influencias *gospel* y *rhythm and blues*. 2. *Little Miss*: hip-hop de Nueva York. 3. *Sunrise*: electro-pop contemporáneo. 4. *The Love*: electro-pop para bailar. A estos personajes se les da un traje o prendas de vestir que no son otra cosa que un “*loop*”, es decir, un ciclo de música diferente y que le pone a cantar al personaje dependiendo de la elección del usuario. También permite armonizar o hacer “*Beat Boxing*” o caja de ritmos percusión vocal y sonidos que emulan a instrumentos musicales. Todas las prendas tienen colores distintos que representan las distintas texturas polirítmicas. A medida que se escogen accesorios, se va desarrollando cada vez más el tema musical. Es decir, que a través del juego se crea música y esto es muy atractivo y estimulante para los niños y jóvenes que estudian música. (*Incredibox*, 2023)

Aprovechando la tecnología para la educación musical, cada vez son más los profesores que están utilizando estas herramientas para sus clases ya que permiten a sus estudiantes visualizar las figuras musicales e interactuar con ellas al poder editarlas y hacer trabajos de composición, arreglos musicales, e incluso a niveles iniciales, permiten la comprensión de las figuras musicales, dinámicas, la notación y lectura musical en general.

Existen muchos programas que permiten transcribir partituras, editarlas y escucharlas, como es el caso de *Finale*, *Sibelius*, *Cakewalk*, etc, A estos programas se les puede sumar herramientas que ayudan con la transcripción de las obras musicales. Lo más común es pasar cada nota con el uso del ratón, otra metodología es el uso del teclado y el pad numérico de la computadora que tienen colores con simbología musical, otra manera es que se conecte un piano eléctrico o un controlador MIDI al ordenador y se toque la obra mientras el programa identifica las notas y las figuras musicales, (siempre es

necesario corregir algunos errores). Otra forma muy utilizada y más moderna es una aplicación propia de Tablet o Ipad con un lápiz óptico, que permite escribir a mano sobre la pantalla, tal y como se lo hace en el papel. Un programa muy usado para esto es *NotateMe*, aunque esto es muy práctico y de gran ayuda, requiere de que el músico realice el trabajo de transcribir nota por nota de toda la obra, pero en la actualidad se han desarrollado *plugins* con IA que aportan al tiempo del músico, ya que escanean cualquier partitura del papel, lo convierte en digital y está listo para ser escuchado. Todo esto en tan solo minutos. Estos *plugin*'s están disponibles para IOS, *Android* e incluso para ser utilizados en *Ipads*, *tablets* o un *Smartphone*. Algunas de estas aplicaciones son: *AnthemScore*, *PhotoScore*, *PDF to Music*, *Play Score* o *SmartScore*. Todas estas son compatibles con *Finale*, *MuseScore* y *Sibelius*.

Entre las herramientas que se utilizan para la enseñanza/aprendizaje de distintas áreas de la música, se encuentran plataformas digitales como YouTube o Tik-Tok, donde se pueden ver y compartir videos. Se ofrecen muchos cursos para aprender a tocar una variedad amplia de instrumentos musicales, desde cursos rápidos para principiantes hasta tutoriales para aprender a tocar piezas avanzadas, cursos on line con profesores de muchas partes del mundo, clases cortas sobre todo tipo de contenidos musicales, en fin. Una oferta muy amplia para una gran demanda. Sin embargo, hay que evaluarlos ya que muchas veces se valora más el posicionamiento de sus productores como *influencers*, lo que puede generar una valoración de la cantidad sobre la calidad.

Retos de la inteligencia artificial en la enseñanza para la interpretación musical personalizada

Dentro las áreas más importantes del aprendizaje musical está el instrumental, que no ha cambiado mucho a través del tiempo. De hecho, se ha dado una gran importancia a la tradición oral para la transmisión de conocimientos técnicos y musicales en la interpretación instrumental. Empezando con la tradición escrita que apenas empezó su desarrollo en la imprenta musical masiva en el siglo XIX con la litografía inventada por A. Senefelder en 1796 y que se masificó a partir de 1830. Estas obras escritas empezaron a difundirse primero en círculos pequeños que podían permitirse

la compra de estos libros, para luego llegar al siglo XX donde se distribuyeron a un mercado bastante más amplio (Jorquera, 2022, pp. 1-2).

Desde el clasicismo y especialmente en el romanticismo musical, surgieron compositores e intérpretes de un virtuosismo instrumental sin comparación hasta ese momento y esto generó que gradualmente sean necesarios medios técnicos cada vez más exigentes. Es así que los maestros fueron creando “métodos” de ejercicios para cada uno de sus estudiantes, con el objetivo de conducirlos gradualmente a un nivel técnico mayor. Estos métodos se utilizaban, y hasta ahora se siguen utilizando, de manera absoluta, considerándolos fuente exhaustiva de ejercicios de los que no se puede prescindir para el aprendizaje y estudio de un instrumento. (Jorquera, 2022, pp. 1-2)

Un profesor de instrumento no tarda en observar que cada estudiante es único. En el caso de los profesores de música académica, lo usual ha sido la transmisión de conocimientos de maestro a estudiante, siendo así que un instrumentista es el resultado de músicos que se remontan a siglos pasados y de una fuerte tradición técnica y musical, de una “escuela” generalmente denominada con gentilicios, como por ejemplo la escuela rusa, la escuela francesa, la escuela italiana, etc.

En un estudio realizado en Perugia (Italia) sobre didáctica instrumental, se concluyó que existen dos planteamientos principales que se han ido barajando a lo largo de la historia: el uno que se basa en la linealidad o gradualidad, es decir en la descomposición de los aprendizajes en elementos simples que se van acumulando; y el segundo que es una aproximación compleja en la cual el profesor se basa en las capacidades y competencias con las que el estudiante llega a la clase (Jorquera, 2022, pp. 2-3).

El objetivo del aprendizaje profesional de un instrumento termina, generalmente, siendo la búsqueda del virtuosismo, donde es fundamental mencionar la belleza del sonido, entre otras cosas. Parecería obvio pensar que existe un sonido mejor que otro, pero este es un proceso de discernimiento que requiere largo tiempo de exposición a la comparación de distintos

timbres, generalmente ejecutados por el maestro, y a un proceso de prueba y error. Adicionalmente, el patrón de belleza tiene un tinte cultural y estaría justificado por la disciplina “estética” y al estudio de lo bello, tratándose de una adquisición de valores que varían de una cultura a otra y que a menudo no son objetivos ni plenamente conscientes. Es decir, lo bello no es un valor absoluto.

Por otra parte, la técnica, otro elemento fundamental para llegar al virtuosismo instrumental, parecería ser más conmensurable. Con un concepto separado de la calidad sonora, se podría decir que en la técnica es más importante que la acción que se realiza sea repetible y aplicable a todos los estilos musicales, por lo que es más observable y evaluable. En la tradición musical ha primado los ejercicios de repetición absolutamente mecánicos que se han considerado básicos para el desarrollo del virtuosismo instrumental. Según Cecilia Jorquera Jaramillo de la *Escola Superior de música de Catalunya*, “numerosos estudios sobre el aprendizaje e investigaciones realizadas en el ámbito de las neurociencias nos informan acerca de la inutilidad de la repetición mecánica”. El ejercicio útil consistiría entonces, en la planificación de las acciones que deberán producir la pieza musical, es decir que se trataría de un estudio, más bien, caracterizado por la actividad cognitiva (Jorquera, 2022, p. 5).

Sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, no se puede decir que existe una sola técnica para cada instrumento. Existen características físicas o corporales que determinan la aplicación de ciertas habilidades que varían de un individuo a otro, lo que lleva a que el maestro deba discernir qué ejercicios se deben aplicar a cada uno ya que no es posible generalizar y se aplica a cada intérprete y a cada pieza que se está ejecutando. En este sentido, se podría decir que las posibilidades son infinitas.

En cuanto a la selección del repertorio, tradicionalmente en la música académica se indican piezas que el estudiante debe ser capaz de interpretar en cada nivel. Cada institución educativa ha diseñado su plan de estudios que llevará al estudiante de un lugar a otro. Estas piezas han sido probadas a lo largo del tiempo, para incrementar paulatinamente el nivel técnico o

interpretativo del estudiante y, seguramente por esta razón, siguen utilizándose. Esto conduce al hecho de que el repertorio sea, en muchos casos, muy similar de estudiante a estudiante. Al final de sus estudios, deberá ser un intérprete capaz de escoger su propio repertorio, sin dependencia de su maestro ni de otros factores. Es por tanto importante promover la autonomía, el discernimiento y el auto conocimiento para poder lograr, de manera entusiasta, un repertorio coherente.

En cuanto al campo de las prácticas instrumentales denominadas “populares”, que son generalmente de tradición oral, donde se encuentran géneros musicales de cada país, la música subsiste gracias a la memoria ancestral y se transmite de una generación a otra sin que, en muchos casos, exista una música escrita. En este sentido, la didáctica instrumental funciona de la misma manera, de una persona a otra. Esto amplía todavía más las posibilidades y las “maneras” de tocar un instrumento.

La Inteligencia Artificial ha comenzado a desempeñar un papel cada vez más importante en todos los aspectos de la vida humana, incluyendo a la enseñanza musical y específicamente de interpretación de instrumentos musicales a través de algoritmos sofisticados, y “ha demostrado ser una herramienta valiosa para ayudar a los estudiantes a aprender a tocar instrumentos de manera más efectiva y eficiente”, a decir del propio ChatGPT. En ese sentido, ofrece tutoriales interactivos en línea que proporcionan instrucciones detalladas sobre cómo tocar un instrumento. Incluyen videos, gráficos animados y ejercicios prácticos que ayudan a los estudiantes a aprender gradualmente. Adicionalmente, brinda retroalimentación en tiempo real mediante el uso de sensores y algoritmos de reconocimiento de movimiento, como es el caso de TELMI, que se describirá a continuación.

En la *Universitat Pompeu Fabra* de Barcelona, se desarrolló el Proyecto TELMI (siglas en inglés de *Technology Enhanced Learning of Musical Instrument Performance*), coordinada por Rafael Ramírez, director del *Music and Machine Learning Lab*, del grupo de Investigación en Tecnología Musical (MTG) del

Departamento de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (DTIC) de esta universidad.

Con una duración de tres años, este proyecto inició en 2016, financiado por la Unión Europea, e involucró asociados en distintas áreas como la tecnológica, y la de negocios, así como socios académicos y profesionales del ámbito musical tales como: *Universidad Pompeu Fabra* (coord.), Universidad de Génova (Italia), *Royal College of Music de Londres* (Reino Unido), con empresas tecnológicas: *HIGHSKILLZ (London)* y *SAICO INTELLIGENCE (Barcelona)* (*TELMi facilita el aprendizaje musical a través de la tecnología y la Inteligencia Artificial*, 2019, p. 1).

En la entrevista publicada en la página web de la *Universitat Pompeu Fabra*, el director del proyecto, Rafael Ramírez, menciona que el propósito fue mejorar o facilitar el aprendizaje musical a estudiantes de todos los niveles, desde iniciales hasta avanzados. La idea era recolectar datos e información de intérpretes de un alto nivel, tocando ejercicios desde los más básicos hasta piezas muy avanzadas. Se capturó información en video del audio y del movimiento, así como datos sobre la fisiología del intérprete. Con esta información se aplicaron técnicas de Inteligencia Artificial para tratar de comprender lo que hace que una interpretación sea correcta y usar esta información para emitir comentarios a los estudiantes en tiempo real. Entre los comentarios se emitía juicios sobre la calidad del sonido, si se estaba tocando a “tempo” o con un ritmo regular, información sobre la afinación, y también, a los niveles más avanzados, se pudo informar cómo expresar la música a través de emociones y a interpretarla de acuerdo con los propios sentimientos del intérprete. El sistema está siendo utilizado en este momento en el *Royal College of Music* en Londres-Inglaterra, con estudiantes de niveles altos, pero también puede ser utilizado en principiantes (*TELMi facilita el aprendizaje musical a través de la tecnología y la Inteligencia Artificial* Inteligencia Artificial).

En ese sentido, el objetivo del proyecto ha sido estudiar cómo se aprende a tocar instrumentos musicales desde una perspectiva pedagógica y científica, mediante contenidos “interactivos, asistenciales y de autoaprendizaje”, es

decir con sistemas complementarios a la enseñanza tradicional. Se han aplicado técnicas de Inteligencia Artificial para “detectar patrones y buenas prácticas en el aprendizaje musical”. Lo describen como un proyecto que ha “diseñado e implementado nuevos paradigmas de interacción para el aprendizaje y la formación musical basados en técnicas multimodales (audio, imagen, video y movimiento)”. Adicionalmente, ha generado una base de datos que está disponible al público con grabaciones para el aprendizaje en línea (*TELMI facilita el aprendizaje musical a través de la tecnología y la Inteligencia Artificial* Inteligencia Artificial Inteligencia Artificial

En este programa se han usado cámaras 3D para detectar posición y movimiento en el aprendizaje del violín que indican al estudiante si la posición y gestos con el instrumento y el arco son correctos mientras el profesor está ausente o mientras está analizando la técnica de un determinado concertista o director de orquesta. (*TELMI facilita el aprendizaje musical a través de la tecnología y la Inteligencia Artificial*, 2019, p. 1)

Conclusiones

La Inteligencia Artificial ha demostrado su eficacia en el contexto de la enseñanza como herramienta complementaria a la práctica instrumental. Esta aplicación significa mucho ahorro de tiempo en diseño de ejercicios, correcciones y monitorización de la evaluación de los alumnos en lo que se refiere a la práctica instrumental. “El propósito de la aplicación no es reemplazar la docencia presencial sino proporcionar un recurso y herramienta de apoyo de gran utilidad” (Universidad de Extremadura, 2021, p. 1).

De lo antes expuesto, se puede deducir que estas herramientas son complementarias a la enseñanza tradicional. El proyecto relacionado a la enseñanza instrumental parecería ser inicial y que servirá de base para el desarrollo de sistemas de aprendizaje, que se aplican en ausencia del profesor, es decir en momentos de estudio y práctica individual.

Si bien la IA ha demostrado ser una herramienta prometedora en la enseñanza de instrumentos musicales, es importante destacar que no se evidencia que

pueda reemplazar por completo la enseñanza tradicional ni la guía de un profesor experimentado. La interacción humana y el conocimiento experto siguen siendo fundamentales para un aprendizaje musical completo. Sin embargo, la IA puede complementar y enriquecer el proceso de aprendizaje, brindando a los estudiantes acceso a recursos adicionales y oportunidades de práctica.

Siguiendo con la enseñanza de instrumentos, se entendería que un proceso de enseñanza independiente por parte de la Inteligencia Artificial debería iniciar por la selección de cuál metodología o tendencia pedagógica aplicaría. Esto se torna difícil tomando en cuenta que los docentes de un instrumento aplican metodologías y ejercicios técnicos caso por caso. En cuanto a la selección del repertorio, deberían aplicarse repertorios iguales o parecidos para todos, sin tomar en cuenta las particularidades o los gustos de los instrumentistas.

La pedagogía instrumental, como se ha mencionado antes, ha sido generalmente muy personalizada, de maestro a estudiante, de uno a uno. Esto tiene muchas ventajas, pero a la vez conlleva a que el estudiante tenga un corto contacto con el profesor y largas horas de estudio autónomo, lo cual requiere de un alto nivel de autocontrol, perseverancia, disciplina y motivación. Para solucionar este problema, que es recurrente en cualquier instrumento, herramientas como las presentadas pueden ser de gran ayuda para los estudiantes.

En cuanto a los programas desarrollados para la composición y arreglos musicales, se evidencia que son cada vez más avanzados y aportan tanto a facilitar como a interiorizar de mejor manera nuevos aprendizajes en los estudiantes. En este momento es imposible pensar que un alumno que se encuentra cursando asignaturas como arreglos y composición musical, no maneje programas como *Finale* o *Sibelius* por ejemplo, y es evidente que, desde su aparición, han aportado al aprendizaje y al quehacer propio del compositor por las capacidades que tienen al permitir la escucha en tiempo real de la orquestación casi con posibilidades infinitas en cuanto a tímbricas.

En el quehacer de la composición, sin embargo, la música creada puramente por la IA, que sin duda cumple con las reglas y rigurosidad que se exige, plantea preguntas complejas que deben ser analizadas de manera multidisciplinar. ¿Qué pasa, por ejemplo, con los derechos de autor? ¿A quién le pertenecen los derechos de la música creada por la IA?, ¿Si la IA toma elementos como el timbre de voz o estilo de un artista para crear una obra musical, a quién le pertenece el derecho? Son preguntas que ya están siendo analizadas en Reino Unido y China, quienes han tenido casos en los que reconocen protección a obras creadas por la inteligencia artificial.

La Inteligencia Artificial aprende permanentemente del contenido que existe en la web, por lo que en sus creaciones podría utilizar fragmentos, quizás de obras existentes y que podría recaer en una demanda por el creador original como de hecho ha sucedido en ámbitos como el desarrollo de videojuegos.

Con estos avances vertiginosos de la tecnología, parecería que no hay límite a las posibilidades en cualquier área. Imaginar el futuro de los intérpretes y de la música debe llevarnos a prácticas éticas y es necesario asegurar que contribuyan a una distribución equitativa de los recursos culturales y educativos a través de las nuevas tecnologías.

La Inteligencia Artificial en el ámbito de la educación obliga a las instituciones educativas el replantear el papel del docente. Kai Fu Lee, experto en IA. Mencionó en la charla “Cómo la inteligencia artificial ayudará a los profesores. Oct, 07 2020” que el profesor libera entre un 40 al 60% de su tiempo de trabajo al utilizarla y por tanto ese tiempo debería ser aprovechado para fortalecer en sus estudiantes valores humanos, trabajo en equipo, empatía, colaboración, comunicación y el emprendimiento. Es decir, el profesor debe centrarse en enseñar a los niños lo que la Inteligencia Artificial no puede enseñar. Inteligencia Artificial aspectos: la curiosidad, el pensamiento crítico y la creatividad. Es necesario formar seres humanos con capacidad de entender las limitaciones de la inteligencia artificial, y fortalecer los aspectos propios del ser humano como la inteligencia emocional, para desde allí hacer énfasis en la creación musical y su quehacer profesional dentro de la música.

Estamos frente a una sociedad digitalizada, dinámica y cambiante que exige una capacitación permanente por parte del docente actual en cuanto a la incorporación de la tecnología a su quehacer educativo. Los softwares desarrollados para la enseñanza musical, por ejemplo, en niños, están diseñados pensando precisamente en la niñez y la juventud, ahora llamada de los nativos digitales, que están creciendo junto con la tecnología, como es el caso de la “generación Alfa”, una generación totalmente adaptada a la tecnología y al uso del Internet. Es decir que ha incorporado la tecnología a su vida cotidiana, donde muchas de sus relaciones sociales, las desarrollan en el ciberespacio. No conciben el mundo de otra manera y dominan toda clase de dispositivos electrónicos (*Widgets*). Lo importante y quizás aquí está el papel fundamental del docente, es entender esta “codificación” de una sociedad digitalizada que presenta otros problemas como el abuso de la tecnología y en la que, por tanto, muchos valores humanos se están modificando de manera negativa. Incluso, los expertos nos advierten de un aumento de patologías en los jóvenes, al estar en riesgo permanente su integridad física, mental y emocional. Esta es la otra cara del boom de la tecnología.

Referencias

Cakewalk. <https://www.bandlab.com/products/cakewalk>

Camlin, D. A., & Lisboa, T. (2021). The digital ‘turn’ in music education (editorial). *aDepartment of Music Education, Royal College of Music, London, UK; bCentre for Performance Science, Royal College of Music, London, UK, VOL. 23, NO. 2, 129–138.*

Castillejos, B. (2022). *Inteligencia Artificial y entornos personales de aprendizaje: atentos al uso adecuado de los recursos tecnológicos de los estudiantes universitarios. Educación*. Vol. 31, n. 60.

GarageBand. <https://www.apple.com/mac/garageband>

Incredibox. <https://www.incredibox.com>

IRealPro. <https://www.irealpro.com>

Jorquera, C. (2022). *¿Existe una didáctica del instrumento musical? 9.*

Magenta. <https://magenta.tensorflow.org>

Moises. <https://moises.ai/es>

Pinta Escribano, M. (2016) “Mapping Tonal Harmony” como herramienta tecnológica en la enseñanza de la armonía tonal (recensión). *Zibaldone. Estudios italianos de La Torre del Virrey*, 2016, No. 37

Paradigma Digital. (2020)

TELMi facilita el aprendizaje musical a través de la tecnología y la Inteligencia Artificial. (2019). Universitat Pompeu Fabra.

Universidad de Extremadura. (2021). *Inteligencia Artificial al servicio del aprendizaje de la música*

“Lo Sagrado sea mi palabra”. La poesía de Hölderlin, desde Heidegger y Blanchot

Gabriela Caviedes

gcaviedes@uandes.cl

Universidad de los Andes, Chile

Centro de Estudios e Investigación Social SIGNOS

Resumen: El siguiente artículo aborda el modo en que tanto Martin Heidegger como Maurice Blanchot interpretan algunos aspectos esenciales del contenido de la poesía de Friedrich Hölderlin. Para ambos, Hölderlin es el poeta de poetas, y su labor resalta entre las demás, no por su belleza estilística, sino por su capacidad de levantar cuestiones de primer orden filosófico. La interpretación de cada filósofo de los poemas de Hölderlin ilumina a la vez el modo diverso de cada uno de comprender el Ser y la existencia de la verdad que conduce a él. Para el Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*, Hölderlin es capaz de hacer poesía sobre la poesía, permitiendo al lector adentrarse al mundo del lenguaje propio del *Dasein* y develar así su ser. Para el filósofo alemán, el poeta —más aún que el filósofo— es el único verdaderamente capaz de notar la dramática ausencia del misterio del *Sein* entre los mortales, y Hölderlin es el único poeta que intenta comunicar a los lectores aquella percepción. En cambio, para Blanchot, Hölderlin tiene la destreza de mostrar cómo el lenguaje encierra en sí su propia imposibilidad, pues intenta recoger el ser de aquello que deviene, y lo hace mediante la conceptualización. El poema, en cambio, no tiene para Blanchot la aspiración de conceptualizar, sino de volcarse a sí mismo. Esto queda expresado de manera paradigmática en Hölderlin. De esa manera, el poeta alemán abriría la particular posibilidad de recuperar un mundo que, a diferencia de la estructura tranquilizadora y estable que presentan los sintagmas lingüísticos, está en un constante e inestable devenir.

Palabras clave: Hölderlin, Heidegger, Blanchot, poesía, *Sein*.

Abstract: The following article discusses how both Martin Heidegger and Maurice Blanchot interpret some essential aspects of the content of Friedrich Hölderlin's

poetry. For both, Hölderlin is the poet of poets, and his work excels the rest, not because of its stylistic beauty, but because of its ability to raise questions of the highest philosophical order. Each philosopher's interpretation of Hölderlin's poems illuminates each one's different way of understanding Being and the existence of the truth that leads to it. For the Heidegger after *Being and Time*, Hölderlin is the poet that makes poetry about poetry, allowing the reader to enter the world of *Dasein's* own language and thus unveil its being. For the German philosopher, the poet — more than the philosopher—is the only one truly capable of noticing the dramatic absence of the mystery of Being among us mortals, and Hölderlin is the only poet who attempts to communicate to readers that perception. On the other hand, for Blanchot, Hölderlin has the skill to show how language encloses within itself its own impossibility, for it tries to grasp the being of constantly changing things through conceptualization. The poem, on the other hand, does not have for Blanchot the aspiration to conceptualize, but to turn in on itself. This is paradigmatically expressed in Hölderlin. In this way, the German poet would open up the particular possibility of recovering a world that, unlike the reassuring and stable structure presented by linguistic syntagms, is in a constant and unstable change.

Keywords: Hölderlin, Heidegger, Blanchot, poetry, *Sein*.

Introducción

Desgastados, maltrechos y cubiertos de polvo. Así se ven los viejos botines que Vincent van Gogh se esmeró en plasmar en su cuadro *Zapatos de labriego*. Unos botines con los que alguna esforzada campesina cuenta para salir a trabajar la tierra sin notarlos, quizá sin siquiera mirarlos, al calzárselos por la mañana. La obra no es la más connotada del artista sueco, ni figura junto a sus autorretratos, sus noches estrelladas o sus girasoles, pero dio lugar a una compleja reflexión filosófica acerca de la esencia y el origen de la obra de arte en Martin Heidegger. Según el filósofo alemán, la obra de arte será, según lo evidencia el cuadro de Van Gogh, aquello que es capaz de develar el ser, ese que siempre se esconde ante la mirada de quien observa el devenir de lo ente. De entre las obras de arte, la poesía, en particular la de Hölderlin, ocupa un lugar especial. Mediante el lenguaje, el poeta lleva al lector a un recogido claro, y lo acerca al Ser.

Maurice Blanchot coincide con Heidegger en la elección de Hölderlin como poeta de poetas, y en que su poesía es capaz de conducir a la reflexión¹. Pero las palabras del poema de Hölderlin lo llevarán a conclusiones fuertemente disidentes del planteamiento heideggereano. Blanchot, cuya comprensión del lenguaje es distinta de la que tiene Heidegger, concreta a través de la poesía el “paso (no) más allá” que atraviesa su pensamiento. Este trabajo contrastará la perspectiva filosófica de ambos autores a partir de la interpretación que dan a la obra del poeta alemán. Tal perspectiva impactará también en el modo que tiene cada uno de sugerir la acción filosófica del arte sobre el observador.

I. “Levantarse un mundo” y “traer aquí la tierra”

En su ensayo *El origen de la obra de arte*, que escribiera entre los años 1935 y 1936, cuando ya habían pasado los sistemáticos días de *Ser y Tiempo*, Heidegger buscaba descubrir cuál es la esencia de la obra de arte². Ésta, como desarrolla en extenso, es una cosa, puesto que todo lo ente es *res*. Pero no es cualquier tipo de cosa. Resulta chocante hablar del David de Miguel Ángel como una “cosa”, tal como es chocante hablar de David Jiménez como otra “cosa”. En ese sentido, se reserva la palabra más bien para los utensilios. Los lápices, las sillas y los calcetines son cosas. El ente-a-la-mano al que aquí se alude se asemeja a la obra de arte por ser creación humana, pero es menos que ella por carecer de su autosuficiencia. En efecto, he aquí una particularidad que distingue a la cosa-obra de la cosa-instrumento: su autonomía. Mientras el utensilio está hecho para ser utilizado, y su carácter

¹ Claro que, a diferencia de Heidegger, que está interesado en el metapoema propio y exclusivo de Hölderlin, Blanchot puede recurrir tanto a él como a Mallarmé o a Rilke para efectos de lo que quiere ilustrar.

² Los análisis de Heidegger distan mucho del método que elabora la estética filosófica. En primer lugar, porque el objetivo de toda su filosofía desde *Ser y Tiempo* es siempre el mismo: descubrir el sentido del ser. Todo el pensamiento de Heidegger encuentra cohesión bajo el concepto de *Sein*, también cuando reflexiona sobre la belleza y su expresión en el arte. En segundo lugar, porque el alemán no está de acuerdo con la concepción moderna que se tiene de la estética como filosofía del arte, ni cómo se ha llevado a cabo su estudio. La misma palabra “estética” proviene del griego *aísthesis*, lo cual ya contextualiza las investigaciones en el ámbito de simple filosofía de la sensibilidad. El punto de arranque de los textos de estética no está en la obra misma, ni menos en el arte en cuanto tal, sino más bien en el yo del artista. Heidegger no sólo no está interesado en este tipo de cuestiones, sino que le parecen erradas. Una buena reflexión sobre el arte ha de trascenderlas con mucho.

de cosa aparece precisamente cuando se lo usa, la esencia de la obra de arte no reside en su instrumentalidad (Heidegger, 2001).

La reflexión que Heidegger ha elaborado en torno al utensilio ha sido posible a partir del análisis de la obra de Van Gogh que hemos mencionado más arriba: *Zapatos de Labriego*, que exhiben el útil por excelencia. El detalle no debe ser pasado por alto: la verdad de un artefacto en tanto utensilio ha sido mostrada a través de la obra de arte. Como la cosa-instrumento no se percibe en su utilidad (es decir, más utensilio es cuanto menos se la concibe como objeto de conocimiento), ha sido necesario *desocultarla* gracias a la obra de arte. Los griegos usaban el nombre *alétheia* para hablar del desocultamiento, que se traduce como “verdad”. De todo esto Heidegger concluye que la esencia del arte es, entonces, el ponerse a la obra la verdad de lo ente (Heidegger, 2001).

Que el arte “ponga en obra la verdad de lo ente” no quiere decir que el arte sea una mimesis de la realidad, como si se limitara a copiarla o a retratar lo que ya sabemos de la cosa, sino que el mundo adquiere “un rostro, y los hombres la visión de sí mismos” a través de él (Heidegger, 2001, 30)³. El Partenón no imita, sino que devela el propio rostro de Atenea, en tanto se hace presente en el templo⁴. El David no intenta copiar la figura del personaje bíblico, sino que lo trae aquí. En la narrativa literaria no sólo se relata, sino que se vive y se revive un hecho. La obra de arte, tanto como es instalada y consagrada como obra, es instaladora de la verdad, puesto que nos abre a todo lo ente. Esto es lo que Heidegger llama “levantar un mundo”, y, tanto como elaborada, es también elaboradora del ser. Para el filósofo, la obra de arte “trae aquí la tierra”. La verdad “acontece” y se hace presente a través de una obra que erige para el observador un mundo, que en este contexto se

³ Jacques Derrida dirá luego que el modo de interpretar el arte de Heidegger también es imitativo, aunque no corresponda a la *adequatio*. En cuanto que se ordena a un mundo organizado existente previamente a la representación a la cual la verdad hace referencia, el arte que la desoculta es mimesis imitativa (Derrida, 1997).

⁴ Aunque, en rigor, desde la perspectiva heideggeriana, hoy el Partenón ya no es obra. Es sólo un despojo, tristemente levantado aun en Atenas, y cuyos frisos se exhiben en el Museo Británico. Atenea ha huido para siempre de su templo, y éste ha perdido así su sacralidad.

comprende ónticamente⁵. Ahora, como ya había mostrado en *Ser y Tiempo*, el *Dasein*, el ser humano, es el único que propiamente tiene un mundo, porque su existencia es externalidad, luego el *Dasein* es el único capaz de arte. La obra artística es la proyección de su mundo, de modo tal que puede construirlo externamente y comunicarlo a los demás.

Ahora bien, la particularidad del *Dasein*, que lo vuelve capaz de levantar un mundo y abrirse a la exterioridad es su posesión de lenguaje. Éste no está tomado en tanto simple herramienta de comunicación o como mecanismo de significantes materiales que transportan un significado. El lenguaje, al nombrar a lo ente, permite que éste aparezca por primera vez en el horizonte del *Dasein*. Es aquella característica del ser humano que permite la construcción y expansión de su mundo. Por eso, el ente que no posee lenguaje no puede poseer mundo, ni abrirse a lo ente (incluyéndose a sí mismo), ni develar el ser. “El lenguaje —señala Heidegger— es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo, en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío” (Heidegger, 2001, 53).

Así pues, Heidegger vincula el arte con el poema en sentido amplio, es decir, como uso excelso de un lenguaje que inaugura el mundo. Todo arte es poema en tanto que nombramiento del ser de lo ente. Desde luego, no es posible simplemente identificar, por ejemplo, la música con la poesía, pero es que ésta es un modo específico del poema. Por eso Heidegger se concentra luego en el quehacer poético propiamente tal. Si el lenguaje es el que permite abrir el mundo del *Dasein*, y la poesía es la cumbre de las artes del lenguaje, entonces la poesía es, sin más, la reina de las artes. Lo anterior debiera conducirnos a un análisis riguroso del modo en que la poesía expresa el ser de lo ente, pero el poema se resiste a ser escrutado por los rigores de la filosofía. Heidegger busca otra manera de abordar el asunto. Dice en *El poema*:

⁵ En realidad, de los cuatro sentidos en que la palabra “mundo” puede entenderse en Heidegger, el mundo que abre la obra artística es aquel cuyo sentido es más propio de la palabra

Hablar sobre el poema querría decir: desde lo alto, y por tanto desde fuera, averiguar qué es el poema. ¿Con qué derecho, con qué conocimiento podría ocurrir eso? Faltan ambas cosas. Por tanto, sería arrogancia querer hablar sobre el poema. Pero ¿qué hacer sino? Más bien así: que nos dejemos decir por el poema en qué consiste su peculiaridad, en qué descansa. Para percibirlo de un modo suficiente, debemos estar familiarizados con el poema. Pero verdaderamente familiarizado con el poema y el poetizar sólo lo está el poeta. El modo apropiado al poema de hablar de él sólo puede ser el decir poético. En él, el poeta no habla ni sobre el poema ni del poema. Poetiza lo peculiar del poema. Pero eso sólo lo logra cuando poetiza a partir de la disposición de su poema y poetiza únicamente esa misma. Un poeta extraño, si es que no misterioso. Existe: se llama Hölderlin. (Heidegger, 1983, 196)

Para Heidegger, el poeta alemán Friedrich Hölderlin es el autor ideal para mostrar la esencia de la poesía. No porque sus versos sean los más sublimes jamás escritos, sino más bien porque Hölderlin metapoetiza. “No se ha elegido a Hölderlin —comenta el alemán en otro ensayo— porque su obra realice, como una más entre otras, la esencia universal de la poesía, sino sólo porque la poesía de Hölderlin está sustentada por la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía. Hölderlin es para nosotros, en un sentido eminente, el *poeta del poeta*” (Heidegger, 1983, 55-56). En cierto sentido, él posee el don más raro de todos: es capaz de entender verdaderamente y comunicarnos el ser de lo ente cuando se manifiesta brevemente en ese espacio que es la poesía. Hölderlin no sólo poetiza, sino que, poéticamente, cuenta al lector cuál es la labor del poeta, y, por lo tanto, le permite introducirse en su mundo. Hölderlin erige y comparte su mundo (algo que sólo puede hacerse adecuadamente mediante la obra de arte) para que el lector pueda adentrarse en él. Heidegger analiza numerosos de sus poemas, y algunos fragmentos de sus obras que le llaman particularmente la atención. En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, por ejemplo, el filósofo se detiene en el siguiente fragmento que, según relata, data del año 1800.

Pero el hombre habita en cabañas y se cubre en recatado ropaje, pues cuanto más íntimo es, / más cuidadoso es también y más guarda el espíritu, como guarda la sacerdotisa la llama celeste que es su entendimiento / [...] y para eso se le ha dado [al hombre] el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando y destruyendo y sucumbiendo y regresando a la Maestra y Madre que vive eternamente, atestigüe lo que es (en Heidegger 1983, 57).

Para Heidegger, aquí queda anunciada la idea según la cual el lenguaje es una propiedad del hombre, gracias a la cual puede comunicarse y entenderse, crear y estabilizar su mundo. Hölderlin poetiza entonces sobre la verdadera labor del lenguaje, sobre la más alta de sus misiones, que constituye finalmente la esencia misma del *Dasein*. Pero caer en la cuenta de aquello impacta necesariamente sobre el quehacer del propio poeta, guardián de las palabras. La misión poética es la del anunciador del ser para todos quienes no han alcanzado a vislumbrarlo.

Cabe señalar que no toda palabra ni cualquier palabra es realmente capaz de poner por obra al ser, ni levantar el mundo del ser humano, sino solamente aquella que Heidegger denomina “palabra esencial”, en contraste con la que resulta superflua y engañosa. Aunque en el lenguaje ocurre la revelación del Ser y la construcción del mundo inherente al ser humano, esa misma posibilidad alberga “el peligro de peligros, porque crea primero, y deja abierta, la amenaza del Ser en general” (Heidegger, 2014, 58). Es posible dar al lenguaje un uso embustero, que destruya el propio mundo en vez de abrirlo, y que, en vez de acercar al hablante al Ser, lo alejen de él. El riesgo aflora cuando palabras triviales se revisten de apariencia de esencialidad. Heidegger advierte que “una palabra esencial se presenta a menudo, por su sencillez, como algo inesencial. Y lo que, por otro lado, asume en su ornamento el aspecto de esencial, es sólo algo añadido o imitado. Así el lenguaje debe situarse constantemente en una apariencia creada por él mismo, arriesgando así lo más propio suyo, el auténtico decir” (Heidegger, 1983, 58). Luego de haberse cubierto de esa apariencia, se corre el grave peligro de que el hablante dé “el giro más superficial, y de verse enredado en conversaciones ociosas con el carácter aparente que las acompaña” (Heidegger, 2014, 59). La palabra esencial es, en cambio, la destinada a llevar a cabo la delicada tarea de iluminar al Ser. A la vez, la operación poética, mediante el decir de la palabra esencial,

hace presente al ser, que oculto de suyo, se encuentra hoy más oculto que nunca. Antaño, la noción de lo sagrado permitía un cierto acceso al misterio del Ser, pero los dioses han huido, y las tinieblas se expanden por la tierra. Haciendo eco de la advertencia nietzscheana, señala Heidegger que, al huir los dioses de la tierra, se apaga todo el esplendor de la divinidad, y el mundo queda privado de su fundamento (Heidegger, 2001)⁶. Tan en tinieblas estamos, que ni siquiera sentimos la falta de divinidad, de modo que se abre ante nosotros un tiempo de penuria. “El tiempo es de penuria —señala Heidegger en *¿Y para qué poetas?* — porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor [...]. Hay ocultamiento en la medida en que el ámbito de esa pertenencia es el abismo del ser. Pero aún queda el canto, que nombra la tierra”. El poeta hace las veces de profeta en el trágico escenario de una tierra sin dioses. Él es el mortal que siente su ausencia. Pero, así como percibe esa desgarradora ausencia, así también el poeta puede salir a su espera, y cantarles en su encuentro.

¡Mas ahora nace el día! Lo esperé y vi venir.

Y lo que vi, lo Sagrado sea mi palabra (Hölderlin, 2012, 187).

La forma verbal en que Hölderlin se expresa en su poema *Como en día de fiesta* es iluminadora. Si hubiese dicho, por ejemplo, “y lo que yo vi ha sacralizado mi palabra”, entonces el análisis se volvería sobre el poema mismo y su capacidad para constituirse, él mismo, en lo Sagrado⁷. Pero Hölderlin usa el subjuntivo: *das Heilige sei mein Wort*. Así, el poeta nos muestra una cierta esperanza de que lo Sagrado se de *a través* de su pluma. La sacralidad no recae en el poema, ni mucho menos en el poeta. Estos no son sino instrumentos para dar con lo Sagrado, son el espacio intersticial entre los mortales y los dioses. Pero, paradójicamente, ese claro sólo puede ser oscuro, porque la verdad del misterio no se desvela con sencillez. La tarea del poeta es la de un delicado coqueteo entre la oscuridad y la luz. Heidegger se vale de una

⁶ En estas líneas he hecho un rápido salto desde el Ser a “los dioses”, que a continuación pasarán a constituir “lo Sagrado”. No he justificado el cambio conceptual en aras de la brevedad, pero baste con decir que aquel último concepto engloba los dos anteriores: el Ser y los dioses son tomados bajo el mismo prisma de lo sagrado, lo indecible, lo misterioso y fundamental. La huida de los dioses de la tierra ha ocultado el Ser aún más, y más sed de él siente el filósofo, aquel que piensa el Ser; y el poeta, el que nombra lo Sagrado.

⁷ Para un análisis parecido véase Duque, Félix (2006).

variante del famoso poema *Archipiélago* para iluminar este punto. Clama Hölderlin:

Pero porque están tan cerca los dioses presentes, debo estar yo como si estuvieran lejos, y oscuro en las nubes debe estarme su nombre, / sólo que, antes que la mañana se me ilumine, antes que la vida arda al mediodía, me los nombro yo en silencio, para que el poeta tenga su haber, / pero cuando desciende la luz celeste me gusta pensar en la del pasado y digo: ¡florece sin embargo! (en Heidegger, 1983, 198)⁸.

Heidegger explica:

El poeta se ve «obligado» a un decir que «solamente» es nombrar en silencio. El nombre en que habla ese nombrar debe ser oscuro [...]. El nombrar desvela, patentiza. Nombrar es el indicar que deja percibir. Pero si esto ha de ocurrir de tal modo que se aleje de la cercanía de lo que se ha de nombrar, entonces tal decir de lo lejano se convierte en decir de la lejanía para llamar. Pero si lo que hay que llamar está demasiado cerca, su nombre debe ser «oscuro» para que lo llamado permanezca preservado en su lejanía. El nombre debe velar. El nombrar es al mismo tiempo un ocultar en cuanto llamada desveladora (Heidegger, 1983, 199-200).

La paradoja es evidente. Cuando se nombra algo, se lo hace demasiado patente, demasiado obvio. Pero si lo Sagrado por esencia se debe esconder, si lo misterioso pierde todo misterio si se exhibe, ¿cómo nombrarlo? ¿Cómo señalarlo a plena luz? Hace falta una maniobra lingüística para nombrar algo sin decirlo, sino más bien sugerirlo. Las palabras aquí no exponen conceptos claros y distintos, como lo hacen las ciencias o la filosofía, sino que evocan, llaman aquello que se oculta a lo lejos, o bien indican a la vez que disimulan lo que se encuentra frente a nuestros ojos. Tales palabras solo pueden tejerse

⁸ El fragmento que analiza Heidegger no se encuentra ya en las versiones publicadas de *Archipiélago*. No obstante, otros versos del mismo poema ilustran el mismo punto: “¡Mira! En aquel lugar soltaba las amarras de su nave el comerciante, soñando en lejanías, alegre, pues también a él le soplabla la brisa aligera, y los dioses también le amaban, como al poeta, pues conciliaba los buenos dones de la tierra, y unía lo lejano con lo próximo” (Hölderlin, 1971, 84).

poéticamente. Así el poeta, y sólo él, tiene en sus manos la delicada tarea de desvelar y esconder, de invocar en silencio, y de acercar alejando al Ser, vedado a los mortales.

