

COLLOQUIA

“REVISTA DE PENSAMIENTO Y CULTURA”

VOLUMEN 2 (2015)
ISSN 1390-8731

“ACADEMIC JOURNAL OF CULTURE
AND THOUGHT”

Silvia Martino

Interdisciplinariedad Universitaria:
Una propuesta según L. Polo P.1

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira;
Isabel María Salgado Salazar

Políticas públicas con perspectiva de familia P.17

Miguel P. Juárez

La cifra española para teclado en la obra de Francisco
Correa de Araujo (1584 – 1654) -Facultad Orgánica
(1626): Características teóricas, cifra, modalidad,
afinación, y ornamentación P.44

Juan Assirio

La peculiaridad de la antropología de
Leonardo Polo: El hombre como además P.62

Xabier Villaverde

La Virgen de Quito: Un símbolo de la fe
y de la ciudad de Quito P.75

Juan Carlos Riofrío Martínez-Villalba

Juan Larrea Holguín y la universidad
ecuatoriana (II) P.100

Andrés Jara

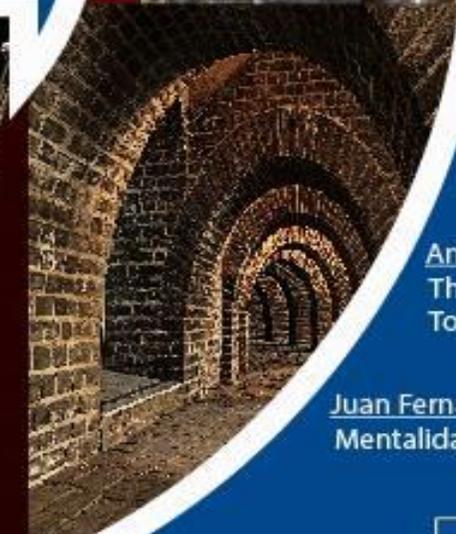
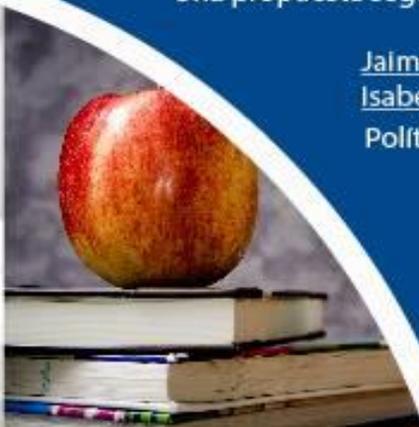
Apuntes para un análisis sociológico de
la Virgen del Panecillo P.130

Andrea Puente

The Place of Liberal Arts in Higher Education
Today P.140

Juan Fernando Sellés

Mentalidad actual y formación cristiana P.153



UNIVERSIDAD
DE LOS HEMISFERIOS
SABER Y SABER HACER

Universidad e Interdisciplinariedad Una propuesta desde el pensamiento L. Polo

Silvia C. Martino *

Resumen: En este trabajo se presenta una propuesta sobre la interdisciplinariedad universitaria. Generalmente la interdisciplinariedad se aborda de modo analítico, este estudio pretende ofrecer un enfoque sistémico. De esta manera se entiende que es mucho más probable –especialmente en el momento actual- obtener mayor extensión y hondura en el planteamiento de modo tal que logre quizás encontrar un camino para reunificar los diversos aportes de cada disciplina en la búsqueda de soluciones de fondo. Se evita el análisis porque se considera que aborda la cuestión de modo parcial y no llega a integrar. Se considera que los aportes del filósofo español Leonardo Polo, podrían ofrecer algunas claves para atisbar luz en este difícil momento, al tema presentado.

El autor ofrece una descripción de la universidad y de las raíces de la crisis en la que se encuentra. Concretamente, explica cómo el desgajamiento de los saberes superiores y la ruptura de la unidad entre ellos, sería, según él, el origen de esta desvinculación de las ciencias entre sí y sus consecuencias. Su propuesta se plantea en dos sentidos. Polo ofrece una teoría del conocimiento que, se considera que podría resolver la cuestión desde lo teórico. Su teoría del conocimiento –por cierto, muy amplia y significativamente reunitiva- intenta dar cuenta de la importancia de la interdisciplinariedad en vinculación con los diversos niveles del conocer humano, de un modo ordenado y vinculante. Y a la vez, el autor plantea que hay una vertiente personal que entronca con el modo en que se dan las interrelaciones entre los miembros de la comunidad universitaria. Polo explica que la falta de interdisciplinariedad, más que un problema teórico –que indudablemente lo es-, es una cuestión de orden superior, personal. Las personas que investigan en las diversas ciencias son superiores a los saberes; unir a las personas entre sí es un asunto de apertura y aceptación personal.

Se exponen estas claves para que puedan ser consideradas por los docentes universitarios y quizás logren otorgar alguna pista que permita superar la situación actual.

Palabras clave: Interdisciplinariedad. Crisis de la universidad. Teoría del Conocimiento. Crecimiento del profesorado.

Abstract: This paper presents a proposal on university interdisciplinarity from a methodical systemic approach. It is understood that this method can provide amplitude and depth to reunify the diverse contributions of each discipline. The approach of the Spanish philosopher Leonardo Polo, could offer some keys to shed light on the subject.

* smartino@austral.edu.ar

Universidad Austral, Argentina

It will offer a description of the university and the roots of its crisis. The breakup of superior knowledge and the rupture of unity among them would be, according to Polo, the origin of this separation of sciences from each other and their consequences.

His proposal is presented in two ways. It offers a theory of knowledge - broad and reuniting - that links the different levels of human knowledge. But he points out that what is relevant is the personal side that connects with the interrelationships between university professors.

Keywords: Interdisciplinarity. Crisis of the university. Theory of Knowledge. Growth of university professor.

PLANTEAMIENTO

En este trabajo se estudiará el problema de la interdisciplinariedad en el ámbito de la universidad. Como sobre él los especialistas en cada área pueden aportar bien poco, porque su planteamiento es analítico, conviene plantearlo desde una perspectiva sistémica, reunitiva. De esta manera se podrá otorgar mayor extensión y hondura al tema, y se intentará reunificar los diversos aportes en la búsqueda de soluciones de fondo en vez de análisis parciales. En el estudio de este tema se sigue la propuesta del filósofo español Leonardo Polo, porque brinda claves que ayudan a encontrar la solución del problema.

En la comunicación, primero, se hará una referencia a la crisis de la institución universitaria expuesta como desgajamiento de los saberes superiores y ruptura de la unidad entre ellos. Esta crisis es esperable por la crisis de sus principales actores o protagonistas, los docentes universitarios. Luego se intentará exponer la solución que el autor ha propuesto frente al diagnóstico que hace de la universidad. Se destacarán tres claves que consideramos indispensables para comprender la Teoría del Conocimiento que se expone: 1) el origen de esta falta de vinculación de las ciencias y sus consecuencias, 2) la cuestión del método y 3) la interdisciplinariedad. El autor brinda una teoría del conocimiento que puede resolver esta problemática que, según él, se incoa a fines del s. XIII, porque su planteamiento gnoseológico da cuenta de la importancia de la interdisciplinariedad en vinculación con los diversos niveles del conocer humano. La teoría del conocimiento desarrollada por Leonardo Polo que se expone nos parece que está a la altura de nuestro tiempo.

En tercer lugar, se propone la interdisciplinariedad en la Universidad especialmente a través de equipos de Proyectos o en Departamentos como una propuesta concreta que facilite la vinculación de las distintas disciplinas. Así se apunta a que este despliegue interdisciplinario de la cultura superior en el trabajo de cada docente forme parte principalmente del bien Común y del crecimiento de cada uno de ellos. Se advierten sobre posibles vicios a tener en cuenta y se mencionan algunos criterios para la organización de estos departamentos.

Finalmente se remarca que la interdisciplinariedad es un asunto que excede la teoría del conocimiento porque es personal. Conviene que los docentes universitarios estén formados en Antropología y Ética para lograr comprender el estatuto de la ciencia que estudian, es decir su tema y su método o nivel cognoscitivo. Pero la interdisciplinariedad en la Universidad se logra y crece cuando los docentes crecen personalmente y en su vinculación. Crece cuando ellos lo hacen con más libertad, en búsqueda de verdades superiores en unidad vinculante, cuando pueden dotar de sentido personal libre su actividad y la universidad. De acuerdo con este planteo se comprende

que parte importante de la formación y el crecimiento en la profesión docente radica en cómo en las instituciones educativas de formación de Docentes procuren trabajar interdisciplinariamente. Lo que se plantea en definitiva busca ser un cauce para que se viva la Universidad como apertura y vinculación de profesores y alumnos en la búsqueda constante de verdades más altas como comunidad de personas en unidad.