II. El paso más allá del *Espacio literario*

Para Heidegger la antigua presencia de los dioses, aquellos que ahora han huido de la tierra, solía permitir el acceso a un Ser hoy perdido, y que el poeta debe esforzarse por recobrar. Blanchot coincide en el diagnóstico, pero su evaluación y tratamiento es muy diferente. Dice en *Conversación infinita*:

Antaño los dioses, antaño Dios, nos ayudaron a no pertenecer a la tierra donde todo desaparece y, con la mirada fija en lo imperecedero, que es lo supraterrrestre, organizar sin embargo esta tierra como morada; hoy en día, cuando faltan los dioses, nos desviamos cada vez más de la presencia pasajera para afirmarnos en un universo construido a la medida de nuestro saber (Blanchot, 2008, 41-42).

Para el francés, la búsqueda incesante de lo imperecedero se ha dado en diversas formas. Allí donde antes los dioses aseguraban la eternidad, hoy se intenta reafirmar con saberes que claman perpetuidad, y que constituyen el pequeño mundo de certezas en el que se desenvuelve el ser humano. El lenguaje es herramienta crucial para ello. Como también lo veía Heidegger, el lenguaje levanta un mundo, nos construye “cabañas y recubre en recatado ropaje”. El uso lingüístico permite habitar el mundo y compartirlo, dominando las cosas que nos circundan con un nombre. La palabra cumple una labor fijadora, paralizadora, que tiene ventajas para la elaboración de mundos estables, pero desventajas respecto de la realidad. Con el fin de incluir en nuestro dominio nuestro mundo circundante, el lenguaje lo desfigura. Así, por ejemplo, la conceptualización de una masa de agua que corre rauda camino al mar recibe el nombre de “río”, y la posesión de ese vocablo permite incluirlo en el mundo que se domina. Pero al nombrar el río, su palabra lo congela. Blanchot denuncia el engaño: el lenguaje implica la muerte de lo real, porque lo real es el devenir. Todo intento por fijar el ser en un eterno presente es

fallido, por ilusorio. Las palabras corren el riesgo de “perder la muerte”, es decir, disipar el devenir que es propio de la cosa antes de ser nombrada.

Pero entonces, ¿cómo rescatar la realidad, si al decirla, desaparece? ¿Cómo puede decirse el permanente devenir sin errar al momento mismo de señalarlo? No parece que pueda hacerse tal cosa, al menos no filosóficamente, no mediante un lenguaje conceptualizador. La única alternativa que pareciera quedar es la utilización de un lenguaje que no fije nada, que no “congele” nada. Que no señale nada verdadero, y no suponga lógicas de verdad más que las suyas. Blanchot también recurre entonces al poeta para abordar este problema, porque el poema sería capaz de hacer que el lenguaje se hable a sí mismo sin fijar nada. No tendría por objeto hablar de lo presente, sino de la única inmediatez posible: aquella que rehúye toda presencia y mediación que exigen las categorías del lenguaje. En ese sentido, piensa Blanchot, la poesía es el decir de lo imposible, el ejercicio puro de un lenguaje que no se apodera de la cosa, sino que sólo se expresa a sí mismo, traspasando los límites de toda construcción de mundo. El lenguaje del poeta devuelve el río a su cauce, y despierta el deseo de lo no-presente. Nuevamente, es Hölderlin el poeta escogido para respaldar el punto de Blanchot. Considérese, por ejemplo, el poema *Bonaparte*. Dice Hölderlin:

*Son los poetas ánforas sagradas
 Donde se guarda el vino de la vida, el espíritu de los héroes /
 Mas el espíritu impetuoso de este joven, ¿no haría saltar, acaso,
 en pedazos el ánfora que intentara contenerlo?
 Intacto déjelo el poeta
 Cual no toca el espíritu de la Naturaleza
 Esta materia hace de los maestros aprendices.* (Hölderlin, 1972, 135)

El tópico según el cual el poeta debe dejar intacto el espíritu en perpetuo devenir de la naturaleza engarza muy bien con el fragmento de poema del 1800, que Heidegger había rescatado y al que hemos aludido más arriba. Según decía allí Hölderlin,

Y para eso se le ha dado (al hombre) el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando y destruyendo y sucumbiendo y regresando a la Maestra y Madre que vive eternamente, atestigüe lo que es.

En su uso, parece indicar Hölderlin, el lenguaje exhibe su capacidad constructiva y destructiva sobre la naturaleza. Pero las posibilidades de construcción o destrucción son distintas para Heidegger y para Blanchot. Lo que estaba en juego para Heidegger era la solidez y la autenticidad del mundo del *Dasein*, según si se utilizaban palabras esenciales o engañosas. Según la perspectiva de Blanchot, en cambio, tal solidez y autenticidad del mundo lingüístico del hablante no son una ventaja, sino más bien una pérdida. Para el francés es necesario leer a Hölderlin según la paradoja intrínseca a la herramienta lingüística que hemos señalado, a saber, que el uso cotidiano del lenguaje crea sentido, pero también lo “destruye” y lo hace “sucumbir” al perder la realidad en permanente cambio. Sin embargo, la poesía tiene la ventaja de habitar una cierta libertad que el lenguaje mismo permite, si se lo usa de una manera distinta. En el espacio literario poético, “el lenguaje no es un poder, no es el poder de decir. Nunca es el lenguaje que hablo. En él, nunca hablo, nunca me dirijo a ti y nunca te interpeleo [...]. (Este lenguaje) habla como ausencia. Allí donde no habla, ya habla” (Blanchot, 1969, 45). Dicho de otro modo: la ventana que abre el poeta no requiere que su lenguaje construya un mundo de certezas fijas. La destrucción y caída de las creaciones esenciales del lenguaje no constituyen el peligro, sino la ventaja. No se trata de señalar verdades, ni de su opuesto dependiente, falsedades. La palabra del poeta puede constituir un no-nombrar la cosa, devolviéndole así a la naturaleza el misterio inasible de su cambio. Sólo a través de este peculiar uso del lenguaje, que no estabiliza, sino que sólo opera como modelo de su clausura a través de su propio impoder, se regresa al mundo del devenir. Cuando el significante deja ir al significado y lo evita, el foco se vuelve sobre el lenguaje mismo. “El lenguaje adquiere entonces toda su importancia —refuerza Blanchot—; se convierte en lo esencial; el lenguaje habla como esencial y por eso la palabra confiada al poeta puede ser llamada palabra especial” (Blanchot, 1969, 35).

Quizá alguien, apresurándose, podría leer entonces el verso de Hölderlin “*das Heilige sei mein Wort*” intuyendo que, esta vez, es el decir mismo

del poeta el que se ha vuelto sagrado, por ser una palabra esencial que destruye el sentido creado e impuesto al ser de la cosa. Pero el francés no piensa que lo sagrado sea la palabra esencial en sí. La palabra esencial es la que evoca lo Sagrado, al igual que en Heidegger. Lo que cambia con respecto a este no es tanto el estatus revelador de la poesía, que en ambos casos es el decir de lo Sagrado, sino más bien aquello a lo que se refiere la sacralidad. “Lo Sagrado es la presencia «inmediata», es ese cuerpo que pasa, seguido y aprehendido hasta la mismísima muerte [...]; lo Sagrado no es por tanto nada más que la realidad de la presencia sensible” (Blanchot, 2008, 46). Lo Sagrado es ahora la “muerte” del ser, en tanto realce del devenir y quiebre de toda estabilidad posible. Se trata del imposible decir del devenir. El poeta, por tanto, ya no tiene la misión, como la tenía en Heidegger, de acercar los dioses a los hombres, sino de habitar en el hiato que los separa, porque, en Blanchot, los dioses no son lo Sagrado. Tanto ellos como el mundo conceptual de los hombres encierran la ilusión de lo impercedero (Blanchot, 1969, 262). La labor del poeta es entonces navegar errante en un mundo sin cabaña ni ropajes, desterrado del cielo y de la tierra, sin certezas construidas y sin anhelos de divinidad. Leído con los lentes de Blanchot, así parece sugerirlo Hölderlin en ciertos pasajes. Por de pronto, en aquella versión perdida del *Archipiélago* que había citado Heidegger: *porque están tan cerca los dioses presentes, debo estar yo como si estuvieran lejos, y oscuro en las nubes debe estarme su nombre*. Pero el lamento resignado del poeta sin patria ni cobijo aparece también en otros poemas. Piénsese por ejemplo en *Como en día de fiesta*:

*Y de ahí que ahora beben
divino fuego, sin peligro,
los hijos de la Tierra.
Mas a nosotros nos corresponde,
oh Poetas, estar bajo los truenos del Dios
desnudas las cabezas,
y aferrar con la propia mano del Padre
el rayo mismo para entregar al pueblo,
envuelta ya en el Canto*

la dádiva divina (Hölderlin, 1972, 32)⁹

El tono sombrío que Blanchot detecta en Hölderlin lo inclina a considerar que el fenómeno que ha detectado el Poeta dista mucho de ser alegre y tranquilizador, como el de quien ha descubierto el claro que trae a nuestros ojos mortales la maravilla del tímido *Sein*. Más bien, lo que parece haber sucedido es que los poetas han accedido a la contemplación de “lo Sagrado” entendido como la presencia sensible mutable, y ahora intentan comunicar un escabroso mensaje: no hay verdad imperecedera, no hay claridad ni certeza alguna que pueda ser comunicada a través del lenguaje. Lo único que resta al poeta es dar testimonio de la impotencia del lenguaje, para aquellos a quienes les sea dado comprender el mensaje. Así, continúa Hölderlin en *Como día de fiesta*:

¡Ay de mí!
Y si al punto lo digo,
Me acerqué a contemplar los Celestiales,
Y ellos precipitaron a la profundidad
Al falso sacerdote,
Al abismo de los mortales,
Para que allí cantara, en la tiniebla,
Mi admonitorio canto a los que comprenden
(Hölderlin, 1972, 33)

El canto del poeta es entonces, para Blanchot, el clamor de quien ha dado con la imposibilidad del lenguaje para asir el mundo que lo circunda. Los versos de Hölderlin solo dejarán traslucir esa clausura del lenguaje en tanto herramienta de comunicación de la verdad.

La consideración de la poesía como espacio de desocultamiento del ser de lo ente en Heidegger había derivado de la reflexión en torno a la obra de arte como cumbre de ese fenómeno. Blanchot hace el mismo recorrido,

⁹ Cabe señalar que Blanchot no comenta este pasaje ni el siguiente. Con todo, ellos funcionan como botón de muestra del tipo de lectura que hace el francés.

pero a la inversa¹⁰. El lenguaje puede otorgarnos acceso a la inmediatez que hemos perdido en el mismo uso del lenguaje, y la poesía es la manera en que el lenguaje destruye las certezas que él mismo construyó. Tal vez, piensa Blanchot, la obra de arte en general pueda tener tal efecto. El francés subraya con Heidegger la diferencia entre la obra de arte y la utilidad del utensilio, y recalca también que la obra de arte rompe el círculo de utilidad para hacer presentes las cosas según lo que son, y no ya según su carácter de útil. Pero es precisamente en ese sentido que la obra de arte nos desestabiliza, y derrumba el mundo en el que estamos acostumbrados a vivir. Porque, ¿qué seguridad otorgan los objetos fabricados cuando son desarraigados de su función?

La obra no aporta ni certeza ni claridad. Ni certeza para nosotros ni claridad sobre ella. No es firme, no nos permite apoyarnos en lo indestructible ni en lo indudable [...]. Del mismo modo que toda obra fuerte nos arranca de nosotros mismos, de la costumbre de nuestra fuerza, nos debilita y nos aniquila, del mismo modo no es fuerte respecto de lo que es, no tiene poder, es impotente, y no porque sea el simple reverso de las variadas formas de la posibilidad, sino porque designa una región donde la imposibilidad ya no es privación sino afirmación (Blanchot, 1969, 211).

Nuevamente Blanchot propone la obra artística como la experiencia del exilio del mundo conocido, para abandonar al lector en un impoder entendido no ya como negación del poder sino como traspaso de sus límites. Los *Zapatos de Labriego* de Van Gogh, entonces, no desocultan el ser de los botines de la campesina: más bien hacen temblar su mundo, en el que los zapatos tenían una función que ahora, en el óleo, ya no tienen.

¹⁰ Un lector medianamente familiarizado con Blanchot sabrá reconocer que él no hace análisis ordenados según una concatenación lógica de argumentos como Heidegger. Si lo hiciera, traicionaría la búsqueda de la no-lógica y el no-pensar que atraviesa el pensamiento del escritor francés. En ese sentido, en rigor, es una impropiedad de mi parte atribuir a la obra blanchotiana un “recorrido a la inversa” en relación con Heidegger, cuando lo que hay más bien son fragmentos recogidos en distintas obras. En realidad, es el lector, quien, sencillamente siguiendo el orden de las páginas de los libros, podría estructurar un argumento como el que presento aquí.

III. Tras la poesía, filosofía

Tanto para Heidegger como para Blanchot, las reflexiones en torno a la poesía y a la obra de arte están lejos de ser solamente estéticas, sino que responden a preguntas filosóficas semejantes a las que antaño se hiciera Heráclito. Heidegger intentó buscar en la obra artística la entrada al mundo del Ser, y Blanchot, el acceso al devenir. En ambos casos se trata del ingreso a lo misterioso, a aquello que la cotidianeidad es incapaz de asir, y que por lo tanto necesita de un fenómeno único, que Blanchot llama un “momento fulminante”, para darse. Pero lo que de hecho se da en el poema es diverso en los dos autores porque poseen una comprensión muy dispar del lenguaje y de lo Sagrado. El misterio del Ser en Heidegger, si bien perpetuamente oculto, puede desvelarse en el arte, por cuanto éste pone en obra la verdad de lo ente, en particular mediante la palabra esencial e imprecadera dicha por el poeta. Para Blanchot, en cambio, la verdad es un imposible, porque cada intento por decir la encierra la falsedad de lo inmortal. A partir de los textos de Blanchot, se intuye lo que sería una crítica oblicua a Heidegger. Aunque hay un uso, el cotidiano, que eterniza el ser, en ese uso el lenguaje miente, pues sucede que las cosas no son inmutables, luego el desocultamiento del ser de lo ente y la puesta en obra de la verdad es igualmente imposible. La única manera de acceder a algo así como la “verdad de la cosa” es mediante un segundo uso de la palabra. Paradójicamente, el lenguaje debe romper el esquema de certezas inmutables declaradas lingüísticamente. Y, paradójicamente una vez más, este “profeta del devenir” es el poeta, el maestro del lenguaje.

Tras los textos que quieren interpretar a Hölderlin, Heidegger y Blanchot se enfrentan en una cuestión de orden epistemológico e incluso metafísico. Permanece viva la pregunta sobre aquello que el lenguaje es capaz de nombrar, y está en juego la posibilidad de acceso a la verdad y de su existencia. Es el eterno problema de la filosofía que, habida cuenta de sus limitaciones al transformarla en sistema, esta vez ha tomado forma en la reflexión sobre el arte. Con todo, ya desde los ojos de Heidegger, ya desde

los de Blanchot, el lector puede entender aquello a lo que se refiere Hölderlin cuando insiste en que la verdad, *lo que perdura, fúndalo los poetas*.

Referencias

- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Paidós, 1969.
- Blanchot, Maurice. *Conversación infinita*. Arena Libros, 2008
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Fundamentos, 1997.
- Duque, Félix. «Sagrada inutilidad. Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin». *Eikasía*, vol. 2, (2006), [1-16]
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, 1983.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin Hymns "Germania" and "The Rhine"*. Indiana University Press, 2014.
- Hölderlin, Friedrich. *Himnos tardíos y otros poemas*. Editorial Sudamericana, 1972.
- Hölderlin, Friedrich. *El archipiélago*. Alianza, 1979.
- Hölderlin, Friedrich. *Antología poética*. Cátedra, 2012.

Integrando ciencias: reflexiones en torno a la teoría de sistemas de Juan Antonio Pérez López

Gonzalo Flores-Castro
Universidad de Piura
gonzalo.flores-castro@udep.edu.pe

Resumen: En el presente artículo de reflexión abordamos el problema de la separación entre ciencias naturales y ciencias humanas. Para superar esta división e integrar los saberes se propone una solución transdisciplinar desde la teoría general de sistemas y cibernética. Nuestra exposición sigue la propuesta de Juan Antonio Pérez López (1934-1996), ofreciendo una introducción panorámica a la misma y cómo ésta puede integrar las distintas ciencias desde su marco teórico, concluyendo con un ejemplo sucinto de aplicación.

Palabras Clave: Integración del conocimiento, teoría de sistemas, cibernética, Juan Antonio Pérez López.

Abstract: In this article we address the problem of the separation between natural sciences and human sciences. To overcome this division and integrate knowledge, we propose a transdisciplinary solution from the general systems theory and cybernetics. Our exposition follows the proposal of Juan Antonio Pérez López (1934-1996), offering a panoramic introduction to its thought and how it can integrate the different sciences from its theoretical framework. We conclude with a succinct example of application.

Keywords: Knowledge integration, systems theory, cybernetics, Juan Antonio Pérez López.

I. Introducción

En la actualidad las ciencias naturales y las ciencias sociales, las así llamadas dos culturas, se siguen manteniendo separadas en su marcha por explicar el “fenómeno humano”. Así parecen verlo Sapolsky (2017) y Saad (2011), éste último llegando a afirmar que varias generaciones de científicos sociales ya sean sociólogos, antropólogos, economistas o psicólogos sociales, “han considerado perfectamente natural ignorar las raíces biológicas del Homo sapiens” (Saad, 2011a, p.1). El problema es profundo, y tiene su origen en los distintos desarrollos de la filosofía moderna, los cuales introducen una fractura entre la dimensión subjetiva, intencional y libre, de la persona, propia de las ciencias sociales, y la concepción de la causalidad imperante en la moderna ciencia de la naturaleza, mecanicista y carente de teleología, propia de las ciencias físicas y biológicas (González, 2010).

Esta separación, sin embargo, intenta ser superada con distintos programas de investigación científica interdisciplinarios o transdisciplinarios que buscan la integración de los saberes. Por una parte, los programas interdisciplinarios proponen el diálogo entre las dos culturas, respetando la pluralidad de metodologías, observando un mismo problema tomando en cuenta el punto de vista del otro. En cambio, los programas transdisciplinarios buscan la integración mediante una propuesta teórica fuerte, utilizando una teoría a manera de meta-disciplina general, que permita unificar los saberes bajo su paradigma. Por desgracia, muchas veces estos programas, tanto interdisciplinarios como transdisciplinarios, terminan siendo sólo multidisciplinarios, es decir, terminan por estudiar un mismo problema desde distintas disciplinas limitándose a proporcionar sus resultados sin un esfuerzo de integración (Cfr. Agazzi, 2011, Vanney, 2019).

En este trabajo buscamos aportar en el esfuerzo transdisciplinar de integración de las ciencias sociales y naturales a través de una propuesta de teoría general de sistemas y cibernética. El uso de la teoría de sistemas para la integración del saber no es nuevo (von Bertalanffy, 2004, Ramírez, 2014), de hecho, “uno de los principales objetivos de la Teoría General de Sistemas es desarrollar... un marco general de teoría, que habilite a un especialista comprender la información relevante que proporcionan otros especialistas

[de otras disciplinas]” (Boulding, 1977, p.60). La razón de esto es que, la teoría de sistemas

... tiende a desempeñar un rol afín a la matemática, cuyas construcciones, aun cuando son sugeridas por circunstancias concretas, siempre tienen, no obstante, un carácter abstracto, poseen un valor autónomo como constructos conceptuales y, cuando resultan aplicadas, no están de por sí vinculadas a ámbitos factuales determinados, sino que pueden encontrar aplicaciones en sectores muy diversos. (Agazzi, 2011, p.216).

Sin embargo, no toda teoría de sistemas ha permitido una integración de las ciencias, puesto que depende del tipo de presupuestos y constructos que ésta tenga para poder realizar el trabajo que pretende hacer. Es aquí donde pretendemos contribuir. En este artículo trataremos de mostrar la relevancia de la teoría de la acción de Juan Antonio Pérez López (1991, 2006) para la integración de las ciencias. Creemos que Pérez López “elabora una teoría de sistemas más omnicomprensiva que la de von Bertalanffy” (Alcázar, 2020, p.98) debido a que supera los sistemas homeostáticos que se inspiran en organismos vivientes, proponiendo un “sistema libremente adaptable” -el cual es más apropiado para el ser humano- (Melé et.al., 2019)¹. Empezaremos exponiendo la teoría general de sistemas de Pérez López, seguidamente expondremos algunos constructos mínimos de su teoría, finalizaremos explicitando la integración de las ciencias a partir de la teoría perezlopiana, utilizando un ejemplo simplificado.

Antes de proceder, una breve nota epistemológica. Alguno notará en la pretensión integradora una cierta analogía a lo que la filosofía intenta hacer, al unificar los saberes desde una perspectiva metafísica (Ashley, 2006), siendo una de sus labores precisamente ordenar y dirigir los conocimientos bajo la mirada del ser, aunque sin intervenir en la legítima autonomía del hacer científico (Maritain, 1963, Minerod, 2020). Somos conscientes que la separación entre los saberes se debe a razones filosóficas de fondo -como la

¹ Si bien Pérez López desarrolló su teoría para fundamentar sus propuestas en el campo del comportamiento humano y, además, le sirvió para integrar aspectos antropológicos y éticos en su teoría decisional (Cfr. Alcázar, 2020a y Rosanas, 2023), a nuestro juicio su teoría permite ir más allá y servir de teoría integradora.

división entre cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* o la consideración kantiana de la materia como reino de la necesidad y el espíritu como reino de la libertad- y que su resolución última se encuentra en ese nivel epistémico. Sin embargo, en este trabajo buscamos acercarnos a la ciencia positiva y no a la filosofía, puesto que la propuesta de Pérez López permite mantenerse en un plano *positivo*, aunque siendo *no-positivista* (Torres, 2001), es decir, no está cerrado ni es incompatible con aspectos filosóficos de fondo (como antropológicos, éticos o políticos). Esto no quiere decir que no hagamos uso de algunos conceptos filosóficos en este trabajo, por lo cual nos parece que debemos hacer explícito nuestro fundamento filosófico, el cual es de cuño aristotélico tomista². Por último, en este trabajo tampoco compararemos diferentes teorías de sistemas, ni abordaremos sus posibles críticas (Hof, 2018). Nos limitaremos a exponer la relevancia de la teoría de Pérez López para el problema de la integración del saber.

II. Sistemas, aprendizaje y tipos de sistemas

Un sistema puede ser caracterizado como “una entidad que “soporta” una particular relación entre una serie de inputs y una serie de outputs. [En donde] los inputs pueden ser vistos como “estímulos” -acciones del entorno sobre el sistema- y los outputs como “respuestas” -acciones del sistema sobre el entorno” (Pérez López, 1974c, p.1). Esta “entidad” es “un conjunto de partes coordinadas y en interacción para alcanzar un conjunto de objetivos” (Johansen, 1993, p.54)³. Este conjunto de partes también puede entenderse en términos de “regla de decisión” que unen o relacionan estímulos y respuestas (Alcázar, 2020b).

Los sistemas se suelen clasificar en sistemas abiertos y cerrados (von Bertalanffy, 2004), siendo los primeros los que permiten caracterizar a los seres vivos o “sistemas vivos”, pues son aquellos que intercambian materia o energía con el medio circundante, mientras que el cerrado no transa con su

² Una exposición puede verse en Ashley (2006), Jensen (2018) y Cruz (2015a, 2015b). La teoría de sistemas de Pérez López es consistente con la antropología de tradición aristotélica, así como su epistemología, ética y política (Melé et. al., 2018, Rosanas, 2006). Sin embargo, es también compatible con otras corrientes filosóficas, como el personalismo o el kantismo (Melé, 2023).

³ Esta definición está en línea con las propuestas de los iniciadores de la teoría general de sistemas, von Bertalanffy y Boulding (cfr. Johansen 1993).

entorno, el cual caracterizaría a los “sistemas físicos” (Cfr. Johansen, 1993). Sin embargo, el sistema abierto puede tener dificultades al caracterizar sistemas de orden más complejo, pues no habla de información. Es allí donde la noción de retroalimentación u homeostasis, propia de la cibernética, puede ayudar a complementar a los sistemas abiertos, pues ésta sí considera información, aunque son “cerrados” con respecto a la materia y energía. Aun así, este tipo de caracterización de sistemas resultó limitado para el “sistema humano” o las ciencias del hombre (Cfr. von Bertalanffy, 2004, p.195ss).

Por su parte, Pérez López utilizó otro criterio de clasificación de sistemas, a saber, el criterio de *aprendizaje*, el cual toma de Ashby (1960, Cfr. Pérez López, 1974b), y que define del siguiente modo:

... entenderemos por *aprendizaje* aquellos cambios que ocurren en el interior de los agentes como consecuencia de la propia interacción, siempre que esos cambios influyan en cómo será la siguiente interacción. Si denominamos regla de decisión al conjunto de operaciones –cualesquiera que éstas puedan ser– por las que un agente activo elige su acción (o agente reactivo su reacción), el aprendizaje es el concepto que utilizaremos para recoger los cambios en las respectivas reglas de decisión, cambios que han sido provocados por la interacción. (Pérez López, 1991, p.28)

A juicio de Alcázar (2020), el uso de este criterio es superior al de von Bertalanffy de sistemas cerrados y abiertos. Pensamos que esto es así porque caracterizar *aprendizaje* como “aquellos cambios que ocurren... siempre que esos cambios influyan en cómo será la siguiente interacción” permite abarcar tanto los cambios materiales (propios de lo “biológico” -lo objetivo-) y de información (propio de lo “psicológico” -lo subjetivo-) pues el mismo Pérez López no afirma nada acerca de la naturaleza de dichos cambios. Al respecto dice:

La hipótesis básica que está debajo de la construcción de nuestro modelo es que algunos organismos tienen el poder de, al menos parcialmente, cambiar las “condiciones” que relacionan sus “acciones” [outputs] con sus “percepciones” [inputs]. El comportamiento de organismos de este tipo no puede ser entendido sin utilizar un marco que tome en consideración esos cambios.

Nuestro modelo constituye la “mínima” expresión de ese tipo de marco porque *sólo asume la mera posibilidad de esos cambios*, pero no hace ninguna suposición acerca de los cambios en sí mismos. (Pérez López, 1974a, p.11-12, cursivas en el original)

Por otra parte, si hacemos una breve digresión en el fundamento filosófico, se podría afirmar que el criterio de *aprendizaje* permite abarcar tanto al viviente en su corporalidad y en su psiquismo. Así, por ejemplo, para Sellés, “la clave de la vida *natural* es el *crecimiento*” (2006, p.32, cursivas en el original), el cual no consiste únicamente en acumular materia (nutrición-metabolismo), sino que “supone también un desarrollo interior cualitativo para que el ser vivo adquiriera la madurez o forma perfecta (la disposición orgánica final)”⁴ (García, 2014, p.50). Se trata, por tanto, en el caso del viviente vegetativo o sensitivo-animal, de “un *desarrollo* gradual que conduce a la realización del tipo específico de acuerdo con pautas establecidas” (Artigas, 2003, p.254, cursivas en el original), pero que, en el caso del ser humano, el crecimiento no sólo se refiere a su corporeidad o psiquismo, sino a su racionalidad, y por tanto es un crecimiento “libre”⁵, puede “mejorar” o “empeorar”, lo cual, como veremos, puede integrarse en el concepto de *aprendizaje* en un sistema libremente-adaptable.

Considerando lo antedicho, Pérez López categoriza tres tipos de sistema considerando sus capacidades de aprendizaje (Cfr. Pérez López, 1974c, 1991):

Sistemas estables o mecánicos (*stable systems*): son aquellos sistemas que no aprenden, es decir, no ocurre cambio en ellos que modifique sus “reglas de decisión”, de forma que las interacciones con el entorno no modifican sus respuestas a un estímulo particular. En otras palabras, sí actúan

⁴ “... que la dinámica del ser vivo tenga como objetivo realizarse a sí mismo o alcanzar la identidad consigo mismo, salvar lo que está en potencia mediante lo que está en acto, etc., puede expresarse por referencia a su correlato informático-biológico diciendo que el “programa” [genético] en cuestión es un sistema abierto de retroalimentación positiva” (Choza, 2017, p.88).

⁵ Habría que añadir que “por eso el hombre no termina de desarrollarse nunca, mientras que el animal está desarrollado cuando ya ha alcanzado la madurez... En el hombre siempre caben ulteriores desarrollos, pues no está cerrado biológicamente jamás” (Sellés, 2006, p.260).

(tienen una estructura y dinamismo propio⁶), sí responden a estímulos, sí cambian, pero no cambia su regla de actuación (es decir, no *aprenden*), responden de la misma forma al mismo estímulo. De hecho, “cuando parece que actúan distinto se debe simplemente a que el estímulo era distinto” (Alcázar, 2020, p.83).

Ejemplos pueden ser “el termostato ordinario con el que regulamos la calefacción de una casa” (Wiener, 2019, p.131), “misiles autopropulsados -especialmente los que buscan su objetivo-” (íbidem, p.61), y en el caso de los seres vivos -en donde también podemos encontrar casos de sistemas concebibles como estables-, encontramos aquellos mecanismos reguladores que permiten la “conservación de los parámetros fisiológicos decisivos a un nivel constante: ...la homeotermia, o conservación de la temperatura corporal” (von Bertalanffy, 1971, p.105) o ese “conjunto de termostatos, controles automáticos de la concentración de iones de hidrógeno, reguladores y similares, [que hacen posible nuestro funcionamiento interno] como si de una planta química se tratase” (Wiener, 2019, p.156).

Sistemas “ultraestables” (*homeostatic or ultrastable systems*⁷): son aquellos que aprenden, es decir, modifican sus “reglas de decisión” con la interacción -con la experiencia-. Sin embargo, este aprendizaje es siempre *positivo*, lo que quiere decir que, a mayor experiencia mejor decisión. La estructura interna de estos sistemas cambia de tal forma que su funcionamiento *mejora* como consecuencia de su acción. “El sistema “aprende”, y este aprendizaje significa que su estructura se convierte en una mejor herramienta para lidiar con aquellos problemas que dicho sistema pueda necesitar resolver debido a cambios en el entorno” (Pérez López, 1974c).

⁶ Según Artigas (2003), se puede caracterizar lo natural a partir de dos aspectos básicos: el *dinamismo propio* y las *pautas estructurales*. “Se trata de dos dimensiones reales de lo natural, que se manifiestan ampliamente tanto ante la experiencia ordinaria como ante el conocimiento científico” (Artigas, 2003, p.39).

⁷ El nombre “ultraestable” lo toma de Ashby (1960, Cfr. Pérez López, 1991). Pérez López les llama también “simple-adaptive systems” (Pérez López 1974c, p.3). Por otra parte, Pérez López subdivide estos sistemas en dos, el primero asume una perfecta consistencia entre la “evaluación” y la “respuesta” del sistema (desde el punto de vista del equilibrio), mientras que el otro no asume dicha consistencia (íbidem). Para nuestra exposición no será necesario tomar esta distinción.

Dado que su aprendizaje le permite responder mejor al entorno, se podría decir -dentro de ciertos límites, como corresponde a un sistema que depende de su entorno- que el output antecede al input. El input ha desencadenado que, de forma autónoma, el sistema genere una nueva respuesta al entorno, aprenda, se adapte, y pueda desenvolverse mejor hasta llegar a su estado final. Por tanto, “estos sistemas no se mueven *exclusivamente* en función de estímulos externos” (Rodríguez, 2001, p.92, cursivas en el original) y pueden caracterizar algún tipo de autonomía o *libertad*. Mientras el sistema estable proporciona un modelo mecánico-determinista propio de las ciencias naturales⁸, el sistema ultraestable permite caracterizar a organismos vivos, el cual cuenta con cierto grado de *autodeterminación* y de *auto-organización*. Un ejemplo de este tipo de sistemas podría ser un animal, como el caso de un gato:

Cuando un gatito se acerca por primera vez al fuego, sus reacciones son imprevisibles y, por lo general, inapropiadas: puede tratar de meterse casi en él, lanzarle un bufido, tratar de acercárselo con una zarpa... Sin embargo, más tarde, cuando ya es adulto, sus reacciones son muy diferentes: se acerca al fuego y se acurruca en un sitio en el que el calor sea moderado; si la combustión baja, se acerca un poco más; si se desprende una brasa se aparta de un salto; el comportamiento que guarda con respecto al fuego de la chimenea es ahora *adaptativo*... Nuestro problema consiste, primero, en identificar la naturaleza de los cambios que se manifiestan en el *aprender*, y segundo, en averiguar por qué tales cambios tienden a originar una adaptación *mejor* del conjunto del organismo. (Ashby, 1960, p.12, cursivas nuestras).

El sistema estable es un caso particular del sistema ultraestable. Un sistema ultraestable, aunque puede aprender, pueden encontrarse en condiciones en donde al interactuar con su entorno *no aprenda* fruto de la interacción y, por tanto, se comporte como un sistema estable. En otras palabras, el sistema

⁸ No es necesario entrar al tema sobre determinismo e indeterminismo en ciencias naturales (como son el caso de la física cuántica o las variaciones al azar en la evolución). Como comentario, podemos decir que aspectos indeterminados en el mundo físico microscópico, no necesariamente (o al menos aún no sabemos cómo) influyen a un nivel macroscópico. Un ejemplo puede ser la indeterminación cuántica, el cerebro y la libertad, en donde los “hallazgos biofísicos parecen indicar que los procesos neuronales no son de naturaleza cuántica, sino clásica” (Vervoot y Blusiewicz, 2020, p.345).

estable “sería aquel “ultraestable” en el cual el valor de aprendizaje es cero” (Alcázar, 2020b, p.74).

Sistemas libremente-adaptables (*freely-adaptive systems*): estos sistemas también aprenden, sin embargo, dicho aprendizaje *no es necesariamente positivo*. Es decir, el sistema tiene la posibilidad de *aprendizaje negativo*, lo cual quiere decir que sus experiencias o interacciones pasadas constituyen un lastre que le impide su realización -objetivo, resolución del problema, satisfacción, etc.-. En otras palabras, estos cambios internos en el sistema lo modifican de tal manera que le impiden interactuar con éxito con un entorno con el cual era capaz de interactuar exitosamente.

Los sistemas libremente-adaptables no son los únicos que pueden aprender negativamente, también lo pueden hacer los *sistemas degenerativos*⁹, que *solo* aprenden negativamente, como podría ser el caso de una bengala, cuyo funcionamiento la consume, o una rata en laboratorio, que dadas las circunstancias a las que se les somete, se les podría inducir a aprender sólo negativamente de forma artificial (Alcázar, 2020b). Los característico de estos sistemas -los libremente adaptables- es que pueden *elegir libremente*, a partir de su decisión, si su aprendizaje será positivo o negativo.

Para Pérez López, la libertad “es la capacidad de las personas para generar una energía que les permite autodeterminarse a la hora de actuar, es decir, que les permite actuar de acuerdo con *lo que quieren*, aunque para ello tengan que controlar los impulsos automáticos que les están empujando en otra dirección” (Pérez López, 2006, p.163). Es decir, la libertad no es sólo una ausencia de limitaciones externas, sino algo interno: “por «libre», quiero

⁹ Alcázar (2020b) amplía la gama de sistemas de Pérez López de tres sistemas a cinco sistemas, añadiendo los “sistemas degenerativos” (que sólo aprenden negativamente) y distinguiendo dos tipos de “sistemas libremente adaptables”: “sistemas libres” y “sistemas libre-libremente adaptables”, ambos aprenden positiva y negativamente, pero los primeros lo hacen por el entorno, mientras que el aprendizaje de los segundos depende sólo de ellos mismos. Sin embargo, para nuestro objetivo, basta con los sistemas propuestos por Pérez López. Una clasificación similar a la de Pérez López puede encontrarse también en Polo (1991), en donde sostiene que los precedentes de la cibernética se encuentran en Aristóteles, aunque utiliza diferente terminología: “se llama homeostáticos o cerrados a los mecánicos, “abiertos” a los que sí aprenden, lo que constituye un uso del término “abierto” al parecer distinto al que hace von Bertalanffy, y reserva el término “libre” a los susceptibles a aprendizaje negativo” (Alcázar, 2020a, p.82).

decir que el comportamiento del agente gestionado puede tener causas internas -causas no observables-, además de las externas” (Pérez López, 1988, p.3).

Teniendo en cuenta la libertad, el sistema libremente-adaptable posee aún más autonomía frente a los inputs del entorno, a tal punto que, pudiendo *elegir* su “regla de decisión”, puede aprender tanto positivamente como negativamente con independencia del entorno en el que se encuentre -aunque el entorno pueda influir, condicionar sin determinar-. El cambio en su regla de decisión, es decir, su aprendizaje, también condiciona, pero tampoco determina las futuras decisiones, el sistema siempre es libre “libremente-adaptable” y puede elegir qué es lo que hará en una determinada circunstancia (en el límite del aprendizaje negativo el sistema puede degenerar hasta autodestruirse). Así, “el *concepto de libertad* que se deriva de la teoría de sistemas ultraestables es coherente y operativo, pero no general; por tanto, puede decirse que en rigor existe una última posibilidad lógica en la teoría de sistemas que sólo es explorada en el último de los modelos de sistemas de comportamiento: el sistema libre o sistema libremente-adaptable” (Rodríguez, 2001, p.399, cursivas en el original).

Ahora bien, el ser humano puede caracterizarse como un sistema estable, ultraestable o libremente-adaptable. Sin embargo, la libertad humana nos lleva a pensar que el modelo que mejor se adecúa a la realidad humana es el de sistema libremente-adaptable. Si bien no hay un acuerdo sobre la existencia de la libertad, la cuestión sigue abierta, tanto en ciencias naturales (Schlosser, 2014, Mele, 2014) como en ciencias sociales (Rosenberg, 2008, MacIntyre, 2007)¹⁰. Ahora bien, una ventaja de la teoría expuesta es que el investigador no requiere realizar ninguna afirmación ontológica acerca de la existencia de la libertad, sino que, por razones epistemológicas, es preferible considerar al ser humano como un sistema libremente-adaptable. La razón es sencilla, si se le considera como un sistema libremente adaptable y no es libre, simplemente se pasa a considerar como un ultraestable o estable (pues estos son casos particulares del libremente adaptable), pero si se le considera como

¹⁰ En palabras de Rosenberg (2008, p.14-15): “Las ciencias sociales han fracasado, a pesar de largos intentos, porque no han descubierto leyes o incluso generalizaciones empíricas que puedan ser mejoradas en la dirección de leyes reales acerca del comportamiento humano y sus consecuencias”.

un sistema ultraestable o estable y resulta que el ser humano sí es libre, se estará dejando de lado variables que permitan explicar el comportamiento humano.

Para concluir este apartado mencionaremos dos cuestiones más. Primero, los otros dos tipos de sistemas, el estable y ultraestable, son casos particulares del sistema libremente-adaptable. El sistema libremente-adaptable *puede* aprender positiva o negativamente, dependiendo de su decisión -por ello es *libre*-; pero pueden darse ciertas condiciones en donde un sistema de este tipo se comporte como un sistema estable (no aprenda), o se comporte como ultraestable (solo aprenda positivamente). No podríamos afirmar cuáles serían esas condiciones, sin embargo, *en principio* existe dicha posibilidad. Segundo, un sistema libremente-adaptable puede tener dentro suyo otros *subsistemas*¹¹ que se comporten como sistemas estables y sistemas ultraestables, integrados dentro suyo.

III. Desarrollo de la teoría: constructos mínimos necesarios

Tomando en cuenta los tipos de sistemas señalados -a los cuales también llamaremos *agentes*, siguiendo la terminología de Pérez López (1991)- podemos decir que un sistema interactúa con un entorno que, a su vez, es un sistema. Siendo los dos sistemas más simples o básicos los sistemas estables o mecánicos, podemos caracterizar la interacción entre dos agentes de la siguiente manera (figura 1):

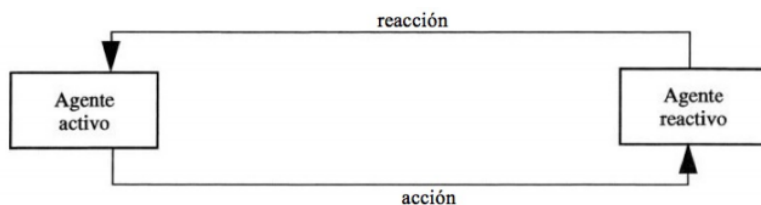


Figura 1: Esquema mínimo de interacción. Tomado de *Teoría de la acción en las organizaciones: la acción personal* (p. 25)

¹¹ “En general, podemos señalar que cada una de las partes que encierra un sistema puede ser considerada como subsistema, es decir, un conjunto de partes e interrelaciones que se encuentra estructuralmente y funcionalmente, dentro de un sistema mayor, y que posee sus propias características. Así los subsistemas son sistemas más pequeños dentro de sistemas mayores” (Johansen, 1993, p.56).

Haciendo una rápida esquematización, podemos describir la interacción de estos dos agentes de la siguiente forma: si ambos agentes son *sistemas estables*, es decir, que no aprenden (lo que podría ser el mundo fisicoquímico), las acciones del agente reactivo se pueden explicar y predecir si conocemos los *inputs* o entradas al sistema, es decir, por la acción del agente activo, y por el *estado del sistema reactivo* (su propia naturaleza, descrita en términos físicos y cuantificables). En este caso, las acciones pueden ser explicadas por la medición de la acción del agente activo (por ejemplo, la cantidad de fuerza aplicada), y el estado del agente reactivo (su peso o su masa). Por ejemplo, si a una pelota -agente reactivo- que tiene una masa igual a 0.45 kilogramos (su estado), le aplicamos una fuerza de 90 newtons (acción del agente activo), dada la segunda ley de Newton, podemos calcular que la pelota presentará una aceleración de 200 metros sobre segundo al cuadrado¹². Este tipo de sistemas estables son *reglas de decisión materializadas* (Cfr. Pérez López, 1992), es decir, el conjunto de acciones -cualesquiera que éstas puedan ser- por las que un sistema «elige» su acción viene dado por aquellos aspectos materiales que la componen.

Si los agentes son *sistemas ultraestables*, los agentes aprenden, pero siempre en positivo. Este es el caso de los animales. Aquí, las reacciones del agente reactivo ante las acciones del agente activo no son explicables mediante la sola cuantificación de su estado físico, pues estos presentan conocimiento perceptual, que genera una serie de variables de difícil evaluación. El cambio en sus estados internos -en sus reglas de decisión- hace que las futuras reacciones dependan de sus estados internos futuros. El ejemplo del gato de Ashby puede ser útil para entender este sistema, pero se complejiza cuando se considera que el entorno también podría ser un sistema ultraestable -ambos agentes aprenden positivamente-. Por ejemplo, dos babuinos que interactúan tienen un aprendizaje que los adapta al otro -y cuyas posibles decisiones o interacciones pueden ser estudiadas desde la teoría de juegos (Sapolsky, 2017)-, modificando sus acciones futuras, siguiendo un circuito de aprendizajes y modificaciones de comportamientos que, dados distintos grupos en distintos lugares -es decir, genes distintos, entornos distintos, etc.-, puede dar como resultado distintos tipos de comportamientos

¹² Los ejemplos en este apartado son sólo ilustrativos.

en distintos animales de la misma especie y generar lo que podríamos llamar una “cultura” animal. Así, por ejemplo, varias preferencias alimenticias se transmiten por aprendizaje social, y se ha observado que diferentes poblaciones de ratas de la misma especie poseen dietas muy distintas, incluso disponiendo de los mismos alimentos. Entre las colonias de ratas se encuentran aquellas que se han adaptado a comer mejillones mientras otras evitan dicho alimento, o incluso entre aquellas que los consumen tienen diferentes maneras de abrir sus conchas (Mosterín, 1993, p.40). Ciertos aprendizajes pueden activar ciertos genes que permitan la supervivencia y la reproducción, lo que, gradualmente en el largo plazo y a través del mecanismo de selección natural, nos llevará a la evolución de las especies¹³.

Si realizamos el análisis de las interacciones desde el punto de vista del agente activo (lo que sucede con un metal en un entorno, o un animal en un entorno, etc.), podemos decir que el agente reactivo es “instrumental” para que el agente activo *llegue a su objetivo* -que puede ser su equilibrio, su forma final, etc. -. Esta afirmación, de carácter teleológico, puede parecer problemática a primera vista, sin embargo, las categorías utilizadas en las teorías de sistemas (como la de von Bertalanffy o Pérez López) no afirman o niegan algo acerca de la *realidad* de la teleología, simplemente su teorización permite la introducción de conceptos como “finalidad” o “valor” para explicar ciertas acciones, como la homeostasis -la “búsqueda” del equilibrio dinámico-. En esta exposición, sin embargo, pensamos que la *realidad* de la teleología en el mundo inorgánico y orgánico es debatible (Oderberg, 2008), adhiriéndonos a la opinión de Choza (2017, p.19), según la cual al menos “todo existente tiene como fin y objetivo de su existencia mantenerse en el

¹³ Aunque la herencia genética pueda caracterizarse como una regla de decisión materializada y, por tanto, como un sistema estable, pensamos que es mejor verlo como un sistema ultraestable. Esto se debe a que el enfrentamiento entre naturaleza y crianza (genética versus cultura-aprendizaje) es una simplificación: “... nature versus nurture [is an] utterly oversimplifying view of where influences are... influences on how a cell deals with an energy crisis up what makes us who we are on the most individualistic levels of personality... what you’ve got is this complete false dichotomy built around nature as deterministic at the very bottom of all the causality of life (DNA, the code of codes... and everything is driven by it) and in the other end a much more social science perspective which is we are social organisms and... humans are free of biology... obviously both views are nonsense. What you see instead is, it is virtually impossible to understand how biology works outside the context of environment” (Sapolsky, 2011, min: 9:15).

ser, persistir; desde la más simple de las partículas elementales hasta el más complejo de los organismos vivos”.

Por su parte, la *instrumentalidad* del agente reactivo frente al activo, es decir, el grado en que el agente reactivo produce la reacción que el agente activo inició mediante su acción, puede ser alta o baja (puede medirse, por ejemplo, en una escala de cero a uno). Es decir, el agente reactivo puede ser un buen “instrumento” para el objetivo del agente activo -sea el que sea-. Así, por ejemplo, un sistema estable -agente reactivo- puede tener instrumentalidad uno cuando es utilizada por un sistema ultraestable -agente activo- para su lograr su objetivo -como cuando un pájaro utiliza una rama para construir su nido-, o cuando un sistema libremente-adaptable -una persona como agente activo- utiliza una máquina que fue diseñada para un fin determinado, haciendo uso de la máquina para lo que fue diseñada, asumiendo que sabe como utilizar la máquina, el artefacto tendrá instrumentalidad uno para dicha persona. Por ejemplo, cuando una persona maneja un auto, esa persona sabe que si pisa el acelerador el auto irá más deprisa, y cuando apriete el freno, irá más lento (Cfr. Rosanas, 2013, p.63).

La *instrumentalidad* variará si, por ejemplo, dos sistemas ultraestables interactúan o si un sistema libremente adaptable lo hace con un ultraestable. El segundo caso, el cual es complejo, si lo pensamos como la interacción entre una persona y un animal notaremos enseguida ciertas diferencias importantes. Un animal actuará algunas veces por instinto, otras por haber sido domesticado, lo que hace que la instrumentalidad del animal como agente reactivo varíe entre cero y uno (quizás nunca siendo exactamente cero y uno). A pesar del adiestramiento, el animal podría “rebelarse” contra su amo, o podría haber sido mal domesticado, etc. (Cfr. ibidem). Por otra parte, y más importante aún, vemos que si el agente activo es un sistema ultraestable o uno libremente-adaptable, puede “saber” realizar una acción para producir una reacción o no, dependiendo de su “aprendizaje”. Un gato que aún es inexperto cazando quizás no sepa atrapar un ratón, o una persona que recién esté aprendiendo a conducir quizás no pueda utilizar su auto – aun teniendo el coche en buen estado y siendo éste un buen *instrumento*-. Hace falta otro concepto, que llamaremos *operacionalidad*, el cual puede ser entendido como la instrumentalidad del propio agente activo, es decir, si la instrumentalidad es

“*aquello* que determina que el agente reactivo produzca la *reacción*” (Pérez López, 1991, p.33), la operacionalidad es la “factibilidad para el agente activo de la puesta en práctica de la acción -reacción para el agente reactivo-” (Alcázar 2020b, p.426)¹⁴. En caso de que para ambos agentes sea factible la interacción (es decir, estén en condiciones de resolver su problema, alcanzar su finalidad, etc.), entonces su interacción será *válida* para ambos. Este último concepto expresa que tanto la acción como la reacción -la interacción misma- produjo un resultado “satisfactorio” para ambos agentes (recuperaron su equilibrio, consiguieron un estado más perfecto o desarrollado, etc.).

Ahora bien, tenemos el caso más complejo y paradigmático para las ciencias sociales, que es la interacción entre dos agentes personales, es decir, dos sistemas libremente-adaptables. Aquí el análisis se vuelve mucho más complejo. Al ser dos sistemas libres, los agentes pueden tener una operatividad y una instrumentalidad cero o uno si así lo desean, aunque evidentemente también dependerá de las características innatas de cada persona y del aprendizaje que hayan tenido como fruto de sus experiencias pasadas y su formación. Además, ambos agentes pueden aprender tanto positiva como negativamente, dependiendo sólo de su decisión, lo cual condicionará también tanto la instrumentalidad y operacionalidad de los agentes, así como la validez de sus interacciones futuras.

Las categorías o variables operacionalidad, instrumentalidad y validez alcanzan para analizar interacción en términos de *eficacia* e *ineficacia*, es decir, en términos de si ambos agentes pudieron conseguir su objetivo, resolver su problema, alcanzar su finalidad, etc. Sin embargo, estas variables parecen insuficientes si ambos agentes aprenden, especialmente si lo hacen *libremente*. No basta con tomar en cuenta la *eficacia* de una acción, sino que se debe tener en cuenta la *operacionalidad futura* o *eficiencia* del agente activo y la *instrumentalidad futura* o *consistencia* del agente reactivo, puesto que éstas condicionarán (o determinarán en el caso de sistemas ultraestables) las interacciones futuras. En el caso de la eficiencia, se tratar de predecir el estado en el que estará el agente activo para futuras interacciones, es decir, si la acción le será fácil a

¹⁴ La operacionalidad, igual que la instrumentalidad, de los sistemas estables es siempre la misma. En todo caso, fruto de la interacción podrían “aprender” cambiando su composición material (dado que son “reglas de decisión materializadas”) y, por tanto, ser considerados sistemas ultraestables o degenerativos.

futuro, si querrá *libremente* seguir interactuando. En el caso de la consistencia, se trata de predecir si el agente reactivo estará en condiciones que facilitarán que *libremente* desee seguir interactuando (y, por tanto, que el sistema que forman ambos agentes con su interacción sea *consistente*)¹⁵.

Así pues, para aproximarse al estudio de la realidad humana, es decir, de la interacción de sistemas libremente adaptables, se requieren de al menos tres variables: el análisis de la eficacia -que, a su vez, incluye el análisis de tres subvariables: operacionalidad, instrumentalidad y validez-, de la eficiencia y de la consistencia. El estudio de las interacciones humanas necesaria y explícitamente debe tener en cuenta estas variables, dado que en ello está en juego no sólo la resolución de problemas individuales, sino la estabilidad de las diferentes sociedades. No tomar en cuenta estas variables implicaría dejar a su suerte al ser humano y a la sociedad, y las ciencias humanas pasarían sólo a describir lo que sucede, como la historia, sin tomarnos como agentes de esta, como entes mecánicos en los cuales se sabe a ciencia cierta qué sucederá, haciendo predicciones al estilo de las ciencias naturales, sin tener en cuenta que podemos libremente decidir nuestras futuras interacciones a pesar de los condicionamientos. En palabras de Pérez López,

...las ciencias humanas no tienen como finalidad hacer predicciones sobre cómo se comportará la gente, sino que el eje central de las ciencias humanas está en predecir las consecuencias de las decisiones. No se trata de predecir qué decisiones se tomarán, sino de predecir las consecuencias que se producirán por las decisiones que se tomen. Cuando estudiamos la acción humana, no la estudiamos para saber cómo va a actuar la gente, sino para ayudarla a actuar mejor. (Pérez López, 1998, p.11).

IV. Integración de las ciencias naturales y humanas

Para terminar este trabajo, quisiéramos explicitar y ejemplificar -someramente- cómo se da la integración de los conocimientos científicos

¹⁵ El sistema que genera la interacción de ambos sistemas hace que los agentes sean considerados subsistemas con relación al sistema que resulta de la continua interacción. Para un análisis de qué tipo de sistema forman y que características tiene, consultar a Alcázar (2020b).

desde la teoría de Pérez López. Aunque en el desarrollo de las ideas anteriores hemos ido sistemáticamente desarrollando dicha integración, creemos que es necesario hacerla aún más manifiesta. Las dos ideas centrales en este punto son: primero, el sistema libremente-adaptable permite integrar los otros dos sistemas como casos particulares -y, por tanto, integrar en él las características de las realidades “inferiores” a él, como las realidades inertes o vivientes-; segundo, las variables mínimas de análisis (eficacia, eficiencia y consistencia) ofrecen una vía de entrada a la integración de información según corresponda a niveles de realidades estables -como la física o biología-, ultraestables -como el conocimiento que puede brindar la etología o sociobiología-, o el propio de las ciencias humanas, las cuales toman en cuenta la libertad.

Tomemos como ejemplo la psicología evolutiva o sociobiología. Sus investigadores suelen ser “conscientes de que la aceptación de este enfoque dentro de las ciencias humanas se ve obstaculizado por una historia de controversias en torno al uso de la biología evolutiva para analizar el comportamiento humano” (Winterhalder y Smith, 2017, p.1), aunque guardan la esperanza de que “la cuidadosa integración de este enfoque con las ciencias sociales más habituales... atenúe gran parte de las críticas” (ibidem). Muchas veces, sin embargo, la supuesta integración no es más que la reafirmación de tesis reduccionistas de parte del psicólogo evolutivo. Así, por ejemplo, Saad, aplicando la psicología evolutiva al comportamiento del consumidor, llega a afirmar que “nada tiene sentido en el comportamiento del consumidor y en los negocios excepto a la luz de la evolución”¹⁶ (Saad, 2017, min. 59:00ff), y que “una comprensión completa y precisa de cómo tomamos decisiones no puede tener lugar sin reconocer las fuerzas biológicas y evolutivas que han dado forma a la mente humana” (Saad, 2014, min. 18:09ff), dejando de lado otros aspectos de la realidad humana que son igual o incluso más relevantes, como la libertad. Otros, más moderados, como el antropólogo Robin Dunbar, afirman que:

El enfoque evolutivo no es una alternativa a las distintas disciplinas de las ciencias sociales, *sino un complemento*. Y, lo que es más importante, es un complemento que ofrece la oportunidad de integrar

¹⁶ Se trata de una reformulación del famoso tópico de Theodosius Dobzhansky: "Nada en biología tiene sentido si no es a la luz de la evolución". (Saad, 2011, p.253)

las dispares ciencias sociales en un único marco intelectual. (Dunbar, 2007, p.46, cursivas nuestras)

En este caso, se busca la integración, pero se utiliza a la misma teoría evolutiva como una metateoría integradora. Como vimos en la introducción, creemos que es preferible utilizar la teoría de sistemas como metateoría.

En ese sentido, y utilizando las variables de eficacia, eficiencia y consistencia, podemos analizar un ejemplo de diversidad sexual en el campo del comportamiento organizacional. En este campo, ciertos científicos sociales suelen dar un peso desproporcionado a la libertad, resaltando la individualidad de cada persona al extremo que cualquier afirmación que generalice algún tipo de comportamiento debe ser descartada como un constructo social contingente e incluso discriminatorio. Así, por ejemplo, para Tinsley y Ely (2018), existen diferencias biológicas en ambos sexos, pero éstas no influyen en las disposiciones o actitudes hacia ciertos comportamientos, y para Chiavenato, debemos evitar la aceptación de “estereotipos” en base al sexo, pues “cada persona es única y cada grupo es único” (Chiavenato, 2017, p.75). Si bien es cierto que hay un fundamento filosófico para afirmar que cada persona es única e irrepetible (Cfr. Spaemann, 2000), sería atrevido no considerar e integrar los resultados de otras ciencias como la psicología evolutiva, aunque respetando cada metodología.

Desde la teoría de sistemas perezlopiana puede integrarse tanto los resultados de una ciencia, como la psicología evolutiva, por un lado, y el dato de la libertad e igualdad entre los diferentes sexos, en el caso de estudios en ciencias sociales, por el otro. Por una parte, parece que es posible integrar el dato ofrecido por la psicología evolutiva desde el criterio de operatividad e instrumentalidad, de forma que condiciona las decisiones actuales, y el de eficacia y consistencia, pues también condicionaría las futuras interacciones; sin embargo, al ser un sistema libre, el ser humano debe tener en cuenta que, al final, la interacción puede producir resultados favorables o desfavorables (aprendizaje positivo o negativo) según la libre decisión de los agentes. Si se desea que las interacciones sean eficaces entre ambos sexos, se deben tomar en cuenta -si existen- ciertas diferencias innatas entre ambos -en el campo biológico o psicológico-, de manera que se facilita la eficacia actual y futura,

contando con que esto no es determinista, sino libre. Un ejemplo concreto, en el campo del derecho, lo ofrece el psicólogo evolutivo David Buss (2021) quien sugiere que, si la naturaleza biológica difiere entre hombre y mujeres, la eficacia de las leyes dependerá de si este dato se toma en cuenta. Ahora bien, tomar en cuenta este dato no asegura que las leyes se cumplan, pues, al fin y al cabo, las decisiones son libres y el aprendizaje puede ser negativo; sin embargo, integrar dicho dato puede ayudar a las personas a actuar mejor -a la manera de un *nudge* en economía conductual-. La cuestión es integrar ambas partes, lo biológico y lo libre, que creemos posible desde la teoría de sistemas de Pérez López.

V. Conclusiones

Hemos visto que, ante el problema de la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales, es necesario un trabajo interdisciplinar o transdisciplinar que permita integrar los distintos saberes. Creemos que una propuesta transdisciplinar es posible utilizando la teoría general de sistemas y la cibernética como meta-disciplina para realizar dicha integración. Para ello hemos reflexionado cómo sería posible dicha integración desde la teoría de sistemas propuesta por Juan Antonio Pérez López, siendo ésta más general que la de von Bertalanffy, permitiendo integrar algunos aspectos de la realidad humana que se escapan a otras propuestas, como por ejemplo la libertad y el aprendizaje negativo.

El trabajo ha intentado ser una breve introducción a la teoría de Pérez López en lo que respecta a su teoría de sistemas, desarrollando su criterio de clasificación de sistemas mediante el aprendizaje y cómo éste permite integrar la libertad humana en el modelo de sistema libremente-adaptable. Al mismo tiempo, se ha expuesto cómo el sistema libremente-adaptable permite integrar, como casos particulares, a los sistemas estables y ultraestables, pudiendo acoger aquellas realidades que están por debajo del análisis de un sistema libremente-adaptable *dentro* de dicho sistema. Al mismo tiempo, y mediante diversos ejemplos, se ha visto cómo los distintos sistemas permiten caracterizar distintas realidades, sean inertes, vivientes, animales o humanas.

Por otra parte, hemos desarrollado al menos seis variables de análisis en la teoría de Pérez López: la eficacia -que incluye la validez, operacionalidad

e instrumentalidad-, y la eficiencia (operacionalidad futura) y consistencia (instrumentalidad futura), ilustrando mediante un ejemplo concreto cómo podrían ser utilizadas en la integración del saber. No hemos querido desarrollar el resto de los constructos utilizados en la teoría de Pérez López (como el de resultados, motivos, motivación, etc.), debido a que éste trabajo pretende ser sólo una introducción a la teoría perezlopiana y una reflexión en torno a cómo esta teoría puede servir como metateoría para la integración transdisciplinar del saber. Dicho esto, creemos que estas breves consideraciones pueden abrir un espacio de diálogo sobre la conveniencia de profundizar en el uso de la teoría de Pérez López como “esqueleto de las ciencias”.

Referencias

- Agazzi, E. (2011) *La ciencia y el alma de occidente*. Tecnos, Madrid.
- Alcázar, M. (2020a) Personas y Organizaciones: Introducción a la Teoría General de Sistemas de Juan Antonio Pérez López. *Studia Poliana*, Nro 22, p. 71-100.
- Alcázar, M. (2020b) *Aprendizaje y eficacia en las organizaciones*. Pearson. México D.F.
- Artigas, M. (2003) *Filosofía de la Naturaleza*. 5ta ed. Eunsa. Pamplona.
- Ashby, W. R. (1960) *Design for a brain*. Springer-Science+Business Media, B.V., Londres.
- Ashley, B. (2006) *The Way toward Wisdom. An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*. University of Notre Dame Press. Indiana.
- Boulding, K. E. (1977[1956]) General Systems Theory – The Skeleton of Science. En Michael T. Matteson y John M. Ivancevich, *Management Classics*. Goodyear Publishing. California, p. 58-68
- González, A. M. (2010) “Acción”. En *Diccionario de Filosofía*, ed. González, Ángel L., 15-21. Pamplona: Eunsa.
- Choza, J. (2017) *Antropología de la sexualidad*. 2da ed. Thémata. Sevilla.
- Chiavenato, I. (2017) *Comportamiento Organizacional*. 3ed. Mc Graw Hill. México D.F.

- Cruz, A. (2015a) *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa. Pamplona.
- Cruz, A. (2015b). *Ethos y Polis: Bases para la reconstrucción de la filosofía política*. Eunsa. Pamplona.
- García, J. A. (2010) *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. 5ta ed. Eunsa. Pamplona.
- Hof, B. (2018) The Cybernetic “General Model Theory”: Unifying Science or Epistemic Change? *Perspectives on Science*, Vol. 26, Nro. 1.
- Jensen, S. J. (2018) *The Human Person*. Catholic University of America Press.
- Johansen, O. (1993) *Introducción a la teoría general de sistemas*. Limusa. México D.F.
- MacIntyre, A. (2007) *After Virtue*, 3ra ed., University of Notre Dame Press, Indiana.
- Mele, A. R. (2014). *Free: Why science hasn't disproved free will*. Oxford University Press.
- Melé, D., Chinchilla, M. N., & López-Jurado, M. (2019). The “Freely Adaptive System”. Application of this cybernetic model to an organization formed by two dynamic human systems. *Philosophy of Management*, 18 (1), p. 89-106.
- Melé, D. (2023). La interacción entre personas en la empresa: ¿pueden complementarse mutuamente los enfoques de Pérez López y Wojtyła? *Revista Empresa y Humanismo*, 26(1), p. 121-152.
- Mosterín, J. (1993) *Filosofía de la Cultura*. Alianza Editorial. Madrid.
- Oderberg, D. S. (2008) Teleology: Inorganic and Organic. En Ana Marta González (ed.) *Contemporary Perspectives on Natural Law*. Ashgate. Hampshire. 259-279
- Pérez López, J. A. (1974a) *Organizational Control Theory: A Formal Approach*. Working paper WP Nro 4. IESE Business School
- Pérez López, J. A. (1974b) *Organizational Control Theory: A Cybernetic Approach*. Working paper WP Nro 5. IESE Business School
- Pérez López, J. A. (1974c) *Anthropology and Sociology. A Cybernetical Approach*. Working paper WP Nro 6. IESE Business School
- Pérez López, J. A. (1988) *Enfoque de la dirección de recursos humanos*, Documento del IESE, Barcelona.
- Pérez López, J. A. (1991) *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*. Rialp. Madrid.
- Pérez López, J. A. (1992) *Seminario sobre la acción humana impartido en el Instituto de Altos Estudios Empresariales (LAE) de la Universidad Austral*. Buenos Aires. (Youtube)

- Pérez López, J. A. (1998) *Apuntes sobre la teoría de la acción humana en las organizaciones del profesor Pérez López*. Transcriptor: Guillermo Pardo Koppel, Profesor del Instituto de Alta Dirección Empresarial (INALDE), Universidad De La Sabana.
- Pérez López, J. A. (2006[1993]) *Fundamentos de la dirección de empresas*. 6ta ed. Rialp. Madrid.
- Polo, L. (1991) *La cibernética como lógica de vida*. Facultad de medicina de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Ramírez, S. (coord.) (2014) *Perspectivas en las teorías de sistemas*. Universidad Autónoma de México. México D.F.
- Rodríguez, M. (2001) *Racionalidad, acción individual y organizaciones*. Tesis doctoral IESE Business School. Universidad de Navarra. Pro-manuscrito.
- Rosanas, J. M. (2006). ¿Qué cosas diferentes dijo Juan Antonio Pérez López? *Revista de Antiguos Alumnos del IESE*, 9(4), 38-42
- Rosanas, J. M. (2013) *Decision-Making in an Organizational Context. Beyond Economic Criteria*. Palgrave Macmillan. London
- Rosanas, J. M. (2023). La teoría de Juan Antonio Pérez López: sus fundamentos, su desarrollo, su contribución y su metodología. *Revista Empresa y Humanismo*, 169-194.
- Rosenberg, A. (2008) *Philosophy of Social Science*. Westview Press. Boulder.
- Saad, G. (2007) *The Evolutionary Bases of Consumption*. Lawrence Erlbaum Associates. New Jersey.
- Saad, G. (2011) *The Consuming Instinct. What Juicy Burgers, Ferraris, Pornography, and Gift Giving Reveal About Human Nature*. Prometheus Books. New York.
- Saad, G. (2014) *The Evolutionary Roots of Human Decision Making*. TED Talk.
- Saad, G. (2017) *The Consuming Instinct*. Talks at Google.
- Sapolsky, R. M. (2011) "Human Nature". Extracto del documental "Zeitgesit: Moving Forward" min: 9:14-10:27.
- Sapolsky, R. M. (2017) *Behave. The biology of humans at our best and worst*. Penguin Random House. New York.
- Sellés, J. F. (2006) *Antropología para Inconformes*. Rialp. Madrid.
- Schlosser, M. E. (2014). The neuroscientific study of free will: A diagnosis of the controversy. *Synthese*, 191(2), p. 245-262.
- Spaemann, R. (2000). *Personas: acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Eunsa. Pamplona.
- Tinsley, C. H., & Ely, R. J. (2018). What most people get wrong about men and women: Research shows the sexes aren't so different. *Harvard business review*, 96(3), 114-121.

- Vervoort, L., & Blusiewicz, T. (2020). Free will and (in) determinism in the brain. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 35(3), 345-364.
- von Bertalanffy, L. (1971) *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid.
- von Bertalanffy, L. (2004) *Teoría general de sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Wiener, N. (2019 [1961]) *Cybernetica*. 2da ed. The MIT Press, Cambridge.
- Winterhalder, B., & Smith, E. A. (2017). Evolutionary ecology and the social sciences. In *Evolutionary ecology and human behavior* (pp. 3-24). Routledge.

Métodos, modelos y teorías: La relevancia del análisis de política exterior para el entendimiento de la guerra ruso-ucraniana

Desireé Carolina Campuzano Vivanco
Universidad Hemisferios
dccampuzanov@estudiantes.uhemisferios.edu.ec

Resumen: La investigación aborda la complejidad de conflictos contemporáneos, centrándose en la detonación de la guerra ruso-ucraniana de 2022. Utilizando los abordajes de la Escuela de Análisis de Política Exterior, se aplica una metodología empírico-descriptiva para conectar la teoría con el caso práctico. Se fusionan enfoques constructivistas con modelos de Análisis de Política Exterior, como Identidad Social y Modelo Conductista, para analizar las políticas exteriores. El Enfoque de Guerra de Distracción y el Modelo Burocrático exploran la influencia de construcciones identitarias y el control social. El Enfoque de Gran Estrategia y Modelo Organizacional evalúan la eficiencia histórica de las políticas exteriores.

Palabras clave: Política Exterior, políticas exteriores, guerra ruso-ucraniana, constructivismo, toma de decisiones, análisis de conflictos internacionales.

Abstract: This research addresses the complexity of contemporary conflicts, focusing on the outbreak of the 2022 Russian-Ukrainian war. Using the approaches of the School of Foreign Policy Analysis, an empirical-descriptive methodology is applied to connect theory with practical cases. Constructivist approaches are merged with models of Foreign Policy Analysis, such as Social Identity and Behavioral Models, to analyze foreign policies. The Distraction War Approach and the Bureaucratic Model explore the influence of identity constructions and social control. The Grand Strategy Approach and Organizational Model evaluate the historical efficiency of foreign policies.

Keywords: Foreign Policy Analysis, Foreign Policies, Russian and Ukrainian War, Constructivism, Decision-making, International Conflict Analysis.

Introducción

El siglo XXI ha estado lleno de conflictos bélicos sumamente complejos. Desde las guerras contra el terrorismo, las numerosas guerras civiles, las crisis consecuentes de conflictos latentes, llegando a la detonación de la guerra contemporánea más reciente: la guerra ruso-ucraniana. La realidad de cada uno, afectada por su contexto histórico, ha sido determinada finalmente por el desarrollo de su política exterior. La Escuela de Análisis de Política Exterior estudia y analiza dichas políticas exteriores desde una visión holística¹, intentando explicar las acciones de las partes en conflicto siguiendo teorías, modelos y enfoques (Alden & Aran, 2012; Baumann & Stengel, 2014). Estos modelos, especialmente desde el constructivismo (Behravesch, 2011), intentan establecer las causas y el desarrollo del conflicto, pero entendiendo a profundidad la influencia de distintos actores y el ejercicio de la agencia a nivel interno.

La guerra ruso-ucraniana mantiene una complejidad sumamente amplia, tanto por los actores que la desempeñan, como por la amplitud de intereses que influyen la composición de políticas exteriores. Tanto en el caso de Rusia como de Ucrania, las políticas exteriores desarrolladas han sido construidas como consecuencia de siglos de conflictos históricos, arraigados en la identidad y la cultura (Reid, 2022; King, 2019). P. En este caso, de la FPA surgen los enfoques y modelos a nivel social como fuentes aplicables del análisis de política exterior. Los enfoques de Identidad Social (Larson, 2017; Campbell, 1998), Distracción de la Guerra (Hagan, 2017; Zhong, 2018) y Gran Estrategia (Avey & Markowitz, 2018; Hanania, 2021) formulan las premisas para la constitución de decisiones externas contingentes. Asimismo, los Modelos Conductista (Rosenau, 1967; Snyder, 2002) Organizacional

¹Ver también: *Roosevelt and the Munich Crisis* (1997), donde Barbara Farnham presenta un entendimiento profundo de la trascendencia histórica de la política exterior estadounidense y cómo esta fue reconfigurada a partir de la crisis europea de los años 30. También, *Organizing for Foreign Policy Crises: Presidents, advisers, and the Management of Decision Making* (Haney, 1979) intenta dar aportes a la práctica más que a la teoría de la construcción de política exterior, y desarrolla comparaciones sistemáticas y estructuradas relacionadas a la influencia del manejo de grupos e individuos dentro de los procesos de toma de decisiones.

(Halpering & Clapp, 2006; Hanania, 2021) y Burocrático (Alden & Aran, 2017) ayudan a explicar las aplicaciones de la política exterior en relación con los tomadores de decisiones, la opinión pública y las variables contextuales.

Es por ello que la presente investigación tiene el objetivo de responder ante una problemática teórica, aplicada al caso de estudio ruso-ucraniano. La disidencia de las composiciones teóricas y el ejercicio práctico complica la evaluación y entendimiento de los procesos bélicos, y, por lo tanto, este estudio pretende proporcionar un puente de comprensión desde los niveles macro internacionales, evaluando estructuras, tanto como micro internacionales, estudiando construcciones sociales e identitarias. Además, este estudio pretende responder ante la carencia de consideraciones históricas en la formulación de políticas exteriores en situaciones de tensión internacional. La falta de una perspectiva que configure los antecedentes y la coyuntura motiva movilizaciones de recursos desproporcionadas o ineficientes para responder ante el conflicto. De tal modo, la investigación aporta incluso a la composición de políticas exteriores a nivel local, desde Ecuador; al proporcionar una línea base que conecte la teoría con la construcción práctica de políticas exteriores en el país.

De tal modo, a lo largo de este artículo se pretende responder de manera empírico-descriptiva a la pregunta: ¿Cómo puede explicarse el estallido del conflicto ruso-ucraniano bajo las aproximaciones, enfoques y modelos de la Escuela de Análisis de Política exterior? El objetivo general, por ende, se basa en explicar el conflicto en base a las composiciones teóricas de la FPA. Los objetivos específicos se dividen en los dos campos de acción que aborda esta investigación. En primer lugar, desde un abordaje teórico, se pretende conectar los modelos de la FPA con enfoques determinados para alcanzar una comprensión aplicable a la teoría mucho más amplia. En segundo lugar, tomando una perspectiva más práctica se intentará analizar la construcción social e histórica de las comunidades rusa y ucraniana y su influencia en la construcción de políticas exteriores y procesos de toma de decisiones.

Metodología

Dentro de la presente investigación, se seguirá un modelo empírico descriptivo, desarrollado por Mariana Colotta (2021), el cual pretende construir una unión entre los abordajes teóricos y las situaciones complejas dentro de las relaciones internacionales. Para ello, en primer lugar, se realizará una revisión bibliográfica desde las teorías del constructivismo. Tomando como unidad de análisis los Estados, pero manteniendo categorías dentro del nivel de estudio de los sistemas internacionales, se pretende profundizar en las políticas exteriores tanto de Rusia como de Ucrania. De tal manera, se aterriza dentro del nivel de análisis macro internacional, puesto que se evaluarán también los fenómenos intra-sociales, las estructuras y las composiciones institucionales dentro de cada Estado. Pero, al estudiar políticas exteriores con un enfoque identitario y social, también se mantiene un énfasis en el nivel micro internacional.

Por otro lado, se trazará una descripción contextualizada del conflicto ruso-ucraniano, pero, manteniendo un estrecho vínculo con los enfoques constructivistas en el campo de la política exterior. La aplicación de dichos enfoques mantendrá una línea empírica, evaluando situaciones y acciones por parte de los actores estatales. Concretamente, se indagará en la temporalidad de detonación de la guerra ruso-ucraniana, a inicios de 2022. Se estudiará el caso en base a los primeros meses del conflicto, considerando los antecedentes históricos y sociales en ambos países. Con dicha descripción contextualizada, y, analizando los antecedentes estructurales y construidos frente al conflicto, se configurará una relación más estrecha entre las teorías y el desarrollo de la guerra.

El campo del Análisis de Política Exterior intenta establecer una línea de conducta a partir de los agentes que son fundamentales para la construcción de relaciones dentro de la arena internacional (Fearon, 1998). FPA es un campo de estudio en que enfatiza en las decisiones e ideas que componen y guían la acción de instituciones, organismos u otros actores relevantes del sistema, pero también intenta comprender las razones detrás

de su éxito o fracaso. Y, a diferencia de otros campos de las RI, la FPA toma a la humanidad como centro dentro del accionar del Estado. De tal manera, La agencia que permite construir a las políticas exteriores se construye a partir de una conjunción entre aquello que es intrínsecamente humano, y los medios y herramientas con las que el sistema ha dotado a un Estado en una situación determinada.

En base a esta conjunción entre lo humano y lo internacional, el constructivismo se instaura dentro del FPA como un intento de cohesionar las dos instancias que históricamente han sido estudiadas de manera aislada. A diferencia de otras teorías de las Relaciones Internacionales, el constructivismo no ofrece soluciones a los problemas existentes en el sistema internacional, ni aborda las razones detrás de ciertas acciones llevadas a cabo por actores estatales y no estatales. No obstante, sigue siendo una teoría sistémica que conjuga la relevancia de la estructura, la realidad y el discurso en el campo (Flockhart, 2008). El constructivismo surge de las teorías críticas y los enfoques posmodernos en las Relaciones Internacionales, lo que explica su naturaleza descriptiva. Esta rama considera las *estructuras dentro de la estructura* y otorga importancia a las subconstrucciones de la sociedad y el sistema internacional.

Enfoques a nivel social: cómo la FPA capta la forma realpolitik

La aproximación constructivista proporciona un marco general para el entendimiento de la construcción y aplicación de políticas exteriores en el sistema internacional. Con la relevancia constructivista en las estructuras e interacciones internas, el campo de la FPA detalla enfoques a nivel social para tratar de explicar y abordar todas estas premisas dentro del campo. El objetivo de la siguiente sección es detallar los enfoques a nivel social que guían la aplicación y análisis de las políticas exteriores. En este sentido, se evaluarán los aspectos individuales, sociales y culturales de las políticas domésticas y externas. Principalmente, siguiendo los objetivos de la investigación, esta sección pretende cohesionar enfoques y modelos dentro de la FPA, con el fin de conseguir una visión holística de la agencia dentro de las políticas exteriores. De tal modo, se abordará: el Enfoque de la Identidad Social y su relación con el Modelo Conductista; el Enfoque de la Distracción de la

Guerra y el Modelo de Política Burocrática; y, finalmente, el Enfoque de la Gran Estrategia en relación con el Modelo Organizacional. Todos estos modelos y enfoques abarcan los conceptos centrales de la FPA: procesos de toma de decisiones, autoridad, cultura e identidad, que sirven para conjugar políticas exteriores que respondan a la *Realpolitik*, en lugar de simplemente atenerse al *Innernalitik* (factores domésticos) y a sus manifestaciones en la arena internacional (Carlsnaes, 2013).

Estas perspectivas son los pilares de la construcción actual de la política exterior. Los enfoques a nivel social intentan abordar el campo desde un "nivel subsistémico", que tiene en cuenta las relaciones e interacciones entre las agencias de las figuras estatales, pero también considera la reformulación de demandas y necesidades dentro de la relación agente-individuo. Bajo este punto, Carlsnaes (2013, p. 302) distingue cuatro tipos de perspectivas fundamentales en el estudio de la política exterior. Estos son construcciones desde la ontología y epistemología del área, los cuales pueden ser vistos desde dos ejes: el naturalismo, el cual pretende describir el accionar común, considerablemente racional, que deja de lado la interpretación de símbolos o valores subjetivos; o el interpretativismo, que, por otro lado, adecua los valores subjetivos dentro de relaciones comunitarias. Estas, son comparadas con perspectivas holísticas, que formulan abordajes desde consideraciones macro, o marcos individualistas, que mantienen el énfasis en estructuras más pequeñas. Estas permiten construir cuatro panoramas, descritos en la siguiente tabla:

Tabla 1:
 Las cuatro perspectivas fundamentales en el FPA
 (Elaboración propia, basado en Carlsnaes, 2013, p.302)

	Naturalismo	Interpretativismo
Holismo	<i>Perspectiva estructural</i>	<i>Perspectiva socio-institucional</i>
	Proporciona un punto inicial sobre los niveles sistémicos y subsistémicos de las interacciones sociales, pero analiza esos intercambios desde una perspectiva macro, sin indagar en la constitución de ideales y nociones individuales.	Se aleja de la perspectiva macro para intentar ahondar en esas relaciones micro; aquí, la perspectiva considera la agencia de ciertos actores pero no atribuye las características del agente a un actor concreto.
Individualismo	<i>Perspectiva basada en la agencia</i>	<i>Perspectiva del actor interprete</i>
	Considera la relevancia de los agentes dentro de la constitución de la FPA. Aborda las relaciones internacionales y nacionales considerando la relevancia de los actores decisorios, con la posibilidad de modificar y generar decisiones aplicables. La agencia se convierte en el foco de la visión naturalista, considerando la influencia de las estructuras domésticas "como factores intervinientes entre los actores sociales y la acción estatal" (Carlsnaes, 2013, p.322).	Aborda la relevancia de la agencia, pero trasciende su importancia directamente a los individuos, los ideales y las interacciones directas. Aquí, la importancia de la psicología, las construcciones sociales y las limitaciones culturales se convierte en una clave para constituir y generar políticas exteriores.

a. Enfoque de la Identidad Social y el Modelo Conductista

De esto surge el enfoque de Identidad Social como una composición de los principios del holismo. Este enfoque, cómo detalla Welch Larson (2017), intenta explicar el comportamiento del Estado como el resultado de la necesidad de los grupos identitarios en poder de adquirir. Esto implica que la competencia social en la arena global se aborda a través de políticas exteriores destinadas a maximizar el poder relativo de un Estado. Aquí, se establece una distinción en las razones detrás de la "pasividad" de ciertos Estado y la "actividad" de otros. El enfoque de la Identidad Social explica que los individuos, a través de las instituciones, intentan generar estrategias que refuercen una identidad determinada, como un medio para "superar la posición de poder dominante" (Welch Larson, 2017). Esto implica que las grandes potencias siempre intentarán imponer valores y marcos para adquirir legitimidad de acción y aumentar su poder relativo; y esto se manifiesta directamente en la conformación de políticas exteriores.

Aquí, el lenguaje y el discurso se convierten en medios para la formulación y análisis de políticas exteriores. El enfoque de Identidad Social

sostiene que la producción de discurso, tanto a nivel nacional como internacional, es parte (o debería considerarse como parte) de las políticas exteriores. Este discurso es aplicable a la creación de opinión pública y aborda el uso de los medios de comunicación como una herramienta de asuntos exteriores. La relevancia de la diplomacia es tan relevante como la necesidad de fortalecer las figuras de identidad nacional. Louis Althusser (1971) enfatiza en la importancia del Estado como una construcción que puede reforzar ideologías dominantes para formular una identidad. Esto implica que el Estado, principalmente como uno de los actores con más agencia, es responsable, no solo del desarrollo de políticas exteriores que vayan de acuerdo con el conjunto general de normas y valores de una sociedad, sino que también de la construcción y el refuerzo de instituciones domésticas para garantizar la estabilidad de los valores de su sociedad.

Esto permite la aplicación del modelo conductista o del actor racional, que vincula la relevancia de los actores individuales con la estructuración de políticas exteriores. Este modelo enfatiza en la figura de autoridad, sea individual o como un grupo de actores relevantes, que tiene conocimiento de los procesos de toma de decisiones y, por lo tanto, puede tomar una decisión racional vinculada a las necesidades identitarias del Estado. Este modelo unifica la racionalidad descrita en las teorías realistas y neorrealistas, con la importancia de las instituciones domésticas detalladas por el liberalismo. Sin embargo, el modelo conductista profundiza en la comprensión de los procesos de toma de decisiones individuales, adquiriendo un punto de vista psicológico para entender la relación entre los asuntos exteriores y las estructuras locales. Snyder, *et al.* (2002), describen la relevancia de los procesos de toma de decisiones² y argumenta que es el elemento más crucial de la FPA.

² La relevancia de los procesos de toma de decisiones es una constante dentro del estudio de las políticas exteriores. Las decisiones en las políticas internacionales, son el detonante, mediador y mitigante de todos los procesos. De tal manera, la construcción y ejecución de dichas decisiones mantiene una vital importancia en la política exterior, tanto dentro como fuera de conflictos. Por ende, se enfatizará en el *decision-making process* dentro de todos los enfoques y modelos descritos a continuación.