1.1. La misión de la universidad

Según Leonardo Polo (1970) la universidad es del ámbito de las manifestaciones humanas. Estas manifestaciones están orientadas hacia una misión y tres funciones en orden al logro del bien común. La universidad, según este autor, es uno de los tres factores de cohesión de la vida social –junto con la familia y la empresa-. La universidad es definida por Polo (1996 a) como la comunidad de investigadores cuyo fin específico es incrementar en cada área el “saber superior”. Se trata, en su comienzo, de la unión entre profesores y alumnos para descubrir las verdades superiores. Esto indica que quienes pertenecen a ella vivan de modo natural la interdisciplinariedad, porque saben subordinar los saberes inferiores a los superiores, a la par que desde los superiores arrojar luz sobre los inferiores. Pero Polo considera que el correcto modelo de esta gran institución duró poco, pues un siglo después de su inicio ya se perciben rasgos en la pérdida de su identidad. Así, desde el s. XIII se ha procedido de tal manera al astillamiento e independencia de los saberes. Por tanto, para Polo, “la misión de la universidad consiste en recuperar su unidad, es decir, volver a ser universidad, algo que, insisto, progresivamente ha dejado de ser. No renunciar a que el saber conduzca a la vida social y para eso hace faltar abrir la vida social, a las ciencias superiores. Si no, la sociedad estará dominada por motivaciones excesivamente materialistas” (Polo, 1996 b, p. 40). El diagnóstico poliano (1970) sobre la universidad, como muchos otros autores e intelectuales de los siglos XX y XXI (Martino, 2015), radica en que se encuentra en estado de crisis, como asimismo el mundo en el que está inmersa. Sellés (2010) comenta que “la universidad es la cúspide del saber superior y de su transmisión. Si ésta no estuviera en crisis en una sociedad que está aquejada de ella sería asunto admirable” (p. 9). La causa es el desgajamiento de las diversas disciplinas. En tal sentido, el mismo autor (2011) señala que:

“La técnica no está equilibrada con las demás disciplinas, tanto teóricas como prácticas, pues intenta subordinarlas todas a sus intereses. En efecto, los avances teóricos fisicomatemáticos están en función de la construcción de nuevos aparatos con fines pragmáticos (ej. la aeronáutica, la telemática, etc.). A su vez, la ética aparece subsumida en la técnica, de tal modo que se intenta llegar a considerar como bueno lo que la técnica permita (ej. la fecundación in vitro, la clonación, etc.). También la política se subordina hoy

a la técnica, y por ello viene a ser socialmente aprobado, o relevante, lo que la tecnología permita (ej. la manipulación de células embrionarias, etc.)”. (p. 473).

1.2. Algunos antecedentes de la crisis universitaria

Este desgajamiento no es algo inesperado, sino que la crisis tiene antecedentes (Polo, 1996 a). Y puede tomarse como clara descripción de este estado lo que Polo plantea como los tres momentos históricos de la universidad que podrían muy bien vincularse con los tres radicales humanos también señalados por él. Comprender esta génesis nos puede dar pistas del desconcierto actual.

El precedente de la universidad han sido las escuelas de pensamiento de la Grecia clásica. Entre ellas destacaron la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles, en el siglo IV a.C., que duraron varias centurias. En estas primeras instituciones académicas, la búsqueda de la verdad era considerada como una actividad valiosa por sí misma, de manera que dedicarse a ella justificaba la vida y convocaba el esfuerzo mantenido de grupos selectos. La verdad es el conocimiento de la solidez de lo real, el cual concede consistencia al existir humano. La Edad Media cristiana supuso una reorientación global de la existencia que se resume con una fórmula intelectual precisa: “fides quaerens intellectum” (Comisión Teológica internacional, 2012, parr. 1). Así, la teología especulativa fue considerada la cima alcanzada por la inteligencia, pues se encontró urgida por un estímulo trascendente, el más alto. En este momento se logró la experiencia de la agudeza y el rigor de nuestra capacidad de conocer. Nunca quizá en la historia del pensamiento la interconexión entre las ciencias y la teología fue tan clara como en el nacimiento de las universidades. Así lo señala Benedicto XVI (2008).

A partir de estos precedentes surgió la ciencia occidental. La interpretación moderna del conocimiento añade una nueva característica, que es la siguiente: el saber cultivado en centros especiales se ha de poner en relación con la marcha de la historia y, consiguientemente, con la organización de la vida social (Polo, 1996 b). En tal sentido, Polo (1996, b) sostiene que “la universidad ha perdido su unidad, precisamente porque el rendimiento social de los saberes universitarios es parcial. Sólo es aprovechable una parte de ellos, la otra no. Construir la cultura, hacer al hombre justo, no se considera rentable, ni tampoco como un impulso efectivo para el progreso” (p.54)

1.3. Algunas consecuencias derivadas de la ruptura de la unidad

La estructura unitaria de la universidad se ha roto modernamente. Como ya se ha indicado, la universidad en su origen era una institución en la que todos los saberes tenían que ver entre sí. Polo (1993, p. 192) hace referencia al ideal del árbol del saber o de las ciencias, con un tronco que aúna y una savia que vitaliza, y, asimismo, con una raíz escondida pero que lo mantiene vivo,

erguido, con posibilidad de extender sus ramas y de que de cada una surjan frutos diversos. Esta semejanza del árbol subyace en la comprensión de una jerarquía ordenada de las ciencias.

En cambio, la visión unilateral de los saberes también comporta una visión reduccionista del hombre. Dice Polo (1993): “un ser humano reducido a sí mismo es, simple y llanamente, un individuo vuelto de espaldas a su especie, que orbita en torno al egoísmo. Cuando la universidad se encuentra sin unidad, segmentada, acaba siendo una institución ‘clasista’, desconcertante, inútil para un pueblo” (p. 194). Es una universidad que ignora al pueblo, no dialoga, no es universal ni expansiona la cultura del pueblo, sino que la angosta. Acaba recluyéndose en afinidades... y en espacios cerrados a la búsqueda de la verdad para todos.

Según Polo (1996, a), en el s. XXI “hemos heredado una universidad que se ha transformado en una pluriversidad” (p. 54), algo destinado a extinguirse por sus propias características de desgajamiento. Pero tenemos que reconsiderar que, si ese rendimiento social de los saberes universitarios es parcial, el progreso también lo será. Unidad no significa, ni implica, uniformidad; sino vitalidad, unidad interna, cohesión, origen y fin.

A la universidad le compete, pues, hacerse cargo de ese impulso que brinda la verdad en cada disciplina, y clarificarlo con la organización de las ciencias. Polo (1996, a) indica que “si la universidad tiene que cumplir una función social y tiene que hacerlo gallardamente, ese aporte tiene que ser interdisciplinario: Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza sin divorcio, sin separación” (p. 64).

Pero hemos de notar que, si la cumbre de lo real es la persona, lo más alto que puede aportar la universidad tiene que ser el rendimiento novedoso y personal de cada quien. Esas aportaciones personales sólo son posibles en un ámbito de diálogo, de búsqueda de la verdad con otros, de generosidad y amistad. Por tanto, trataremos de exponer en breves líneas una somera síntesis de la teoría del conocimiento que Polo desarrolla para trabajar las dimensiones plurales, y lograr la vinculación entre ellas. Y luego tratar de expresar que ésta tiene como condición primera –trabajosa, pero posible– que cada docente esté formado en antropología y ética y logre ser quien añade con sus aportes y quien emprende en la universidad.

2. Una propuesta para solucionar la crisis: La teoría del conocimiento poliana

Polo no solamente ha diagnosticado el problema de la universidad, sino que ha elaborado una teoría del conocimiento completa que serviría de guía para encarar el tema de la distinción jerárquica entre los saberes, y así lograr la vinculación perdida. Cabe aclarar que sólo se expondrán unas líneas sobre esta disciplina filosófica que ubiquen el tema, pues abordar la entera teoría del conocimiento poliana excede con mucho el objetivo de esta exposición.

Con clarividencia Polo comprendió que era necesario trabajar y estudiar la distinción jerárquica de las disciplinas, su tema real y su método o nivel del conocer humano empleado en cada caso. En particular, consideró que la mejor manera de poner orden jerárquico a las diversas ciencias pasaba por elaborar una rigurosa y exhaustiva teoría del conocimiento, pues sólo este saber descubre cuales son los distintos niveles jerárquicos del conocimiento humano, los cuales permiten ejercer y desarrollar las diversas ciencias. Sin duda, la creciente especialización de las ciencias dificulta la integración epistemológica. Pero como la teoría del conocimiento humano puede ofrecer la solución, consideraremos sólo tres ítems que consideramos importantes al respecto:

a) Los puntos relevantes para lograr vincular las ciencias y cómo encararlo.

Como dice Selles (2013) “sólo se vincula lo distinto, porque, obviamente, lo que es uno no requiere vinculación. Si se pregunta cómo vincular los diversos ámbitos del saber universitario, es porque se asume de entrada que éstos son realmente distintos” (p. 159). Ahora nos enfrentamos con la situación real siguiente: las ciencias son distintas y la distinción es según jerarquía –jerarquía de la ciencia, pero no de la persona que trabaja esa ciencia–. La correlación de las diversas ciencias se podrá obtener al estudiar el estatuto propio de cada ciencia. Necesitamos indagar sobre su objeto propio, es decir, su tema, y sobre el carácter distintivo de su estudio, o sea, su método o nivel de conocimiento humano por ella usado. Aquí encontramos una cuestión doble, ya que –en general– una ciencia especializada no se suele preguntar ni por su tema (objeto propio) ni por el método adecuado para investigarlo y, además, no busca vincularse con las demás ciencias.

La vinculación jerárquica lleva a la unidad. Esto implica que habrá que admitir que hay unos saberes superiores y otros inferiores, y subordinar los inferiores a los superiores. En este punto comprendemos que no es fácil admitir esta distinción jerárquica, pero es patente que no es lo mismo sostener que las ciencias particulares tengan distinción jerárquica que decir que las ciencias particulares son simplemente distintas. Lo distinto no puede vincularse, y si se hace, se realiza arbitrariamente, pero si la distinción es sólo jerárquica sí pueden vincularse, y es posible, así, lograr que ese vínculo unifique las ciencias. Por tanto, es necesario encontrar un saber que logre desvelar cuáles son los distintos niveles cognoscitivos humanos y sus temas correspondientes, y que pueda llevar a cabo esa vinculación que nos conduce a la unión de los saberes.

La pregunta podría ser: ¿de qué modo se da esta vinculación? Polo explica que el nivel noético superior es el que vincula al inferior, jamás a la inversa. Este saber parece ser –en líneas generales– el filosófico. Guardini (2012) expresa esta tesis diciendo que

“una tarea que reclama mayor atención de la que habitualmente se le presta, a saber, una fundamentación filosófica de las ciencias particulares (de la ciencia del lenguaje, del

derecho, de la salud y la enfermedad, de la educación, etc.). Y esto con la intención de proporcionar a la especialidad correspondiente, así como al trabajo profesional que se basa en ella, la fundamentación de sentido que necesita, si es que ha de comprenderse correctamente y poder insertar su función en el todo” (p. 37).