Desde el modelo conductista, las políticas exteriores son el resultado de los procesos de toma de decisiones, sumado a la responsabilidad de las figuras de liderazgo bajo un contexto determinado. Este modelo asume que la diferencia central entre una política exterior y otra, incluso si están bajo las mismas variables contextuales y pragmáticas, es el conjunto de decisiones tomadas. La personalidad y el discurso de los líderes, así como la interacción dentro de la participación política en sociedad que pueda ser fomentada por figuras en posiciones de autoridad, son los elementos que construyen el comportamiento del Estado. La construcción de dicho comportamiento, por ende, no es estática, sino que se construye constantemente a medida que se configura la identidad y las instituciones nacionales (Rosenau, 1967).

b. Enfoque de la Distracción de la Guerra y Modelo Burocrático

Sin embargo, el modelo conductista no es el único que intenta abordar las condiciones del sistema internacional y las construcciones estatales para la composición de políticas exteriores. De hecho, el enfoque de la distracción de la guerra ilustra la influencia de las políticas domésticas, no solo en la construcción de políticas exteriores, sino también como una estructura discursiva destinada a "mejorar la posición política local [del Estado]" (Hagan, 2017). Sin embargo, en el campo académico, este enfoque ha incorporado una serie de debates, dentro de los cuales se incluye la falta de una relación concreta establecida entre los conflictos internos y las manifestaciones externas de poder o uso de la fuerza. Como explica Zhong (2018), este enfoque de FPA detalla cómo los líderes estatales intentan distraer la atención del público de los conflictos o crisis internos mediante el uso de la fuerza externa. Este enfoque se aleja del individualismo y cae más bien en la categoría del holismo, ya que trata de describir el uso de las políticas y los asuntos exteriores como medios de las élites políticas para actuar a favor de intereses determinados.

No obstante, la teoría cae en un vacío conceptual al definir los "conflictos internos" como causas para la construcción de mecanismos de distracción. Desde el punto de vista sociológico, los conflictos internos están compuestos por una amplia variedad de necesidades que se encuentran en conflicto: demandas insatisfechas y grupos en lucha que alteran la legitimidad,

governabilidad y libertad de expresión en un país determinado (Zhong, 2018). Este enfoque se manifiesta en una acción real cuando se utilizan políticas exteriores para desviar la atención de los conflictos internos, sociales, culturales, económicos o políticos, y materializarlos frente a un enemigo externo. Esta estrategia se desarrolla para generar cohesión social dentro de un grupo al presentar a un "otro" como enemigo que solo puede ser derrotado por la alianza de todos los sectores y actores de la sociedad, dejando de lado los problemas internos.

Este tipo de política suele estar vinculada a regímenes autoritarios³, ya que representa el uso de la opinión pública, los medios de comunicación y el discurso para desviar la atención de los asuntos internos. Desde otra perspectiva, con esta aplicación de política exterior también ha provocado el fenómeno de la securitización, donde asuntos que normalmente no son objetivo de la política exterior se perciben como una amenaza para la seguridad del Estado, lo que lleva a abordar el problema desde un enfoque de seguridad nacional. La desviación puede manifestarse de diferentes formas, no solo como guerra o conflicto armado, de tal forma todos los medios de la política exterior están diseñados para construir estrategias que visibilicen internamente el accionar estatal para aumentar la aprobación de una autoridad nacional.

En este enfoque, la figura de autoridad es la que guía la aplicación del modelo burocrático. Aquí, como afirman Alden y Aran (2017), el énfasis recae en la idea de que las políticas exteriores son diseñadas por un conglomerado de individuos específicos, todos con la capacidad de desviar la agencia del Estado, y que poseen, en algunos casos, cierta cantidad de poder en la implementación de decisiones. Este modelo aborda la relevancia de los procesos de toma de decisiones, pero a diferencia del modelo conductista, no atribuye toda la agencia a un actor único, sino que reitera la existencia de una

³ A pesar de haber sido utilizada con mayor frecuencia por las grandes potencias occidentales como Estados Unidos o Reino Unido, la literatura en FPA enfatiza en otros actores, históricamente disonantes con las estructuras occidentales, como los principales actores de la guerra de desviación. Ver más, en Farnham (1997).

burocracia especializada que debe ser considerada en el diseño y análisis de las políticas exteriores.

Halperin y Clapp (2006) detallan la configuración de "políticas burocráticas" que están llenas de competencia entre los tomadores de decisiones. En la actualidad, la burocracia ha crecido consecuentemente a la polarización y la naturaleza ultra-partidista de las políticas nacionales. Esto implica que, por lo general, las estrategias y perspectivas para abordar las crisis se establecen con puntos de vista opuestos por parte de los representantes de diferentes esferas de influencia. Aquí es posible detallar las razones detrás de la irracionalidad que puede percibirse en las políticas exteriores de ciertos Estados, ya que argumenta que las burocracias suelen actuar en beneficio de intereses individuales en lugar de objetivos que protejan el bienestar nacional. Esto se refuerza aún más, cuando estos Estados están sufriendo de descontento interno, oposición política o estancamiento económico. En dichos casos las burocracias generalmente negocian internamente, mientras desvían la atención para promover decisiones que benefician a ciertas facciones u organizaciones de la sociedad. El enfoque de la distracción detalla a los siguientes elementos como catalizadores que pueden incurrir en una guerra (desde una perspectiva irracional y burocrática): *"domestic oppositions across different institutional arenas, (...) the role of agency stemming from leader beliefs about political stability and the consequences of risking war, and the importance of decision-making dynamics"*⁴ (Hagan, 2017).

c. El Enfoque de la Gran Estrategia y el Modelo Organizacional

Los enfoques anteriores enfatizan fuertemente en las acciones dentro de la aplicación del estudio y análisis de políticas exteriores, pero dejan poco marco para la implementación y aplicación práctica de dichas políticas. Aquí, surge el enfoque de la Gran Estrategia como un medio más alineado a las aplicaciones prácticas e históricas dentro de las políticas exteriores. Este enfoque, además, es uno de los medios centrales para la construcción de políticas exteriores alineadas con los intereses nacionales. Como se describe

⁴ Traducción propia: oposiciones domésticas en diferentes arenas institucionales, (...) el papel de la agencia derivada de las creencias del líder sobre la estabilidad política y las consecuencias de arriesgar la guerra, y la importancia de la dinámica de toma de decisiones

en Avey, Markowitz & Reardon (2018), el enfoque de la Gran Estrategia propone que cada Estado tendrá una estrategia, casi única y titular, para construir sus políticas.

Esa estrategia, generalmente determinada a partir de un marco general histórico y holístico, se adapta a la estructura del sistema, pero también a las percepciones de los encargados de tomar decisiones. Los autores describen que existen cuatro posiciones dentro de la Gran Estrategia: Restricción, Compromiso Profundo, Institucionalismo Liberal y Primacía Conservadora (Avey, *et al.* 2018, p.31). Todas estas posiciones se basan en los enfoques sistémicos detalladas anteriormente. La Restricción se conjura como un medio para alcanzar un equilibrio de poder a nivel internacional, mientras que las otras tres posiciones se desarrollan a partir de la percepción de estabilidad hegemónica (muy aplicada a los enfoques liberal y neoliberal) con énfasis en las relaciones construidas entre influencias e intereses nacionales y domésticos.

El enfoque de la Gran Estrategia intenta explicar, desde un enfoque constructivista, la configuración de políticas exteriores dirigidas hacia un objetivo determinado que se debe lograr en la alianza entre organizaciones gubernamentales todopoderosas. Aquí, el enfoque se puede vincular con el modelo organizacional descrito en el trabajo de Halperin & Clapp (2006). Este modelo intenta describir la construcción de las políticas exteriores siguiendo una estructura organizativa determinada. Esto implica que los procesos de toma de decisiones se atribuyen a una cadena de mando y se llevan a cabo por un departamento estandarizado o un conjunto de normas y procedimientos. Este modelo atribuye la agencia a la cadena de tomadores de decisiones, en lugar del individuo en sí mismo. Pero, aborda la relevancia de la construcción de una Gran Estrategia adecuada asignada a las necesidades del Estado, en referencia a sus variables contextuales.

Este modelo reconoce la relevancia de la opinión pública y, por lo tanto, de la elección social en la FPA. El enfoque de Elección Social, así como el enfoque de Utilidad Esperada, son componentes del modelo de estructura

organizativa, ya que ambos tratan de explicar la racionalidad de las decisiones y acciones en términos de política exterior. Ambos enfoques se centran concretamente en la conformación de una disciplina que maximice los beneficios en términos de estrategia (Halperin & Clapp, 2006). Sin embargo, autores como Hanania (2021), argumentan que la Gran Estrategia, y la existencia de una estructura organizativa, generan una ilusión para la sociedad doméstica. En esta ilusión las decisiones se camuflan como respuestas a las demandas y necesidades de la comunidad mientras se abordan problemas que podrían no beneficiar a ciertos grupos. O, por otro lado, la estrategia se genera como un medio para aliviar la inestabilidad doméstica utilizando los medios de comunicación y la opinión pública como camuflaje de la verdadera estrategia internacional y política exterior.

Discusión: el caso ruso-ucraniano

Habiendo analizado el desarrollo histórico del campo de FPA, así como sus elementos, enfoques y modelos, es posible adentrarse en el conflicto entre Ucrania y Rusia bajo los abordajes descritos a lo largo del ensayo. Para ello, esta sección detallará brevemente el contexto identitario de la guerra, seguido de una visión de la estrategia geopolítica generada por Rusia y Ucrania. Los tomadores de decisiones, estructuras y burocracia del conflicto serán estudiados bajo la premisa de identidad y gestión internacional dentro de la opinión pública.

a. Identidades en conflicto

En primer lugar, para realizar un análisis de las políticas exteriores dentro de la Guerra entre Ucrania y Rusia, es importante entender los elementos históricos y políticas desarrolladas por ambas partes, como conformaciones contextuales de su identidad. Como se detalla en el enfoque de la Identidad Social, las construcciones de poder guían la estructuración de políticas exteriores. En este caso, ambos países experimentaron un choque social e identitario que comenzó en el siglo IX y el cual ha seguido desarrollándose a lo largo de los siglos siguientes (ver Tabla 2). Durante el período medieval, la ciudad de Kiev, ahora Ucrania, se convirtió en la capital del imperio eslavo, y allí nació una civilización: la Rus de Kiev (Snyder, 2004). Allí se desarrolló un crecimiento, tanto a nivel identitario como de materias primas para la

exportación, lo cual permitió que Kiev se convierta en el centro de transporte de bienes de la región.

Tabla 2:

Evento en la línea de tiempo del conflicto ruso-ucraniano catalogados por intensidad
(Elaboración propia)

Época	Evento	Catalogación con respecto al impacto para Ucrania
Siglo IX	Conformación de la Rus de Kiev	Beneficioso
Siglo XI	Separación de la Kiev rusa	Ligeramente conflictivo
1648	El <i>hetmanato</i> cosaco en Ucrania como administración política y social	Beneficioso
1654	Tratado de Pereyaslav entre el <i>hetmanato</i> y el gobierno zarista para ayudar a los cosacos contra Polonia	Ligeramente conflictivo
Siglo XVIII	Régimen de la Emperatriz Caterina II	Extremadamente conflictivo
1918	Independencia de Ucrania y conformación de la Rada Central	Beneficioso
1932	Holodomor	Conflicto irreparable
1945	La Conferencia de Yalta permite que Rusia mantenga territorio ucraniano	Relevantemente conflictivo
1954	Nikita Khrushchev entrega la Península de Crimea a Ucrania	Beneficioso
1991	Caida de la Unión Soviética	Beneficioso
1994	Ucrania entrega las armas nucleares a Rusia	Ligeramente conflictivo
1999	Vladimir Putin asume la presidencia de Rusia	Ligeramente conflictivo
2004	Revolución Naranja en Ucrania	Ligeramente conflictivo
2013	Euromaidan/ Revolución de la Dignidad	Relevantemente conflictivo
2014	Guerra de Donbass y anexión ilegal de la Península de Crimea por parte de Rusia	Extremadamente conflictivo
2019	Volodimir Zelensky gana las elecciones en Ucrania	Beneficioso
2020	Pandemia COVID-19	Ligeramente conflictivo
2020	Tensiones políticas y diplomáticas entre Rusia y Ucrania aumentan	Ligeramente conflictivo
2021	Tropas rusas son colocadas en la frontera con Ucrania (noviembre)	Relevantemente conflictivo
2022	Invasión directa de Rusia al territorio ucraniano el 22 de febrero.	Conflicto irreparable

Sin embargo, la Rus de Kiev, en su expansión, aglutinó una amplia gama de comunidades culturales que constantemente chocaban entre sí debido a intereses opuestos y falta de representación. Entre las principales colisiones, el territorio de lo que ahora es Ucrania desarrolló una de las identidades culturales más fuertes y construyó un complejo sistema de comunicación urbana (Kravets, 2022). En el siglo XI, el Principado de Moscú, que había crecido considerablemente en su esfera, consideró a la Rus como una amenaza y, por lo tanto, saqueó la capital de Kiev, movilizándolo el poder político de los territorios recién conquistados hacia Moscú.

A partir de aquí, las relaciones entre moscovitas y kievitas se volvieron más tensas, ya que el conflicto se hizo más fuerte y pesado debido a la identidad y los valores que habían formado un clivaje social. Este clivaje no solo fue reforzado por la presencia de un dialecto diferente en el territorio ucraniano, sino también por la constante negligencia por los rusos hacia la identidad ucraniana (Kasianov y Ther, 2009). Durante el imperio de Catalina II, Rusia desarrolló una serie de políticas exteriores como un esquema de Gran Estrategia basado en la seguridad como pilar fundamental. El Estado ruso, desde sus inicios, hasta la actualidad, ha mantenido a la seguridad como una máxima. Por lo tanto, durante el Imperio Zarista y en las décadas siguientes, la protección de su unidad, integridad y desarrollo espacial se estableció como la Gran Estrategia de Rusia, la cual sigue vigente hasta la actualidad.

Por otro lado, los ucranianos estuvieron sujetos a discriminación constante, negligencia e imposición de valores y tradiciones rusas. Esto promovió la construcción de una identidad social basada en el rechazo hacia los rusos, pero también hacia los comportamientos estatales imperialistas. Los conflictos sociales, que se acentuaron aún más en el siglo XX, como es el caso del resentimiento ocasionado por el Holodomor⁵, reforzaron la identidad

⁵ "Голодомор" en ucraniano, que se traduce literalmente a "matar de hambre", es el nombre con el que se conoce a la política de Iosef Stalin entre 1932-1933 en la Unión Soviética. Esta política fue considerada un genocidio institucionalizado, en el cual entre 1.5 hasta 12 millones de ucranianos fallecieron de hambre consecuencia a la colectivización de la tierra y la industria por parte del Estado soviético. Historiadores consideran que la requisita casi completa de alimentos y tierra que se dio durante los años treinta fue un intento de "ahogar"

ucraniana. Después de soportar los medios, casi inhumanos, primero por el Imperio Zarista, seguido por la Unión Soviética e incluso perpetuados por Rusia ya con Ucrania independizada, el rechazo, división y resentimiento entre ambas facciones se marcó como un clivaje sin posibilidad de ser remendado (Kasianov & Ther, 2009).

Después de la caída de la Unión Soviética, y sobre todo después del desastre de Chernóbil⁶, Ucrania adquirió independencia de la gran potencia y finalmente pudo constituir una política exterior de acuerdo con sus necesidades nacionales (Blaj, 2013). En una primera instancia, las estrategias siguieron una tendencia de expansión económica tratando de fortalecer la localidad, mientras reforzaban el nacionalismo como parte de la identidad ucraniana. Sin embargo, como describe el modelo conductista, la autoridad que encabece las políticas puede alterar la conformación de las políticas exteriores de una nación. Esto explica, por ende, cómo los líderes ucranianos que tenían la agencia, hasta 2004, eran considerados "úteres rusos" que desarrollaban políticas exteriores que beneficiaban los intereses rusos mediante estrategias manufacturadas para camuflar la manipulación sociopolítica con el crecimiento económico y tecnológico (Kravets, 2022).

No obstante, la Revolución Naranja⁷ reconfiguró estas estructuras de poder y permitió a Estados Unidos y a la OTAN promover el descontento social y garantizar la implementación de la democracia liberal en Ucrania (Walt, 2022). Aunque ni las políticas de la OTAN ni las de Estados Unidos

los intentos independistas ucranianos. Ver más en: Davies, R.; Weatcroft, S. (2009). *The Industrialization of the Soviet Russia: The Years of Hunger*. Palgrave Macmillan.

⁶ El fallo y explosión de la central nuclear Vladimir Ilch Lenin en Prípiat, Chernóbil (actual Ucrania) el 26 de abril de 1986. El costo total del accidente alcanza los 200 millones de dólares, y es catalogado como una de las razones detrás del debilitamiento de la Unión Soviética y su posterior caída. Ver más: Ansedo, M. (2011). El costo de Chernóbil. *El Público*. Manchester.

⁷ Desde noviembre de 2004 hasta enero de 2005, en Ucrania se desarrolló una revuelta social, conformada por protestas y manifestaciones dentro del panorama electoral. En este caso, el descontento social venía impulsado por la creciente corrupción, autoritarismo e imperialismo desde autoridades ligadas con Rusia. El detonante fue el fraude electoral confirmado entre los candidatos candidatos Víktor Yúshchenko y Víktor Yanukóvich. Ver más: BBC Mundo, (2011). *Ucrania: golpe a la Revolución Naranja*. BBC News.

son el centro de análisis de este ensayo, es importante reconocer que su gran estrategia de contención e institucionalismo liberal consiguió permear en los valores identitarios de Ucrania. Además, su influencia ha impuesto una serie de constructos occidentales que han sido parte del detonante del conflicto con Rusia. La guerra, en palabras de Walt (2022, p.14) es consecuencia de "la ilusión liberal". Con ello, el autor argumenta que el conflicto no es únicamente responsabilidad de Rusia y Ucrania, sino también de las imposiciones y construcciones occidentales sobre el ideal de la paz, a las cuales se le suma la securitización y el poder irrestricto de Rusia. La ilusión liberal, además, manifiesta el modelo burocrático y, por tanto, permite entender la desarticulación entre los intereses externos y la manifestación de identidad y cultura interna.

Después de que Volodymyr Zelensky asumiera el poder ejecutivo en 2019, el panorama cambió y las tensiones comenzaron a aumentar (Bermudez, 2022). Cuando los servicios de inteligencia rusos recibieron información sobre el bloqueo del suministro de agua a Crimea por parte de Ucrania, así como sobre una (no confirmada) colocación de tropas ucranianas en la frontera rusa y el aumento de la discriminación social contra los rusos étnicos en las regiones de Luhansk y Crimea, la amenaza para la seguridad se hizo evidente y Putin planteó la posibilidad de un conflicto. Cómo detalló el Brigadier General Marco Salinas Haro⁸, el conflicto que está ocurriendo hoy en día es la suma de las manifestaciones políticas y sociales de un choque identitario, junto con la alineación de intereses políticos de ambas partes rusas y occidentales (Burdman, Rodríguez & Salinas Haro, 2023).

b. Políticas exteriores y toma de decisiones

Sin embargo, el conflicto también puede ser catalogado dentro de lo que Mearsheimer (2014) describe como el "fracaso liberal" (término del cual nace la "ilusión liberal" de Walt, mencionada anteriormente). La ampliación de las políticas exteriores de la OTAN fue uno de los detonantes del conflicto en

⁸ Ponente de la Universidad de Investigación e Innovación de México, en la Conferencia La Guerra Rusia/Ucrania: perspectivas estratégicas, militares y geopolíticas.

2014⁹, que terminó con la anexión ilegal de Crimea por parte de Rusia. Considerando las políticas desarrolladas por Rusia y su prevalencia de una Gran Estrategia basada en la seguridad, la política exterior aplicada y la detonación de la guerra en 2022 fueron solo consecuencias naturales para garantizar la seguridad e integridad del Estado. Desde el panorama ruso, las políticas exteriores que conllevaron al detonante del conflicto intentaron subyugar la identidad ucraniana y su capacidad política con el fin de minimizar la amenaza hacia su seguridad nacional. Sin embargo, la carencia de mecanismos que reconozcan y respondan ante las demandas sociales de los ucranianos terminaron por promover el fortalecimiento de la misma identidad que intentaban limitar.

En el caso de Ucrania, siguiendo el enfoque de Identidad Social, incluso cuando el descontento a nivel comunitario se ha manifestado con fuerza dentro de la sociedad, el resentimiento hacia la opresión de Rusia ha demostrado ser más fuerte (Volkov & Kolesnikov, 2022). Por lo tanto, la fuerza demostrada por los ucranianos en las principales ciudades, como Kiev, puede ser entendida a través del fortalecimiento de la identidad comunitaria para enfrentar al "gran enemigo ruso", como explican Volkov & Kolesnikov (2022). El desprendimiento de una política burocrática controlada por autoridades pro-rusas permitió a los ucranianos asumir nuevos procesos de toma de decisiones alineados a una protección ulterior de la identidad ucraniana, enfatizando en la prevalencia no solo cultural pero también a nivel de integridad (Ramírez, 2022). Por ello, la respuesta inicial ante la invasión rusa demuestra la acumulación de un resentimiento histórico. Además, la respuesta también permite ilustrar el enfoque de Identidad Social, puesto que las políticas exteriores de Ucrania se construyeron en base a la identidad local, la cual, a su vez, se ve reforzada por las mismas.

⁹ Conflicto bélico iniciado el 20 de febrero de 2014 con la Ocupación militar de la Península de Crimea. Este es considerado el inicio de la guerra entre Rusia y Ucrania y representa un conflicto que se mantuvo latente hasta febrero de 2022 con la final invasión por parte del cuerpo militar ruso. Ver más en: BBC Mundo. (26 de febrero, 2022). *Rusia y Ucrania: qué paso en Crimea en 2014 (y por qué importa ahora)*. BBC News.

Desde los modelos detallados anteriormente, también es relevante analizar a las autoridades que lideran el conflicto, así como las estructuras organizativas y los acuerdos burocráticos que influyen en la construcción de políticas exteriores. Por un lado, Vladimir Putin es una figura de liderazgo característica, que ha utilizado sabiamente el enfoque de la Guerra de Distracción. Al inicio del conflicto, Putin justificó la invasión a través de protección de los ciudadanos rusos dentro de Ucrania y la necesidad de “desnazificar” el país para garantizar la seguridad e integridad de la región¹⁰ (Sulanky, 2022). Esta estrategia muestra claramente la desviación de los problemas sociales y políticos existentes dentro del liderazgo autoritario de Putin, hacia otros esquemas problemáticos, en este caso, la nazificación y militarización excesiva de Ucrania (Reid, 2022). El control de los medios de comunicación y la falta de oposición u opinión pública significativa han garantizado que Rusia mantenga la legitimidad de la acción dentro de sus fronteras. Dentro de la investigación social de Volkov & Kolesnikov (2022), se detalla que: “en junio de 2022, el 47 por ciento de los rusos apoyaba "definitivamente" las acciones de los militares rusos, mientras que otro 28 por ciento decía que las apoyaba "mayormente"”.

La política exterior llevada a cabo por los rusos muestra un largo desarrollo histórico que prioriza la seguridad en asuntos externos, pero también detalla la relevancia de las estructuras organizativas dentro del equipo asesor que rodea a Putin. Sin embargo, al observar cómo ha evolucionado la situación, se puede suponer que Putin no fue asesorado adecuadamente, principalmente en tres puntos clave: el verdadero estado de las tropas rusas, la capacidad del ejército ucraniano y el apoyo o rechazo social en Ucrania (Maynes, 2022). Los supuestos realizados sobre estos tres elementos fueron parte de los cálculos erróneos del gobierno ruso, que se pueden rastrear como las razones detrás de la extensión de las hostilidades y la falta de progreso visible en la ocupación (Maynes, 2022). Como Welch Larson (2017) detalla

¹⁰ "Ni cuando se creó la URSS, ni después de la Segunda Guerra Mundial, nadie preguntó a las personas que vivían en ciertos territorios que formaban parte de la Ucrania moderna cómo querían establecerse en la vida. La libertad es la base de nuestra política" detalló Putin durante un comunicado oficial. Ver también: Sulanky, E. (24 de febrero, 2022). El durísimo discurso de Putin para justificar la guerra: "Buscamos desmilitarizar y desnazificar Ucrania". (El Mundo)

en su atribución al enfoque de identidad Social en el desarrollo del conflicto: "Los Estados intervienen en lugares lejanos, entran en guerras 'innecesarias' en lugar de enfrentar la humillación, proporcionan costosas ayudas extranjeras a clientes de poca importancia, o adquieren armas de prestigio costosas con poco valor estratégico".

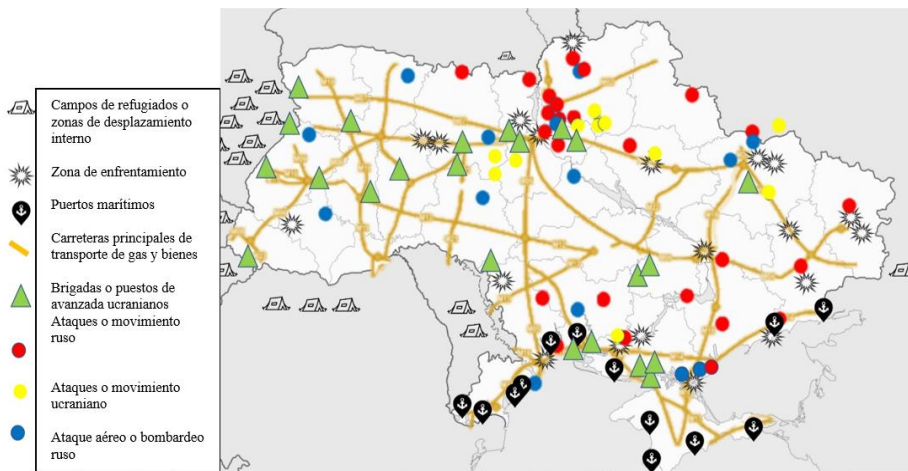


Figura 1: Mapeo geográfico de la arena en conflicto a febrero de 2022 (Elaboración propia)

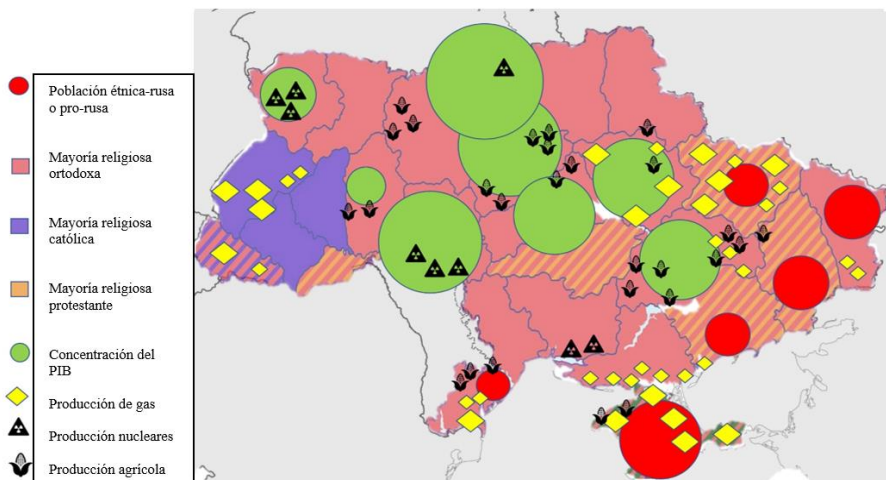


Figura 2: Mapeo geográfico de los recursos relevantes, a febrero de 2022 (Elaboración propia)

Ahora, con la detonación del conflicto en 2022, es relevante considerar el escenario del conflicto (ver Figuras 1 y 2) y comprender la distribución geográfica de la guerra. Como se detalla en la Figura 1, la distribución económica, religiosa y étnica en Ucrania no es homogénea, algo que el liderazgo de Volodymyr Zelensky ha tratado de minimizar, especialmente en términos de la brecha económica y cultural. La guerra, tanto como ha ayudado a Rusia a desviar sus conflictos internos, también ha promovido la cohesión social dentro de Ucrania. Sin embargo, la política exterior étnica e identitaria llevada a cabo por Rusia en secreto ha provocado una concentración de rusos étnicos en las provincias orientales (*óblasty*) (Maynes, 2022). Este juego geopolítico también es otro medio de política exterior activa y las configuraciones de las políticas internas para estabilizar (o en este caso, desestabilizar) la legitimidad de una región. En la Figura 2, se detallan los choques del conflicto y, como se puede ilustrar, la relevancia geopolítica de las carreteras principales se ha convertido en un énfasis para producir políticas dentro de las crisis.

A pesar de la guerra en curso, Ucrania ha estado ansiosa por cumplir su política exterior pública (Consejo de Política Exterior, 2021). La energía, la cooperación institucional (especialmente en términos de seguridad nacional) y la participación política han sido los pilares estratégicos de la política exterior de Ucrania. Incluso con el conflicto armado que continúa actualmente, las organizaciones gubernamentales han demostrado la importancia de mantener y proteger estos aspectos. Como se ilustra en la Figura 2, los puestos avanzados ucranianos, así como las zonas más protegidas, son aquellos que garantizan la seguridad energética y agronómica o protegen las rutas de transporte.

Sin embargo, Ucrania también ha desafiado su propia Gran Estrategia, inicialmente formulada bajo el precepto de la democracia liberal y equilibrio de poder. El enfoque liberal, impuesto por la OTAN, es uno de los detonantes de la guerra, ya que limitó el gasto militar y de defensa de Ucrania desde 2014. Esto, se alinea a la “ilusión liberal” detallada por Walt (2022), en la que se construyó un ideal de paz sin aplicar la realidad local al desarrollo de políticas domésticas y exteriores. Sin embargo, la nueva Gran Estrategia ha formulado un máximo en seguridad e integridad, moviéndose dentro de las

líneas de cooperación, discurso nacionalista y el uso de los medios para masificar la figura (casi) mesiánica de Zelensky como salvador nacional. Asimismo, en los últimos meses de 2021, Ucrania modificó sus políticas de cooperación, estableciendo un Acuerdo de Defensa Marco con Estados Unidos, Israel y Turquía para intercambiar información militar, tecnología y consultoría de defensa, como una medida de seguridad para aumentar las capacidades militares (Consejo de Política Exterior, 2021).

Sin embargo, debido a la interconexión entre las exportaciones de Ucrania, las industrias energéticas y agrícolas (principalmente de Crimea) y considerando la relevancia económica que estas áreas tienen dentro de las organizaciones nacionales, el modelo burocrático puede ayudar a detallar la razón detrás de Ucrania no disolver las relaciones con Rusia en ocasiones anteriores. Rusia y Ucrania no solo comparten infraestructura energética en términos de transporte de petróleo, gas y electricidad, sino que Rusia también representa más del 15% de toda la inversión extranjera en Ucrania (Kaluska, 2020). Por lo tanto, existen una serie de intereses individuales y organizativos que alteraron las políticas de toma de decisiones que podrían haber minimizado los efectos de la guerra.

Conclusiones

Finalmente, luego de analizar todos los elementos detallados a lo largo del ensayo, es posible concluir la importancia del Análisis de Política Exterior dentro del área práctica y teórica del entendimiento de conflictos internacionales. El estallido del conflicto ruso-ucraniano efectivamente puede explicarse bajo las aproximaciones, enfoques y modelos de la Escuela de Análisis de Política Exterior.

La conjunción de enfoques y modelos de la FPA permite adoptar un panorama más amplio para el entendimiento de la guerra entre Rusia y Ucrania. Por un lado, el Enfoque de la Identidad Social y su relación con el Modelo Conductista garantizan la comprensión a nivel identitario del contexto social e histórico, y su influencia en la construcción de conductas individuales y generales en la construcción de políticas exteriores. El Enfoque

de la Distracción de la Guerra y el Modelo de Política Burocrática, por otro lado, permiten argumentar sobre los medios del lenguaje, el discurso y la influencia de la autoridad en el control social. Finalmente, el Enfoque de la Gran Estrategia en relación con el Modelo Organizacional toman un panorama histórico y funcional, en el que la eficiencia de una política exterior puede medirse.

Dentro del caso práctico, estos enfoques y modelos se manifiestan de tal manera que proporcionan un entendimiento holístico del sistema. La política exterior de ambas naciones se ha ido transformando a lo largo del conflicto, y se espera que esta transformación continúe a medida se desarrolla el conflicto. Rusia, por un lado, mantiene una gran estrategia histórica: la seguridad, la cual ha condicionado su accionar internacional. Para alcanzarla, utiliza constantemente las estrategias del enfoque de guerra de distracción, justificando el accionar bélico mediante panoramas sociales. El liderazgo de Putin permite aplicar el modelo conductista, y explicar la relevancia de la figura de autoridad con mínimas limitaciones en el ejercicio de su agencia. La conducta de las políticas exteriores rusas sigue el mismo comportamiento, casi irracional, de Vladimir Putin, permitiendo ilustrar la importancia de los procesos de toma de decisiones en la configuración de políticas exteriores.

En el caso de Ucrania, por otro lado, la reconfiguración del sistema internacional ha permitido que el Estado, finalmente, establezca una política exterior que refleje los intereses y necesidades nacionales. De esta manera, la conducta de la sociedad, desde una dinámica holística antes que individualista, ha permeado la identidad nacional hacia las políticas exteriores. La figura de Zelensky, a diferencia de Putin, mantiene una red burocrática mucho más amplia que limita su accionar independiente. Desde la influencia estadounidense, de la OTAN hasta la misma dependencia comercial existente con su contrincante, Rusia. Esto configura una red burocrática en la cual los intereses se contraponen unos a otros. A pesar de ello, las políticas exteriores en conflicto han reforzado la identidad ucraniana, la cual, a su vez, manifiesta más demandas las cuales son respondidas dentro de nuevas políticas, permitiendo un sistema constante de construcción.

Es esperable que, a medida que se desenvuelva el conflicto, se manifiesten con mayor fortaleza los elementos descritos anteriormente. Por ello, para futuras investigaciones es posible adoptar una proyección teórica en términos de política exterior que pueda evaluarse a nivel práctico. Además, sería interesante analizar e indagar la conformación de las políticas exteriores de los actores secundarios, como es el caso de la OTAN, Estados Unidos, e incluso China. Ambos elementos, además de ser proyecciones investigativas a futuro, también son limitaciones de esta investigación. La omisión en el estudio de las políticas de otros actores minimiza el campo de acción y sugiere los elementos subjetivos de la investigación. Además, el corte temporal del estudio también representa un margen de error hacia el desarrollo del conflicto. Sin embargo, la presente investigación, como se detalló inicialmente, tiene un fin descriptivo, el cual ha sido alcanzado considerando los eventos desarrollados hasta mediados de 2022.

Referencias

- Adler, E., Barnett, M., & Smith, S. (1998). *Security Communities*. Cambridge University Press.
- Alden, C., & Aran, A. (2017). *Foreign Policy Analysis. New Approaches*. Routledge.
- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses. *Lenin and Philosophy and Other Essays (digital)*.
- Avey, P., Markowitz, J., & Reardon, R. (2018). Disentangling Grand Strategy: International Relations Theory and U.S. Grand Strategy. *Texas National Security Review*, 2(1), 29-51.
- Baumann, R., Stengel, F. A. (2014). Foreign Policy Analysis, Globalisation and Non-State Actors: State-Centric After All?. *Journal of International Relations and Development*(17), 4. 489–521. doi: 10.1057/jird.2013.12.
- Behraves, M. (2011). The Relevance of Constructivism to Foreign Policy Analysis. *E-International Relations*.

- Bermudez, A. (25 de febrero, 2022). Rusia y Ucrania: lo que la acción militar rusa revela sobre los planes de Putin. *BBC News Mundo*.
- Blaj, L. (2013). Ukraine's Independence and Its Geostrategic Impact in Eastern Europe. *Debatte: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 21(2-3), 165-181.
- Bueno de Mesquita, B., Morrow, J., Siverson, R., & Smith, A. (1999). An Institutional Explanation of the Democratic Peace. *American Political Science Review*, 93(4), 791-807.
- Burdman, J.; Rodriguez, C.; Salinas Haro, J. F. (23 de febrero 2023). *La Guerra Rusia/Ucrania: perspectivas estratégicas, militares y geopolíticas*. Conferencia. Moderado por: M. Andrade Vásquez; F. Rivera. FLACSO Ecuador.
- Campbell, D. (1998). *Writing Security: United States Foreign Policy and Politics of Identity*. University of Minnesota Press.
- Carlsnaes, W. (2013). Foreign Policy. In W. Calsnaes, T. Rise, & B. Simmons (Eds.), *Handbook of International Relations* (pp. 298-325). Sage Publications.
- Carneige, A. (2021). Secrecy in International Relations and Foreign Policy. *Annual Review of Political Science*, 213-233. doi:<https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-102430>
- Cohen, B. (1957). *The Political Process and Foreign Policy: The Making of the Japanese Peace Settlement*. Princeton University Press.
- Deutsch, K. (1961). Security Communities. In N. Y. Press (Ed.), *International Politics and Foreign Policy* (pp. 98-105). Rosenau, J. N. .
- Doyle, M. (1983). Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. *Philosophy and Public Affairs*, 12(3), 205-235.
- Doyle, M. (2016). Liberalism and foreign policy. In S. Smith, A. Hadfield, & T. Dunne (Eds.), *Foreign Policy: Theories, Actors, Cases* (Vol. 3). Oxford University Press. doi:doi: 10.1093/hepl/9780198708902.003.0003.
- Fearon, J. (1998). Domestic Politics, Foreign Policy, and Theories of International Relations. *Annual Review of Political Science*, 1, 298-313.
- Flockhart, T. (2008). Constructivism and Foreign Policy. In S. Smith, A. Hadfield, & T. Dune (Eds.), *Foreign Policy. Theories, Actors and Cases* (pp. 79-94). Oxford University Press.

- Foreign Policy Council. (2021). *Ukrainian Prism: Foreign Policy 2020. Analytical study*. (N. Bureiko, H. Maksak, & H. Shelest, Eds.) Friedrich Ebert Foundation.
- Guzzini, S. (2018). *Hans J. Morgenthau and the Three Purposes of Power*. Danish Institute for International Studies.
- Hagan, J. D. (2017). *Diversions Theory of War in Foreign Policy Analysis*. *Oxford Research Encyclopaedia of Politics*.
- Halperin, M., & Clapp, P. (2006). *Bureaucratic Politics and Foreign Policy*. Brookings Institution Press.
- Hanania, R. (2021). *Public Choice Theory and the Illusion of Grand Strategy. How Generals, Weapons Manufacturers, and Foreign Governments Shape American Foreign Policy*. Routledge.
- Hossain, S. (2020). A literature review: Liberalism and foreign policy. A Case Application Based on United Kingdom Foreign Policy. *Tallinn University Journal of International Relations*, 3-13.
- Hudson, V. M. (2014). *Foreign Policy Analysis. Classic and Contemporary Theory*. Rowman & Littlefield.
- Kaluska, I. (2020). How the Government “Optimizes” Subsidies. *Ukrainian Energy*.
- Kasianov, G., & Ther, P. (2009). *A Laboratory of Transnational History. Ukraine and Recent Ukrainian Historiography*. Central European University Press.
- King, I. (2019). Ukraine and the impeachment inquiry: The messy, bloody history that brought them together. *Think: Opinion, Analysis, Essays*.
- Kravets, N. (2022). *Ukraine and Russia: Together or Apart?* Retrieved from Digital Atlas of Ukraine.
- Maynes, C. (2022). Putin illegally annexes territories in Ukraine, in spite of global opposition. *NPR*.
- Mearsheimer, J. (2014). *The tragedy of great power politics*. W.W. Norton Ed.
- Mearsheimer, J. J. (2014). Why the Ukraine crisis is the West's fault: The liberal delusions that provoked Putin. *Foreign Affairs*, 93(5), 77-89.
- Morgenthau, H. (1946). *Scientific Man vs. Power Politics*. University of Chicago Press.

- Owen, J. (1994). How Liberalism Produces Democratic Peace. *International Security*, 19(2), 87-125.
- Pacheco Méndez, G. (2018). Cambios en el orden mundial y los órdenes regionales de Europa, 1991-2016. *Política y Cultura* (50), 55-81.
- Ramirez, M. (2 de marzo, 2022). La historia detrás de Zelenski, un héroe no tan accidental. *El Diario*.
- Reid, A. (2022). Putin's War on History: The Thousand-Year Struggle Over Ukraine. *Foreign Affairs*, 171-192.
- Rosenau, J. (1967). The Premises and Promises of Decision-Making Analysis. *Contemporary Political Analysis*, 189-211.
- Snyder, R., Bruck, H. W., & Sapin, B. (2002). Decision-Making as an Approach to the Study of International Politics. *Foreign Policy Decision-Making*, 21-152.
- Snyder, T. (2004). *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*. Yale University Press.
- Sulanky, E. (24 de febrero, 2022). El durísimo discurso de Putin para justificar la guerra: "Buscamos desmilitarizar y desnazificar Ucrania". El Mundo. Recuperado el 12 de junio de 2023, de: <https://www.elmundo.es/internacional/2022/02/24/621725ae21efa094208b45f9.html>
- Volkov, D. & Kolesnikov, A. (15 de septiembre, 2022). Mi país, con razón o sin ella: Ucrania y la opinión pública rusa. *Foreign Policy*.
- Walt, S. (2002). The enduring relevance of the realist tradition. In I. Katznelson, & H. Milner (Eds.), *Political science: The state of the discipline* (pp. 197-230). W. W. Norton.
- Walt, S. (2022). Liberal Illusions Caused the Ukraine Crisis. *Belfer Center Journal*.
- Welch Larson, D. (2017). Social Identity Theory: Status and Identity in International Relations. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*.
- Wivel, A. (2017). Realism in Foreign Policy Analysis. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. doi:<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.475>
- Zhong, S. H. (2018). Diversionary Theory of War: Levels of Domestic Conflict and External Use of Force. *Midwest Journal of Undergraduate Research*

Preferencias de la élite parlamentaria hacia los actores del sistema internacional: el caso sudamericano

Juan Francisco Camino Apunte
Universidad Tecnológica Equinoccial
juan.camino@ute.edu.ec

Valeria Paz
Universidad de las Américas
valeriaandreina.paz@udla.edu.ec

Resumen: En los países sudamericanos, la política exterior es elaborada, dirigida e implementada por los poderes ejecutivos de cada país, siendo este un rasgo característico de los sistemas presidencialistas. Los legislativos por otro lado, tienen funciones de control “ex-post” de las acciones de sus gobiernos y la participación de los legisladores en los organismos parlamentarios internacionales. Por estas razones, la mayor parte de estudios se han centrado en las acciones del ejecutivo. A partir de los datos del proyecto de Élités Parlamentarias de la Universidad de Salamanca, este trabajo pretende identificar cuáles son las preferencias de política exterior de los parlamentarios sudamericanos (elite parlamentaria), y qué variables están más relacionadas con dicha preferencia a partir de un análisis factorial. Las variables utilizadas para este trabajo es la preferencia de los parlamentarios hacia actores del sistema internacional (variable dependiente), y como independientes se analizan a la ubicación ideológica, pertenencia a un partido político, disciplina partidista y el rol del Estado.

Palabras clave: Política Exterior, Poder Legislativo, Ideología, Partidos Políticos

Abstract: In South American countries, foreign policy is developed, directed and implemented by the executive powers of each country, this being a characteristic feature of presidential systems. Legislatures, on the other hand, have ex-post control functions over the actions of their governments and the participation of legislators in international parliamentary organizations. For these reasons, most studies have focused on the actions of the executive. Using data from the Parliamentary Elites project of the University of Salamanca, this work aims to identify the foreign policy preferences of South American parliamentarians (parliamentary elite), and which

variables are most related to said preference based on a factor analysis. The variables used for this work are the preference of parliamentarians towards actors of the international system (dependent variable), and as independent variables, ideological location, membership in a political party, party discipline and the role of the State are analyzed.

Key words: Foreign Policy, Congress, Ideology, Party Politics.

Introducción

En los últimos años en América Latina, hemos visto un cambio de gobiernos que han llevado a la región a una especie de péndulo político, en el cual, la alternancia ha llevado a que tanto el ejecutivo como el legislativo estén controlados por organizaciones políticas de distinta ubicación ideológica. Por un lado, el progresismo, que con un discurso apegado al nacionalismo y a un rol más importante del Estado en la sociedad ha tendido a propagar la idea de la necesidad del fortalecimiento de las relaciones regionales, sobre todo con un matiz político (Alvarez, 2019). Por otro lado, los gobiernos identificados en el centro derecha han priorizado la agenda comercial a través de la suscripción de tratados de libre comercio y el fortalecimiento de relaciones bilaterales (Monestier & Vommaro, 2021).

A nivel institucional, son los presidentes quienes tienen la facultad de determinar la política exterior y formular acercamientos a determinados actores del sistema internacional. Por esta razón, no se han realizado mayores estudios sobre el papel que ejercen los legislativos en este tema, ni las preferencias que tienen los legisladores respecto a las relaciones internacionales.

A su vez, el rol de los parlamentarios en la política exterior de un Estado es de control, y no tienen más participación en las relaciones internacionales que en los espacios de diplomacia parlamentaria. Estos son

conformados por los legisladores de varios países, en los cuales se intercambian experiencias legislativas o de fiscalización, se elaboran modelos de leyes que pueden ser aplicados a la naturaleza de cada legislatura o se discuten temas de interés común, entre ellos los mecanismos de control político (Cincuneguí, 2018) (Stavridis, 2018) (Inter-Parliamentary Unión, 2005). Los estudios en esta temática se han limitado a “documentar el funcionamiento de los diferentes foros parlamentarios internacionales”, y establecer definiciones (Ferrero, 2019).

Considerando la falta de investigaciones sobre los parlamentos latinoamericanos y la política exterior o relaciones internacionales de cada uno de sus países, el presente trabajo pretende verificar la preferencia de las élites parlamentarias respecto a los países que deberían ser la prioridad de la política exterior de un Estado, tomando en cuenta que, en algunos casos, son los parlamentos quienes ratifican o denuncian los tratados internacionales firmados por cada gobierno. A través de un modelo de análisis factorial, que toma los datos presentados en el Proyecto de Élités Legislativas de la Universidad de Salamanca, se pretende analizar cuáles son los factores que inciden en las preferencias de los parlamentarios de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Uruguay, Paraguay, Venezuela, Brasil, y Argentina hacia los distintos actores globales.

El presente trabajo consta de dos partes, en la primera se revisa la bibliografía más relevante sobre trabajos previos relacionados con el estudio, en un segundo momento se detalla la metodología utilizada para este trabajo y se realiza el análisis y discusión de los datos que arroja la base de datos del Proyecto de Elites Parlamentarias de la Universidad de Salamanca para cada país sobre las preferencias de actores del sistema internacional para el desarrollo de una agenda de política exterior, y se los relaciona tanto con la auto ubicación ideológica de los parlamentarios, su pertenencia a partidos políticos, su percepción en torno al rol del Estado y la disciplina partidista.

Parlamentarios y política exterior

La forma de gobierno, el pasado autoritario en la región y el diseño institucional de los países, son factores que influyen en que la política exterior

de los países sudamericanos sea una competencia tradicionalmente ligada al poder ejecutivo, quien tiene la iniciativa de su formulación, mientras que el legislativo tiene la capacidad de ratificar o no los tratados que el país suscriba con sus pares en el contexto internacional (Silva, 2012).

En todos los países de América del Sur, después de una revisión de las atribuciones tanto de los poderes legislativo como ejecutivo en cada una de sus constituciones¹, se puede verificar que son los presidentes quienes la definen y conducen, y que los legislativos pueden aprobar o desaprobar tratados, dándole una función de control “ex – post” antes de que puedan entrar en vigor. Al tener el congreso esta facultad, el parlamento puede ser un actor de veto que permita o no el cambio en el status quo, existen tanto factores individuales como institucionales en el trabajo de los parlamentarios que determinan el grado de influencia sobre la política exterior de los gobiernos (Tsebelis, 1998).

Entre los factores individuales, el trabajo previo de Rodrigo Santiago analiza las actividades de control de los asambleístas sobre la política exterior, pero considerando que los políticos se ven condicionados por componentes cognitivos (conocimiento, experiencia, preferencias, percepciones) entre otros, estos pueden incidir en el trabajo de los parlamentarios. Si bien en Estados Unidos existe el *bipartanship*² en la política exterior, en el caso de los parlamentos latinoamericanos, estos tienen una participación débil debido a

¹ Constitución de la República Argentina (Art. 99.11)
Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (Art. 172.5)
Constitución de la República Federativa de Brasil (Art. 84.7 y 84.8)
Constitución Política de la República de Chile (Art. 32.15)
Constitución Política de Colombia (Art. 189.2)
Constitución de la República del Ecuador (Art. 147.10)
Constitución de la República del Paraguay (Art. 238.7)
Constitución de la República del Perú (Art. 118.11)
Constitución de la República Oriental del Uruguay (Art. 168 numerales 15, 16, 17, 20)
Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (Art. 236.4)

² Es una característica de los parlamentarios estadounidenses en lo que a política exterior se refiere. Existe una base estructural común entre las dicotomías republicano/demócrata y política exterior/política doméstica. Esta se identifica a partir de un “nosotros/ellos”, que en lo interior se traduce en la disputa entre los partidos, pero en el exterior como Estados Unidos frente al resto del mundo.

un bajo interés electoral de los legisladores, la baja capacidad institucional de la legislatura en este tema y la necesidad del presidente de controlar los acuerdos con actores del sistema internacional (Feliú Ribeiro & de Oliveira, 2019) (de Oliveira & Onuki, 2006). Las preferencias del presidente son definidas a partir de varios factores tanto nacionales como externos y que estas divergen de la opinión que tiene su base de apoyo en el congreso (Piffero, 2019).

La política exterior, entendida como una política pública que se elabora en el Estado, está conformada por “aquellas conductas, posiciones, actitudes, decisiones y acciones que adopta un Estado más allá de sus fronteras, que se fundamentan en el interés nacional y en objetivos concretos”. Dicha política se sustenta en un proyecto de nación específico y depende de la capacidad de negociación internacional del Estado (Athanasopoulos, 2020). Como toda política pública, está influenciada por factores exógenos y endógenos, aunque a nivel teórico tradicional, el interés se centra en cómo el Sistema Internacional influye sobre los Estados para definir su comportamiento.

Gilberto Aranda Bustamante y Jorge Riquelme, realizan un estudio sobre la Política Exterior de Chile desde 1990, su inserción internacional y prioridad regional. En este trabajo, se toma como enfoque teórico a la política exterior como una política pública, utilizando al “enfoque transaccional” de Spiller y Tomassi como método de análisis de las políticas públicas. Según estos autores, las acciones entre legisladores son “intertemporales”, es decir, que realizan un trabajo experimentado y especializado- que permite la cooperación entre los actores ya que éstos actúan en función de un marco temporal que se extiende del período para el que fueron electos, debido al incentivo que supone la reelección en sus cargos. En el caso de las comisiones de relaciones exteriores del Congreso, existe una especialización profesional en materia de relaciones internacionales de los legisladores, aparte de las relaciones de intercambio “intertemporales” (Aranda & Riquelme, 2011).

La ubicación del partido político latinoamericano en el espectro izquierda – derecha puede ser un buen pronosticador del comportamiento de

los legisladores en el pleno (Saiegh, 2009). A su vez, la disciplina partidista es el resultado de las relaciones verticales de poder al interior de los partidos, impuestas desde los niveles superiores y enmarcada por una estructura de incentivos y sanciones (Villavicencio, 2022), por lo que es un factor que se relaciona con el comportamiento de los legisladores en el congreso. A su vez, los partidos políticos establecen una agenda legislativa propia, que es impulsada en el parlamento a través de la negociación tanto con la mesa directiva del parlamento y con otras bancadas legislativas, por lo que esta establece restricciones o incentivos para la discusión de diversos temas conforme a los intereses del partido (Alcántara, 2004) (Feliú Ribeiro & de Oliveira, 2019).

A efectos de este trabajo, se entiende como élite parlamentaria a los legisladores (también llamados diputados) de cada país

Metodología

En esta investigación, se trabajó con datos provenientes del Proyecto de Elites Parlamentarias de la Universidad de Salamanca. Este proyecto es una herramienta que tiene como objetivo la obtención de datos de los parlamentarios de América Latina, obtenidos a través de entrevistas a profundidad a legisladores latinoamericanos desde la década de los 90's. Incluye un banco de preguntas con temas relacionados con actitudes hacia la democracia, percepción sobre los principales problemas del país, ubicación ideológica, su preferencia respecto a actores del sistema internacional, etc. Además, para el análisis, se consideró a los países sudamericanos a excepción de Chile. El criterio para la selección es porque los países seleccionados son miembros tanto de la Comunidad Andina de Naciones y Mercosur.

Las bases de datos para cada país corresponden a las últimas legislaturas vigentes hasta el año 2022. Solo en el caso venezolano corresponden al período 2015-2019, última rueda de entrevistas que se pudo

realizar en dicho país.

Para cumplir con el objetivo de esta investigación, se ha propuesto utilizar el Análisis Factorial (AF). Este es un modelo estadístico que nos permite explorar y representar las relaciones entre un conjunto de variables. Estas relaciones pueden explicarse a partir de una serie de variables no observadas que se denominan factores, siendo estos menores que el número de variables que se tienen disponibles para el análisis.

El AF se basa en ideas fundamentales tomadas de dos modelos estadísticos como son el de regresión lineal clásico MCO y de correlación parcial. Del modelo MCO se obtienen las ecuaciones fundamentales del AF, por otro lado, el modelo de correlación parcial se obtienen las ideas clave para evaluar el ajuste del modelo a los datos.

En la ecuación 1 se muestra el modelo general del AF, el cual consiste en un sistema de ecuaciones de regresión. En esta ecuación X_j representa cada una de las variables observadas, u_j es una constante que puede interpretarse como una media poblacional, λ_j denota la carga factorial que representa la contribución del factor f_m a la variable observada. Los factores no observados f_m no pueden ser medidos directamente, pero influyen en las variables observadas. Por último, e_j es el término de error que captura la varianza no explicada en la variable observada.

$$X_j = u_j + \lambda_{j1}f_1 + \lambda_{j2}f_2 + \dots + \lambda_{jm}f_m + e_j \quad (1)$$

Una diferencia clara entre la regresión clásica y el AF, y es que los regresores, es decir, los factores no son observables en el AF, lo que hace que este sea un modelo más complejo. Por lo tanto, al abordar este modelo asumimos que los factores no observables no tienen de una escala de medida o métrica determinada, por lo tanto, suponemos que están en escala típica media cero y varianza uno.

Para la extracción de factores, se utilizó el “Principal Component Analysis” (PCA). Este método se basa en la extracción de factores que explican la mayor parte de la varianza común en los datos. Una ventaja del PCA es que busca reducir la dimensionalidad y encuentra los factores más relevantes y significativos en el análisis factorial (de Winter & Dodou, 2012; Fabrigar et al., 1999).

Respecto a las variables analizadas, se definió a la preferencia hacia los actores del sistema internacional como variable dependiente, y se la midió con la pregunta RRII101: ¿Con qué país deberían fortalecer las relaciones internacionales? Esta es una variable categórica, debido a que las respuestas se dan a partir de los nombres de cada país, o un grupo de países de acuerdo a la zona geográfica donde se ubican (por ejemplo: “países sudamericanos”, “países andinos”, “países del Mercosur”, etc).

Como variables independientes tenemos a la autoubicación ideológica del legislador, la pertenencia a un partido político, su posición respecto al rol del Estado en la sociedad y su percepción respecto a la disciplina partidista. Los códigos para cada una de estas variables son:

Variable independiente	Código y pregunta
Auto - ubicación ideológica.	ID1: En una escala de 1 al 10, donde 1 es extrema izquierda y 10 es extrema derecha ¿Dónde se ubica usted ideológicamente?
Rol del Estado	ROES102: En una escala donde 1 es nada de acuerdo y 4 es totalmente de acuerdo ¿El Estado debe garantizar el bienestar de la gente?
Disciplina partidista	DIS2: En una escala del 1 al 7, donde 1 es totalmente en desacuerdo y 7 es totalmente de acuerdo, ¿qué tan de acuerdo está con la siguiente afirmación?: “Los parlamentarios que votan de forma contraria a su bloque parlamentario, deben ser separados de la organización política”

Análisis de datos

Para el análisis de los datos, se utilizó el programa estadístico STATA en su versión 18. Con este se realizaron análisis descriptivos de las variables utilizadas para el grupo de países analizados. Estos se pueden ver en la Tabla 1, los mismos nos permitieron examinar las características básicas de las variables, como el número de observaciones, la media y desviación estándar.

Tabla 1. Estadísticos descriptivos de las variables

Variables	Descripción	Obs	Mean	Std.dev
Ecuador				
RRII101		88	20.2954	13.3314
ID1		87	3.7471	2.4122
Partido		88	120.9432	4.8146
DIS2		88	1.9204	1.1061
ROES102		88	5.875	1.7734
Bolivia				
RRII101		92	11.2065	13.5448
ID1		92	4.0543	10.2853
Partido		93	38.0215	2.5706
DIS2		93	2.4193	1.2007
ROES102		92	6.3913	1.2920
Colombia				
RRII101		73	20.2602	19.6991
ID1		72	8.7222	15.4948
Partido		74	80.0810	7.8701
DIS2		74	2.4729	1.0233
ROES102		73	5.1917	1.8533
Paraguay				
RRII101		50	13.74	26.1805
ID1		51	6.1568	1.4053
Partido		51	343.2353	8.5920
DIS2		51	1.9215	1.0741
ROES102		50	6.1	1.0350
Perú				
RRII101		71	10.8028	6.9951
ID1		71	5.1830	2.1200
Partido		73	388.2192	4.8196
DIS2		73	2.1506	1.1263
ROES102		73	5.5205	1.9010
Uruguay				
RRII101		69	27.5072	16.1433

ID1	69	4.4637	11.5968
Partido	69	436.8261	0.9993
DIS2	69	2.8405	1.3018
ROES102	69	6.5942	1.0335
Argentina			
RRII101	66	8.5757	10.2882
ID1	66	5.7121	11.7575
Partido	67	9.0447	12.1996
DIS2	67	2.6567	1.4307
ROES102	67	5.4925	1.5799
Brasil			
RRII101	123	28.4715	25.7453
ID1	122	4.6393	1.8589
Partido	123	499.8293	7.2606
DIS1	123	2.3495	8.8159
P29	120	4.775	2.6519
Venezuela			
RRII101	66	16.5909	11.6566
ID1	67	4.2686	2.0344
Partido	67	470.8507	6.7290
DIS1	66	2.7878	1.1302
P29	66	5.9393	1.4974

Resultados

En esta sección se presentan los resultados del modelo estadístico propuesto en la sección anterior para cada uno de los países.

Ecuador

Tabla 2. Resultados para Ecuador

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	0.2157	-0.2770
ID1	-0.8261	0.2152
Partido	0.0125	0.9270
DIS2	0.6113	0.1182
ROES102	0.7341	0.2093

En la Tabla 2, se puede observar que la primera variable está influenciada tanto por el error como por el primer factor, siendo la influencia del segundo factor menor. La comunalidad, que representa la proporción de varianza explicada por los factores, indica que el 87% de la varianza total se explica

por los dos factores, mientras que el 13% restante se atribuye al error.

Para la segunda variable, se observa que la carga factorial, además del error, está determinada en mayor medida por el segundo factor, con una comunalidad del 27%. Esto significa que el 27% de la varianza total de la segunda variable puede ser explicada por el segundo factor, mientras que el 73% restante se atribuye al error. Por otro lado, para la tercera variable, se observa una carga factorial mayor que proviene del segundo factor, con una varianza explicada del 14%. Esto indica que el 14% de la varianza total de la tercera variable puede ser explicada por el segundo factor, mientras que el 86% restante se debe al error.

Además, en la cuarta variable y, finalmente, en la quinta variable, se aprecia que el primer factor tiene una influencia mayor, con una comunalidad del 61% y 41% respectivamente. Esto significa que el 61% de la varianza total de la cuarta variable y el 41% de la varianza total de la quinta variable pueden ser explicados por el primer factor, mientras que el porcentaje restante se atribuye al error.

Verificando la correlación entre la variable dependiente y las independientes, encontramos que la variable más correlacionada con las preferencias de los legisladores ecuatorianos hacia los actores del sistema internacional es la disciplina partidista, con un valor de 0.61. Llama la atención que la variable menos correlacionada es la de la autoubicación ideológica, con apenas un valor de 0.27. Esto tiene sentido en un sistema de partidos fragmentado, con organizaciones políticas sin consistencia ideológica y que en el parlamento actúan en función de las decisiones del bloque y que en pocas ocasiones se da libertad a los legisladores para votar con base en sus posiciones personales.

Bolivia

Tabla 3. Resultados para Bolivia

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	-0.0602	0.4449
ID1	0.5623	0.5855
Partido	0.8399	0.1647
DIS2	0.3248	-0.6584

ROES102	-0.6331	0.3585
---------	---------	--------

En la Tabla 3, se presentan los resultados correspondientes al país de Bolivia. Al analizar los datos, se observa que la primera variable muestra que además del error se tiene una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 79%. De manera similar, la segunda variable también exhibe una mayor carga factorial del segundo factor, con una comunalidad del 34%. En contraste, la tercera variable tiene un mayor peso en el primer factor, con un porcentaje de varianza explicada del 26%. En cuanto a la cuarta variable, se destaca una mayor carga factorial del primer factor, con una comunalidad del 46%. Por último, la quinta variable muestra una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 47%.

En el caso de Bolivia, la variable más correlacionada con la preferencia hacia la política exterior es la percepción acerca del rol del Estado en la sociedad. Esta podría considerarse como un proxy de la ideología, lo que permitiría afirmar que la preferencia está atada al conjunto de percepciones de los parlamentarios bolivianos, tomando en consideración que la pregunta consulta a los legisladores justamente su posición frente al rol del Estado. Vale indicar que todos los valores de las variables independientes tienen un valor menor a 0,50 para el caso boliviano, lo que es un reflejo de que pueden existir otros factores que estén relacionados con la preferencia hacia los actores hacia el sistema internacional.

Colombia

Tabla 4. Resultados para Colombia

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	0.4689	0.6432
ID1	0.5331	0.6133
Partido	-0.7066	0.3417
DIS2	0.4068	-0.2539
ROES102	0.6049	-0.4994

En la Tabla 4, se presenta los resultados del AF para Colombia, se puede observar que la primera variable está influenciada tanto por el error

como por el segundo factor, siendo la influencia del primer factor menor. La comunalidad, que representa la proporción de varianza explicada por los factores, indica que el 36% de la varianza total se explica por los dos factores. Para la segunda variable, se observa que la carga factorial, además del error, está determinada en mayor medida por el segundo factor, con una comunalidad del 33%.

Por otro lado, para la tercera variable, se observa una carga factorial mayor que proviene del segundo factor, con una varianza explicada del 38%. Esto indica que el 38% de la varianza total de la tercera variable puede ser explicada por el segundo factor, mientras que el 62% restante se debe al error. Además, en la cuarta variable y, finalmente, en la quinta variable, se aprecia que el primer factor tiene una influencia mayor, con una comunalidad del 77% y 41% respectivamente.

Esto significa que el 77% de la varianza total de la cuarta variable y el 41% de la varianza total de la quinta variable pueden ser explicados por el primer factor, mientras que el porcentaje restante se atribuye al error.

Para los legisladores colombianos, el factor más correlacionado es la disciplina partidista, con un 0.77. Esto podría explicarse a partir de que, si bien Colombia tiene un multipartidismo moderado, existen posiciones marcadas en la política colombiana respecto a la relación con Estados Unidos (dada la cercanía histórica y cooperación en materia de seguridad). A partir de estos elementos, se puede entender que la percepción acerca de la importancia de la disciplina partidista esté correlacionada con la preferencia de sus legisladores hacia actores del sistema internacional.

Paraguay

Tabla 5. Resultados para Paraguay

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	0.4817	0.5289
ID1	-0.8334	0.1165
Partido	0.3547	-0.7900
DIS2	0.7631	0.1630
ROES102	-0.0036	0.5136

La Tabla 5, presentan los resultados del Análisis Factorial para Paraguay. Al examinar los datos, se pueden identificar diferentes patrones en la relación entre las variables y los factores subyacentes. En la primera variable, se observa que tanto el error como el segundo factor tienen influencia, aunque la influencia del primer factor es menor. La comunalidad, que representa la proporción de varianza explicada por los factores, indica que el 48% de la varianza total se explica por los dos factores. En la segunda variable, se destaca que la carga factorial, además del error, está determinada en mayor medida por el segundo factor, con una comunalidad del 29%.

En cuanto a la tercera variable, se aprecia una carga factorial más pronunciada proveniente del primer factor, con una varianza explicada del 25%. Esto significa que el 25% de la varianza total de la tercera variable puede ser explicado por el segundo factor, mientras que el 75% restante se debe al error. Por otro lado, en la cuarta variable, se aprecia una carga factorial más pronunciada proveniente del primer factor, con una varianza explicada del 39%. Finalmente, en la quinta variable, se evidencia que el segundo factor tiene una influencia predominante, con una comunalidad del 73%.

Lo que nos indica que el 73% de la varianza total pueden ser explicados por el segundo factor, mientras que el porcentaje restante corresponde al error. En lo que se refiere a la correlación entre variables, Paraguay registra una alta correlación entre la preferencia y la percepción acerca del rol que debe cumplir el Estado en la sociedad.

Perú

Tabla 6. Resultados para Perú

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	0.7232	-0.0317
ID1	0.5907	-0.1368
Partido	0.6887	0.2910
DIS2	-0.2587	0.5887
ROES102	0.0661	0.8419

En la Tabla 6, se presentan los resultados del AF correspondientes al país de Perú. Se observa que la primera variable muestra que además del error se tiene

una mayor influencia del primer factor, con un porcentaje de varianza explicada del 47%. De manera similar, la segunda variable también exhibe una mayor carga factorial del primer factor, con una comunalidad del 63%.

Asimismo, la tercera variable tiene un mayor peso en el primer factor, con un porcentaje de varianza explicada del 44%. En cuanto a la cuarta variable, se destaca una mayor carga factorial del segundo factor, con una comunalidad del 58%. Por último, la quinta variable muestra una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 28%.

En el caso peruano, es la auto ubicación ideológica la que más está correlacionada con la preferencia de los legisladores hacia los actores del sistema internacional. Esto es importante resaltar, debido a que es uno de los pocos países donde la variable dependiente está correlacionada con la posición ideológica del legislador. Si bien Uruguay también registra la misma situación dentro de este estudio, se debe considerar que el indicador de Perú es de 0.63, el más alto para la relación entre autoubicación ideológica y preferencia hacia los actores del sistema internacional.

Uruguay

Tabla 7. Resultados para Uruguay

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	0.5648	0.5388
ID1	-0.4629	0.5661
Partido	-0.7400	0.2538
DIS2	0.6842	-0.3130
ROES102	0.6066	0.5929

La Tabla 7, presentan los resultados del AF para Uruguay. Se pueden identificar diferentes patrones en la relación entre las variables y los factores subyacentes. En la primera variable, se observa que tanto el error como el primer factor tienen una mayor influencia, aunque la carga factorial del segundo factor es menor. El 39% de la varianza total se explica por los dos factores. En la segunda variable, se destaca que la carga factorial, además del error, está determinada en mayor medida por el segundo factor, con una comunalidad del 46%.

En cuanto a la tercera variable, se aprecia una carga factorial más pronunciada proveniente del segundo factor, con una varianza explicada del 38%. Es decir que el 38% de la varianza total de la tercera variable puede ser explicado por el segundo factor, mientras que el 62% restante se debe al error. Por otro lado, en la cuarta variable, se aprecia una carga factorial más pronunciada proveniente del primer factor, con una varianza explicada del 43%.

Finalmente, en la quinta variable, se evidencia que el primer factor tiene una influencia predominante, con una comunalidad del 28%. Lo que nos indica que el 28% de la varianza total pueden ser explicados por el primer factor, mientras que el porcentaje restante proviene del error.

En el caso uruguayo, a la par del peruano, también la ideología está correlacionada con la preferencia para la priorización de las relaciones internacionales de un país. El índice es de 0.46, y es el más alto respecto al que arrojan otras variables. Esto puede entenderse a partir de que en Uruguay existen dos agrupaciones políticas marcadas, tanto el Frente Amplio (de izquierda), como la coalición entre el Partido Colorado y el Nacional.

Argentina

Tabla 8. Resultados para Argentina

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	-0.5140	0.3784
ID1	0.1403	0.6576
Partido	0.5368	-0.4824
DIS2	0.6394	0.3834
ROES102	-0.5616	0.4861

En la Tabla 8, se presentan los resultados del AF para Argentina. Se puede observar para la primera variable que además del error se tiene una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 59%. De igual forma, la segunda variable también se presenta una mayor carga factorial del segundo factor, con una comunalidad del 54%.

Por otro lado, la tercera variable tiene un mayor peso en el primer factor, con un porcentaje de varianza explicada del 47%. En cuanto a la cuarta variable, se destaca una mayor carga factorial en el primer factor, con una comunalidad del 44%. Por último, la quinta variable muestra una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 45%.

En el caso argentino, similar al de los legisladores uruguayos y peruanos, la correlación más alta es de 0.54 entre la variable dependiente y la autoubicación ideológica. En Argentina existe un sistema de partidos mucho más institucionalizado que el caso peruano, aproximándose más al caso uruguayo, lo que podría poner en contexto porqué la autoubicación ideológica de los legisladores tiene una mayor correlación, seguida de la pertenencia a un partido político con 0.479.

Brasil

Tabla 9. Resultados para Brasil

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	-0.4059	-0.2932
ID1	0.7177	-0.3016
Partido	0.5094	-0.3204
DIS1	-0.0823	0.8390
P29	0.7360	0.4479

En la Tabla 9, se pueden visualizar los resultados del AF para Brasil. En la primera variable, se observa que tanto el error como el segundo factor tienen una mayor influencia, aunque la carga factorial del primer factor es menor. El 74% de la varianza total se explica por los dos factores. En la segunda variable, se destaca que la carga factorial, además del error, está determinada en mayor medida por el primer factor, con una comunalidad del 39%. En cuanto a la tercera variable, se aprecia una carga factorial mayor proveniente del primer factor, con una varianza explicada del 63%.

Es decir que el 63% de la varianza total de la tercera variable puede ser explicado por el primer factor, mientras que el 37% restante se debe al error. Por el contrario, en la cuarta variable, se aprecia una carga factorial más

pronunciada proveniente del segundo factor, con una varianza explicada del 28%. Finalmente, en la quinta variable, se evidencia que el primer factor tiene una influencia predominante, con una comunalidad del 25%. Lo que nos indica que el 25% de la varianza total pueden ser explicados por el primer factor, mientras que el porcentaje restante proviene del error.

De acuerdo con el análisis de las correlaciones entre variables, en el caso brasileño la variable “partido” tiene una mayor correlación con la preferencia hacia la política exterior (0.6379). Este valor dista mucho del resto de variables, en el cual la ideología tiene un coeficiente de 0.39, con la disciplina partidista 0.28 y con la posición respecto al rol del estado en la sociedad con apenas 0.25. Este resultado tiene coherencia con el contexto político brasileño, con una alta fragmentación partidista y en el cual no existe un transfuguismo político marcado.

Venezuela

Tabla 10. Resultados para Venezuela

Variable	Factor 1	Factor 2
RRII101	-0.0801	0.7460
ID1	0.7745	-0.0167
Partido	0.6945	0.1539
DIS2	-0.8394	-0.0903
ROES102	-0.1426	0.7709

La Tabla 10, se presentan los resultados del AF para Venezuela. Se puede observar para la primera variable que además del error se tiene una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 43%. Por el contrario, la segunda variable también se presenta una mayor carga factorial en el primer factor, con una comunalidad del 39%. Por otro lado, la tercera variable tiene un mayor peso en el primer factor, con un porcentaje de varianza explicada del 49%. En cuanto a la cuarta variable, se destaca una mayor carga factorial en el segundo factor, con una comunalidad del 28%. Por último, la quinta variable muestra una mayor influencia del segundo factor, con un porcentaje de varianza explicada del 38%.

En el caso venezolano, el partido tiene la más alta correlación con la preferencia hacia los actores del sistema internacional. Dada la situación en Venezuela desde hace varios años, donde existen solo dos grandes frentes políticos, por un lado el Partido Socialista Unido de Venezuela, y por otro lado un conjunto de partidos de oposición, es comprensible que sea la pertenencia a una organización política la variable que más correlación tiene con la preferencia hacia un actor del sistema internacional. Ambas variables tienen un indicador de 0.49, seguida de la autoubicación ideológica con 0.39, el rol del Estado con 0,38 y finalmente la disciplina partidista con 0.28

Conclusiones

El contexto político y las características propias de cada país permite entender las variables que están correlacionadas con la preferencia de sus legisladores hacia los actores del sistema internacional. No podemos afirmar, en efecto, que existe una categoría predominante en los países sudamericanos, y esto lleva también a plantearse que los proyectos de integración regional, no podría profundizarse hacia una política exterior común, como lo es el caso europeo.

Se encontró que en tres países es la ideología la que está más correlacionada con la variable dependiente de este estudio, y en los seis restantes se distribuyen de la siguiente manera: en dos están relacionados con el partido al que pertenecen, otros dos tienen relación con la disciplina partidista y los restantes con la percepción de los legisladores hacia el rol del Estado. Si tomamos en cuenta que la percepción de los legisladores hacia el rol del Estado es una variable proxy para entender la posición ideológica de los legisladores, la ideología de los parlamentarios es la variable que está más correlacionada en la preferencia de los congresistas hacia los actores del sistema internacional.

Resalta el caso de Perú, que, en contraste con Argentina y Uruguay, carece de un sistema de partidos institucionalizado, es común el transfuguismo político y no existe estabilidad política en el país. A pesar de ello, es uno de los pocos países en los cuales la autoubicación ideológica tiene mayor correlación con la variable dependiente.

En general, es necesario profundizar este tipo de análisis, combinando otras variables de corte identitario (por ejemplo, pertenencia a un pueblo o nacionalidad por parte del legislador), o combinarlo con herramientas de recolección de datos cualitativas, para profundizar en las motivaciones que tienen los legisladores de cada país para preferir a un actor sobre otro. La agenda de investigación de los parlamentarios y las relaciones internacionales es un campo amplio e inexplorado.

Referencias

- Alcántara, M. (2004). *Instituciones o máquinas ideológicas. Origen, programa y organización de los partidos latinoamericanos*. Salamanca: ICPS.
- Alvarez, M. V. (2019). El regionalismo post liberal en Sudamérica: ¿en fase de despolitización? Los casos de ALBA, UNASUR y MERCOSUR. *Relaciones Internacionales No. 92.2*, 50-69.
- Aranda, G., & Riquelme, J. (2011). Los actores de la política exterior: el caso del Congreso Nacional de Chile. *POLIS, Revista Latinoamericana 10*.
- Athanasopoulos, K. (2020). Neofunctionalism in Theory and Practice. *EU Migration Management and the Social Purpose of European Integration*.
- Cincuneguí, J. d. (2018). Acerca de la diplomacia parlamentaria y sus desafíos en un mundo en rápida transformación. *Diplomacia de los Parlamentos* (pág. 41). Quito: Asamblea Nacional.
- de Oliveira, A., & Onuki, J. (2006). Eleicoes, Política Externa e Integracao Regional. *Revista Sociologia*, 145-155.
- Della Porta, D. (2008). Comparative analysis: case oriented versus variable-oriented research. En D. Della Porta, & M. Keating, *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A pluralist perspective*. (págs. 198-222). Londres: Cambridge University Press.
- Feliú Ribeiro, P., & de Oliveira, J. (2019). Partidos políticos y política exterior en Latinoamérica. *Estudios Internacionales*, 65-104.
- Ferrero, M. (2019). Representación popular y acción exterior: desarrollo y alcances de la Diplomacia Parlamentaria en el mundo contemporáneo. *Colombia Internacional*, 139-167.
- Inter-Parliamentary Unión. (2005). Parliamentary Involvement in

- International Affairs. *Second World Conference of Speakers of Parliaments* (pág. 54). New York: Inter-Parliamentary Unión.
- Malamud, A., & Stavridis, S. (2011). Parliaments and Parliamentarians as International Actors. En B. Reinalda, *The Ashgate Research Companion to Non-State Actors* (págs. 101-115). Ashgate.
- Monestier, F., & Vommaro, G. (2021). Los partidos de derecha en América Latina tras el giro a la izquierda. Apuntes para una agenda de investigación. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 7-22.
- Piffero, A. (2019). Parliamentary Supervision of Brazilian Foreign Policy: An analysis of Approval of Authorities. *Brasil Political Science Review*, 1-26.
- Saiegh, S. (2009). Recovering a basic space with Elite surveys: Evidence from Latin America. *Legislative Studies Quarterly* vo. 34, 117-145.
- Silva, R. S. (2012). A política externa brasileira analisada em três dimensões: um estudo sobre a comissão de relações exteriores e de defesa nacional da câmara dos deputados. Brasil.
- Stavridis, S. (2018). La Diplomacia Parlamentaria: El papel de los parlamentos en el mundo. *Revista Española de Derecho Internacional*, 187-206.
- Tsebelis, G. (1998). La toma de decisiones en los sistemas políticos. Actores de veto en el presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo y multipartidismo. En S. Saiegh, & M. Tommasi, *La nueva economía política: racionalidad e instituciones*. (págs. 56-78). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Villavicencio, B. (2022). Desempeño legislativo y disciplina partidista en México. En O. Vasquez, M. Carrillo, & S. Flores, *Retos en la coyuntura por Covid-19* (págs. 106-114). México: Montiel y Soriano.

La (no) eternidad del mundo en Santo Tomás de Aquino

José Luis Irarrázaval
Universidad de los Andes, Chile
jlirrazaval@miuandes.cl

Resumen: El presente artículo busca presentar de manera sintética la postura de Tomás de Aquino en torno al problema de la eternidad del mundo. En primer lugar, se describe el contexto histórico-controverial en el que se enmarcan los escritos del Aquinate sobre este tema. Luego, se sostiene que, para dar una visión completa de su postura, se debe aludir a cuatro afirmaciones diferentes, y precisar el sentido exacto de cada una de ellas.

Palabras clave: eternidad, tiempo, creación, Tomás de Aquino.

Abstract: This article seeks to present in a synthetic way the position of Thomas Aquinas on the problem of the eternity of the world. First, it describes the historical-controversial context in which Aquinas' writings on this topic are framed. Then, it is argued that, in order to give a complete view of his position, one must allude to four different statements, and specify the exact meaning of each of them.

Keywords: eternity, time, creation, Thomas Aquinas.

Introducción

Transmitir de manera sencilla, atractiva y precisa la filosofía de Santo Tomás de Aquino es una tarea que entraña cierta dificultad. Parte de esta dificultad es, en cierto modo, inevitable, dada la complejidad y extensión de su obra. Otra parte es, en cambio, evitable, si se da con un tema inicial cuyos términos sean sencillos y que suscite genuino interés. Este artículo es, por tanto, una apuesta: introducir un tema de la filosofía del Aquinate que genere atención por sí solo, y que, pese a ser un tópico más bien derivado de su obra, sea un buen puente hacia temas más fundamentales. El tema propuesto es el de la eternidad del mundo.

Más allá de su indudable vínculo con temas de cosmología contemporánea¹, el problema de la eternidad del mundo es uno cuyos términos resultan familiares: el mundo en el que vivimos, ¿comenzó a existir en un determinado instante o, por el contrario, ha existido desde siempre? Si hubiera existido desde siempre, ¿podríamos seguir sosteniendo que el mundo es algo creado por otro ser superior, causado por otro? ¿Se puede demostrar filosóficamente que el mundo comenzó a existir, o ello solo puede saberse porque Dios lo ha revelado? Y lo interesante es que Santo Tomás, al responder clara y directamente a estas preguntas, da a su vez muchas luces sobre la manera en que entiende lo que es la creación, las causas, el movimiento, entre otros varios conceptos que, sin un acercamiento a través de problemas que susciten genuino interés, resultan difíciles de comprender.

Por este motivo, en el presente trabajo se ofrece una breve introducción al tema de la eternidad del mundo en Santo Tomás de Aquino, que intenta, por un lado, aclarar el contexto en el cual se enmarcan los escritos del Aquinate sobre este problema y, por otro, dar una idea precisa de qué es lo que dicho autor sostuvo al respecto.

I. La controversia y su contexto

Resulta útil, en primer lugar, reparar en el hecho de que el Aquinate, en este tópico, se oponía a dos grupos de pensadores, contemporáneos suyos,

¹ Sobre este vínculo, véase, por ejemplo, Wallace (1974), Carroll (2012) y Zimmerman (2020).

pertenecientes a las escuelas de Artes y de Teología de la Universidad de París: el “averroísmo latino”, por un lado, y el “agustinismo escolástico”, por otro. A continuación, se expone la posición de cada uno de estos grupos, y cuál es la respuesta de Santo Tomás frente a ellos.

Con su postura respecto a la eternidad del mundo, Santo Tomás se opone, por un lado, a representantes del “averroísmo latino”², como Siger de Brabante y Boecio de Dacia, quienes, basándose en argumentos de Aristóteles y en la difundida interpretación averroísta de ellos, sostenían que, según la razón filosófica, el mundo debía ser eterno (cf. Weisheipl, 1994: 317). Contra ellos, el Aquinate defiende que no necesariamente el mundo ha existido siempre.

Ahora bien, los averroístas contaban con diversos argumentos que pretendían probar filosóficamente la tesis de que el mundo no podía tener un comienzo, sino que debía ser eterno. Entre otras razones, aducían el argumento aristotélico (cf. *Phys.*, VIII, 1) según el cual todo movimiento debe ser precedido por otro movimiento, pues nada comienza a moverse sin un cambio que preceda a dicho movimiento, ya sea un cambio en lo que es movido (móvil) o un cambio en lo que mueve (motor) (cf. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 33 n. 4). Y la respuesta a este argumento en particular es que “el primer motor permaneció siempre inmutable; no así el primer móvil, que comenzó a existir después de no haber existido. Sin embargo, no se verificó esto por mutación, sino por creación, que no es verdadera mutación” (I^a q. 46 a. 1 ad 5)³.

Pero –cabría preguntarse–, si el primer motor permaneció siempre igual, ¿no es necesario que haya causado desde siempre lo mismo? Es decir, si es inmutable ¿no es necesario que creara el mundo desde siempre? No, pues “el primer agente es un agente voluntario, y, aunque haya tenido eternamente la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido

² Para una discusión sobre la pertinencia de esta denominación, véase Torrell (2002: 210).

³ “Primus motor semper eodem modo se habuit primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio”.

efecto alguno eterno” (I^a q. 46 a. 1 ad 6)⁴. Dicho de otro modo, Dios tuvo eterna e inmutablemente la voluntad de crear un mundo que *no* fuera eterno.

Por otro lado, Santo Tomás se opone a representantes del denominado “agustinismo escolástico”, como Juan Peckham, quien afirmaba que el hecho de que el mundo no fuera eterno, sino que tuviera un comienzo en el tiempo, es conclusión necesaria de la razón filosófica (cf. Weisheipl, 1994: 329). Contra estos, Santo Tomás defiende que ni la eternidad del mundo ni su comienzo en el tiempo son demostrables apodícticamente (cf. I^a q. 46 a. 2 co.).