Si damos un paso más, nos convendría preguntarnos si –en el caso que esta ciencia pueda ordenar sus disciplinas propias, y además ordenar las otras ciencias– es la ciencia superior, o si está supeditada a otro saber que sea más noble o excelso. Una cuestión que parecería conveniente recordar es cómo la universidad comenzó su andadura con la filosofía y con la teología, y tras ellas, de un modo natural, nació el estudio de otras materias (medicina, derecho, etc.), y que de algún modo la universidad entró en una crisis de identidad, en la que aún permanecemos, cuando la filosofía y la teología ya no ocuparon el ápice de los saberes.

b) El problema del método analítico.

El método que actualmente utilizan casi todas las disciplinas, aunque sus temas sean distintos, es el analítico. Ésta es una pista que nos conduce a entender la carencia de unidad entre los saberes. Este método se caracteriza por un estudio pormenorizado de una realidad, que se toma aislada respecto de las demás. Así, se puede ser especialista o dominar una ciencia positiva concreta y desconocer totalmente la índole de otra, o carecer de la mínima noción o simplemente desconocer otra ciencia positiva. Además, en la modernidad, el método analítico comienza a aplicarse a muchas de las ciencias humanas –historia, letras, derecho, economía, etc.– y también a la misma filosofía y sus diversas áreas –psicología, sociología, antropología cultural, etc.–.

¿Qué consecuencias se desprenden de lo que estamos planteando para la universidad? La ya aludida pluridiversidad. Por lo tanto, al utilizar el método analítico de modo generalizado, no se logra ni vislumbrar el problema –por el enorme desarrollo que está teniendo cada ciencia sin entrar en relación con las otras–, y en caso de vislumbrarlo, no se ve ninguna salida. De manera que, de acuerdo a lo indicado por Polo (2011, p. 154), parecería contrario a la condición de institución universitaria exclusivamente aplicar el método analítico

Por tanto, para que se dé la interdisciplinariedad se requiere de un método sistémico o reunitivo. Si no se logra dar este paso, estaremos ante la ausencia de universidad. Por eso el desafío que plantea hoy la universidad –y la sociedad misma– para el hombre de ciencia requiere una fuerte colaboración interdisciplinar y una creciente mentalidad de trabajo en equipo.

Como una consecuencia de lo que venimos planteando, se entiende relevante para las universidades, y también para sus diversas facultades y departamentos, la implementación de dos disciplinas –la antropología y la ética–, a cargo de profesores de filosofía y teología, que puedan explicar las distinciones entre las ciencias y su engarce, pues parece coherente que cada docente

adquiera una formación que facilite conocer los modos de vinculación o engarce entre las ciencias particulares en orden jerárquico y así lograr ese vínculo unitivo de los saberes. Si los docentes en las diversas facultades carecen de esta formación, no será extraño encontrarnos en la universidad ante un relativismo antropológico y ético, enemigo letal del verdadero espíritu universitario. Esta incorporación busca el entronque con las humanidades, y reencauzar con la raíz y lo más digno: la persona humana.

Nótese que las disciplinas más prácticas están más inclinadas al ejercicio de la casuística. Son menos teóricas o sapienciales, y también por esto menos universitarias. Es más verdad lo universal y necesario que lo particular y contingente, que tiene como propio la verosimilitud. Si las disciplinas prácticas, sus temas, sus métodos dominan sobre las teóricas, sería bastante más difícil encontrar esa raíz unificante o reunitiva. Estas carencias antropológicas se verifican también en muchos de los problemas de la vida social y familiar. Polo, ya en 1993, indicaba que:

“Tecnología unida a humanismo y humanismo unido a tecnología, es una fórmula válida... Si los ingenieros no integran las humanidades, lo harán muy mal; y si los humanistas no saben de ingeniería, se quedan en las nubes. Hay que conseguir la unidad. Es lo que se llama interdisciplinariedad. Los filósofos y los humanistas en general han de ser capaces de entenderse con los empresarios y con los científicos. Realizar ese lema no es nada fácil. Son muchos los problemas de comprensión mutua; hay también muchos intereses creados, incomprensiones y deserciones (o desilusiones por el fracaso, un fracaso que era de esperar)”. (p. 44).

Según esto, son dos los temas a tratar: por un lado, el de subordinar las ciencias inferiores a las superiores, las que versan sobre la persona humana; pero, por otro, también subordinar el saber que trata del hombre al que habla de su fin último. Como ya se ha indicado, la primera tarea la lleva a cabo la Filosofía, de modo que “las ciencias –escribe Polo (1992)–, desvinculadas de la filosofía a partir de Galileo, contienen muchos conocimientos sobre el hombre, pero si se las deja solas, se deshumanizan: pierden su propio significado, el cual depende por completo de su entronque con el sentido de la existencia humana. Por eso, hace falta sostener el ideal de interdisciplinariedad” (p. 27). Paralelamente, la sociedad moderna es enormemente compleja. Solucionar esas complicaciones es tarea que desborda a las diversas ciencias particulares, pues cuando éstas se enfrentan a ellas su vinculación es incierta o aleatoria.

Sanguinetti (2016, p. 9) expone este asunto al explicar cómo pueden dialogar dos disciplinas como la neurociencia y la antropología. Así comenta que la mutua ayuda de estos saberes puede ser ejemplo y clave para comprender con hondura la interdisciplinariedad. Así argumenta una

ciencia enriquece a otra (la neurociencia a la antropología) y cómo la antropología al poner-se en relación con la neurociencia o también la neuroética, la neuroeducación, la neurosiquiatría, etc.

Se comprende así que hay distintos saberes y se da una mutua ayuda y colaboración entre ellos. Unos iluminan a otros. Y efectivamente, advierte Sanguinetti (2016): “Suele resultar difícil comprender que hay interrogantes fundamentales que no pueden responderse sólo desde la ciencia o la neurociencia pues corresponden a un modo de entender originario superior al científico” (p. 7). Todo esto nunca va en detrimento de las ciencias, sino que queda resaltado el bien mayor, unas se enriquecen y las otras estimulan en niveles distintos. Y más en particular, es posible de este modo plantearse y resolver cuestiones de fondo. Con palabras de Sanguinetti (2016) “la existencia de una dimensión personal trascendente al cuerpo y su precisa conexión con el cerebro, la naturaleza del ser personal, etc.” (p. 7).

Todo esto refuerza la conveniencia de una teoría del conocimiento que sea sistemática y axiomática, para evitar intentos erráticos. También la ética y la antropología, por ser axiomáticas, pueden atender al tema y método de las demás ciencias, pero para ello requieren de la teoría del conocimiento, para subordinarlas al saber personal. Sobre ellas, se requiere de la teología, porque estudia el fin del hombre.

c) La interdisciplinariedad.

El aislamiento y la falta de relación personal entre docentes de la universidad impiden o dificultan la interdisciplinariedad. Los profesores suelen carecer de tiempo para lograr este trato colaborativo, pues se sienten increpados a dedicar cada vez más tiempo a su especialidad. En esa tesitura es evidente que consideran que lograrán más rendimiento principalmente al trabajar en solitario y no en equipo, y menos aún en equipos interdisciplinarios. Pero esta falta de interdisciplinariedad es un problema por la visión parcial, incompleta y carente de entronque. Con todo, Polo ha indicado que toda dificultad debe verse como un reto, puesto que ninguna carece de solución. Lo que interesa es plantear bien el problema, pues un problema bien planteado es un problema resuelto. Por tanto, intentemos no sólo denunciar el problema, sino intentar sugerir la solución poliana.

Cómo plantear el diálogo interdisciplinar para lograr ese saber de mayor amplitud. Algunos lo expresan con mucha claridad, como Falgueras (2015, a):

“El modo de establecer el diálogo interdisciplinar debe hacerse como una dualización activa de saberes. Dualizarse no es invadir con el propio método campos ajenos, ni reducir un saber a otro, sino abrirse respectivamente (incluida la filosofía) a los principios que cada saber ha descubierto, no para negar los del saber propio, sino para integrarlos junto con

los otros en referencia al fundamento y a la destinación, que son las ultimidades, o puntos cardinales del saber, y dos de los temas últimos de la filosofía”.

No pretendemos –en esta comunicación- establecer los niveles del conocimiento humano, ni presentar el elenco de las ciencias en los que Polo plantea el método noético adecuado para cada disciplina. Pero sí comentar que al final cada ciencia tiene su lugar, su estatuto y eso tiene relación con los niveles cognoscitivos que se emplean en ellas y que son distintos. Cada ciencia tiene su estatuto y el estatuto de la ciencia se basa en el tema distintivo y en el nivel cognoscitivo distintivo de cada una de ellas y eso es jerárquico. Unas ciencias son superiores a otras o también podríamos decir que unas ciencias “suponen” el conocimiento de otras. Por eso es posible hablar de la posible ayuda y colaboración entre unas y otras.

De igual modo podríamos vincular las distintas ciencias si entendemos que cada una es un modo distinto de conducta humana –del investigador– frente a la realidad con la que se halla más o menos comprometido, pueden vincularse según tengan más compromiso humano y personal. O considerar cómo se ha de subordinar el saber que trata del hombre al que habla de su fin último. Como ninguna ciencia teórica o práctica son fines en sí mismas, sino medios. Verlas como medios indica que lo son en orden a un fin superior. Todas las ciencias indican una referencia, dicen remitencia. Si se estudia esa remitencia, llegamos a un modo de aunar las ciencias entre sí que es también jerárquico y dualizado.

Por lo tanto, es posible la interdisciplinariedad. Lograrla es lograr la sistematicidad. Lograr la sistematicidad es factible, porque el hombre es sistémico, lo es su organismo, sus funciones, sus acciones, sus movimientos, sus facultades; y también lo son los actos, hábitos y virtudes de sus potencias superiores. El universo mismo es sistémico. Por eso, si las realidades físicas y humanas son sistémicas, es entendible que la comprensión científica de ellas también lo sea. Más aún, podríamos considerar que, si esta comprensión científica no es sistémica sino aislada, tal vez falta un saber sistémico, porque desde lo analítico se tiene muchísima ciencia sobre lo real, pero mucho sobre poco.