Esto último marca la diferencia entre lo que defendía Santo Tomás y lo que pensaban algunos de sus colegas en la Facultad de Teología –sus adversarios agustinistas– respecto a la eternidad del mundo: al igual que ellos, creía Santo Tomás que, de hecho, el mundo había tenido un comienzo; pero, a diferencia de ellos, él sostenía que dicha certeza no podía fundamentarse únicamente en argumentos filosóficos, sino que provenía ante todo de la fe. Por cierto, cabe aclarar que la postura del Aquinate no supone aquí una oposición entre razón y fe, pues no afirma que, en este punto, se deba adherir a una verdad de fe que sea contraria a la razón, sino a una verdad que, aunque razonable (no irracional), no es alcanzable solo por medio de la razón, sin el auxilio de la fe revelada.

Para sus adversarios agustinistas, en cambio, el hecho de que el mundo comenzó a existir es una verdad que puede demostrarse filosóficamente, sin recurrir necesariamente a la fe. Entre otras razones, aducían la incompatibilidad entre ser creado y existir desde siempre, toda vez que las causas deben preceder temporalmente a sus efectos; y, como se puede demostrar filosóficamente que el mundo ha sido creado (punto en el cual Santo Tomás concuerda), entonces no pudo existir desde siempre. Frente a este argumento, Santo Tomás replica que no hay incompatibilidad entre ser creado y existir desde siempre, pues no siempre la causa debe anteceder temporalmente al efecto, como la luz no antecede al cuerpo iluminado, aunque sea la causa de que esté iluminado (cf. *De aeternitate mundi*, §4). Es

⁴ “Primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum”.

decir, la relación causa-efecto no siempre va acompañada de una relación anterior-posterior en el tiempo. De este modo, no es contradictorio pensar que algo exista desde siempre, y que, a la vez, sea causado por otra cosa. Otro ejemplo para ilustrar el punto lo toma de San Agustín (cf. *De Civitate Dei* X, c. 31), quien, a su vez, dice tomarlo de los platónicos: si un pie existiera desde siempre pisando la tierra, la huella sería efecto del pie que la pisa, y, aun así, existiría siempre, aunque siempre causada por el pie⁵.

II. La postura de Santo Tomás

Cuando se habla del problema de la “eternidad del mundo” en Santo Tomás, no se debe entender por “eternidad” la *perfecta posesión simultánea y total de una vida interminable*, de acuerdo con la clásica definición de Boecio⁶, que se aplica solo a la divinidad. Al preguntarse aquí por la eternidad del mundo, no se busca averiguar si el universo creado posee o no el atributo divino de ser eterno, sino que se habla de “eternidad” en un sentido más bien impropio. La pregunta que se plantea no es si el mundo fue eterno en sentido estricto, aunque sea ese el término que se utilice: la pregunta es, más bien, si acaso el mundo ha sido o no temporalmente infinito. Por lo tanto, en este contexto, hay que entender “eternidad” meramente como “infinitud temporal”. Y lo que interesa es, sobre todo, la infinitud temporal del pasado, no la del futuro. Es decir, el problema de la eternidad del mundo aquí se refiere a la cuestión de si el mundo ha existido (o ha podido existir) desde siempre o si, en cambio, ha tenido un comienzo (cf. Kretzmann, 1999: 142 y ss.).

Hecha esta aclaración terminológica, se ofrece aquí un resumen de la postura que toma el Aquinate en las distintas discusiones que en su época surgieron en torno al tema señalado. Ella, a grandes rasgos, puede resumirse en las siguientes cuatro afirmaciones:

- 1) No es necesario que el mundo haya existido desde siempre.
- 2) El mundo tuvo, de hecho, un comienzo en el tiempo, y ello es creíble por la fe, pero no es estrictamente demostrable.

⁵ *De potentia*, q. 3 a. 14 arg. 7; I^a q. 46 a. 1 ad 1; *De aeternitate mundi*, §15.

⁶ *De consolacione philosophiae* 1.5 prosa 6.

- 3) Dios no carecía del poder necesario para crear un mundo desde siempre.
- 4) “Ser creado” y “existir desde siempre” no son términos incompatibles.

A continuación, nos detendremos brevemente en cada una de estas afirmaciones.

En primer lugar, el Aquinate defiende con diversos argumentos que no necesariamente el mundo ha existido desde siempre (cf., por ejemplo, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 31), y se hace cargo de un amplio elenco de razones que buscan probar lo contrario, muchos de ellos provenientes de Aristóteles, de Averroes, o de seguidores de uno u otro (cf., por ejemplo, *Contra Gentiles*, lib. 2 caps. 32-37). Como se señaló en el apartado anterior, esta es la tesis que Santo Tomás defiende contra los representantes del “averroísmo latino”.

Con esta primera afirmación, Santo Tomás salvaguarda la tesis más general de la compatibilidad entre razón y fe. En efecto, algunos autores contemporáneos suyos, como el ya mencionado Siger de Brabante, sostenían que, por un lado, era necesario creer que el mundo había tenido un comienzo pues ello era una verdad de fe, pero que, a la vez, la tesis contraria –i. e. que el mundo es eterno– era una conclusión necesaria de la razón. En vista de este error, el Aquinate refuta los argumentos filosóficos que pretenden probar la eternidad del mundo, y afirma positivamente que aquello no es una conclusión necesaria de la razón, con lo cual preserva la racionalidad del dato revelado.

La segunda afirmación es, en cambio, una de las que el Aquinate sostiene contra el “agustinismo escolástico”. La tesis de Santo Tomás es que, si bien es verdadero que el mundo ha comenzado a existir, dicha verdad solo puede sostenerse por la fe y no se puede demostrar apodícticamente, pues la determinada duración del universo no puede deberse ni a una necesidad impuesta por otra criatura (pues el universo abarca todas las criaturas), ni a una necesidad impuesta por la naturaleza misma del universo (pues el tiempo es extrínseco a la cosa), ni a una limitación de la potencia divina (pues es infinita), con lo cual solo puede deberse a un designio libérrimo de la voluntad soberana de Dios (cf. *De potentia*, q. 3 a. 17 co.). Dicho de otro modo, el

porqué básico de que el mundo haya existido con un comienzo y no desde siempre no es otro que el hecho de que Dios lo quiso así libremente, de modo que no es algo que se pueda demostrar en el sentido de encontrarle una razón científica, pero sí es algo que se puede creer, porque Dios ha manifestado al hombre que su voluntad fue tal (cf. I^a q. 46 a. 2 co.). Otra manera de explicar el punto es la que se encuentra en el *Comentario a las Sentencias*. Allí Santo Tomás describe diversas posturas posibles respecto a la eternidad del mundo, y presta su apoyo a una de ellas, que resume del siguiente modo: “todo lo que existe –excepto Dios– empezó a existir. Sin embargo, Dios pudo producir las cosas desde la eternidad, de modo que no se puede demostrar que el mundo comenzó a existir, sino que solo por revelación divina ha sido eso mantenido y creído” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co.)⁷.

En el pasaje recién citado se contiene ya la tercera afirmación: “Dios pudo producir las cosas desde la eternidad”. Ahora bien, hay dos maneras distintas de entenderla, y solo una de ellas es correcta en este contexto. En general, cuando se pregunta si algo pudo haber ocurrido de otra manera, la pregunta puede buscar dos cosas: o bien, saber si algo efectivamente ocurrió de una manera distinta a la que se cree; o bien, saber si algo pudo haber ocurrido de una manera distinta a la que de hecho ocurrió. Por ejemplo, al preguntar si pudo Paul McCartney haber muerto años atrás, esta pregunta puede buscar dos cosas: o bien, saber si efectivamente Paul McCartney murió años atrás, como afirman ciertas teorías conspirativas; o bien, saber si, a pesar de que de hecho Paul McCartney no ha muerto, pudo haber muerto años atrás si, por ejemplo, hubiera sufrido un accidente cardíaco. Esta distinción, sobre la que advierte Wilks (1994), es relevante en este caso, pues Santo Tomás, al aceptar que “Dios pudo producir las cosas desde la eternidad”, no aminora el grado de certeza en la creencia de que el mundo tuvo de hecho un comienzo en el tiempo y no existió desde siempre. Su punto es que, aunque de hecho Dios creó el mundo con un comienzo y no haya dudas acerca de eso, podía –si se quiere, hipotéticamente– haberlo creado desde la eternidad.

⁷ “Omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum”.

Como se ha dicho, el Aquinate acepta que Dios pudo haber creado el mundo desde la eternidad. Pero esto es algo que no parece conforme a lo que comúnmente se entiende por “creación”. ¿Acaso ser creado no implica comenzar a existir en un determinado momento? En efecto, se tiende a asociar la acción creadora con el comienzo temporal de aquello que es creado. En este caso concreto, el hecho de que el mundo sea criatura de Dios tendería a asociarse al hecho de que el mundo tenga un comienzo temporal tras el término de la acción creadora. Ambas cosas, ser creado y comenzar a existir en un instante determinado, pareciera que van de la mano. Más aún, podría pensarse que ser creado y existir desde siempre son términos mutuamente incompatibles. Podría incluso traerse a colación una de las vías que Santo Tomás ofrece para sostener la existencia de Dios, según la cual no es posible retroceder al infinito en las causas eficientes, sino que debe existir una primera causa que dé comienzo absoluto a la cadena (cf. I^a q. 2 a. 3 co.), lo que no parece compatible con la existencia eterna del mundo.

Sin embargo, en concordancia con su aceptación de que Dios pudo crear el mundo desde la eternidad, Santo Tomás defiende –y esta es la cuarta afirmación– que ser creado y existir desde siempre no son términos incompatibles: “Así pues, resulta patente que, al decir que algo está hecho por Dios y nunca dejó de existir, no hay repugnancia alguna del entendimiento” (*De aeternitate mundi*, §15)⁸. Otros contemporáneos suyos sostuvieron que Dios, por su omnipotencia, podía crear el mundo desde siempre, aunque ello en sí mismo fuera imposible, por contener una contradicción en los términos (cf. *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co.). En cambio, Santo Tomás sostiene que, además de ser falso que Dios pueda hacer algo contradictorio en sí mismo, ni Dios carecía del poder para crear eternamente el mundo, ni ello era en sí mismo contradictorio (cf. *De aeternitate mundi*, §§4-6). Sobre los reparos que espontáneamente genera la idea de algo que sea a la vez creado y sin comienzo, el Aquinate se hace cargo de ellos en varias de sus obras, pero, de manera más completa, lo hace en los párrafos 6 a 21 del opúsculo *De aeternitate mundi*. Respecto a la presunta incongruencia entre esta postura y alguna de las cinco vías, no hay incompatibilidad alguna entre ellas: la sucesión

⁸ “Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia”.

entre el creador y la criatura, tanto aquí como en las cinco vías, no es principalmente una sucesión temporal, sino una dependencia ontológica; se trata, en ambos casos, de una superioridad en el ser, y no necesariamente de una anterioridad en el tiempo (cf. Saranyana, 1973: 5).

Conclusión

A modo de síntesis, podría decirse que la postura de Santo Tomás se sitúa entre dos extremos que considera erróneos. Algunos, desde un extremo, pretendían demostrar que el mundo era eterno, pero el Aquinate mostró la insuficiencia de sus argumentos y sostuvo que, al contrario, el mundo había tenido un comienzo y ello no era un hecho incompatible con la razón. Otros, desde el extremo opuesto, pretendían demostrar filosóficamente que el mundo había tenido un comienzo, pero el Aquinate mostró también la insuficiencia de sus argumentos y sostuvo que, si bien el comienzo del mundo es un hecho cierto, no es algo que pueda demostrarse filosóficamente ni afirmarse con certeza sin el auxilio de la fe revelada, por cuanto la creación *ab aeterno* del mundo no es una idea contradictoria en sí misma y Dios, si así lo hubiese querido (aunque de hecho no lo quiso), podía haber creado un mundo desde siempre.

Referencias

- Agustín de Hipona (1844-1864), *De civitate Dei*. En Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, vol. 41 (París).
- Aristóteles (2011), *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos).
- Boecio (1844-1864), *De consolazione Philosophiae*. En Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, vol. 63 (París).
- Carroll, W. E. (2012), “Cosmology and Creation: From Hawking to Aquinas”, *Logos (Saint Paul, Minn.)*, 15(1), 134–149.
- Kretzmann, N. (1999), *The Metaphysics of Creation. Aquinas’s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II* (Oxford: Clarendon Press).

- Saranyana, J. I. (1973), “La creación ‘ab aeterno’: Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura”, *Scripta theologica*, 5: 27-74.
- Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, en Alarcón, E. (Ed), *Corpus Thomisticum. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.*
- (2002), *De aeternitate mundi*. Edición bilingüe traducida por José María Artola, OP. (Madrid: Ediciones Encuentro, S. A.).
- (1959), *Suma teológica. Tomo II-III. 1 q.27-74*. Edición bilingüe dirigida por Alberto Colunga, OP. (Madrid: BAC).
- (2005), *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/1. La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*. Edición preparada por Juan Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA).
- (2005), Osuna, A. (2005), Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas. III*. Edición bilingüe coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo (Madrid: BAC).
- (1967), *Suma Contra los Gentiles, I, Libros 1º y 2º. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas*. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, OP. y Adolfo Robles Sierra, OP. (Madrid: BAC).
- Torrell, J.-P (2002), *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA).
- Wallace, W. A. (1974), “Aquinas on Creation: Science, Theology, and Matters of Fact”, *Thomist*, 38: 485-523. <https://doi.org/10.1353/tho.1974.0039>.
- Weisheipl, J. A. (1994), *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona: EUNSA).
- Wilks, I. (1994), “Aquinas on the past Possibility of the World’s Having Existed Forever”, *The Review of Metaphysics*, 48: 299-329.
- Zimmerman, B. (2020), “Is Thomas Aquinas’s Account of Creation Compatible with Contemporary Science?”, *The Australasian Catholic Record* 97: 320–331.

Hacia una consideración trascendental de la belleza: estética y filosofía del arte polianas

Francisco Javier Ormazabal Echeverría
*Towards a Transcendental Consideration of Beauty:
Polian Aesthetics and Philosophy of Art*

Resumen: El símbolo es, según L. Polo, el añadido propiamente humano y constitutivo del arte como perfeccionador de la naturaleza. Se trata de un modo particular de conocimiento que requiere la producción mediante la imaginación y la inteligencia, y al que es propio advertir lo Bello como lo máximamente superior al hombre y su racionalidad. La respuesta humana a la Belleza es el enamoramiento, el deseo de cambio y la unión con lo bello.

Palabras clave: Estética, Filosofía del arte, L. Polo, belleza, símbolo, *mimesis*, enamoramiento.

Abstract: Symbol is, according to L. Polo, the properly human addition and constitutive of art as a perfecter of nature. It is a particular mode of knowledge that requires production through imagination and intelligence, and to which it is proper to perceive the Beautiful as the ultimate superior to man and his rationality. The human response to Beauty is infatuation, the desire for change and union with the beautiful.

Keywords: Aesthetics, Philosophy of Art, L. Polo, beauty, symbol, *mimesis*, infatuation.

Introducción

La estética no es la disciplina más tratada y desarrollada por Leonardo Polo. Sin embargo, siendo éste un pensador tan polifacético, y habiendo propuesto toda una *Weltanschauung*, no debe sorprender que existan algunos textos que, tanto implícita como explícitamente, aborden el tema de la belleza desde una perspectiva filosófica.

El propósito de este artículo es recoger el pensamiento poliano acerca de la belleza que se encuentra en un pequeño grupo de escritos, y tratar de elaborar una breve estética hasta cierto grado sistemática, en la que se perciba la unidad de sentido con la que Polo pensó estos temas. Para ello, se ha utilizado una estructura progresivamente ascendente hacia la trascendencia de la belleza, de modo que pueda verse una evolución desde las aproximaciones más acotadas de la teoría del arte y de la estética hasta una consideración global y unitaria de la belleza como elemento común a todas las manifestaciones tratadas y explicadas.

Polo no se enfrentó en detalle al trascendental belleza en ningún lugar de su corpus, por lo que, hasta cierto punto, lo que se ha intentado llevar a cabo es una suerte de reconstrucción que, partiendo de la base de lo expuesto por Polo sobre filosofía del arte y estética -en unos pocos escritos- y de lo desarrollado en contextos de conferencias, conversaciones y entrevistas, en torno al enamoramiento, apunta a una teoría consistente de la belleza como trascendental. Es de ineludible necesidad aquí prestar atención, para el desarrollo coherente de una estética trascendental poliana, a lo expuesto por Polo sobre los trascendentales bien y belleza, y tener en consideración asimismo las vinculaciones antropológicas con las que necesariamente tiene que ver la belleza.

Así pues, se comenzará con lo más particular en el pensamiento acerca de este tema, el arte, su sentido y su forma de ser. En esta línea, se intentará responder a las preguntas “¿qué es el arte?”, “¿el arte es mimético u original?”, “¿el arte es necesario o prescindible?”, “¿a qué facultades y conocimientos humanos está ligado el arte?”... Tras abordar la cuestión central de la mimesis y el símbolo como un duplo constitutivamente propio

de lo artístico, gradualmente se irá viendo que la aproximación va siendo más trascendental, yendo desde el arte a la belleza en sí, cuyo tratamiento corresponderá al último capítulo.

1. Filosofía del arte y estética

A propósito de *El origen de la obra de arte*, de Heidegger, Polo hace una distinción entre la filosofía del arte y la estética. El criterio de la diferenciación se localiza, según Polo, sobre todo en la objetividad o en la subjetividad del tratamiento filosófico del arte. La estética remite más a lo artístico desde el punto de vista del sujeto, mientras que la filosofía o teoría del arte se centra más en el objeto, es decir, en la propia obra de arte. Según esta distinción, la estética aborda la sensibilidad, y desde este prisma lo bello queda definido como “algo que produce un placer especial: lo que agrada a la sensibilidad, a la vista (*quae visa placent*)” (Polo, 2019, p.6). Aunque Polo afirma desde el principio que la belleza es muy difícil de definir, en una primera aproximación sí puede decirse lo que no es: la obra de arte es *poiesis* (producción), pero en tanto que bella se opone a la utilidad. En cuanto a la trascendencia de la belleza, Polo admite que la belleza tiene que ver, en un modo que se verá más adelante, con la verdad y con el bien. Desde este punto de vista, la connotación espiritual de la belleza vendría dada por esa relación profunda entre los otros dos trascendentales, o, más en concreto, por tratarse del “carácter espléndido, resplandeciente, magnífico, de la verdad” (Polo, 2019, p.3). A esta magnificencia se liga clásicamente el *pulchrum*, el *splendor veritatis*, y también de aquí surge la pregunta por lo bello inmoral, que ha constituido un elemento importante en la reflexión moderna sobre el arte. A esta pregunta parece que puede dar respuesta un análisis atento del carácter imitativo de la obra de arte.

Si el arte imita a la naturaleza, entonces habrá de aceptarse un criterio, unos cánones y una moral. En caso contrario, en el quehacer del artista no hay regla alguna a seguir. Para el hombre, “la belleza es un modo de engendrar, al elevarse el hombre hacia lo ideal” (Polo, 2019, p.9). Hay algo que a Polo le resulta muy propio del arte, y es que el hombre eleva a esa categoría casi todo lo que hace. En este sentido, una disciplina como la enología también es arte, en la medida en que el hombre no puede

COLLOQUIA, V. 10 (2022), p.163

conformarse con lo útil, y lo mismo un coche o la publicidad, si bien son - por no ser sólo arte- menos arte. Siendo una elevación, algo que mejora al hombre, se ha de decir que “la inmoralidad del arte está en la desnaturalización” (Polo, 2019, p.10). Sin embargo, para negar, por caso, el ideal romántico del artista que posee su propio universo moral, no es necesario sostener la pura imitación del arte, puesto que esto llevaría consigo un rebajamiento de una actividad humana tan importante y propia como el arte. En su lugar, Polo dice que “el arte no es extranatural y tampoco es una imitación de la naturaleza, es mucho más que eso” (Polo, 2019, p.11).

El arte tiene un carácter estrictamente humano, porque los animales no tienen posibilidad de elevar lo sensible, y los ángeles tampoco tienen una dimensión de su ser que sea elevable por el espíritu. El arte es más que extranatural y es más que imitación porque la inteligencia y la imaginación del hombre añaden, mediante *poiesis*, nuevas resignificaciones a lo natural. “En tanto que lo espiritual se refleja en lo sensible, lo usa: le presta un valor que de suyo no tiene” (Polo, 2019, p.11). Siguiendo a Tomás de Aquino, Polo afirma que la elevación de lo sensible por parte del espíritu, por parte de los hábitos, de lo intelectual, presta a lo sensible un valor artístico en el sentido poiético. Sin logos y sin sensibilidad no habría arte, y de ahí que el arte esté incrustado en la naturaleza humana: aquí se está hablando ya del símbolo. “La imaginación desde el punto de vista funcional es previa a la inteligencia”, pero “en cuanto la imaginación es investida por la inteligencia, entonces se hace simbólica y se hace productiva” (Polo, 2019, p.12). Sobre el símbolo se hablará más a continuación, pero no sin antes incidir en el carácter inmediato de lo artístico. La estética no está separada de la ética en tanto que no se separa de la naturaleza, es decir, en tanto que el espíritu trata de captarse sin mediaciones, en ese reflejo suyo de sensibilidad que es lo que tiene el arte de inmediato. Polo dará, como definición de arte, “el modo no mediato de referencia de lo absoluto o a la trascendencia” (Polo, 2019, p.17).

Como vemos, Polo se mueve paulatinamente de las consideraciones modernas de la estética (teoría del gusto, sensibilidad...) a un tratamiento más propiamente trascendental de la belleza. La inmediatez del arte reside en la captación del espíritu; su elemento de mediatez está en el símbolo: “Es manifiesto que la obra de arte tiene algo de mística. El mismo carácter

simbólico de la obra de arte hace que sus revelaciones sean muy connotativas; y por lo tanto, claro, la inmediatez aquí se pierde, porque el símbolo no es intermediación, y la obra de arte es un símbolo: un centro de referencia, detrás del cual está el ser” (Polo, 2019, p.21). En otras palabras, la mediatez del arte está precisamente en su naturaleza lingüística, en su recurso a medios materiales para una semiotización que no podría ser efectuada por ningún otro medio. Así pues, el arte se constituye, más que como artefacto, como depósito en donde lo depositado manifiesta, simboliza.

Siguiendo la referencia trascendente de la obra de arte, Polo advierte que el hombre no sería artista si su naturaleza no engendrara contradicciones, fruto de una Paternidad “perdida”. En esto Polo coincide en otros filósofos del siglo XX, como María Zambrano, al considerar que la verdad poética no es tanto un tema de la razón discursiva, sino más bien una expresión de su intimidad o apertura constitutiva a lo divino, algo que trasciende completamente a la razón o a cualquier instancia de la esencia del hombre. Por eso, el arte se relaciona con el constante anhelo de divinidad, frente a la ilusoria autonomía del hombre. El hombre, con el arte, recuerda por un segundo el seno de Dios, para luego volver a una orfandad ahora iluminada. “A mí me parece que esa es la función del arte: decir lo que hubiera ocurrido al universo si el hombre no hubiera pecado... sin pecado no hay tragedia” (Polo, 2019, p.23). En las lagunas internas del hombre, el arte ayuda a navegar por la intimidad del hombre y a comprenderse a sí mismo: “En el arte las cosas hablan. Por eso la obra de arte contribuye a aclarar el mundo, a decir que el mundo puede ser distinto de lo que ahora es. El hombre es el perfeccionador del universo, activa al universo” (Polo, 2019, p.23).

2. Mímesis y símbolo

Ya se ha anticipado que el arte funciona simbólicamente, es decir, que el conocimiento artístico trasciende lo discursivo y lo objetivo para darse por medio del símbolo; es el símbolo lo que opera en el proceso poético. En la representación, término más adecuado para hablar de mímesis estética, la facultad central en juego es la imaginación, aunque también necesita un acto intelectual, puesto que la imaginación sola no representa más que la sensibilidad. De este modo, tenemos que la imaginación, a la que se añade lo

COLLOQUIA, V. 10 (2022), p.165

intelectual, da lugar a la representación constructiva, simbólica, poiética. Lo que de este modo consigue la imaginación se llama símbolo. Por un lado, Polo piensa que el arte sin referente (sin representación) no es arte, es decir, que no cabe arte sin mimesis: “Cuando el poeta no quiere hablar de la realidad, sino simplemente hacer una especie de juego con el lenguaje, entonces este referente falta, el poeta lo elimina... En un poeta de ese tipo, no hay mundo, la poesía se clausura sobre sí misma, con lo cual, realmente, tampoco hay mimesis: no hay ningún proceso de imitación, ni de representación... Es una poesía que realmente no es poesía, ha perdido sustancia, una sustancia sin la cual la poesía no existe; de manera que, a mi modo de ver, es un intento imposible” (Polo, 2021, pp. 1-2). Por el otro lado, Polo afirma que el arte tampoco es tal sin un acto intelectual que dé sentido a esa representación, algo que hace del arte algo más que mimesis, una manifestación de la superioridad del hombre respecto de la naturaleza, puesto que el hombre pone más de lo que en la naturaleza encuentra. Asimismo, se ha de entender que el símbolo tiene que ver con algo muy elevado gnoseológicamente, puesto que, como dice Polo, el proceso estético de la mimesis no se puede fundamentar por la vía del proceso que fundamenta el concepto de “mismidad”. Es decir, el símbolo no queda rebajado al plano de la objetividad.

La representación de la sola imaginación es intencional, y lo intencional no es real, “por eso para que haya símbolo, o para que haya imaginación creadora, hace falta una representación no intencional, y eso es un símbolo” (Polo, 2021, p.2). Aquí encontramos uno de los rasgos más especiales del arte, su estatuto de representación no intencional: parece que en el arte el fondo y la forma están unidos de tal modo que no hay otra vía de representación de ese fondo más que a través de esa forma. “Símbolo”, en su sentido más alto, remite a algo que, a diferencia de un mero signo, de algún modo *es* aquello mismo que representa. De modo semejante a como el pan ázimo es, tras su consagración, el mismo cuerpo de Cristo, así el símbolo artístico es aquello mismo que simboliza, y esto explica la insuficiencia de la objetividad y de la razón en el terreno del arte. Las realidades de las que habla el arte suelen ser tan superiores al alcance racional humano, que piden la intervención del símbolo, y es a través del símbolo concreto como se conoce

tal realidad, conocimiento que es a su vez *poiesis*, producción. “El arte propiamente hablando no es un acto intelectual; es conocimiento de otra manera... Es conocimiento a través de la obra que uno hace. Eso es la mimesis” (Polo, 2021, p.3).

¿En qué se diferencia el saber proveniente de lo artístico del pensar? Para empezar, el pensar no es productivo, mientras que el arte sí lo es. “El símbolo es una evocación y la evocación no es la intencionalidad, puesto que la intencionalidad no evoca, sino que presenta... Hay una referencia a algo que el arte no hace comparecer, sino que es en el arte mismo como está sugerido. La obra de arte está sugerida... El arte hace comparecer según sus propios términos constructivos algo que está ausente”, pero no como una palabra, porque “el símbolo no termina, sino que intenta terminar, alude a ello, pero solamente por la estructura del símbolo aquello está aludido de manera que es como una adivinación” (Polo, 2021, p.4). Así pues, la mimesis artística se manifiesta como algo que no es mera mimesis, algo superior a la mera copia; su valor de verdad reside en la alusividad. Para Polo, aquí está la grandeza y la insuficiencia del arte, en que como símbolo alusivo, el arte requiere de interpretación, de evocación de aquello a lo que se refiere.

Ya en los clásicos, dice Polo, el arte era visto como algo no meramente imitativo. “No se puede decir que el arte en Aristóteles sea sólo mimesis. Eso no es verdad. Aristóteles dice que el arte a veces copia, es mimética, copia la naturaleza, pero lo más propio del arte para Aristóteles es precisamente la *continuatío naturae*” (Polo, 2021, p.6). Por eso Aristóteles admite, como el arte más elemental, la culinaria. Como en el arte el hombre añade a la naturaleza, eso explica que la imaginación haya de utilizarse aquí constructivamente. En el arte se explora más de lo que existe, se investigan perfecciones que no pertenecen al mundo o que el mundo tal como lo conocemos no tiene. Sobre la perspectiva y la voz del artista, cabe decir que “eso de la libre interpretación se refiere a la misma continuación; eso siempre se da en la obra de arte. Entonces, la fundamentación del aporte subjetivo que el artista lleva a cabo, que es el símbolo, donde se justifica es precisamente en que el hombre es capaz de continuar la naturaleza porque es superior a ella. Eso se saca de la antropología trascendental. La ampliación hace que

cuando el hombre versa sobre cosas, revela que las cosas son más de lo que son o se mete más a fondo” (Polo, 2021, p.7).

Según la ampliación que implica el arte en la vida del hombre, pueden considerarse más artísticas las artes de la ficción, aquellas que implican fantasía, puesto que añaden más, y sobre todo desde lo espiritual, que otras artes que sólo perfeccionan lo ya habido, como la culinaria. En esto, el símbolo es lo más parecido a la creación que el hombre puede llevar a cabo: “El hombre no es creador, el arte no es creador, es cuasi creador. Es constructivo... Con el símbolo, lo que se saca a la luz es lo humano, pero no lo humano en cuanto subjetivo o psicológico en un sentido psicologista, sino simbólico; siempre hay intención de realidad” (Polo, 2021, p.8).

De lo dicho sobre el símbolo se derivan varias cosas, como por ejemplo la autonomía de la obra de arte: “El símbolo es el símbolo mismo. Para entender una poesía hay que entenderla a ella. Para entender una obra de arte no hay que entender al autor sino a ella [...]. Lo importante es la obra de arte, porque lo que tiene carácter simbólico es la obra de arte” (Polo, 2021, pp. 9-10). En la lírica, por ejemplo, se simboliza una realidad personal; el poeta traduce en símbolos sus propias vivencias reales. En el arte, la obra es el elemento real, y el significado es el elemento simbólico, y la expresión lírica se relaciona con un referente empírico, según Polo, en la persona del propio poeta, pero simbolizada. “Es un símbolo de su persona” (Polo, 2021, p.8).

3. Índole trascendental de la belleza

Después de la exposición sobre la estética y la teoría del arte polianas, así como sobre el símbolo, constitutivo formal de la obra de arte y modo de conocimiento asociado a él, ahora cabe mirar a todo lo anterior desde una perspectiva más alta, como elementos integrados en la consideración trascendental de la belleza, donde los diversos términos definidos y explicados cobran su sentido último.

Para guiar la pregunta acerca del estatuto trascendental de la belleza y de su vinculación metafísica y antropológica, conviene atender a la noción

poliana de belleza como una suerte de detonante del enamoramiento. Leonardo Polo relaciona el enamoramiento con el descubrimiento de la verdad: “el enamoramiento, te diría que con quien tiene que ver es con la verdad. Es reconocer y acoger que esa mi mujer ‘es verdad’” (Polo, 2018, p.121). Como trascendental, así como la verdad refiere al ser en tanto que cognoscible y el bien al ser en tanto que deseable, en Polo podríamos formular la belleza como remitente al ser en tanto que susceptible de enamoramiento. Este enamoramiento significa no sólo querer el objeto amado en la forma de una profunda afirmación y deseo de la existencia del objeto (es decir, la actitud propia de quien advierte un bien), sino que insufla una constante atracción con pretensión de unión con el objeto bello. Como trascendental, evidentemente, no es fácil ni conveniente aislar a la belleza del bien y la verdad para su análisis, puesto que quien advierte, por caso, la verdad y el bien profundos tras una persona, ya la ve como alguien bello. Pero el enamoramiento no es para Polo algo exclusivamente despertado por personas: “Veo que hay una verdad tremenda entre comprender el teorema de Pitágoras y enamorarse. Porque, cuando uno entiende el teorema de Pitágoras, sabe qué es el amor” (Polo, 2018, p.123).

Como vemos, es toda verdad, y no sólo la personal, la que despierta el enamoramiento, el deseo de unión con lo bello. Esta vinculación es clara en la relación sponsal, no sólo en la unión física sino también en una progresiva unidad de voluntades. El enamorado desea un acercamiento gradualmente mayor, una unión que se materializa en el trato, cada vez más íntimo. La pretensión que parece generar el acercamiento es el horizonte de una unión total, una perspectiva irrealizable y profundamente relacionada con la búsqueda de réplica inherente al hombre. Las implicaciones antropológicas del enamoramiento por la belleza son, como se ve, de gran calado, e incluyen el deseo de cambio para la posibilidad del acercamiento. Los cambios personales de experiencias vitales propias de conversos son ejemplos de la voluntad transformadora que despierta el enamoramiento por la belleza, que exige un crecimiento y un mejoramiento de la persona para hacerla digna de la unión. Algo semejante ocurre con la belleza de una obra de arte, una transformación en virtud del descubrimiento de la verdad a la que la obra se aproxima, o a la formulación de una verdad matemática...

Otro elemento, del que ya se ha hablado y con el que la belleza conecta íntimamente, es el símbolo. Polo afirma que “el hombre tiene un conocimiento superior al objetivo, que es el simbólico” (Polo, 2018, p.124), y algo propio del enamoramiento es la simbolización del objeto bello. No debe extrañarnos; si lo bello es propio de las verdades más profundas que descubrimos, entonces esas verdades serán demasiado grandes como para poder ser conocidas como objetos pensados. Se trata de algo que se encuentra, por ejemplo, en el espíritu romántico: la belleza como aquello que, por sublime, desborda inasible la racionalidad humana. Es por eso que el recurso para su conocimiento es el símbolo: “yo conozco muchas madres pobres, analfabetas [...], que aman de verdad a sus hijos y, sin embargo, no podrían entender la expresión racional de lo que sienten y viven. Pero ‘conocen’ a sus hijos, les dan nombre, uno singular y único... Los simbolizan, lo cual es lo más grande que puede hacer la inteligencia humana” (Polo, 2018, p.124).

Hay casos en los que el conocimiento objetivo se revela tremendamente insuficiente —“Nosotros no podemos conocer directamente a Dios. Lo conocemos con símbolos [...]. A Cristo lo conocemos simbólicamente, porque era tan alto, que no lo podemos conocer directamente” (Polo, 2018, p.109)—, y son estos casos los que manifiestan una belleza particularmente intensa. Lo que la simbolización opera es la superación de la pobreza del conocimiento objetivo, y es capaz de contener y expresar la profunda verdad de lo bello, no al modo de una cáscara o de un signo que remite a lo parecido, sino al modo del símbolo eficaz que *es* la misma realidad bella. Esta simbolización se da, por ejemplo, en los Santos Sacramentos, en las obras de arte, y en las formulaciones matemáticas, lugares en los que se da el contenido real de lo bello en el símbolo. “Los símbolos le transportan a uno, le sacan a uno de sí mismo. Y uno tiene que salir de sí porque si no sale de sí, no puede amar” (Polo, 2018, p.112). He aquí que el símbolo queda finalmente situado como modo concreto en que se conoce lo bello, una simultaneidad entre la advertencia de la verdad y la salida de uno mismo para su búsqueda (mediante el cambio, el trato, la armonización de uno con otro...).

Dice también Polo: “la Unidad es la belleza [...]. Reunirlo todo es lo característico de la belleza” (Polo, 2021, p.113). Como la belleza es una nota de lo que se halla en armonía, en comunión, en unión, la belleza es lo propio de una verdadera amistad y de un verdadero matrimonio. Para Polo, la mayor expresión de esto se da en la Virgen: “la Virgen es el símbolo y la realidad de la unidad. Es nuestra Madre, y es la Madre de unidad. Es la Madre de la Iglesia. Y es la Madre de Cristo. En ella, está ‘reunido’ todo. Todo cuanto se ha podido separar, desintegrar, romper, hacerse conflicto. Ella es la reunión [...]. Así, la forma por la cual es bella la Virgen es porque lo reúne todo” (Polo, 2018, pp. 112-3).

En tanto que nota propia de la armonía, de la unidad, Polo advierte también que la belleza es propia de lo que es, a la vez, verdadero y bueno: “Sobre la belleza y su carácter trascendental, opino que queda un poco entre la verdad y el bien” (Polo, 2018, p.285). El enamoramiento por la belleza integra, pues, el conocimiento del bien y el deseo de la verdad de lo amado: “Yo no entiendo un enamoramiento que no sea un descubrimiento de la verdad” (Polo, 2013). La verdad, dice el filósofo madrileño, se impone de un modo tan grandioso que uno asiente con su libertad trascendental, y uno entonces crece en humildad, puesto que lo que se muestra como bello es precisamente lo superior al hombre, lo que despierta en él deseos de mejorar, de dignificarse. Sin embargo, no es esta una actitud de culpa y autolamento, sino que “lo más característico del enamoramiento es la alegría” (Polo, 2013). Así, se explica que la belleza pueda someter a uno con plena alegría, puesto que éste ha descubierto una verdad irrenunciable.

Conclusión

En síntesis, aunque en primer lugar Polo trate la estética y la teoría del arte según la subjetividad y la objetividad de la relación entre el hombre y la obra, su definición de arte acaba rebasando la objetividad: “el modo no mediato de referencia de lo absoluto o a la trascendencia”. Polo explica que esa referencia viene dada en la *poiesis* o producción que es constitutiva del quehacer artístico y que lo distingue del saber. En este quehacer, confluyen varias actividades connaturalmente humanas, puesto que primeramente entra en juego la *mimesis* o imitación de la naturaleza, o de acciones, etc. Pero para una más rigurosa

COLLOQUIA, V. 10 (2022), p.171

explicación de lo que el arte es, Polo dice, siguiendo a Aristóteles, que el arte es más que imitación, en la medida en que constituye sobre todo una *continuatio naturae*. Al hombre, en tanto que superior a la naturaleza, le es propio el continuarla y mejorarla, perfeccionarla y añadir a ella elementos que en principio le son ajenos. Los casos más bajos de este perfeccionamiento que es el arte, pues, los rastrea Polo en disciplinas como la culinaria, pero más altas en la jerarquía artística se encuentran las prácticas en las que la producción (el añadido humano) es mucho mayor que la “materia prima”. En este nivel ya se encuentran las bellas artes, en las que la inteligencia y la imaginación conjuntamente semiotizan originalmente lo ya dado; es decir, simbolizan. En la simbolización artística se descubre la necesidad humana de explorar su condición de absolutamente referente a Dios; más concretamente, suele tratarse de una indagación acerca de la tragedia postlapsaria del hombre, en la que el artista puede centrarse en diversos aspectos, como el presente de “orfandad”, la ucronía no-lapsaria, el futuro de retorno a Dios...

El enfoque desde el arte es, como se ve, una mirada desde abajo hacia arriba en la que el símbolo se añade como valor poiético al material del que se hace uso; no obstante, la mirada inversa, no desde el quehacer artístico humano sino desde el conocimiento de la Belleza (de arriba abajo), revela que el símbolo no es tanto un agregado humano sino el modo en que el hombre advierte lo máximamente superior a él. Como se ha puesto de manifiesto en el tercer capítulo, Polo piensa que el símbolo, por no entrañar intencionalidad, rebasa el nivel de la objetividad y de la operatividad que da lugar a la “mismidad”. El símbolo se muestra entonces como un conocimiento particularísimo e insustituible, que incluye para su realización la propia *poiesis* o producción (del símbolo), cuyo fondo y forma se dan hasta tal punto unidos que no cabe conocimiento de lo mismo por otro símbolo. El símbolo evoca de un modo muy íntimo, es una representación no intencional que acontece cuando el hombre está frente a un exceso de realidad que, como tal, resulta inasible, inarticulable.

Finalmente, este exceso de realidad que exige para su conocimiento una simbolización es comprendido por Polo precisamente como lo Bello. Lo

máximamente verdadero y bueno es advertido como bello, y pide ser, para su conocimiento, simbolizado, precisamente por su necesaria evasión de toda objetividad y discursividad. Dada la insuficiencia de la racionalidad humana, el descubrimiento de una Verdad de particular sublimidad, en lugar de llevar a la ceguera por exceso de resplandor, es aludida por un símbolo que es, de algún modo, la verdad misma. Lo que ya es advertido en el símbolo (culmen de la capacidad intelectual humana), entonces, genera *ipso facto* lo que Polo llama enamoramiento, una fascinación que tiende automáticamente hacia la unión con lo bello -y, en esa medida, tiende también al mejoramiento humano, a la dignificación para la unión-. Las notas de lo bello, garantes de que lo que se descubre es bueno y verdadero, son la perfección, la armonía, la unidad (un contraste interesante con las contradicciones y escisiones propias del hombre), todas ellas reveladoras de una particular grandeza y magnificencia, a las cuales el hombre espera integrarse progresivamente -aquí está el enamoramiento- y en una actitud crecientemente alegre, humilde y esperanzada.

Referencias

- Polo, L. (2013), Conversación entre Leonardo Polo y Gerardo González, 5 de enero de 2005 (grabación). <https://www.youtube.com/watch?v=nJtWlnWFd0w>
- Polo, L. (2018), *Escritos Menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L. (2021), *La mimesis como teoría estética según la postura de Platón, Aristóteles y los griegos en general*. Pro Manuscrito.
- Polo, L. (2019), “Reflexiones sobre el arte, a propósito de Heidegger”, *Studia Poliana* 21, pp. 5-25.

Repensar la empresa, la persona y el trabajo. Elton Mayo y algunos aportes antropológicos de Leonardo Polo

Silvia Carolina Martino
silviamartino500@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2073-8064

Resumen: Estamos inmersos en un cambio de época con nuevos escenarios de flexibilidad laboral, ágiles, de aprendizaje, colaborativos, con tecnologías sofisticadas. Frente a estos desafíos, las empresas -y sus miembros- no parecen encontrar el dinamismo de lo vivo humano que las conduzca a ser adaptativas e innovadoras. Nos parece que esto se debe a una visión reductiva y estática con la que se entienden y gestionan las empresas. ¿Cómo repensar sobre la vida de la empresa y el sentido del trabajo para estar a la altura de nuestro tiempo?

Para entender la situación y hacer alguna propuesta, haremos un recorrido a través de autores y Escuelas de Management y cómo nos explican la realidad empresarial. Luego pondremos en diálogo a sus autores y propuestas con el planteamiento antropológico de Leonardo Polo. Finalmente intentaremos que algunos supuestos y claves antropológicos de Polo otorguen hondura a la comprensión de la empresa y se puedan superar las perspectivas reductivas para que sea un agente de cambio de las personas y la sociedad actual. En este segundo artículo vamos a tratar sobre lo expuesto por Elton Mayo y algunos aspectos reductivos de sus propuestas. Expondremos los aportes que Polo puede brindarnos sobre el trabajo como tarea y misión. Mayo pone énfasis en las condiciones externas y psicológicas que pueden tener los trabajadores para mejorar la productividad medida en términos de calidad y cantidad de cosas que ellos producen y no del crecimiento de la persona en la empresa y el desarrollo de la organización. Si se entiende la empresa como un proceso dinámico que marca una dirección al futuro, la empresa es un lugar de cambio social y de esperanza. Allí se dará crecimiento de sus miembros, ella misma se perfecciona y -por su carácter sistémico- también mejora el entorno con el que se vincula.

Palabras clave: crisis de la Empresa; visión reductiva; Elton Mayo; Leonardo Polo.

Abstract: We are immersed in a change of era with new scenarios of labor flexibility, agile, learning, collaborative, with sophisticated technologies. Faced with these challenges, companies - and their members - do not seem to find the dynamism of human life that leads them to be adaptive and innovative. It seems to us that this is due to a reductive and static vision with which companies are understood and managed. How to rethink the life of the company and the meaning of work to keep pace with our times?

To understand the situation and make a proposal, we will take a tour through authors and Management Schools and how they explain business reality to us. Then we will put its authors and proposals in dialogue with the anthropological approach of Leonardo Polo. Finally, we will try to ensure that some of Polo's anthropological assumptions and keys give depth to the understanding of the company and that reductive perspectives can be overcome so that it is an agent of change for people and today's society. In this second article we are going to discuss what was stated by Elton Mayo and some reductive aspects of his proposals. We will present the contributions that Polo can give us about work as a task and mission. Mayo places emphasis on the external and psychological conditions that workers may have to improve productivity measured in terms of quality and quantity of things they produce and not on the growth of the person in the company and the development of the organization. If the company is understood as a dynamic process that marks a direction for the future, the company is a place of social change and hope. There will be growth of its members, it perfects itself and - due to its systemic nature - it also improves the environment with which it is linked.

Keywords: Company crisis; reductive vision; Elton Mayo; Leonardo Polo.

Introducción

Repensar la actividad empresarial y la empresa como tal es importante, pues “El *management* moderno ha dado mucho, pero también se ha llevado mucho, y continúa haciéndolo. Tal vez haya llegado el momento (...). Debemos aprender a coordinar los esfuerzos de miles de individuos sin crear una jerarquía opresiva de supervisores; a controlar los costes con firmeza sin asfixiar la imaginación humana, y a crear organizaciones donde la disciplina y la libertad no se excluyen mutuamente. En este nuevo siglo debemos esforzarnos por trascender las relaciones de intercambio aparentemente inevitables que forman el incómodo legado del *management* moderno” (Hamel, 2008,25).

Se observa que la visión moderna de las organizaciones ha desarrollado un cuerpo de bibliografía sobre el análisis empírico de los directivos “exitosos” como único fundamento para entender el trabajo directivo, y su repercusión inmediata en los programas de formación en dirección de empresas (Cfr. Corcuera, 2001, 11-42 y 51). Este parecer coincidir con lo expuesto por Martínez Echevarría: “Si se presta atención a lo que se ha publicado y enseñado en los últimos años sobre qué es una empresa y cuál es el sentido de la actividad que desempeñan sus directivos, una de las cosas que más sobresale es la existencia de un fuerte dualismo, casi se podría decir de una esquizofrenia. Mientras que desde el punto de vista teórico –el propio de los economistas– la empresa se entiende como una función abstracta de producción que siempre permite una solución óptima, desde un enfoque práctico –propio de los directivos– la empresa se presenta como un conjunto de problemas concretos y cambiantes, que hay que ir resolviendo en el día a día, sin arreglo a una teoría de la empresa” (Martínez Echevarría, 2015, a) ,5).

O sea que una realidad humana acaba sin tener un soporte en lo humano dinámico vital, sino que está anclado en la casuística. Además, se suelen trabajar los temas vinculados a lo empresarial de un modo hiperespecializado y esto va en detrimento de una mirada integral de la organización empresarial. Vemos en los contenidos de los Programas de Posgrados que hoy esta ciencia avanza en silos. De hecho, hay muy pocos autores contemporáneos que traten sobre el *management* y la gerencia. De hecho autores como Gary Hamel y Michael Zanini sostienen que han pasado 40 años en los que no han habido pensadores que planteen innovaciones para la Gestión (Cfr. Hamel, 2008, 36-37) y aún el mismo Henry Mintzberg, desde otra perspectiva (Cfr. Mintzberg, 1999), explica que las posiciones que sostienen los autores hoy, no difieren en su radicalidad de lo que plantearon los clásicos, este es un elemento más que sumamos a nuestra propuesta de hacer un recorrido de diálogo con los autores clásicos.

Al estudiar a los autores más destacados sobre el *management* (Martino, 2008, 308 y ss.) podremos advertir que se suele entender que el progreso sigue en gran parte el influjo de un concepto reductivo de racionalidad,

pragmática, suscrita por el cientificismo positivista (Cfr. Sellés, 2006). Buscaremos estudiar y remarcar la conexión que existe entre teoría y práctica (Cfr. Polo, 2018, 117). Intentaremos abordarlo a través del trabajo de directivos y colaboradores, entendiendo que ambas están relacionadas y no se pueden separar.

Nuestra investigación apunta a exponer algunas claves de Polo sobre la empresa, como lugar de esperanza para el crecimiento de la persona humana y de la empresa en los nuevos entornos laborales: ágiles, colaborativos, dinámicos, innovadores, adaptativos, digitalizados. En definitiva, las empresas pueden comprenderse y gestionarse adecuadamente cuando se entienden desde una perspectiva antropológica de cierto calado que permita comprender a las personas que las forman. El intento se llevará a cabo intentando hacer un recorrido a través de las distintas escuelas de Management¹ y cómo el aporte de Polo puede añadir o rectificar algunos aspectos para superar la mirada reductiva que tienen las más representativas. El primer artículo ya publicado se vincula con la denuncia que hace Polo sobre el homo oeconomicus de la escuela científica de Taylor (Martino, 2022, 93-110). En la presente comunicación se expondrá el aporte de la Antropología de Leonardo Polo a los planteos que ha hecho Elton Mayo sobre el trabajo.

Para llegar a ahondar en lo que Elton Mayo se ha planteado nos haremos algunas preguntas: ¿Cómo lograr que los seres humanos hagan lo mismo todos los días de la misma manera y cada vez con mayor productividad? O dicho de otro modo: ¿cómo convertir seres humanos libres y pensantes en algún tipo de robots programable más o menos sofisticados? Una primera respuesta nos indica que el haber planteado las organizaciones en términos de eficacia y productividad ha conducido a que las organizaciones cada vez sean menos humanas que los humanos que trabajan en ellas. Esto responde a una mirada reductiva, porque se piensa en el mejoramiento de

¹ Se ha realizado una selección sobre quiénes son los autores o escuelas más representativos. Esta selección es el resultado de un trabajo previo de búsqueda en los Manuales más utilizados en las Carreras de Empresariales. Hay una coincidencia que llama la atención entre los diferentes.

productos, innovación en logística, innovación en servicios, mejora de los lugares físicos en los que realizan las actividades, sin reparar que realmente lo que hace falta es que haya innovación en la gestión empresarial de las personas no de las cosas. Una gestión que apunte a un beneficio y desarrollo sostenible en las personas y las compañías en el mediano y largo plazo.

En este punto podríamos hacernos entonces otra pregunta: ¿cómo aumentar el contenido creativo de cada trabajo liberando capacidad creativa de cada individuo? Si estamos en un punto de inflexión histórico (Hamel, 2012,54) en el que hay que replantearse la organización, hay que cambiar el modo de entender la innovación, el cambio y, en definitiva, la gestión del *management*; lo que parece oportuno es que habrá que innovar agregando valor real.

Para que las respuestas a estos planteos sean de calado nos ha parecido acertado buscar un autor que tuviese un planteamiento antropológico de hondura como el que presenta Leonardo Polo. Sus claves nos podrán ayudar a encontrar un equilibrio entre el control y la libertad, una gestión más adecuada de cualquier estrategia empresarial, y claves para un anclaje ético humano que permita ese renacimiento moral desde dentro de los miembros de la organización. Esto permite comprender que la innovación, la adaptabilidad, lo ágil, lo colaborativo, etc. se funda en la persona misma que se da en la actividad humana libre. Lo que interesa es comprender (Martino, 2017, 60-88) qué ha sucedido con ‘los grandes padres de las teorías’ en el management que acabaron despojando la actividad empresarial de su condición humana (Martínez Echevarría, 2001), pues sus abordajes han sido insuficientes.

En algún lugar de este camino se ha perdido al hombre, a la persona humana, la visión antropológica que explica su sentido. Muchos autores enfatizan que es más importante pensar en cómo se hacen y gestionan las cosas para que sean cada vez mejores. Sin embargo, la eficiencia, la disciplina, el cumplimiento, la concentración, sin más, no darán ninguna ventaja competitiva, ningún diferencial ni a la organización ni a las personas que en ella se desempeñan (Hamel, 2008, 14-23 y 24). Es interesante llegar a detectar

que al hacer del trabajo un commodity, estamos haciendo un commodity de la gente y olvidamos que son seres humanos con un gran potencial creativo, de perfeccionamiento personal, organizacional y de mejora de los demás miembros de la organización y todo el entorno con el que interactúan.

Polo escribió “me considero empresarista, el único tipo de mentalidad capaz de dirigir la realidad es el empresario, el auténtico empresario, no el que piensa solamente en los beneficios; no, me refiero al hombre de empresa, al hombre de proyectos, al hombre que lidera, que sabe unir inmediatamente el pensamiento con la práctica y que, además, sabe que se la juega” (Polo, 2022, 195). Consideraba que el cometido principal de la empresa moderna –junto a la familia y la universidad– es hacer que la organización social sea cada vez mejor. Entendía que la organización de la sociedad va a correr cada vez más a cargo de la empresa, y si esta no es humanista, si no hay virtudes, la empresa no cumple su cometido de institución social organizadora. Por eso elegimos este autor. Con sus aportes y claves antropológicos nos parece posible remarcar que la crisis en la que estamos inmersos, es importante, pero no puede asfixiar la posibilidad de enfrentar la cuestión y encontrar salidas superadoras.

Algunos planteos antropológicos claves de Polo

1. El hombre como perfeccionador perfectible.

En el ámbito de la empresa, gran parte de los Directivos poseen un radio de intereses muy limitado, acotado a meros propósitos de maximización de los beneficios. Esto es una consecuencia lógica y esperable, pues los manuales de *Management* están inspirados en los ‘grandes padres de las teorías’ que han despojado a la actividad empresarial de sus valores humanos profundos (Martínez Echavarría, 2008), sus abordajes han sido insuficientes. La empresa es una organización humana, dirigida por personas que deciden sobre acciones de personas y buscan satisfacer necesidades múltiples de las personas. Sin embargo, si las organizaciones pierden su sentido humano profundo de cohesión, de vinculación, de innovación, de desarrollo social y

las acciones propias del hombre no se entienden como las de un “perfeccionador perfectible” (Polo, 2016, 102); con esta pérdida, toda la sociedad pierde. En algún lugar de este camino se ha perdido al hombre y a la persona humana, la visión antropológica que explica el sentido.

2. La ética y el trabajo

¿Cómo encontrar el sentido profundo de lo manifestativo humano? Queremos aprovechar los hallazgos de Polo en su planteamiento antropológico para rectificar o añadir a estas miradas sobre la empresa y sus elementos. En definitiva, algunos supuestos que puedan ayudarnos a superar la miopía, esta especie de “pérdida de altura y con ella el hombre que no tiene norte y por tanto no puede conseguir un futuro mejor” (Polo, 2016, 87). Esto es que la crisis de dirección de nuestras sociedades está en quienes las dirigen. No se considera que sobre todo acto humano uno responda por ellos, y que sean las acciones humanas las que perfeccionan a la persona o a las organizaciones o la envilecen. Esto significa que hay “una idea equivocada de la ética” (Polo, 2016, 102) que nos circunda y que tienen muchos directivos. “La ética (...) es el tema del perfeccionamiento humano. Correlativamente se puede describir la ética como el modo de incrementar la tendencialidad del ser humano. (...) El hombre es ético cuando sus tendencias son cada vez más fuertes. Esta es una prueba de que el hombre desarrolla su vida éticamente. ¿Qué quiere decir que el hombre se perfecciona irrestrictamente? Que cada vez tiende a más, que cada vez es más fuerte” (Polo, 2016, 103).

Nos suele resultar complejo enlazar los aspectos de nuestro hacer con la integridad de lo manifestativo humano, más en concreto, con la ética –disciplina capaz de vincular ordenadamente las diversas manifestaciones humanas–. Manejamos técnicas, modelos, etc. pero desconocemos sobre quienes hacen distintas nuestras organizaciones, las personas. La antropología tiene un valor directo para la vida, de cómo se entienda el hombre dependen las actitudes y el desarrollo de su actividad, en nuestro caso su actividad de Gestión o acción empresarial Directiva. Cuando se entiende al hombre así, es posible plantear de manera positiva su modo de

relacionarse con el entorno a través del trabajo. Y así el trabajo es fundamental porque es el enlace entre medios (propios de la economía y la gestión) y fines, saber y virtud en un plexo de medios.

Puede resultar orientativo preguntarnos qué es más importante al organizar el trabajo y para la sociedad misma. Podemos tener dos respuestas: lograr un buen producto o resultado o conseguir que mejoren quienes lo hacen al llevarlo a cabo. Si un empresario responde lo primero y no le importa mejorar a los trabajadores a través de su trabajo ese empresario es irresponsable porque su propia actividad no se atiene a la ética que es la ordenación al bien común. La ética se aplica a la organización social y a la sociedad toda -como organización de personas- y por tanto la ética preside este asunto.

Preguntarnos qué nos importa más si lo que se está haciendo o quienes lo están haciendo refiere a entender que el ‘sentido objetivo’ del trabajo es el resultado del trabajo, es decir, lo que hace el hombre con el mundo, con materiales que pertenecen al mundo; qué tipo de transformación lleva el hombre en ese trabajo objetivo y el ‘trabajo subjetivo’ que responde al funcionamiento humano del hombre, el trabajo como funcionamiento humano, en el que hombre como ser complejo, no se puede considerar parcialmente, sino que hay que considerarlo en globalidad (Polo, 2022, 395) que conduce al bien común o ético.

3. Las relaciones de personas mediadas por el dinero.

Si la gestión de empresas trata de relaciones entre personas, con un intercambio de cosas mediado por el dinero, será relevante comprender quién y cómo es ese *además* –persona- que coexiste y aporta en forma inagotable y qué significa el dinero. La persona es coexistencia aportante, que da, que acepta, que intercambia, pero que no se agota en ese intercambio. El dinero no es fin, sino medio. Como tal se puede emplear para diversos fines. Todo lo que es medio respecto de un fin es inferior al fin. A su vez, los fines son diversos entre sí. Como en la realidad no todo tiene el mismo valor, la distinción entre los fines será también jerárquica. O sea, no es lo mismo usar el dinero para satisfacer los deseos placenteros individuales que para generar

más trabajo para la empresa o de cara a favorecer el bien común. La pregunta que corresponde hacernos ahora es: ¿cómo debe usar el dinero el directivo? Para Polo, “el dinero, en esencia, para un señor que manda es esto: aquello que cuando se tiene posibilita el trabajo, es decir, el dinero que se tiene o que se recibe es trabajo en potencia. Cuando el dinero se emplea en el trabajo tiene una rentabilidad, es decir, el dinero se repone en ese mismo momento” (Polo, 2015, a), 418). En épocas de crisis, puede ser orientarse en primer a acordar entre todos los miembros de la empresa la reducción de los salarios y no apelar al recurso a los despidos.

“El primer cometido del capital es convocar al trabajo, es hacer trabajar, pero bien entendido, de tal manera que ese dinero siempre se transforme en trabajo potencial, es decir, que asegure la supervivencia del trabajo. Ése es el sentido estricto de la palabra *inversión*. La inversión es aquella función del dinero según la cual del trabajo en potencia se pasa al trabajo en acto, y del trabajo en acto se pasa otra vez al trabajo en potencia. Por eso, se puede decir que uno que manda es aquel que respecto del dinero no tiene la misma mentalidad de los procesos tecnológicos” (Polo, 2015, a), 418). El primer cometido del dinero es el referido al *trabajo* de los trabajadores y superior a éste es el *bien común* suyo, el de sus familias y el de la sociedad, y este bien no se reduce a dinero, a productos materiales y a trabajo, sino que es, sobre todo, de índole humanizante: la adquisición de *hábitos* intelectuales y *virtudes* en la voluntad. En este sentido, el dinero tiene sentido *ético*, por eso se entiende “El que ve al dinero como un modo de convocar, de hacer posible que la gente trabaje, se da cuenta del valor ético que tiene el trabajo. El dinero tiene valor ético si empleándolo se consigue que el trabajo en potencia se mantenga y aumente. Es decir que la capacidad de convocatoria para trabajar sea cada vez mayor” (Polo, 2015 418). En caso contrario, tendría exclusivamente un sentido *pragmático*.

4. La persona como fecunda y difusiva.

Otro de los puntos en los que Polo otorga claves se vincula con el entendimiento de la persona como fecunda y difusiva. La coexistencia entre personas, el aceptar el don y el dar aceptado es mucho más fecundo cuando

nos referimos a personas que al referirnos a la productividad de una acción que tiene sus efectos en la naturaleza. Donde verdaderamente se da la difusión de ser es en la coexistencia entre personas. Si de ordinario miramos la dicotomía como distribución de bienes escasos, conviene mirar al productor, que siempre busca más, dar más, innovar más, por lo efusivo que produce y lo que continúa el bien es el ser personal. Estas ideas sobre los trascendentales personales, sobre la fecundidad del ser personal hacen que podamos considerar la relevancia de la empresa como manifestación humana. En la empresa quien logra productividad es la persona, esto concluye con la difusión del bien en su comunidad, y allí se logra que todos ganen. A todo esto se concluye cuando la persona es vista como ser donal (que aporta) y ser coexistente (que intercambia con los demás).

En línea con Polo entendemos que se trata de comprender que en la empresa trabajan personas, cada una “sabe descubrir y aprovechar alternativas y, por consiguiente, cambiar. La empresa así se puede entender como un proceso dinámico” (Polo, 2019, 423 y Polo, 2015, a), 179), un proceso que es abarcativo de la persona en todas sus manifestaciones. Por eso, nos parece que lo conveniente es que los planteamientos sobre el trabajo en la empresa sean integrales, reunitivos, esto es, que consideren: 1ero) el aspecto antropológico, personal; 2do) el familiar en tanto que implica el respeto por la persona en su vocación o sentido familiar (Polo, 2015, a) ,459) como “raíz de la ética” (Sellés 2013, 139 y Chinchilla, 2006). Cuando la empresa no encuadra bien lo familiar, tampoco puede encuadrar lo antropológico personal y lo ético humano; 3ero) el aspecto ético que está vinculado al desarrollo de las virtudes en su voluntad; 4to) el empeño para adquirir los hábitos intelectuales y 5to) y finalmente, todos los temas que se vinculan al ordenamiento de los medios, el ambiente de la empresa, los departamentos funcionales, etc. Esto implica dar prioridad a lo más radical para luego poder anclar la organización en el verdadero dinamismo innovador propio de las personas.

1. El intento de Elton Mayo por superar a Taylor y Fayol con la Escuela de las Relaciones Humanas

Como intento para superar a las escuelas clásica y científica -en las que el hombre era considerado una pieza de un engranaje mecánico- se produjo una corriente de ideas. El principal representante de esta teoría o reacción es Elton Mayo (1880-1949). En su planteamiento trata de buscar la vertiente humana de las organizaciones y pretende brindar a los directivos ciertas pistas para manejar la perspectiva humana organizacional, aplicar las ciencias humanas y lograr organizaciones que sean menos rígidas y que incorporen algunos aspectos democráticos. Esta teoría surgió como resultado de investigaciones sociales que reflejaban un mayor interés en el análisis de los aspectos psicológicos de la persona. Una de las investigaciones más conocidas de esta escuela es el llamado ‘Caso Hawthorne’, que se inicia en 1923.

Se trabajó con la hipótesis de que la productividad de los trabajadores se incrementaría si mejoraban sus condiciones ambientales, para luego extenderse a cuestiones más vinculadas a la pertenencia a un grupo. Los estudios concluyeron que en muchos casos estos vínculos son más fuertes en su influencia sobre su desempeño laboral que los incentivos salariales. Por eso destacaron que el trabajo que desarrolla un operario no está determinado por su habilidad física, sino por su capacidad para la interacción social. Otra variable que subrayaron es que las remuneraciones no económicas cumplían un papel fundamental en la motivación y la felicidad del trabajador. También enfatizaron que la mayor especialización no es la forma de división del trabajo más eficaz. Asimismo aludieron a que el alineamiento de los trabajadores a la dirección de la organización, a sus normas y a sus recompensas no se da tanto como individuos sino como miembros del grupo. Finalmente, lo que intentaron fue tratar de detectar qué cuestiones son las que facilitan la estabilidad, la cohesión y la integración de la organización. Buscaron superar “el antagonismo que apreciaban en el seno de las organizaciones entre el sentido de solidaridad y las exigencias de la eficiencia. Los estudios que realizaban no llegaron a elaborar una teoría suficientemente elaborada de la organización y en general propusieron una especie de manipulación voluntarista de la solidaridad al servicio de la productividad” (Martínez Echevarría, 2008, 54).

Aunque hicieron un aporte demasiado psicologista, y con pocos elementos concretos, es destacable que hablasen del “hombre como ser social”, pues pusieron un fuerte énfasis en el hombre y en el clima psicológico del trabajo. Las expectativas de los empleados, sus necesidades psicológicas, la organización informal y la red convencional de comunicaciones pasaron a ser competencias de los estudios de administración. Introdujeron –sin ahondar– el término *liderazgo* para sustituir la autoridad jerárquica formal. Por tanto, como teoría resultó incompleta y parcial, pues sólo reforzó y destacó aspectos omitidos o rechazados por las teorías que cuestionaban, pero no resolvieron las dificultades de fondo.

En definitiva, Mayo no da con el camino para buscar la ‘vertiente humana’ en la empresa, porque carece de una correcta comprensión de lo que es el hombre, el sentido humano del trabajo y la empresa como reunión de personas. En efecto, presenta de un modo desconectado y sin fundamento los temas que plantea. Por tanto, a pesar de manifestar disconformidad con algunas omisiones de Taylor y Fayol, no logra tratar sobre lo que es el trabajo, qué significa que el hombre trabaje, y por qué el hombre trabaja. Sin comprender esto y la realidad humana de la empresa no parece posible llegar a un aporte que supere a los clásicos. Con todo, acaba marcando algún punto que previamente se omitió, y que resulta oportuno que se incorpore a la ‘matriz original’, es decir, al servicio de la productividad y eficiencia de la empresa –como explica Martínez Echevarría–.

2. ¿Qué se puede añadir para comprender el trabajo humano?

Explicar qué es el trabajo y la empresa como reunión de personas con una actividad productiva y cómo nos vincula con la esencia del universo y de las demás personas, nos conduce a dar razón que el hombre es *faber*, es el único que trabaja (Sellés, 2006, 454), y finalmente que es *faber* porque es *sapiens*. El trabajo es un tema netamente humano. El hombre –cualquier hombre– mejora o empeora trabajando y, también dejando de trabajar. Polo afirma que “trabajando, el hombre se ennoblece o se envilece. También de aquí se sigue la primicia del sentido subjetivo del trabajo sobre su sentido objetivo. La virtud es un valor superior a la utilidad” (Polo, 2015, a), 216).

Aquí “se entiende por trabajo esa acción humana a través de la cual el hombre se perfecciona como hombre (Polo, 1988, 45-49) a la par que perfecciona la realidad física” (Sellés, 2006, 455). El trabajo, sin negar su parte de esfuerzo y cansancio, tiene un sentido positivo, pues es lo que hace que el hombre crezca en humanidad. Además, trabajar es añadir al mundo más perfección de la que este ofrece, a la par que perfeccionarse como hombre. El hombre es dar, añadir, porque sobreabunda. Además, el mismo hombre no es inmune a lo que él hace, sino que en su hacer a él le pasa algo en su interior. En este sentido Polo dice que el hombre es un *‘perfeccionador perfectible’* (Polo, 2018, 135), es decir, que en la medida en que él mejora al mundo se mejora a sí, y en la medida en que se mejora a sí puede mejorar al mundo; lo primero es requisito imprescindible para lo segundo.

La persona es el fin de la acción que ejecuta, por cuanto que la acción la ennoblece. Si observamos cómo se da este añadir y este perfeccionamiento, podremos distinguir que a nivel de naturaleza corpórea el ser humano da mucho más de lo que recibe; a nivel de esencia inmaterial, el dar es irrestricto y a nivel íntimo o de acto de ser personal aunque se dé mucho no se gasta. La persona es dar. El trabajo es una manifestación esencial en el hombre que nos ayuda a reconocer la nota distintiva del ser humano como oferente o donante (Cerdeja-Guardia-Guerrero, 2009, 6-19 y Corazón, 2006, 3-15). Ese crecimiento interno repercute en la inteligencia y en la voluntad desarrollando respectivamente en los hábitos y virtudes. Con ellos la persona humana perfecciona su propia esencia. “Hasta ahora sólo hemos aludido al perfeccionamiento intrínseco de las facultades superiores del alma: entendimiento y voluntad. Ese es el “trabajo”, el cometido, más importante del hombre, y además, la única riqueza que nos llevaremos a la tumba, porque ese tesoro no desaparece con la muerte, ya que los hábitos y las virtudes son posesión del espíritu, y éste no muere” (Sellés, 2006, 456).

Pero también la persona, además de dar, es aceptar. Respecto de cosas la persona es más dar que aceptar, y respecto de las demás personas es más aceptar. “Ello es así porque una persona es más que las cosas. Por eso, su clave respecto de ellas es aportar. En cambio, respecto de otras personas uno no es necesariamente más y, además, se enriquece más aceptándolas que

aportándoles. Es más, el aportar es segundo respecto del aceptar” (Sellés, 2006, 456). Normalmente se entiende por trabajo el perfeccionamiento de la realidad externa mediante una serie de acciones que el hombre ejerce sobre ella, interviene sobre la realidad externa; esto es el ‘sentido objetivo’ del trabajo, el cual es real, pero no es todo. Por eso conviene no omitir esta perspectiva que explica la riqueza que brinda el trabajo para cada ser humano, para la institución en la que trabaja, para la sociedad. Por eso Polo indica que “el trabajo es heteroreferencial en el orden de los medios, tanto porque su resultado ingresa en un plexo, como porque es un acto personal perfectivo del agente” (Polo, 2015, a), 344).

3. La producción y transformación de la naturaleza externa

Atendamos ahora al trabajo de producción y transformación de la naturaleza externa. Para que este sea posible requerimos del lenguaje (Polo, 2019, 189). El lenguaje es de entre lo que el hombre hace lo más inmaterial dentro de lo que es de índole material, porque es lo más remitente. Con el lenguaje se enseña, se dan instrucciones, se hace posible el trabajo en común y su organización. La primera mentira aquí aparece cuando no se habla; la segunda, con el mal uso del lenguaje: el no ser veraz destruye el lenguaje. La segunda manifestación sensible del trabajo es la misma transformación de la realidad física. La transformamos porque no estamos satisfechos de ella, esto es, no nos conformamos con la perfección natural que posee, sino que queremos sacarle más partido. Se nos ha dado el mundo, pero no enteramente perfecto, sino abierto, perfectible. En un mundo cerrado en todas sus posibilidades el hombre no podría hacer nada; sería extraño a él y sobraría. También en un mundo tan imperfecto que no se dejase moldear por las manos humanas el hombre estaría de más. El mundo de que disponemos está bien, pero es mejorable. Por eso debemos incrementar su perfección mediante el trabajo (Sellés, 2006, 457).

La acción externa de transformación transformante se dualiza o se vincula con un miembro superior, el lenguaje. Este, a su vez, con la sociedad, y esta con la ética. De modo que sin ética no cabe sociedad, sin esta no cabe lenguaje, y sin este no cabe ningún trabajo productivo. Los dos tipos de

trabajo productivo (es decir, el que ya no queda sólo en quién lo ejerce perfeccionándole intrínsecamente, sino que trasciende a una materia exterior), coinciden con los dos posibles tipos de acción humana: a) la de *relación interpersonal*, que es aquella que tiene como conectivo el *lenguaje* – educación, periodismo, etc., y b) la de *producción*, aquella cuya conexión es la *transformación sensible* de un proceso (Polo, 2018, 240 y 252), por ejemplo en una fábrica.

¿Qué más indica Polo sobre esto? Pues que el hombre puede tratar a nivel de manifestaciones con el mundo y también con las demás personas. Esto es así porque en su persona es coexistente con el mundo y con las demás personas. Por lo tanto, cualquier acción laboral tiene como fuente que la persona es un ser coexistente con el cosmos. Y la acción social tiene su raíz en que la persona es en su interior coexistencia con las demás personas. Por tanto, el hombre es un ser social por naturaleza, pero más aún por esencia, a través de sus acciones laborales y sociales. La *esencia* de cada persona (de cada *acto de ser*) se abre esencialmente a dos tipos distintos de esencias: la esencia del universo y la esencia de las demás personas. Respecto de la esencia del universo, la esencia humana se corresponde por medio de la *praxis productiva*, el trabajo. Con relación a la esencia de las demás personas en sociedad, la esencia de cada persona se corresponde, sobre todo, por medio de la *praxis lingüística*. A su vez, ambas se deben subordinar a la *praxis ética*.

Polo explica que “el trabajo es una actividad humana integrada por varios factores, los cuáles se pueden repartir de modo preponderante en distintas personas. Para trabajar hacen falta cuatro cosas: a. Inteligencia, b. Voluntad, c. Imaginación: es necesaria para que, tanto la voluntad como la inteligencia, puedan plasmarse en obras. A través de la imaginación, se vehicula la idea y la decisión; si el hombre no tuviera imaginación, no podría trabajar, d. Y, por último, hace falta ejercer alguna acción manual, a cargo de las facultades corpóreas motoras humanas. Pero, sin imaginación, no se sabe usar estas facultades de acuerdo con un modelo” (Polo, 2015, a), 366). Esto implica diferenciación del trabajo y, por lo tanto, organización de ese trabajo. Polo remarca que esto no significa que unos pocos aporten la inteligencia para conectar con “las manos de los otros. Y cuando las decisiones las toma

una pequeñísima minoría” (Polo, 2015, a), 367) también sucede que no se logra una buena organización.

Según Polo, “el ideal es que ese reparto funcional se atenúe. Es decir, que un mismo sujeto ejerza en parte los cuatro ingredientes de la producción humana y que la preponderancia de unos no sea unilateral, porque entonces ocurre que se desarticulan; si se desarticulan, se atrofian todos. Una inteligencia dirigida a la práctica, que no culmina nunca en un resultado, se atrofia como tal inteligencia práctica. Una voluntad que intenta, pero carente de imaginación y de colaboradores, se debilita. Y unas manos que nadie ha enseñado a manejar son inhábiles. La organización se estropea y el ser humano empeora cuando la división del trabajo es unilateral” (Polo, 2015, a), 366).

4. La clave del sistema social

Polo enfatiza que la clave del sistema social está, por tanto, en esta diferenciación o división del trabajo (Rodríguez Sedano, 1996, 995) por la índole sistémica de todo lo humano. Y asevera que aunque se diga que “las empresas están para ganar dinero; lo que las empresas hacen es producir” (Polo, 2015, a), 367), de tal modo que la empresa es “la promoción de la actividad humana, en tanto que la actividad humana es productora” (Polo, 2015, a), 367). Lo que conviene no perder de vista es que “El hombre es un ser productivo, y sus componentes más importantes están implicados en la producción; por lo tanto, la producción permite el desarrollo de la inteligencia, de la voluntad y de la imaginación, siempre que estén bien coordinadas. Si no lo están, entonces empeoran” (Polo, 2015, a), 367) pero si están coordinados -lo mejor posible- se da el crecimiento progresivo en esas potencias humanas. Un mundo es más humano si mejora la organización del trabajo. Mejorar la organización del trabajo es, ante todo, no desarticular su división, y conforme se logra una adecuada articulación intentar lograr nuevas metas en las que los involucrados cada vez puedan aportar más inteligencia, más imaginación, más voluntad y más acciones.

Hay tres aspectos que parecen oportunos comentar de Polo sobre esta cuestión:

En primer lugar marcar que cada hombre es en su intimidad una coexistencia, con el mundo y con los demás. Para aprender debe aceptar las ‘condiciones’ de la naturaleza física, y también ‘las acciones positivas’ de los demás. Esto exige haber aceptado el mundo y a las demás personas tal como son. Si no los acepta, se pierde el sentido de la coexistencia. Y si este sentido se desvanece, se imposibilita la acción laboral e interpersonal en el plano social o manifestativo. Porque la acción de producción tiene su raíz profunda en que el hombre es íntimamente coexistente con el mundo. La acción transformadora no se da al margen de la de relación con los demás y consigo mismo y esta relación afecta a todos (Sellés, 2006, 457).

Queda por aclarar que “si el hombre produce para satisfacer necesidades corpóreas, y si la producción presupone la teoría como condición de posibilidad, habrá que concluir que sin inteligencia el hombre no es viable” (Polo, 2018, 47-68). En definitiva, se organiza un mundo práctico porque antes se conoce. A su vez, los hombres se reúnen en sociedad porque saben hablar (Polo, 2015, c), 255-316). Y porque saben hablar, saben hacer. El fin del hombre no es la producción, sino la contemplación: tesis clásica que plantean los filósofos desde Platón hasta Byung-Chul Han y que explica Selles (Sellés, 1999, 101) y que tiene su propio fondo de esplendor de la existencia humana. Porque la producción vale en tanto en cuanto que es un medio para algo más alto: “El hombre es *homo faber* porque es *homo sapiens*; es *homo sapiens* más que *homo faber*, y es *homo faber* para ser *homo sapiens*. La contemplación es más importante que la producción” (Polo, 2015, a), 211).

Esto nos aclara un asunto que es muy vigente y se refiere a la tecnología² pues “el trabajo tiene valor si integra elementos humanos de

² El ser humano al someter la tierra, hace habitable el mundo y se concreta aquello de que es el “perfeccionador perfectible”. Por lo tanto, el dominio que el hombre tiene sobre la tierra explicita el sentido objetivo del trabajo y a la vez se distingue del universo estando en él. Es en esta dimensión en la podemos notar que la tecnología es el instrumento que el hombre utiliza. La tecnología es un conjunto de instrumentos de los que se vale el hombre en su trabajo. La tecnología no puede entenderse como capacidad o aptitud para el trabajo. Son instrumentos que facilitan, perfeccionan, aceleran o multiplican el trabajo. Pueden incluso aumentar la cantidad de productos o la calidad de algunos de ellos.

máximo nivel. En otro caso, tiene más valor la máquina. Salvo que el hombre pueda con la máquina, esto es, salvo que la cantidad de humanidad que se ejerza al usarla sea más que la cantidad de humanidad que se ha empleado para hacerla, el trabajo no es más que la tecnología. Si no es más que la tecnología, sino menos, la idea del valor del trabajo no es la clave del progreso” (Polo, 2015, a), 339).

Queda por aclarar que ‘el trabajo en su sentido objetivo’ no es el que se corresponde con lo más trascendente del ser humano. Es un medio para el verdadero fin, que es ‘el sentido subjetivo del trabajo’ (la mejora o perfeccionamiento intrínseco). El sujeto del trabajo es la persona, y es ella la que más se perfecciona. Así, el trabajo en sentido subjetivo hace referencia al sujeto que lo realiza, en tanto que es un ser capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a perfeccionarse a sí mismo... trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; estas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a perfeccionarse en humanidad, y por encima de ello, al cumplimiento de esa vocación personal novedosa e irrepetible” (Sellés, 2019, 98-106).

La revalorización y clave del trabajo, así como su redefinición debe dar por hecho, la posibilidad a todo ser humano de ser fuente de perfección, camino de inmanencia, de disposición de la libertad y de sentido humano que manifiesta en sus potencias su sentido personal. Cualquier otro enfoque atenta contra la dignidad de la persona, pues de ser el hombre un instrumento al servicio de la producción y la transformación, estamos quitándole altura al trabajo y dignidad a la persona.

Conclusiones

Por tanto, concluimos que el aporte de Elton Mayo ha sido detectar omisiones en los planteamientos de los clásicos del *management*. Mayo incorpora algunas variables de corte psicológicas, pero en última instancia refuerzan la productividad y eficiencia. En definitiva, no da con el camino para buscar la ‘vertiente humana’ en la empresa, porque carece de una correcta comprensión de lo que es el hombre, el sentido humano del trabajo y la empresa como reunión de personas y por tanto como un proceso

dinámico que marca una dirección hacia el futuro. En efecto, Mayo presenta y plantea los temas de un modo desconectado y sin fundamento.

Manifiesta disconformidad con algunas omisiones de Taylor y Fayol, hace algunos aportes que aunque tienen pocos elementos concretos, hacen destacable que plantee al “hombre como ser social”: poniendo énfasis en cosas humanas y en el clima psicológico del trabajo, en ciertas expectativas de los empleados, resalta la realidad de una organización informal y de una red convencional de comunicaciones³ e introduce –sin ahondar– el término liderazgo para sustituir la autoridad jerárquica formal. Pero como teoría resultó incompleta y parcial, sólo reforzó y destacó aspectos omitidos o rechazados por las teorías que cuestionaban, sin planteos que logren resolver las dificultades de fondo. No llega a vislumbrar tampoco qué significa que el hombre trabaje, y por qué y con qué sentido el hombre trabaja y cómo crece en ese trabajo (especialmente en virtudes). Sin comprender esto y la realidad humana de la empresa como realidad dinámica no parece posible llegar a un aporte que supere a los autores clásicos que Mayo cuestiona. Acaba destacando algunos aspectos que conviene tener en cuenta siempre con la misma dinámica centrada en los resultados de las cosas y los beneficios de las empresas.

Al estudiar a Mayo hemos podido detectar sus debilidades y buscar supuestos y claves antropológicas que nos faciliten el entendimiento y hondura de estas cuestiones. Más aún comprender que no conviene subordinar al hombre a sus propias obras porque esto invierte la importancia de la persona y del trabajo. Hay una superioridad del sentido subjetivo del trabajo en la persona sobre el trabajo objetivo porque “el trabajo no es un mero proceso mecánico” (Polo, 2015, a), 200) sino que el acto de trabajar está integrado por operaciones inmanentes y por virtudes, y es el cauce de las formas superiores de posesión orientada hacia la posesión y el dominio del mundo material.

En los siguientes artículos trataremos los otros autores y proseguir en la búsqueda de las claves que nos ayuden a alcanzar el saber empresarial que dé cuenta del sentido personal de la actividad libre de cada quien ante la totalidad de lo real. Nuestra tesis es que la empresa es uno de los tres agentes de cambio y esperanza de la sociedad actual sólo si logra encontrar su vertiente humana. Lo que observamos hasta ahora es que la formación que

³ De hecho pasaron a ser competencias de los estudios de administración

se recibe a través de los autores clásicos es restringida, reductiva, dificulta que cada quien, desde el lugar que ocupa, sea un ser íntegro, atento a las problemáticas sociales y capacitado para actuar con resolución. Por eso se carece de un conocimiento global, sin fragmentaciones, con una visión integral que lo motive a involucrarse en su aprendizaje y crecimiento para ‘ser más, haciendo’.