Como indica Selles (2011, p. 493) el hombre como persona, en lo distintivo y neurálgico, está vinculado, es decir, es coexistencia con personas distintas. En el mismo sentido lo afirma Benedicto XVI (2011) “Persona denota apertura o relación personal. No cabe que exista una persona sola, no sería comprensible. Derivadamente, no cabe comprender a la universidad, una de las dimensiones unitivas básicas de lo social, en solitario; por ejemplo, que un investigador esté aislado. Si la unión es lo que caracteriza a todo lo humano y a lo personal, es esperable que cuando las ciencias se aíslan favorezcan la deshumanización y la despersonalización.

El énfasis que Polo atribuye a la interdisciplinariedad y a los departamentos interdisciplinarios, es de capital importancia. La interdisciplinariedad, más que como un problema, debe ser considerado como un reto, un desafío, con el que lograr un beneficio: un saber de más altura; pues, por lo indicado, se manifiesta que es susceptible de solución. Tal vez ésta no sea fácil de conquistar, pero es alcanzable. Para ello debe descubrirse la superior o inferior hegemonía de las ciencias y su consecuente subordinación.

Para lograr la interdisciplinariedad hemos de evitar la igualación, que a veces no se enfrenta por no herir susceptibilidades, y se pretende homogeneizar todo saber y toda opinión. Sin duda, es crucial vencer el miedo a descubrir y manifestar que las verdades no valen todas lo mismo ni todas están en el mismo plano.

3. Los Departamentos Interdisciplinarios

Es conveniente que existan departamentos. Según Polo (1970) el adscribir a los “investigadores a la universidad se requiere una mayor fluidez y matización en la composición del profesorado; así como en su organización” (p. 15). En 1993 Polo insistió en este punto, pues lo considera un factor crítico: “Hay que crear departamentos interdisciplinarios; como no es nada fácil, tampoco se puede hacer de la noche a la mañana. No propongo ninguna revolución inmediata, que se acaben las facultades y que vivan los departamentos interdisciplinarios, porque no es fácil encontrar el clima adecuado. Dicho clima no es más que uno: la relación de formación recíproca de los profesores maduros con los jóvenes” (p. 45).

Cuando Polo (1970) tiene que describir “las virtualidades de la organización en departamentos” insiste “en su sentido integrador y en la concentración que permiten” (p. 16). ¿Qué ventajas se siguen de estas virtualidades? Polo (1970) responde que “La primera (obvia) ventaja que de esto se sigue es el aumento numérico del personal universitario; la segunda, es la conjugación de los criterios de especialización y coordinación de las actividades” (p. 16). Considera asimismo como *conditio sine qua non* para el desarrollo de la universidad “el aumento numérico del personal universitario” (p. 15). La explicación es clara, aunque no sea un asunto fácil de resolver, sí es aconsejable que siempre se encara desde esta perspectiva para que pueda solucionarse. Se entiende que cualquier otra propuesta de solución no sería tal, pues el problema estaría mal planteado. Polo (1970) dice que es necesaria la “construcción y el complejo juego de los núcleos funcionales universitarios” (p. 15) que “son posibles a partir de una cierta abundancia de personal por eso una facultad que cuente con un catedrático y un adjunto por asignatura es inoperante” (p.17).

Por lo indicado, Polo en el mismo texto explicita que “la concepción atomista de las asignaturas no es funcional y no tiene nada que ver con la especialización del saber, sino que es

una consecuencia del equívoco acerca de la docencia que ya he señalado. Hay que romper la ecuación profesor-enseñanza que es contraria a la organización del profesorado y al interés mismo de los alumnos, también para esto sirven los departamentos” (p. 16).

3.1. Los Vicios

Los dos vicios extremos que podrían presentarse en la organización interna de los departamentos a juicio de Leonardo Polo (1970) son:

1º) La planificación centralizada: Con sabiduría y sentido realista comenta que “los genios son escasos; además las condiciones organizadoras y especulativas no suelen concurrir en alto en una misma persona; no se puede entregar la marcha de una organización a la iniciativa de un individuo, siempre contingente; y la época del sabio enciclopédico ha pasado. El desarrollo de las ideas surgidas de mentes excepcionales se agota pronto” (p. 16). La rapidez del progreso obliga a revisiones fundamentales en los planteamientos y en los métodos. “Si los departamentos responden al criterio de concentración, es decir, si no son entidades pequeñas, sus tareas son muy complejas. Por eso su diferenciación interna no debe ser rígida, porque ha de permitir la adaptación orgánica a las diferentes fases y aspectos de los trabajos en curso”(p. 16).

2º) La pluralidad dispersa de iniciativas. Éste es el otro extremo, que se puede explicar diciendo que, si “a un miembro del departamento se le ocurre un plan de trabajo a desarrollar por él solo pero ajeno a la labor conjunta ya emprendida... ello es incompatible con la unidad del departamento. El sistema de ayudas a la investigación personal es distinto de la organización departamental” (p. 16). Libertad en unidad, apertura a la pluralidad de iniciativas, pero en vinculación que puede dar vida; no aceptar la rigidez, sino lo fluido, pero con coordinación, “entre otras razones porque el departamento no es un núcleo autónomo, sino que debe integrar-se, a su vez, en una organización más amplia de la investigación y de la transmisión del saber” (p. 16).

3.2 Criterios para la organización del departamento

A continuación, en el texto que se viene comentando, Polo indica cuál debe ser la base de la organización departamental en la universidad:

La organización del departamento debe basarse –escribe Polo– en criterios objetivos, que vendrán dados por la parcela del saber que se cultiva y sobre todo por el desarrollo interno del trabajo (cuyas necesidades debe dirigir la orientación mental del personal) y por las diversas funciones esenciales de la universidad. Toda ello impone, como ya he dicho, una cierta fluidez de la creación de los equipos o secciones que deben modificarse o remodelarse según lo aconseja el estado de las tareas acometidas. Sobre criterios objetivos puede montarse una fuerte solidaridad en el personal, que impida las decisiones unilaterales y establezca una fundamental igualdad, basada en la diversidad complementaria de los

cometidos. Ello hará posible la colaboración eficaz, la concurrencia de esfuerzos al diálogo fructífero; en definitiva, el cambio en la mentalidad del profesorado que ha de ser más abierta, más ágil, más profesional. (p. 17).

4. La condición imprescindible

Como consecuencia y una de las conclusiones de lo planteado, antropología y ética han de ser parte de la formación de todo docente universitario. Con esta formación se le facilitará conocer los modos de vinculación o engarce entre las ciencias particulares en orden jerárquico para lograr el vínculo unitivo de los saberes, y en particular de su disciplina. Esto apunta a fomentar el verdadero espíritu universitario y a facilitar el entronque son las humanidades y -como ya hemos dicho- a reencauzar con la raíz y lo más digno: la persona humana.

El hombre como persona, en lo distintivo y neurálgico, está vinculado, es decir, es coexistencia con personas distintas (Sellés, 2011, p. 493). Persona denota apertura o relación personal (Benedicto XVI, 2011). No cabe que exista una persona sola, no sería comprensible. Derivadamente, no cabe comprender a la universidad, una de las dimensiones unitivas básicas de lo social, en solitario; por ejemplo, que un investigador esté aislado. Si la unión es lo que caracteriza a todo lo humano y a lo personal, es esperable que cuando las ciencias se aíslan favorezcan la deshumanización y la despersonalización.

De acuerdo a lo indicado por Polo (1970): “El espíritu universitario: enseñar, investigar, la propia formación de los hábitos intelectuales y morales de los profesores universitarios es lo que realmente logra que la actividad de cada docente, que está en la universidad, facilite la floración de la gente y facilita el ser universitario. Porque el saber es efusivo” (p. 20). Este planteamiento es coherente, porque si los ‘empresarios’ de la universidad, los profesores, pueden dar “cauce a la diversidad de pareceres, engranar la tensión entre posiciones distintas, y evitar a la vez, que estalle la enemistad” (p. 20), es posible que se dé la condición del crecimiento de esas personas, que lógicamente favorecerá la interdisciplinariedad y el crecimiento de la universidad.

Está claro que lo que “justifica al hombre en su dedicación son las metas que ha de alcanzar, pero también, los obstáculos que tiene que vencer. Y el avance en la conquista de la verdad sólo puede efectuarse reconociendo la diversidad” (p. 20). Así, cada profesor crecerá personalmente de un modo irrestricto, pero cada uno, al ser distinto, aportará su novedad a la universidad, y ahí radica la iniciativa, el emprender, el desarrollo y la interdisciplinariedad.

Por eso, enfatizamos que la falta de interdisciplinariedad, más que un problema teórico, de jerarquía de las ciencias –que indudablemente lo es–, es una cuestión de orden superior: de aceptación personal. Ya que las personas que investigan en las diversas ciencias son superiores a tales saberes, unir a las personas entre sí es un asunto de amor personal. ¿Cuál es el mejor método

para lograr la interdisciplinariedad, para que el grupo social de personas que conforman la universidad descubra las verdades teóricas más altas y, sobre todo, la personal? La solución está en la dimensión superior que conforma a la persona humana: el amor personal. Éste es creciente (a menos que libre y culpablemente la persona inhiba su crecimiento). Crecer más significa ser mayor apertura personal.

Bibliografía

- Benedicto XVI, (2008), Discurso a la Universidad de La Sapienza de Roma el 17 de enero de 2008, Obtenido on-line enero de 2015: <https://goo.gl/zwR08R>, 15.
- Benedicto XVI, (2011), Audiencia General del 11 de mayo de 2011, obtenida on-line mayo 2012, <https://goo.gl/mIvVrd>
- Blumenstyk, G. (2014). *American Higher Education in Crisis?: What Everyone Needs to Know*. New York, NY: Oxford University Press.
- Comisión Teológica Internacional, (2012), “Fides quaerens intellectum”, Obtenida on-line enero 2015, <https://goo.gl/2NMoxO>
- Corazón, R., (2011), *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid.
- Falgueras Sorauren, I., y Falgueras Salinas, I., (2015, a), “Man as dualizing being. The remote foundations of economics activity”, en *Journal of Polian Studies*, Vol II, online: <https://goo.gl/NBxiC8>
- (2015, b) “La posible ayuda de la Filosofía a la Economía”, en *Filosofía y Economía*, Vol. 4, Número 1, UBA, 48.
- Guardini, R., (2012), *Tres escritos sobre la Universidad*, Eunsa, Navarra.
- Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo BID. Obtenido on-line, enero 2016: <https://goo.gl/3OYzv1>
- Loconte, J., (2014). *The real crisis in higher Education*, Obtenido on-line febrero 2016: <https://goo.gl/gvxTAc>
- Martínez-Echevarría y Ortega, M.A., (2014), “Cuando las matemáticas suplantán a la economía”, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, n. 125, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Martino, S.C., (2016), “La Universidad: Misión, responsabilidad y protagonistas. La pro-puesta de Leonardo Polo”. On-line: <https://goo.gl/Hb7MCT>
- Música, F., Entrevista realizada por Silvia Martino el día 13 de febrero de 2015 en Pamplona. Observatorio de la Educación Superior en América Latina IESALC-UNESCO. Obtenido on-line, enero 2014: <https://goo.gl/qxWg3X>
- Pérez Lindo, A. et alt. (2005) *Gestión del conocimiento. Un nuevo enfoque aplicable a las organizaciones y la universidad*, Norma Editorial, Buenos Aires.
- Piá Tarrazona, S., (2001), *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa.
- Polo, L., (2016), *Obras Completas, Serie A*, Eunsa, Pamplona: Curso de teoría del conocimiento I, Vol. IV.

- Curso de teoría del conocimiento II, Vol. V.
Curso de teoría del conocimiento III, Vol. VI.
Curso de teoría del conocimiento IV, Vol. VII.
(2012), Filosofía y Economía, Eunsa, Pamplona.
(2011), La esencia del hombre, Eunsa, Pamplona.
(1996, a), “El profesor universitario”, en El profesor universitario, Ed. Universidad de Piura.
(1996, b), “La institución universitaria”, en El Profesor universitario, 33-48, Ed. Universidad de Piura y on-line: <https://goo.gl/sKW8Wp>
(1993), “Universidad y sociedad”, en Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad, Pamplona, Eunsa, 187-196.
(1992), “Filosofar hoy”. Entrevista de Juan Cruz Cruz a L. Polo, en Anuario Filosófico, Pamplona, 25/1 (1992) 27-51.
(1970), “La crisis de la Universidad”, en Universidad en Crisis, Edit. Prensa Española, Se-villa.
Pugliese, J.C. (ed.), (2005), Educación superior: ¿bien público o bien de mercado? Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación, Buenos Aires.
Roccio, M.T., (2011) Higher Education in a State of crisis hardcover. Nova science publisher, New York.
Sanguinetti, J. J. (2016) “Neurociencia y Antropología”. Obtenido on-line setiembre 2016: <https://goo.gl/5c17dD>
Sellés, J.F.
(1997) Curso breve de Teoría del conocimiento, Ed. Universidad de La Sabana, Bogotá.
(2006), “Antropología para inconformes”, Rialp, Madrid.
(2010) En Defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento, Ed. Universidad de Piura, Piura.
(2015), “Las dualidades en las ciencias humanas: un intento de fundamentación, jerárquicamente ordenado, de los saberes humanísticos según Leonardo Polo”, cap. 5 de Martínez, M E.
(2015) El abandono del límite mental (1ª. ed.), Bogotá: Universidad de La Sabana.
Obtenido on-line en diciembre 2015: <https://goo.gl/S99qpz>

Anexo 1

El Orden jerárquico de los niveles cognoscitivos humanos más altos y sus respectivos saberes
1. Sellés, J.F., (2006), “Antropología para inconformes”, Rialp, Madrid, Apéndice 5, 638

Políticas públicas con perspectiva de familia

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira *

Isabel María Salgado Salazar **

Resumen: La institución familiar forma parte importante en la conformación del Estado. Las políticas públicas en favor de la armonía “padre-madre-hijos”, repercuten directamente en el desarrollo y progreso de una nación. El Ecuador posee aspectos positivos y mejorables en esta materia. Presentamos algunas propuestas de mejora, tomando en cuenta parámetros científicos de reconocimiento internacional.

Palabras clave: políticas públicas, familia, Ecuador

Abstract: The family institution is a very important part of the State structure. The public policies supporting the harmonics “father-mother-children” have a direct influence in the development and progress of a nation. Ecuador possesses some positive aspects and others that need to be improved on this matter. We present some proposals meant to improve, based on international successful research parameters.

Keywords: public policy, family, Ecuador

* jbaquero@intisana.com

Universidad de Los Hemisferios, Ecuador

** isalgadosalazar@gmail.com

Universidad de Los Hemisferios, Ecuador

INTRODUCCIÓN

La familia es la célula básica de la sociedad y su institucionalidad se engarza con la visión trascendente de la persona (Guerra, 1976). Según la filosofía clásica y varios autores contemporáneos de reconocida trayectoria intelectual, la familia es anterior al Estado (Izquierdo, 2010). La edad antigua aporta ya con documentos que certifican la existencia y el reconocimiento de la misma, dada su importancia social (Domingo, 1999). Esta institución ha poseído y “posee vínculos vitales y orgánicos con la sociedad, interaccionando con ella de forma que, al tiempo que la familia influye sobre la sociedad, de la que constituye fundamento y alimento continuo, la sociedad incide, para bien y para mal, en la familia” (Termes, 1999). Por lo tanto, la familia no es una realidad cerrada en sí misma, que existe al margen de lo que sucede en la cultura en la que está inmersa; todo lo contrario, es una realidad que se afecta y se ve afectada por todo lo que sucede a su alrededor. Sostenemos pues que esta institución constituye un pilar fundamental de la sociedad, con implicaciones jurídicas, políticas y sociológicas (Larrea Holguín, 1985).

Al ser la familia un elemento importante dentro del ámbito político, económico y social, las administraciones centrales han visto y ven la necesidad de dar a esta institución una connotación jurídico-positiva, para definirla, estudiarla y regularla por medio de normas y políticas amparadas en las garantías defendidas primeramente por el derecho natural (Larrea Holguín, 1985, pág. 22), con el fin de lograr una mejor convivencia entre quienes conforman las organizaciones, las ciudades, los países y demás realidades humanas.

Desde la antigua Grecia, las familias y sus miembros estaban enrolados dentro del marco jurídico-social de las πόλις ciudades (Aristóteles), ya que los ciudadanos consideraban que éstos eran esenciales para su adecuado desarrollo. Es por esto que el “casarse y tener hijos era un deber ciudadano” (Santillana, 2007, pág. 27). Asimismo, surgen destacados filósofos y pensadores como Platón y Aristóteles que desarrollan teorías acerca del “deber ser” de la familia en su conjunto, del hombre (esposo), de la mujer (esposa), de los hijos y de los esclavos, para lograr la consecución del bien común (Platón, 2006).

Posteriormente, el Imperio romano vio la necesidad de crear una norma escrita positiva para tratar varios temas relacionados a la familia como los derechos patrimoniales, los derechos sucesorios, las adopciones, el matrimonio y sus efectos jurídicos, los roles sociales, entre otros (Morineau-Iduarte & Iglesias-González, 1998). Varios fueron los temas tratados en el Ius Civile y en otros cuerpos legales que denotaron la importancia de esta institución para el desarrollo del Imperio. Por todo esto, se puede

afirmar que la familia fue un sustento importante para la vida del Imperio romano. La religión y las costumbres influyeron en la conformación interna de la familia y del propio Estado (Domingo, 1999).

La Edad media se caracterizó por el cristianismo reinante en los pueblos de Europa occidental. En este escenario la familia nuclear se fortaleció bajo la asimilación paulatina y toma de conciencia de conceptos como el matrimonio, la fidelidad, la práctica de las virtudes cristianas, entre otros. “La influencia del cristianismo provocó que el castigo por el adulterio no se restringiera a la mujer, sino que también afectara al hombre” (Santillana S.A., 2007, pág. 72) y “hacia el siglo VIII aproximadamente, la Iglesia las prohibió (las prácticas del divorcio y la separación) definitivamente” (Santillana S.A., 2007, pág. 73). En cuanto a los roles sociales, al igual que en la antigüedad, los derechos civiles favorecieron al hombre y limitaron a la mujer en el ámbito público. No obstante esta desigualdad, la mujer alcanzó algunos logros tanto en el derecho romano como en la posterior administración de las monarquías y aristocracias (Ibíd.).

En la Edad moderna se dieron profundas transformaciones tanto en lo político como en lo económico y en lo social. Aparecieron unas nuevas corrientes de pensamiento que permearon occidente. “El Humanismo, el Renacimiento y el inicio de la Ilustración” se conocen como las corrientes que retoman una centralidad de la razón olvidada según ellos, y por el reconocimiento del “hombre como medida de todas las cosas” (Editorial Sol90, 2004, pág. 20). Fueron los años del desarrollo de la ciencia y de la creación de inventos; pero también fueron los años de los inicios de una crisis de la religiosidad institucional y popular. Asimismo, varios fueron los logros alcanzados para la mujer en esta época. En primer lugar, ésta pudo llevar el título de reina (independientemente del cargo de su esposo) y, en segundo lugar, pudo acceder a la educación, antes limitada al varón. La edad moderna también se caracterizó por ser la “era de las libertades”; y con ello nació el inicio formal u orgánico del pensamiento sobre los derechos y libertades políticas, económicas y sociales (Hervada, 2001). Las normas jurídicas y las instituciones tradicionales comenzaron a cuestionarse a sí mismas, dando paso a una administración focalizada en la libertad individual (Baquero, 2007).

La Edad contemporánea se identificó por ser la era de los cambios estructurales e ideológicos (Daverio, 2010, págs. 79-90), de las revoluciones y las grandes Guerras: forman parte de ella la Ilustración, la Revolución Francesa, el liberalismo, el marxismo, la filosofía positivista, la democracia como concepto político, la primera Guerra mundial, la segunda Guerra mundial, la denominada “revolución sexual”, la industrialización, el desarrollo del cine y la globalización. Las mujeres han

ganado terreno en el tema de los derechos y la igualdad: en la mayoría de países occidentales, tanto hombres como mujeres gozan de igual participación política y laboral.