Referencias

- Cerda, R., - Guardia, I., - Guerrero, L., “El retorno al trabajo como guía para el desarrollo humano”, *Miscelánea Poliana*, 26 (2009) 6-19.
- Chinchilla, N., *Ser una empresa familiarmente responsable. Lujos o necesidad*. Barcelona, Prentice Hall, 2006.
- Corazón, R., “El trabajo, vocación inicial del hombre”, en *Miscelánea Poliana*, 9 (2006) 3-15.
- Corcuera, J. P., “Naturaleza del Trabajo Directivo (una versión moderna de los temas clásicos) y su repercusión en los programas de Formación de Empresas”. IESE, T-104, 01/2001.
- Engonga Ona, I.J., 2003, *El trabajo según Leonardo Polo*, Memoria de Licenciatura, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra.
- Hamel, G., 2008, *El futuro del management*, Barcelona, Paidós.
- Hamel, G., 2012 *Lo que ahora importa*, Bilbao, Deusto.
- Martínez-Echevarría, M.A., 2015, *¿Tiene sentido una teoría de la empresa?* Cuadernos Empresa y Humanismo, 128, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Martínez Echevarría, 2003, M.A., *Los orígenes de la teoría de la empresa*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n. 88, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Martínez Echevarría, M.A., 2001, *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n. 83, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

- Martino Mintzber, H. Ahlstrand, B. y Lampel, J., S.C., 2022, “Aportes de Polo para superar las perspectivas reductivas del *homo oeconomicus* de la escuela científica de F. Taylor”, en *Revista Empresa y Humanismo*, XXV/1, 93-110.
- Martino, S.C., 2017, *El aporte de Leonardo Polo a la universidad y a la teoría de empresa: una antropología para la universidad y el management a la altura de nuestro tiempo*, Madrid, Editorial Académica Española.
- Mintzber, H. Ahlstrand, B. y Lampel, J., 1999, *Safari a la estrategia. Una visita guiada a través del management estratégico*, Granica, Madrid.
- Naval, C., 1996, “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 869-883.
- Pintado, P., 1996, “Sobre los sentidos objetivo y subjetivo del trabajo según Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 949-59.
- Polo, L., 1988, “Conocimiento y trabajo”, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, 8, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 45-49.
- Polo, L., 1990, “El hombre en la empresa: trabajo y retribución”, en *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 32, 27-35.
- Polo, L., 1990, “La ‘sollicitudo rei socialis’: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en Fernández, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica ‘Sollicitudo rei socialis’*, Madrid, Aedos, 63.119.
- Polo, L., 2019, “Ser y comunicación”, en *Escritos menores (1951-1990)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IX, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2019, *Antropología de acción directiva*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2018, *Ética socrática y moral cristiana*, en *Escritos menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXVI, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2018, *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2015, a) *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2015, b), *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIII, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2015, c) *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., 2022, *Artículos y Conferencias*, en *Obras Completas*, Serie B, Vol. XXX, Pamplona Eunsa.

- Rodríguez Sedano, A., 1996, “El trabajo como división de funciones”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 993-1001.
- Sellés, J.F., 2006, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp.
- Sellés, J.F., 2013, *Los tres agentes del cambio en la sociedad civil. Familia, universidad y empresa*, Madrid, Eiunsa.
- Sellés, J.F., 1999, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Sellés, J.F., 2019, “El trabajo como encargo divino según Leonardo Polo”, en *Mercurio Peruano*, 532, 98-106.

El intelecto agente en el *De Anima* de San Alberto Magno

Álvaro José Freile Franco
Universidad Hemisferios
ajfreile@profesores.ubemisferios.edu.ec

Resumen: En el *De Anima* de S. Alberto Magno, se estudia el entendimiento agente como un elemento diferente del intelecto posible. Este intelecto es la parte activa de la inteligencia debido a que se encuentra siempre en acto, y por tanto puede conocerse a si mismo e iluminar a la inteligencia. Tiene como características el estar separado de lo concreto, no tener mezcla con el cuerpo, porque este es corruptible y el intelecto agente es eterno e inmortal. Además es impassible porque no pasa de la potencia al acto y es una sustancia en acto, es decir que debe estar en un lugar puramente actual, lo que inserta una contradicción dentro del sistema albertiano, que lo ubica en el alma. El intelecto agente también se verá en cuanto interactúa con el posible y en cuanto ambos se necesitan mutuamente. Finalmente, se tratará sobre cómo el intelecto agente es primero que el posible y tiene más ser, por lo que ignorarlo vuelve inexplicable la teoría del conocimiento humano.

Palabras Clave: intelecto agente, intelecto posible, Aristóteles, iluminación, abstracción

Abstract: In the *De Anima* of St. Albert the Great, the agent intellect is studied as a different entity than the possible intellect. This intellect is the active part of the intelligence because it is always in act, and therefore it can know itself perfectly and enlighten the intelligence. Its characteristics are that it is separated from the concrete, it has no mixture with the body, because the latter is corruptible, whereas the agent intellect is eternal and immortal. It is also impassible because it does not pass from potency to act and it is a substance in act, meaning that it must be in a purely actual place, which creates a contradiction within the Albertian system, which places the agent intellect in the soul. The agent intellect will also be seen insofar as it interacts with the possible and insofar as both need each other. Finally, it will be discussed how the agent intellect comes before the possible and has more being, so that ignoring it renders the theory of human knowledge inexplicable.

Keywords: Agent intellect, possible intellect, Aristotle, illumination, abstraction

1. Introducción

En el *De Anima*, Alberto Magno comienza con un estudio del entendimiento posible. Su trabajo estudia en gran manera este intelecto, el cual tiene la mayor parte de sus páginas dirigido al mismo, pero también estudia otros tres intelectos: el agente, el especulativo y el adquirido. Todos tienen su interés, pero en realidad solo el agente y el posible tienen entidad propia; los otros dos se dan por las maneras como se relacionan estos dos intelectos. Esta diferencia se da en Alberto Magno porque, como dice Lauer: “In those things which are spiritual and so not subject to our senses, there are two kinds of powers, active and passive” (Lauer, 1951, p. 73). Por tanto, en el alma, el intelecto también debe tener dos poderes, uno activo, que se llamará intelecto agente, y uno pasivo que recibirá el nombre de intelecto posible.

En este trabajo se estudiará a fondo el intelecto agente, ya que el intelecto posible ha sido analizado en otro trabajo. El intelecto posible es primero temporalmente, pero es segundo en el orden del ser, por lo que aunque primero es más fácil conocer el posible y por medio de él el agente, el conocimiento del agente es más inteligible y por tanto da más luces sobre el mismo entendimiento posible. El intelecto agente tiene en realidad más interés que el posible, debido a que, entre otras cosas es “eterno e inmortal”, como veremos más adelante. Toda la luz del intelecto posible, y su misma existencia derivan del agente y el agente está por tanto encima de cualquier facultad intelectual humana, dentro del alma o fuera de ella.

La estructura de este estudio será la siguiente: en primer lugar se verá como el intelecto agente funciona como iluminación del intelecto posible. Este intelecto está siempre en acto y por eso en algún momento se lo compara al hábito, pero no como algo que inhiere en una potencia, sino más bien como una disposición permanente, algo actual. Luego se estudiará como es separado, no tiene mezcla con las facultades inferiores ni con el cuerpo, es absolutamente impasible y es una sustancia en acto. Se comparará también al intelecto agente con el posible y se verá como se necesitan mutuamente ya

que el conocimiento humano solo puede explicarse con la existencia de un intelecto paciente y otro agente. Al final del ensayo se verá concretamente como se relacionan estos dos agentes y las dos funciones que tiene el agente respecto al paciente, que son abstraer e iluminar.

Por otro lado, se verá que el pensar que cada persona tiene su propio intelecto agente fue una revolución frente a la teoría aceptada anteriormente de que solo Dios era el intelecto agente que iluminaba los intelectos posibles humano. Por esto se verá como argumenta Alberto Magno que el lugar donde está el intelecto agente es dentro de cada persona y no fuera, y porqué debe haber uno para cada individuo.

A continuación, se estudiará la explicación que da Alberto Magno de el autoconocimiento perfecto del entendimiento agente. Esto solo se da porque este intelecto está siempre en acto, y por lo tanto no tiene movimiento entendido como paso de la potencia al acto. Al tener esta perfección puede traspasar su propio ser con su luz. De lo contrario, no podría conocerse el intelecto agente, ya que no hay nada superior en el hombre por lo cual podría ser conocido. Para concluir se verá cómo el intelecto agente se relaciona con los fantasmas y cómo es la verdadera fuente de los universales, que no pueden provenir sin más del fantasma. Con esto se habrá analizado los puntos esenciales del intelecto agente según Alberto Magno.

2. Intelecto agente e iluminación

Al comienzo su exposición sobre el intelecto agente Alberto Magno dice que el agente es solo uno, pero tiene dos efectos en el caso del intelecto: en primer lugar, inserta las formas como el artista informa sus obras. En el alma lo único inteligible que se produce son las formas inteligibles y el que los produce es el intelecto agente, que funciona aquí como forma respecto al intelecto posible que actúa como materia. En segundo lugar, el intelecto agente debe iluminar las formas inteligibles, las cuales, en cuanto están en la materia, solo son cognoscibles en potencia¹. Se parece en esto a la luz que hace que los

¹ Los inteligibles solo están en potencia antes del acto del intelecto agente como dice Ribes Montané: “Las formas o especies sensibles no son ‘intelligibilia in actu’ si la luz del

colores pasen a estar en acto (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 432)”². De Mattos señala respecto de este tema que “la comparación, hecha por Aristóteles, del intelecto agente con la luz, lleva a san Alberto Magno a usar en su desarrollo de la luz intelectual, de las teorías árabes de la luz y los colores”³. La luz que afirma que tiene el intelecto agente el Magno es una luz que es parte de su esencia, por eso, como dice Sellés, “su actividad está en él, ya que no es prestada y el fin de la misma no es emplearla en asuntos menores” (Sellés, 2012, p. 156). De todas formas, aunque esta comparación es útil, no es perfecta porque la luz no viene del órgano que conoce, mientras que la luz del intelecto agente sí viene de él mismo y no es extrínseca (De Mattos, 1940, p. 148). Es decir que para que la comparación fuera perfecta debería haber algo extrínseco, como la luz que ilumina los colores. Pero aquí no hay nada extrínseco, la luz es emanada por el mismo intelecto agente. Hay que recordar que la comparación del intelecto con la luz no es propia de Alberto Magno sino que fue elaborada por primera vez por Sinesio de Cirene en el siglo IV (Rubio García, 1998).

Continuando con lo anterior hay que indicar que si hay tales formas universales que son producidas por el agente, entonces tiene que haber un lugar en el alma donde estén estas formas que se conocen y donde se puedan diferenciar algunas formas recibidas de otras. También debe haber algo en el alma que ilumine y forme las especies inteligibles. Estas dos partes son el intelecto posible y el intelecto agente, respectivamente. El intelecto agente no es un hábito, en el sentido de algo que esté ubicado como un accidente en el alma, ni tampoco como una perfección que venga desde fuera, sino más bien como un hábito en el sentido de acto que puede obrar siempre (López-

entendimiento agente no las desmaterializa y las actualiza como formas del entendimiento posible” (1981, p. 131).

² Se citará la obra *De Anima* de Alberto Magno, traducida por Jorg Tellkamp de la siguiente forma: los numerales romanos para el libro y arábigos para el tratado y capítulo, seguidos por el número de página

³ Traducción propia. El texto original reza así: La comparaison, faite par Aristote, de l'intellect agent à la lumière amène saint Albert à se servir, dans ses développements sur la lumière intellectuelle, des théories arabes sur la lumière et les couleurs (...) (De Mattos, 1940, p. 147).

Farjeat, 2013, p. 200). Al respecto López-Farjeat dice que “el intelecto agente aparece como una ‘disposición habitual del alma’, pero más bien habría que entenderlo como acto” (López-Farjeat, 2013, p. 200).

Las cualidades del intelecto agente son las siguientes: es separado, no tiene mezcla, es absolutamente impassible y es una sustancia en acto. Es igual al intelecto posible en la separación y no mezcla. Aquí cabe aclarar que “la separabilidad del entendimiento agente a la que alude Alberto Magno no implica que este posea una existencia independiente del hombre particular, es decir de la persona, sino que la separación de lo material proviene de su independencia con respecto al cuerpo en el orden del entender” (García Cuadrado, 2002, p. 97). En cuanto a la pasibilidad, es similar pero con la diferencia en que el intelecto agente es totalmente impassible y el posible tiene cierta pasibilidad. En cambio, la diferencia radical entre ambos es que el agente es totalmente activo y el posible no. Dice así García Cuadrado que “para el Coloniense, el entendimiento agente es una parte del alma humana individual: se trata ciertamente de una potencia activa del alma que informa al intelecto posible o paciente, que se corresponde con la potencia pasiva del alma intelectual” (García Cuadrado, 2002, p. 95). Pero el intelecto posible también tiene cierta actualidad: la actualidad del posible es solamente aquella por la cual se vuelve una naturaleza intelectual. Pero si en una naturaleza hay un sujeto que actúa y otro que recibe el acto, será más valioso el que actúa. Y el que actúa funciona como principio por su formalidad, mientras que el que recibe tiene pasibilidad como la materia (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 433).

Habría que refutar a García Cuadrado como ya se ha hecho anteriormente con la afirmación de Teofrasto y Temistio de que nada absoluto puede estar en el alma. Aunque Alberto Magno argumenta varias veces a favor de la presencia del intelecto agente en el alma, en este caso parece que los dos peripatéticos tienen la razón, porque el alma tiene potencias, y el intelecto agente no está nunca en potencia sino siempre en acto. Por lo cual habría que preguntarse ¿dónde está el intelecto agente? La respuesta la puede dar Leonardo Polo: no en el alma sino en el acto de ser de cada persona (Sellés & Gallardo, 2019). Pero eso daría pie para otro estudio y en el presente se seguirán mostrando los argumentos que apoyan la presencia del intelecto agente en el alma.

Alberto Magno afirma que, cuando hay un género de cosas materiales, entonces debido a que la materia está en potencia y no puede por sí misma pasar al acto, debe haber algo en acto que cause todos los seres de un mismo género. En los sentidos, por ejemplo, un color está en potencia hasta que el agente que es la luz lo vuelva formalmente coloreado. Y esto ocurre siempre, porque el agente desde que está en semilla, puede dar la especie a ciertas potencias que tienen algo de la semilla del agente. Aquí vemos de nuevo el elemento neoplatónico en el pensar que la materia paciente tiene algo de la forma agente, o como indica Klimke, la creencia de que hay “razones seminales o formas latentes en la potencia de la materia” (Klimke, 1946, p. 227). Continuando con lo anterior, en todos los géneros hay, por tanto, una sola especie que es compartida por todos y que todos reciben de un solo agente. Esto se ve en el género de lo inteligible que tiene una sola especie de inteligibilidad, o en los colores, que tienen una sola especie que los hace visibles (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 431). Lauer dice respecto al mismo tema que las potencias activas son las que hacen las formas, como en el caso del intelecto agente. Y las potencias pasivas son las que reciben las formas, como el intelecto posible. En el caso de las potencias activas, el modo de actuar depende de la esencia del agente, y esta forma o especie es impresa en el paciente. En el caso de las potencias pasivas, éstas no tienen su propia especie sino que la reciben⁴ (1951, p. 73).

Volviendo a Alberto Magno, el intelecto agente, a diferencia del posible, solo entiende lo que procede de sí mismo, ya que solo puede conocer por medio de su propia luz que ilumina y extrae especies de las cosas. Lo que entiende y lo que es entendido son, entonces, lo mismo y la ciencia procede directamente del acto del entendimiento agente. En cambio, el intelecto posible conoce las especies que no son el mismo intelecto posible. Y por eso lo que conoce, la ciencia que tiene, y lo conocido, son distintos.

⁴ Sigue diciendo este mismo autor, siguiendo de cerca el texto del Magno: “If we take the example of light which St. Albert gives as an instance of an active power and translate it into terms of agent intellect and intelligible objects, we can conclude that the agent intellect makes its objects intelligible by “imprinting” upon them the “form” of intelligibility. That is, the agent intellect is not a *receiver* of forms, but a *maker* of them”. (Lauer, 1951, p. 74)

Averroes, entre otros, piensan que todas las inteligencias separadas deben tener intelecto agente y posible, y que solo la Primera Inteligencia, que es la causa de todas las demás, es puro conocimiento en sí misma y, por tanto, completamente agente. Por tanto, estos dos intelectos tienen parecido uno a la forma y el otro a la materia. Pero respecto a lo que decía Teofrasto sobre la relación entre el intelecto posible y la materia prima se puede seguir el argumento de Averroes. El mismo dice que hay dos tipos de principios, uno para las cosas con cuerpo y otro para las puramente inmateriales. En las primeras hay siempre materia y forma y en las segundas hay solo forma pero igual hay agentes y pacientes (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 434). Respecto a la primera, dice Tellkamp que “para Alberto el mundo material es un mundo dinámico, en que cualquier cambio es descrito con los conceptos de (1) forma y (2) materia además de (3) la introducción de una forma en un sustrato material” (2007, p. 153). Respecto a la segunda, dice Lauer que “en aquellas cosas que son espirituales y por tanto no perceptibles por los sentidos, hay dos tipos de poderes: activos y pasivos⁵ (1951, p. 73), con lo cual confirma lo dicho por Alberto Magno. Por tanto, en los sujetos espirituales, el hecho de que haya una forma agente y alguien que reciba la forma, no quiere decir que este último sea material.

El alma, se puede decir que es un individuo porque contiene una sustancia agente y paciente en dos intelectos. Como el alma es una forma de mostrarse la inteligencia, hace falta que haya una luz formal y algo que la reciba para que aparezca un nuevo ser. El alma tiene dos funciones, porque por un lado es parecida a la luz en cuanto causa, y por otro lado es parecida a lo que recibe la luz. Estas dos facultades reciben la sustancia del alma de forma separada y por eso son inmortales (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 434). Dice De Mattos que, efectivamente, el primer argumento a favor de un intelecto agente para cada persona “es proporcionado por el pasaje donde Aristóteles afirma la necesidad, dentro del alma, de un principio activo al lado

⁵ La traducción es propia. En el original dice: “In those things which are spiritual and so not subject to our senses, there are two kinds of powers, active and passive”.

del intelecto en potencia”⁶ (De Mattos, 1940, p. 148) que es justamente lo que argumenta san Alberto Magno.

Por lo visto, se puede colegir que es totalmente necesario que en el alma haya dos facultades, una agente y una paciente, ya que solo así se explica el conocimiento intelectual que tiene. Como dice también De Mattos “una de estas facultades no tendría sentido sin la otra. El intelecto agente es, por tanto, un principio que pertenece sustancialmente al alma”⁷ (1940, p. 149). Pero esta división en agente y paciente no debe ser confundida con la relación de la forma con la materia, ya que también en las sustancias puramente espirituales existen agentes y pacientes.

El tema del intelecto agente es de mucha relevancia, ya que como hace notar Etienne Gilson, el pensar que cada persona tiene su propio intelecto agente fue una revolución frente a la teoría aceptada anteriormente de que solo Dios era el intelecto agente que iluminaba los intelectos posibles humanos (Gilson, 1945). Sin embargo, cuando Gilson presenta este tema, dice que fue el de Aquino el primero en afirmar el intelecto agente personal. Pero este autor no tuvo en cuenta a Alberto Magno por falta de documentación, cuando realmente fue San Alberto Magno el primero en afirmarlo (De Mattos, 1940, p. 145). Dice por su parte García Cuadrado, que “San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino fueron los primeros en sostener la existencia de un entendimiento agente (y paciente) en cada hombre. De manera análoga a como Aristóteles ‘bajó’ al mundo sublunar las ideas platónicas, estos dos dominicos medievales ‘bajaron’, cada uno a su manera, el entendimiento agente al ámbito de la persona humana” (2002, p. 92). Con esto en mente consideraremos lo que dice nuestro autor de este tema.

⁶ El texto original afirma: “La première [argument] est fournie par le passage où Aristote affirme la nécessité, dans l'âme, d'un principe actif à côté de l'intellect en puissance (...)”.

⁷ La traducción es propia. El texto en francés dice: “Au regard de ce que la théorie des deux intellects doit expliquer, une de ces facultés n'aurait pas de sens sans l'autre. L'intellect agent est donc un principe qui appartient substantiellement à l'âme”.

Hay cuatro intelectos, uno de estos es el agente que abstrae y vuelve actualmente inteligibles a los objetos. La diferencia entre el entendimiento agente y el posible es que el primero puede recibir conocimiento mientras que el agente de cierta forma produce ese conocimiento a través de su luz. El intelecto posible es potencial por recibir las formas inteligibles y la acción del intelecto agente. El intelecto posible debe ser actualizado por los universales en acto, que son producidos por el intelecto agente. Las formas en las cosas no están como universales, sino como formas que dan forma a las cosas, igual que los colores, que sin luz no son colores y hace falta que, igual que la luz, haya un entendimiento agente que haga que las formas pasen a ser universales (Alberto Magno, III, 2, 2, p. 382). Los objetos sensibles están en acto, por lo que pueden mover directamente a los sentidos que están en la materia, pero para esto necesita de algún medio, como la luz, y la labor que hace la luz en los objetos sensibles la hace el intelecto agente para que las formas, que están potencialmente en estado universal puesto que todavía tienen materia, pasen a estar universalmente en acto, es decir, sin materia (Alberto Magno, III, 2, 2, p. 382).

Alberto Magno afirma que, cuando hay un género de cosas materiales, entonces debido a que la materia está en potencia y no puede por sí misma pasar al acto, debe haber algo en acto que cause todos los seres de un mismo género. En los sentidos, por ejemplo, un color está en potencia hasta que el agente que es la luz lo vuelva formalmente coloreado. Y esto ocurre siempre, porque el agente desde que está en semilla, puede dar la especie a ciertas potencias que tienen algo de la semilla del agente. Aquí vemos de nuevo el elemento neoplatónico en el pensar que la materia paciente tiene algo de la forma agente.

Continuando con lo anterior, en todos los géneros hay, por tanto, una sola especie que es compartida por todos y que todos reciben de un solo agente. Esto se ve en el género de lo inteligible que tiene una sola especie de inteligibilidad, o en los colores, que tienen una sola especie que los hace visibles (Alberto Magno, III, 2, 18, p. 431). Lauer dice respecto al mismo tema que las potencias activas son las que hacen las formas, como en el caso del intelecto agente. Y las potencias pasivas son las que reciben las formas, como el intelecto posible. En el caso de las potencias activas, el modo de actuar

depende de la esencia del agente, y esta forma o especie es impresa en el paciente. En el caso de las potencias pasivas, éstas no tienen su propia especie sino que la reciben⁸ (Lauer, 1951, p. 73).

3. Características básicas del intelecto agente

Una afirmación central de la teoría del intelecto agente en Alberto es que el intelecto agente es siempre igual, y no pasa de la potencia al acto porque está siempre en acto (Alberto Magno, III, 2, 3, p. 384). Es decir que no hay ningún tipo de potencialidad en el intelecto agente. ¿Cómo puede entonces estar en el alma, que tiene potencias? Parece que la respuesta de Alberto Magno, que se verá después es que en el alma también puede haber algo totalmente activo. Es más, Alberto Magno afirma que los latinos confundieron una afirmación de Boecio y piensan que en el alma hay materia y forma en lugar de que haya intelecto agente y posible. Es decir que afirma explícitamente que el agente debe estar en el alma. Autores actuales como Juan Fernando Sellés, no aceptarían que el intelecto agente está en el alma, sino en el acto de ser de la persona, es decir en en *esse* y no en la esencia (2012, p. 157). Esta afirmación se ve apoyada en el hecho de que el mismo Alberto Magno diga que el intelecto agente es acto (Sellés, 2012, p. 156).

En el intelecto hay un género intelectual que es compartido por todo ser y siempre que hay un género que compartir, debe haber un agente que imprima la especie en todo el género. Este agente es el intelecto agente. Sus dos funciones son: abstraer las formas e iluminar al intelecto posible. Sus cualidades son: es separado, no tiene mezcla, es absolutamente impassible y es una sustancia en acto. Dice además López-Farjeat que “el intelecto agente aparece como una ‘disposición habitual del alma’ (...) pero también lo describe Aristóteles como separado, inmortal y eterno” (2013, p. 200).

⁸ Sigue diciendo este mismo autor, siguiendo de cerca el texto del Magno: “If we take the example of light which St. Albert gives as an instance of an active power and translate it into terms of agent intellect and intelligible objects, we can conclude that the agent intellect makes its objects intelligible by "imprinting" upon them the "form" of intelligibility. That is, the agent intellect is not a *receiver* of forms, but a *maker* of them”. (Lauer, 1951, p. 74)

Como siempre está en acto, siempre está iluminando y por eso siempre se conoce a sí mismo, puesto que conoce todo mediante su propia luz. El agente conoce al que recibe su acto de iluminar, a la especie y a la ciencia que dota al posible como algo igual a su acto de iluminar y por tanto para él los tres son iguales. Alberto Magno, no obstante, no acepta que el intelecto agente y el adquirido sean lo mismo, es decir que el agente y las formas abstraídas sean lo mismo, eso solo pasa en Dios (López-Farjeat, 2013, pp. 199-200).

Respecto al tiempo, Alberto Magno hace dos afirmaciones. Primero, que el alma está entre el tiempo y la eternidad, por eso el entendimiento agente y el entendimiento posible pueden encontrarse en el alma (Alberto Magno, III, 2, 14, p. 418). No puede haber algo que sea inmutable, separado e imposible que se encuentre en algo mortal. Por eso el entendimiento agente y el posible son inmortales. Y para probar que están separados todos los intelectos basta con probarlo diciendo que toda potencia corporal necesita de un instrumento para poder aprehenderse a sí misma, pero ninguno de los cuatro intelectos usan ningún instrumento, sino que se conocen directamente, luego están separados del cuerpo (Alberto Magno, III, 2, 14, p. 418).

4. Relaciones entre intelecto agente y posible

Existen muchas relaciones entre el intelecto agente y el posible. En primer lugar el intelecto agente y el posible son sustancias similares, imposibles e inmutables. “Según Alberto Magno es preciso distinguir dos operaciones del entendimiento agente: 1º) Abstraer las formas inteligibles que se encuentran en las especies sensibles solo en potencia; 2º) Iluminar al intelecto posible, como la luz se comporta con respecto a lo diáfano” (García Cuadrado, 2002, p. 95). Es decir que el entendimiento agente se relaciona con el posible como la fuente de las especies inteligibles y como la luz que lo atraviesa, ya que las especies inteligibles no son solo iluminadas una vez para ser abstraídas, sino que deben permanecer en la luz, como los colores deben ser constantemente iluminados para ser visibles: así el entendimiento agente permanentemente ilumina al posible donde están las especies. García Cuadrado lo explica de la siguiente manera:

San Alberto parece sostener que el inteligible y la luz del entendimiento agente forman el objeto inteligible; es decir que el entendimiento agente es tanto la forma de lo inteligible como del entendimiento posible. En la abstracción se obtiene una forma universal que debe ser constantemente iluminada por la luz del entendimiento agente en orden al ser inteligible; pero también el intelecto agente «acompaña» esta forma hasta el entendimiento posible. El entendimiento posible es entonces informado no solo por la especie inteligible, sino también, al mismo tiempo y en una unidad con el objeto inteligible, por la luz del mismo intelecto agente (García Cuadrado, 2002, p. 96).

En esta relación entre estos dos intelectos, se equivocaron Teofrasto y Temistio al opinar que la única naturaleza del intelecto posible es recibir la luz del intelecto agente y no ser el lugar de los universales, con lo cual dicen que el intelecto posible es lo mismo que el intelecto agente. Es decir que ser el lugar de los universales es de gran importancia para el intelecto posible, porque si no, estaría de sobra.

Los mismos Teofrasto y Temistio piensan que en el alma solo hay intelecto agente y no hay intelecto posible puesto que en el hombre hay dos perfecciones, y cuando esto ocurre, la segunda sigue a la primera: la segunda es conocer, luego la primera debe ser la inteligencia y debe tener las mismas características que el conocer. Y si el conocer es eterno y no cambia, también lo debe ser la inteligencia, luego no puede ser un intelecto posible sino solo agente (Alberto Magno, III, 2, 14, p. 390). Su error nace de que dicen que el intelecto agente es el único que perfecciona al intelecto posible y no lo hace la especie, por tanto el intelecto posible es tan inmutable y eterno como el agente. El intelecto agente da su luz, que es recibida por el intelecto posible pero da origen al intelecto especulativo, a ser visto en otro estudio. Por tanto el error es no considerar la especie. Esta explica que el agente tenga un conocimiento perfecto e inmutable pero el posible no, porque median los fantasmas.

Comparan también estos autores al intelecto agente con la forma en el compuesto de materia y forma y al intelecto posible a la materia. En esto están equivocados porque el intelecto posible sí existe separado del compuesto (Alberto Magno, III, 2, 5, p. 392). En cambio la materia no puede existir de ninguna manera fuera del compuesto.

Avempace y Abubacer, como Teofrasto y Temistio piensan que sólo hay conocimiento cuanto el intelecto agente abstrae, pero los segundos piensan que sí hay intelecto posible como un vidrio iluminado tiene la luz en sí (Alberto Magno, III, 2, 6, p. 394). Es decir que los segundos aceptan que puede haber conocimiento con formas que ya han sido abstraídas antes, algo que se llama intelecto adquirido y que se verá en otro estudio sobre los intelectos adquiridos y especulativo en Alberto Magno.

Estos últimos autores opinan que las formas abstraídas pueden tener dos modos de existencia: o puras, y entonces son el intelecto en acto, o mezcladas y entonces son el intelecto en potencia. En este caso se las llamaría mezcladas por estarlo con el cuerpo, algo que ya se probó anteriormente que es equivocado. El intelecto agente no se mezcla con la forma porque no es su sujeto. Tampoco la forma es sujeto del intelecto agente, por tanto, el intelecto agente es intelecto en acto y no es material, mudable, o mezclado (Alberto Magno, III, 2, 6, p. 394).

Siguiendo con los errores, los latinos afirman que el alma es un individuo, sin probar esta afirmación. Toman únicamente una frase de Boecio, que dice que en todas las cosas que tienen primacía a algo más, entonces hay una cosa y otra, “*est hoc et hoc*” (Alberto Magno, III, 2, 11, p. 407). Como el alma es primera respecto del cuerpo, en ella debe haber una cosa y otra. Pero de ahí llegan a una conclusión no deducible, que es que esta cosa y otra deben ser materia y forma. Es mucho más razonable seguir lo que dicen los filósofos aristotélicos, de que estas dos cosas son el intelecto agente y el posible (Alberto Magno, III, 2, 11, p. 408).

¿Cual viene antes, el agente o el posible? Desde el punto de vista de la potencia, primero viene el intelecto posible, luego el agente y luego el

especulativo. Pero desde el punto de vista del acto, primero viene el agente y luego el posible.

5. Causa de la universalidad

La siguiente pregunta que uno se hace al ver el intelecto agente es como se relaciona con los universales. ¿De dónde le viene a las cosas ser universales? ¿Son universales por ellas mismas y por tanto directamente en acto o lo son por la luz del entendimiento agente? Todos los aristotélicos afirman lo segundo (Alberto Magno, III, 2, 2, p. 382). La cosa no es universal y no se puede pasar al universal porque estaría pasando por sí misma de la potencia al acto. Luego el universal debe venir del lugar de los universales: el intelecto. El intelecto debe estar separado, como lo está el universal. Avicena prueba que la universalidad viene del entendimiento agente, al buscar la causa de la universalidad, que no puede estar en los objetos inteligibles particulares ya que nadie da lo que no tiene y no se puede pasar de la potencia al acto si no es por algo que ya está en acto. Luego la universalidad le viene del entendimiento agente, que sí está en acto de ser universal (Alberto Magno, III, 2, 3, p. 386).

6. Lugar del entendimiento agente

Visto el tema de los universales cabe preguntarse cuál es el lugar del entendimiento agente. Teofrasto y Temistio dicen que ninguna inteligencia absoluta puede estar en el alma y que el intelecto agente es una inteligencia absoluta: luego no puede estar en el alma (Alberto Magno, III, 2, 5, p. 391). En otro lugar se dice que lo que está en el alma es la luz del intelecto agente que ilumina al intelecto posible y esta luz puede ser llamada agente (Alberto Magno, III, 2, 5, p. 391). Para De Mattos, según Alberto Magno “el intelecto agente es, por lo tanto, un principio que pertenece sustancialmente al alma”⁹ (1940, p. 149).

⁹ El original reza: L'intellect agent est donc un principe qui appartient substantiellement à l'âme

Los objetos inteligibles no se encuentran en el alma como en su sujeto sino que más bien se encuentran en la luz del intelecto agente como su fuente. Es como con los colores, que tienen su sujeto, no en las cosas, sino en la luz. De igual forma los objetos inteligibles están hipostasiados en la luz del intelecto agente (Alberto Magno, III, 2, 5, p. 392). Con lo que queda claro que el intelecto agente tampoco es un individuo, como no lo es el intelecto posible. Pero no queda todavía claro donde se encuentra el intelecto agente, ya que la luz que de este proviene, debe provenir de algún lugar. Sencillamente se puede afirmar con Alberto Magno que debe estar en el alma porque no hay otro lugar de donde puede provenir esa luz, dentro de cada individuo que sea superior al alma. Ya dice también claramente García Cuadrado que “Para Alberto Magno, el entendimiento agente no es en modo alguno una inteligencia separada, sino que es realmente una parte del alma humana individual” (2002, p. 94).

Hay que recordar que no se aplicó en la Edad Media la separación de esencia-acto de ser a la persona humana, y por no conocer que en el hombre debe haber un acto de ser, la persona, se lo puso en la esencia: el alma.

Lo que sí queda claro es que el entendimiento agente no tiene ninguna vinculación con el cuerpo. El posible se relacionaba con el cuerpo por medio del alma, ya que la fantasía unía lo material con lo inmaterial superior. Pero en el entendimiento agente no hay siquiera esta relación por medio de la fantasía, ya que aunque de ella provienen los fantasmas, estos no mueven al entendimiento agente sino que los inteligibles están hipostasiados en la luz del entendimiento agente, como ya se dijo en otro lado. Por eso se puede decir con García Cuadrado que: “En consecuencia, la separabilidad del entendimiento agente a la que alude Aristóteles no implica que este posea una existencia independiente del hombre particular, es decir de la persona, sino que la separación de lo material proviene de su independencia con respecto al cuerpo en el orden del entender” (2002, p. 96).

Más aún, no cae en otro error peor, que es pensar que los intelectos agentes deben estar ubicados en inteligencias separadas, ya que como dice De Mattos: “Basado en Aristóteles y Averroes, niega que el cielo esté animado

por varias inteligencias, eliminando así los cimientos del sistema emanador de Avicena”¹⁰ (1940, p. 149)

7. Uno o varios intelectos

Con esto llegamos al tema del número de intelectos agentes. Un tema que ya se vio antes es la disputa sobre si existen varios intelectos posibles o uno solo para todos los hombres. Ahora se hará la misma pregunta respecto a la existencia de uno o varios intelectos agentes.

Abubacer y Avempace pensaron que hay un solo intelecto y que no existe intelecto agente ni posible en cada hombre (Alberto Magno, III, 2, 6, p. 393). El problema es que Abubacer y Avempace no se dan cuenta de que debe haber un intelecto agente para cada hombre y otro intelecto, el posible, movido por los fantasmas. Debido a que cada alma debe actualizar un cuerpo, debe haber un alma en cada hombre y un intelecto agente y posible para cada hombre.

De igual manera “concibe, pues, [Avempace] que podemos pensar y recibir formas separadas por acción del intelecto agente. De esta manera, la felicidad última del hombre consistiría en la unión absoluta del alma-intelecto del sujeto y el intelecto agente. Sin embargo, la identificación con el intelecto agente en una especie de experiencia mística, llevaría consigo la disolución del individuo” (López-Farjeat, 2013, p. 172). Como se ve, aquí el problema es la despersonalización de la persona y la disolución en un “todo” que piensa y que da sus pensamientos a cada individuo. Se debería, empero, postular la pregunta ¿Y no podría haber un solo entendimiento agente sin llegar a anular el individuo? Algo así podría ser visto como la unión mística entre el intelecto humano y el divino por una iluminación particular. Pero el problema aquí es que toda iniciativa radicaría en la divinidad y la persona perdería toda su libertad y con ella su responsabilidad. La respuesta es, por tanto, negativa. Lo mismo afirma López-Farjeat, ya que “lo que Avempace ha planteado es una escalada desde el nivel de las formas materiales hasta el de las formas

¹⁰ El original dice así: En s'appuyant sur Aristote et Averroès, il nie que le ciel soit animé par plusieurs intelligences, écartant ainsi le fondement du système émanatif d'Avicenne

separadas hasta conseguir lo que podríamos llamar una 'fusión' con el intelecto agente. Ello conlleva la anulación de toda pluralidad y la completa asimilación con lo Uno” (2013, p. 198).

Lo que no queda claro es la posición de Avempace, ya que más adelante López-Farjeat menciona que “tanto para al-Farabi como para Avempace, el intelecto agente esta separado, pero a la vez ‘pertenece a la naturaleza del hombre” (2013, p. 198). Además, dice que “Por eso cuando el intelecto es perfeccionado por sus operaciones, que consisten en crear y producir los contenidos intelectivos especulativos, entiende por si mismo los entes separados como si estuviese liberado” (p. 193). Con esto se complica aún más el asunto, ya que el poder conocer los entes separados se refiere a los entes no materiales, con lo que no llega a la comprensión de que cualquier ente material puede universalizarse por la acción del intelecto agente. En todo caso, como se dijo antes, Alberto Magno no cae en ninguno de estos errores y afirma claramente que cada hombre tiene su propio intelecto agente. Para lo cual parte también de Aristóteles, ya que “el primer argumento a favor de un intelecto agente en cada persona] es provisto por el pasaje donde Aristóteles afirma la necesidad, dentro del alma, de un principio activo al lado del intelecto en potencia”¹¹ (De Mattos, 1940, p. 148).

Más aun, dice Ribes que “Frente a la doctrina del intelecto agente separado, Alberto Magno afirma que el conocer, como acto, es del ser existencial de cada hombre: ‘Sicut vivere viventibus est esse, ita intelligere est esse intelligentibus” (Ribes Montané, 1981, p. 130).

8. Fantasmas

Otro punto clave para entender al entendimiento agente es el tema de los fantasmas. Un error es decir que como el fantasma mueve y éste es particular, entonces el intelecto posible también debe serlo. Pero este error se soluciona cuando se considera que los fantasmas no mueven por ellos mismos sino solo cuando son abstraídos e iluminados por el intelecto agente. Igual que los

¹¹ En francés en el original dice “la première (...) est fournie par le passage où Aristote affirme la nécessité, dans l'âme, d'un principe actif à côté de l'intellect en puissance (...)

colores en las cosas no mueven a la vista, sino solo cuando tienen la formalidad de la luz (Alberto Magno, III, 2, 6, p. 394).

El intelecto agente toma el fantasma, que tiene cosas de la memoria y cosas de la imaginación y los pasa a ser inteligibles en acto, por lo que antes de abstraer toma en cuenta los elementos de la memoria y la imaginación y después no. Además, el conocimiento no utiliza ningún instrumento material, incluso los fantasmas deben ser universalizados por el entendimiento agente.

Teofrasto y Temistio por su parte dan suficiente importancia al intelecto agente como la fuente de la luz intelectual pero se olvidan de dos elementos potenciales en el conocimiento: el intelecto posible y los fantasmas (Alberto Magno, III, 2, 6, pp. 390-396).

Para que el intelecto posible pueda recibir las formas sin moverse, debe haber dos agentes: el intelecto agente y los objetos cognoscibles. Es decir que solo el fantasma no es agente del posible. Si fuera así, el posible fuera, como se dijo, particular. El intelecto agente es la luz de lo inteligible. El intelecto posible conoce sin mediar transformaciones físicas, pero sí con la mediación del intelecto agente (Alberto Magno, III, 2, 5, p. 391). No es pasible pero si tiene una causa externa. Con lo dicho se ve que los fantasmas se relacionan con el intelecto posible solo con la mediación del agente y por esto la universalidad del intelecto agente deriva del agente por medio del universal por un lado, mediante la abstracción. Como se vió más arriba también da universalidad por otro lado mediante la iluminación que acompaña al conocimiento del intelecto posible


9. Conclusión

El estudio del intelecto agente dentro de la psicología albertina planteada en el *De Anima* es necesario para entender como conoce el ser humano. El intelecto agente y el posible son dos elementos indispensables para conocer, debido a que uno hace las formas que el otro recibe, y también uno ilumina al otro, haciendolo pasar del acto a la potencia. El intelecto agente es impassible, no tiene mezcla con las facultades inferiores, es inmortal, eterno y

es una sustancia en acto. Debido a estar completamente en acto y no tener indicio de potencia, es una luz que puede conocerse a sí misma de manera perfecta, lo cual es un indicio de su proveniencia divina. Este intelecto es el elemento más importante dentro de la psicología del conocimiento y es la cúspide que explica y da origen a todas las facultades cognitivas inferiores. Es pues, aunque tal vez Alberto Magno no lo consideró así, la clave para descifrar el *De Anima*.

Referencias

- Alberto Magno. (2012). *Sobre el alma*, traducción J.A. Tellkamp. Pamplona: EUNSA
- De Mattos, G. (1940). L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. *Revue Néoscholastique de Philosophie*(43), 145-149.
- García Cuadrado, J. Á. (2002). El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Alberto Magno. *Revista española de filosofía medieval*(9).
- Gilson, É. (1945). L'ame raisonnable chez Albert le Grand. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*(XIV).
- Klimke, F. (1946). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Editorial Labor.
- Lauer, R. (1951). St. Albert and the Theory of Abstraction. *The Thomist*, 14(1).
- López-Farjeat, L. J. (2013). Avempace en el De Anima de Alberto Magno. *Tópicos*, 29, 171-201.
- Ribes Montané, P. (1981). Razón humana y conocimiento de Dios en San Alberto Magno. *Espíritu*(XXX), 121-144.
- Rubio García, M. (1998). Los límites del conocimiento de Dios según San Alberto. *Cuadernos del anuario Filosófico*.
- Sellés, J. F. (2012). *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, ss. IV a.C. - XV* (Vol. I). Pamplona: EUNSA.
- Sellés, J. F., & Gallardo, F. (2019). *Teoría del Conocimiento*. Pamplona: EUNSA.
- Tellkamp, J. A. (2007). Sobre la relación alma y cuerpo en Alberto Magno. *Revista española de filosofía medieval*, 14.



Colloquia (colloquia.uhemisferios.edu.ec) is an academic journal of culture and thought of the Universidad de Los Hemisferios. Colloquia is an international publication with a global scope, committed to humanistic education, through the dissemination of articles that are original and relevant for the Humanities. In addition, this journal pursues to advance academic research in Ecuador and the rest of the world. Thanks to its interdisciplinary approach, Colloquia fosters the unity among all types of human knowledge, especially the human sciences.