En el campo religioso, la lectura católica de la sociedad marcó un punto de inflexión dentro de la definición de la familia, proponiendo un modelo teológico del concepto y rebajando a un segundo plano el modelo sociológico mantenido hasta aquel entonces (Guerra, 1976): lo esencial de la familia se fundamentaba en su carácter único, exclusivo y definitivo de una relación de pareja (hombre y mujer) fundada en el amor y orientada al servicio a la vida (Consejo Pontificio para la Familia, 2006, pág. 362). En efecto, el cristianismo postmoderno reforzó los denominados “tres valores fundamentales del matrimonio”: los hijos, la fidelidad, y el sacramento (Ibíd.).

El liberalismo promocionó al individualismo como fundamento del bienestar personal, por lo que el concepto de familia se tornó secundario: yo soy yo y mis necesidades. La unidad y la donación percibidas hasta aquél entonces como características esenciales de esta institución, comenzaron a ser cuestionados por la sociedad. Un aporte del liberalismo es la referencia a la versión dinámica de las instituciones, y entre ellas, la familia (Malo, 2004).

El postmodernismo cultural, producto del relativismo y el nihilismo reflejado en Nietzsche, Lyotard, Derrida, entre otros, inspiraron a un hombre enfocado exclusivamente en el poder, un hombre de pensierodévole (Baquero, 2009), imbuido en el relativismo moral y en el subjetivismo escéptico. Esta corriente dio paso al cuestionamiento de las instituciones tradicionales, entre éstas la familia. Se defendió la subjetividad del concepto familia y la importancia de la adecuación de ésta a las circunstancias temporales.

El feminismo, en su versión más radical y la ideología de género promocionaron una sociedad permisiva, donde se hizo uso constante del slogan: “prohibido prohibir”, que puso en tela de duda la existencia de los sexos, para dar paso a la percepción personal y a la satisfacción inhibida de las inclinaciones sexuales. Se habló de la desigualdad histórica entre hombres y mujeres, y de la opresión de los primeros hacia las segundas. Se denunció a la institución familiar por acentuar los roles sociales determinados por la clase dominante y por discriminar a las minorías sexuales y otros tipos de estructuras sociales.

Éste es el marco histórico y social en el que se ha visto inmersa la familia a través del tiempo, y las influencias que han ido moldeando a esta institución, con el deseo de reconocer (o desconocer) la existencia de una dignidad intrínseca en cada circunstancia espacio-temporal (Larrea Holguín, 1991, pág. 8). Todo lo mencionado ha dejado una huella en la cultura, la política, la economía y la sociedad. De la misma manera, existe una transformación en la mentalidad de las familias y de los individuos;

porque lo que influye en la sociedad, tarde o temprano repercute en la familia y viceversa. Como observamos, son muchas las ideas que han forjado a la familia tal y como la conocemos ahora.

Esta avalancha de antecedentes ha dado paso a la conformación del pensamiento social contemporáneo, y, por tanto, a la familia del presente.

Ahora bien, queda claro que más allá de las tendencias, pensamientos, religiones o hechos históricos, la familia es un eje fundamental de la sociedad (Sánchez-García, 2012). Todo cambio incide directamente en la solución de varios de los problemas sociales a los cuales nos enfrentamos actualmente en el Ecuador. Por lo tanto, conviene que las administraciones públicas del país se empapen de los datos estadísticos que giran en torno al plano familiar; que conozcan qué relación existe entre familia y desarrollo económico y social; analicen qué leyes influyen en ella; se adentren en la dimensión pública de la familia y generen políticas con el fin de que esta institución colabore con el bienestar dentro de nuestro Ecuador. Por esta misma razón, a continuación, se trabajará sobre los puntos mencionados para determinar la relevancia de la familia en el plano público, con el fin de proponer políticas con perspectiva de familia que contribuyan con el desarrollo económico, político y social del país.

Para lograr una mayor claridad en la lectura del trabajo, a continuación, se definirán algunos conceptos que serán utilizados frecuentemente en el estudio. Los significados de los conceptos han sido sacados del libro *Familias y bienestar en sociedades democráticas*, el debate cultural del siglo XXI del autor Fernando Pliego Carrasco.

- Familia: “en sentido amplio, (es) una relación social basada en el parentesco donde las personas habitan un mismo hogar. El parentesco puede originarse por vínculos de consanguinidad (...), por adopción, o cuando una pareja contrae matrimonio o cohabita en unión libre” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 19).
- Padres: “pareja que cuenta con la presencia del papá y de la mamá biológicos (casados o en unión libre), quienes se hacen cargo de sus hijos naturales o adoptivos comunes” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 20).
- Cohabitación en unión libre: “es un arreglo social donde la pareja vive en un hogar común, pero no ha contraído matrimonio alguno” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 20).
- Estructura o tipo de familia: “(es) el eje organizativo que define la dinámica de las relaciones familiares, es decir, su forma fundamental” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 21).

CAPÍTULO 1. La familia en el Ecuador

La familia ha demostrado ser, históricamente, una institución capaz de sobrevivir a los cambios. Junto a esta evidencia empírica, la familia ha adoptado formas y funciones sociales, evolucionando o involucionando, hasta llegar a nuestros días. Es un hecho pues, que la familia, a pesar de que ha perdurado en el tiempo, ha cambiado.

La familia es una realidad social que interesa al Estado, y los censos y las estadísticas han proporcionado datos de gran ayuda a la hora de conocer su estructura, entorno social, dimensión pública y sus cambios. Hoy evidenciamos que la familia ecuatoriana ha cambiado en los últimos años, a pesar de que este cambio sea imperceptible para muchos. Y las razones son múltiples: van desde aspectos culturales, políticos y sociales, hasta legislativos o económicos. A continuación, analizaremos y expondremos ciertos datos, de los muchos que existen, que permiten percibir de una manera más objetiva la situación actual de la familia ecuatoriana. De esta manera podremos adentrarnos en el tema y hacer un posterior análisis para comprender si los cambios han sido parte de una evolución natural positiva o un decaimiento de la institución por factores económicos y sociales, entre otros (ENGELS, 2005).

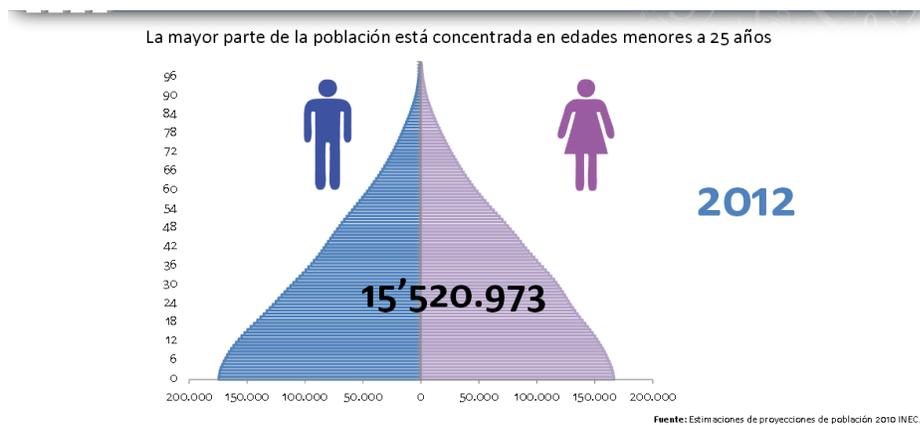
Según las cifras publicadas por el INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) en su documento titulado: “Mujeres y Hombres del Ecuador en Cifras III”, que arroja los resultados del Censo de Población y Vivienda y Económico 2010 sobre el estado civil o conyugal de los hombres y las mujeres a partir de los 12 años, se observa que tanto hombres como mujeres en su mayoría están solteros, siendo 1.843.506 las mujeres solteras y 2.117.147 los hombres solteros. En segundo lugar están los casados: existen 1.780.449 mujeres casadas y 1.740.975 hombres casados. El tercer puesto lo ocupan los hombres y mujeres en unión de hecho: hay 1.113.937 mujeres unidas y 1.100.130 hombres unidos. El cuarto puesto lo conforman los hombres y mujeres separados, el quinto los hombres y mujeres viudos, y por último los hombres y mujeres divorciados. (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), pág. 22).

Es posible destacar un descenso del porcentaje de matrimonios por población. Según un estudio realizado por el INEC, en los últimos diez años, el número de matrimonios ha aumentado únicamente en un 11,1% (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), 2012). Los matrimonios se han mantenido en un promedio de 71.332 celebraciones por año. El mismo documento menciona que “el año anterior se registraron 73.579 matrimonios, una reducción del 1,66% en referencia al 2010 en donde se cuantificaron 74.800. Hace diez años se inscribieron 67.741

matrimonios” (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), 2012). Teniendo en cuenta que la población ecuatoriana ha aumentado de aproximadamente 12.090.804 millones de habitantes en 2002 (El Universo, 2002) a aproximadamente 15.223.680 millones de habitantes en 2011 (indexmundi), durante los últimos diez años ha existido un decrecimiento de los matrimonios por población.

Otra variable que demuestra un cambio en la estructura familiar es el número de divorcios. Según el mismo estudio, el número de divorcios en el Ecuador ha aumentado en un 95,3% en los últimos diez años. Los divorcios han crecido de 10.987 en el 2002 a 21.466 en el 2011 (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), 2012). Nuevamente, si analizamos estos datos con respecto al número de habitantes observamos que el porcentaje de divorcios por población ha crecido durante los diez últimos años.

Asimismo, se denota ya una disminución de la natalidad en la población ecuatoriana, otro aspecto que sin duda tiene una estrecha relación con el tema familiar. En 2002 la tasa de natalidad del Ecuador era de 24,65 nacidos por cada mil personas (Banco Mundial, 2014); mientras que en 2012 se registraron 19,16 nacimientos por cada mil personas (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2013, pág. 25). En 1987 la tasa de fertilidad marcaba 4,04 hijos por cada mujer (Banco Mundial, 2014); en 2002 bajó a 2,98 hijos por cada mujer (Banco Mundial, 2014) y en el 2012 es de 2,59 hijos por mujer (TheGlobalEconomy, 2012). Esto ha hecho que la pirámide poblacional sufra cambios. A continuación, se adjunta el gráfico de la pirámide poblacional del Ecuador:

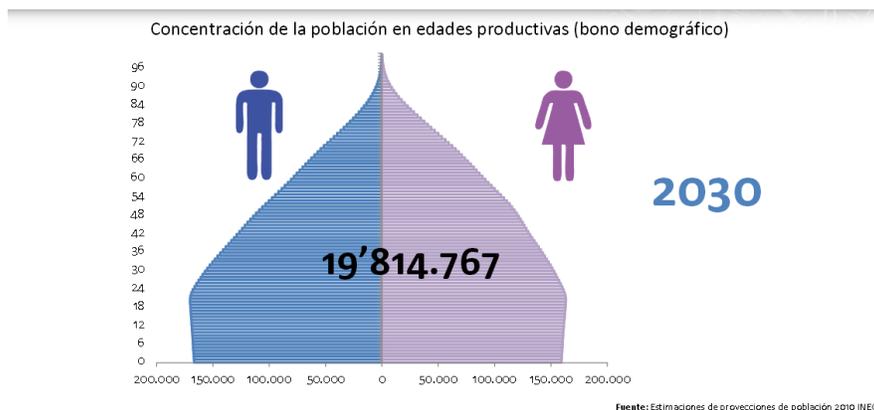


Fuente: http://www.inec.gob.ec/proyecciones_poblacionales/presentacion.pdf

En un análisis hecho por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos con respecto a las proyecciones poblacionales se menciona que “en el 2030, Ecuador empezará a tener una población

que envejece pues las mujeres tendrán menos de dos hijos” (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2010, pág.

8). Empezará así a generarse un proceso de envejecimiento poblacional, como lo demuestra el siguiente gráfico:



Fuente: http://www.inec.gob.ec/proyecciones_poblacionales/presentacion.pdf

Otro cambio que ha sufrido la estructura familiar es en el tema de la edad. Los matrimonios son más tardíos, al igual que los embarazos y los nacimientos de los hijos (Banco Mundial, 2014).

Otro indicador que permite percibir el cambio de la estructura familiar es el aumento de la esperanza de vida. Actualmente, los niños que nacen tienen una esperanza de vida 76,36 años; mientras que en el 2002 era de 73,99 años y en 1987 era de 67,24 años (Banco Mundial, 2014).

Finalmente, se destaca un cambio en el aumento de mujeres de Ecuador que son madres jefas de hogar, en muchos casos solteras. Según el Censo 2010, 339.656 mujeres son madres jefas de hogar, es decir, el 4,7% de la población femenina del país. Esto representa un aumento del 38,6% más que en el año 2001 cuando la cifra de madres jefas de hogar llegaba a 245.002 mujeres (Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC)). Además, “de acuerdo a cifras del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), el 2010 hasta la actualidad el índice de mujeres a cargo de sus hogares se incrementó en un 8%” (Diario El Telégrafo, 2013), en otras palabras, en la actualidad hay más mujeres que manejan solas su hogar.

Los datos estadísticos así lo ratifican: la familia en el Ecuador ha cambiado. Detrás de estas estadísticas presentadas se encuentran los efectos de estas transformaciones, que en algunos casos son positivos pero en otros son negativos.

Cada vez contraen matrimonio menos personas en el Ecuador y son múltiples las causas que están originando este descenso de la nupcialidad. Por un lado, hay razones de índole económica y laboral: el desempleo, las remuneraciones bajas o insuficientes, los horarios inflexibles de trabajo, los costes elevados de la vivienda, entre otros. Y por otro, existen “consideraciones de tipo cultural, jurídico y social que han ido creando condiciones ambientales contrarias al matrimonio y a la familia” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 49). Es así como se ha creado una especie de temor al compromiso matrimonial, y se han buscado nuevos tipos de convivencia alternativa (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011). Además, han aumentado vertiginosamente las rupturas de los matrimonios, afectando no sólo a los cónyuges sino también a los hijos y sus allegados, y perdiéndose así una cultura de reconciliación. Y finalmente, ha subido el número de madres jefas de hogar, quienes deben llegar a sus límites para sostener a su familia tanto en lo económico como en lo social.

Esto demuestra que ha bajado el número de familias nucleares o biparentales formadas por parejas casadas. Hay quienes verían esto como un aspecto positivo dentro del reconocimiento de los “derechos de la mujer” y el declive de las estructuras patriarcales como lo menciona Anunziatta Valdéz en su artículo El Código de la Familia: retos para la vigencia de los derechos de las mujeres (Valdez); o como una prevención de las consecuencias disociadoras del divorcio, tal como lo dice Ben Loew, investigador del Centro de Estudios del Matrimonio y la Familia en la Universidad de Denver (Moreno, 2010).

También hay quienes ven esto como un aspecto negativo, dadas sus consecuencias perjudiciales para la sociedad. Así lo confirman los estudios de María Sophia Aguirre en su informe titulado: Determinantes del Crecimiento Económico, Población y Familia: El Caso Guatemala (Aguirre, 2007) y los 351 estudios realizados en Australia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Estados Unidos de América, Japón, México, Noruega, Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte, y recopilados en el libro de Pliego Carrasco titulado Familias y bienestar en sociedades democráticas, donde señala:

“En 84,9% de los registros de información estadística y censal obtenidos de la literatura analizada, se observó que las personas casadas y los niños que viven con sus dos padres biológicos presentan niveles de bienestar significativamente mayores. En esta estructura familiar ocurre menos violencia contra las mujeres y los hijos; los indicadores de salud física son mejores; las enfermedades mentales suceden en menor medida; los ingresos son mayores y el empleo más frecuente; las condiciones de la vivienda son más favorables; hay más cooperación en las relaciones de pareja; los

vínculos entre padres e hijos son más positivos; el consumo de drogas, alcohol y tabaco se presenta en cantidades menores; la conducta social de los hijos es más cooperativa y cometen menos actos delictivos; y el desempeño escolar de los menores de edad es mejor” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 333).

La disminución de la natalidad y el decrecimiento de la tasa de fertilidad también resulta importante, dadas sus consecuencias, tanto en el ámbito privado como en el público. En el Ecuador ya ha comenzado a variar la pirámide poblacional (como se observó en el gráfico anterior) y, a pesar de que este cambio no manifiesta consecuencias inmediatas, una inversión de la pirámide poblacional puede desencadenar problemas económicos (como una quiebra del Estado de bienestar) y sociales (hogares solitarios e individualismo creciente) a futuro (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011). La tasa de fertilidad del Ecuador está en alrededor de 2,29 hijos/mujer y para que exista reemplazo generacional, la tasa de fertilidad no debe descender por sobre los 2,1 hijos/mujer.

Por todo lo expuesto, el Ecuador se está alejando poco a poco de la estructura familiar que, según los estudios de Pliego Carrasco y de Aguirre, colabora de una mejor manera con el desarrollo de las democracias. La política ecuatoriana familiar no debería descuidar el fortalecimiento de esta estructura biparental.

CAPÍTULO 2. La política familiar en el Ecuador

Para el análisis de los siguientes capítulos, la investigación se basará en el análisis de la familia nuclear o biparental, sin ánimo de discriminar al resto de tipos de familia. A continuación, haremos una breve revisión de la normativa legal de años anteriores, para luego estudiar las políticas familiares vigentes de mayor relevancia. Como es natural, las actuaciones de las administraciones públicas han tenido diferentes comportamientos en esta materia, y por esta misma razón analizaremos qué políticas han sido acertadas para con el desarrollo de la familia y qué políticas han debilitado a la institución de la familia nuclear.

Empezando por la normativa internacional vigente en el Ecuador, en 1948 quedó establecido de manera unánime el interés de la comunidad internacional por establecer dentro de las libertades naturales e individuales del hombre el formar una familia (Vega Gutiérrez, 2002, pág. 20), razón por la cual se redactó el artículo 16 de la Declaración Universal de Derechos Humanos:

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado (Asamblea General de Naciones Unidas, 1948).

Dentro de las consecuencias socio-jurídicas que trajo la suscripción y ratificación del documento que contiene el citado artículo, está el reconocimiento de la familia como una institución soberana, anterior al Estado y como tal, es un derecho fundamental del hombre (Vega Gutiérrez, 2002, pág. 20). Ahora bien, este enunciado quedó lo suficientemente amplio como para albergar dentro de su significado muchas acepciones e interpretaciones. La Declaración fue importante porque dio lugar a los Pactos y a otros Tratados internacionales que actualmente hacen referencia al artículo citado, y lo utilizan como fundamento para el respaldo de los diferentes tipos de uniones y estructuras familiares.

A partir de entonces, muchos Estados se han acogido a las aspiraciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por la importancia de ésta como modelo garante de la libertad, la justicia y la paz. En la actualidad, según doctrina jurídica común (aunque no universal), los tratados derivados de ella están por sobre el resto de la normativa legal de los países.

En las tres últimas constituciones se aprecia un interés por velar y proteger los derechos, garantías y deberes de la institución familiar. Es así como la Constitución de 1978, (Registro Oficial número 800 publicada el 27 de marzo de 1979), dentro del Título II: DE LOS DERECHOS, GARANTÍAS Y DEBERES, dedica toda la Sección II a la familia. La Constitución de 1998 (Registro Oficial número 1 publicada en el Registro Oficial el 11 de agosto de 1998), dentro del Título III: DE LOS DERECHOS, GARANTÍAS Y DEBERES, Sección tercera se habla únicamente de la familia. Los artículos mencionan que el Estado reconocerá y protegerá a la familia como célula fundamental de la sociedad y garantizará las condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. No obstante esta afinidad entre ambas Constituciones, la Carta de 1998 menciona el reconocimiento de la familia constituida por vínculos de hecho.

La Constitución de 2008 (Registro Oficial número 449 publicada el 20 de octubre de 2008) también menciona a la familia, aunque se hacen presentes ciertas distinciones que se especificarán a continuación.

En primer lugar, a diferencia de las anteriores, la Constitución vigente no le dedica una sección exclusiva a la institución familiar; en segundo lugar, se habla ya de los “diferentes tipos de familia”; y, en tercer lugar, se da una igualdad de derechos y oportunidades tanto a las familias conformadas por

matrimonios como a las conformadas por uniones de hecho. Dentro del Capítulo Sexto: DERECHOS DE LIBERTAD, el artículo 67 reza lo siguiente:

Art. 67.- Se reconoce la familia en sus diversos tipos. El Estado la protegerá como núcleo fundamental de la sociedad y garantizará condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Estas se constituirán por vínculos jurídicos o de hecho y se basarán en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes.

El matrimonio es la unión entre hombre y mujer, se fundará en el libre consentimiento de las personas contrayentes y en la igualdad de sus derechos, obligaciones y capacidad legal.

Estas diferencias, por más insignificantes que puedan parecer, influyen dentro del entorno familiar ecuatoriano por las siguientes razones. Para comenzar, el hecho de dedicar una sección en específico a la familia es reconocerla, en primer lugar, como una institución y, en segundo lugar, es considerarla como un socio estratégico para el desarrollo del país. Asimismo, introducir el concepto de “diferentes tipos de familia” proseguido por el reconocimiento en igualdad de derechos y oportunidades, tanto de las uniones de hecho como de los matrimonios, genera una equiparación entre ambos. El espíritu de los legisladores de la Constitución de 1998 era salvaguardar los derechos sucesorios y los derechos derivados de la sociedad de bienes de las personas, así como los derechos de los hijos concebidos (DerechoEcuador, 2009).

Ahora bien, considerando que tanto el estudio de Aguirre como el de Pliego Carrasco coinciden en que el matrimonio y la familia nuclear generan unas mejores condiciones para el crecimiento de los hijos, así como el respeto de los derechos y el desarrollo del país, cabría preguntarse qué tan positiva fue la reforma de la Constitución en el ámbito familiar y qué tan factible ha sido la búsqueda de alternativas que velen por los derechos de los “diferentes tipos de familia”, sin debilitar a la familia tradicional o biparental.

La constitución actual contiene indudables aciertos en la materia. Existen varios artículos que mencionan y promueven la familia como tal, como lo son el art. 35, art. 40, art. 43, art. 44, art. 69, entre otros. Este interés podría quedar relegado al marco nominal, si no se cuenta, en todo momento, con un trabajo posterior relevante o una cultura política ejecutiva, legislativa e incluso judicial que tenga un enfoque de familia.

Si bien son múltiples los instrumentos gubernamentales sobre esta materia, no existe un órgano exclusivo que promueva y promocióne a la familia como institución anterior al Estado, por lo que las políticas se canalizan de manera descentralizada. Sin desmedro del Código de la Niñez y adolescencia, COLLOQUIA, V. 2 (2015), p.28

no existe una ley específica que, como tal, reconozca y fortalezca a la familia como eje transversal para el desarrollo de la sociedad.

Vamos a citar algunas políticas en torno a la familia. La primera y más relevante es la introducción del divorcio en el Ecuador, por una norma legal redactada en 1901 y en vigor desde enero de 1.902. El divorcio sigue vigente hasta nuestros días y es cada vez más común. Dejando de lado el tema moral, las cifras expuestas en el primer capítulo demuestran que cada vez hay más divorcios, por lo que asumimos que cada vez hay más familias que sufren la separación de los padres. De esta manera, el divorcio da paso a nuevos tipos de estructura familiar y torna frágil a la institución familiar nuclear. Es indiscutible que la figura del divorcio es vital en nuestra legislación para los casos donde las circunstancias así lo ameritan; sin embargo, y pensando en el principio *in dubio pro debilior* (seu *pro debilis*), (Baquero, 2009) sería enriquecedor fomentar la cultura de reconciliación por medio de políticas que reduzcan las rupturas que afectan, tanto a los cónyuges (sobre todo a la mujer que asume, estadísticamente, las cargas familiares) como a los hijos.

En segundo lugar, las facilidades y los derechos derivados de la maternidad y la paternidad que se han logrado durante esta última administración, han influido de manera positiva en la conformación la familia nuclear. Las Reformas al Código del Trabajo, (Registro Oficial Suplemento número 167 publicado el 16 de diciembre de 2005, última reforma 12 de septiembre de 2014); restablecieron el horario especial de lactancia de las madres, el cual aumentó hasta que el bebé cumpla los 12 meses de nacido (EcuadorLegalOnline, 2014). También, hubo una preocupación hacia la figura del padre, otorgándole un permiso o licencia por paternidad de 10 días si el parto es normal y de 15 si es por cesárea o por nacimientos múltiples (EcuadorLegalOnline, 2014).

Por otro lado, la oficialización del Reglamento para regular el acceso y disponibilidad de métodos anticonceptivos en el Sistema Nacional de Salud, Registro Oficial número 919 publicado el día 25 de marzo de 2013, influye de manera directa en los indicadores de la tasa de natalidad y de fecundidad. Esta iniciativa surgió con el fin de reducir las infecciones de transmisión sexual, prevenir los embarazos en adolescentes y los embarazos no deseados y promover la salud sexual y reproductiva; y obtuvo el respaldo de varios grupos entre estos el Frente Ecuatoriano por la defensa de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos (EcuadorUniversitario, 2013).

No obstante el apoyo, analistas y grupos pro familia (como la iniciativa ciudadana 14millones o las iniciativas de grupos como Fundación alternativa) resaltan que este tipo de políticas, a nivel mundial, ha fracasado en la prevención de embarazos adolescentes y en la reducción de las infecciones

de transmisión sexual (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011). Del mismo modo, obstaculizan a los padres de familia el ejercicio de sus derechos constitucionales como educadores de sus hijos, abriendo la posibilidad de que los adolescentes en adelante puedan acceder a métodos anticonceptivos sin necesidad de tener autorización de sus familiares o de sus parejas (Diario La Hora, 2013). También, se dificulta el derecho a la objeción de conciencia garantizado en la Constitución, puesto que el mismo reglamento sanciona a los funcionarios de la salud que no entreguen los anticonceptivos (Diario La Hora, 2013). La reciente transferencia, a través de Decreto ejecutivo, de la denominada “Estrategia intersectorial de prevención del embarazo adolescente y planificación familiar ENIPLA” a la Presidencia de la República, debe ser valorada, por su parte, como una valiosa herramienta “transversal” a favor de la niñez y la adolescencia, con sus repercusiones en la familia: es una manera de enlazar esta compleja materia con los distintos agentes, públicos y privados, que tienen competencia en la materia (Freile-Granizo, 2014).

Existen otras políticas que influyen en la familia de manera indirecta, por su regulación enfocada a los derechos, deberes y garantías de miembros que la componen. Dentro de éstas están los derechos, deberes y garantías establecidos en el Código Civil, la Ley contra la violencia de la mujer, el Código de la niñez y de la adolescencia, la Ley de Anciano, la Ley General de Registro Civil, Identificación y Cedulación, entre otras. En ellas, las propuestas en materia de familia son fragmentadas y fortuitas.

Una política integral contempla “medidas concretas, de carácter universal, dirigidas tanto a apoyar y promocionar a la institución familiar como a sus distintos componentes” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 155). Las administraciones deben conocer que mientras las medidas públicas no sean integrales, los indicadores podrían revelar un decaimiento paulatino de la familia nuclear.

CAPÍTULO 3. Dimensión pública de la familia: funciones sociales de la familia nuclear

La familia es considerada como el motor del desarrollo económico y social de un país y cumple una serie de funciones dentro de estos marcos. Desde lo social, los mismos miembros que la conforman ya son parte de la problemática coyuntural de los países. Sin embargo, las administraciones tienen un interés especial por esta institución debido a su función generadora de capital humano. Por otro lado, la familia también aporta con la economía, pues ejerce las funciones básicas de consumo, producción, ahorro e inversión. Asimismo, contribuye con la oferta de mano de obra, indispensable a la hora de demandar y ofertar bienes o servicios. El sistema económico proporciona una serie de servicios, públicos y privados, reales y potenciales, para satisfacer las necesidades de estas familias.

Queda así establecida la estrecha relación que existe entre economía y familia (Consejo Pontificio para la Familia, 2006, pág. 373).

POBLACIÓN Y FAMILIA

“La familia (nuclear) es vital para la sociedad porque constituye su fundamento mediante su función de transmisora de la vida” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 125). Dentro de esta estructura familiar se ejercen libre y responsablemente las decisiones que giran en torno a la fertilidad. La familia es garantía de futuro, ya que contribuye a la esencial tarea del rejuvenecimiento poblacional y garantiza así el porvenir de la población, de la cultura, de las costumbres. La tasa de natalidad y de fecundidad está estrechamente relacionada a esta institución y el Estado debe velar para que los indicadores contribuyan principalmente a la regeneración de la población, y evitar así las consecuencias económicas negativas que un envejecimiento demográfico puede traer.

El envejecimiento demográfico es uno de los problemas actuales en Europa. Consiste en el aumento de la “carga de dependencia de la población adulta” (Oficina Nacional de Estadísticas (ONE), 2009), dada la una inversión de la pirámide social. Al darse esta disminución significativa de los nacimientos a través de los años, esto ocasiona que la proporción de personas adultas mayores supere a la proporción de jóvenes y de nasciturus. Esto se vuelve un problema de interés público, ya que los primeros son potencialmente dependientes de los miembros en edades productivas de la población.

Un país que sufre de un envejecimiento poblacional, no es capaz de sostener la vida de los ancianos por medio de la producción de la población económicamente activa; debe aumentar su gasto público para proporcionar pensiones a sus jubilados o, en casos extremos, debe reducir estos aportes económicos. Actualmente, los países están al tanto de lo que esta situación podría traer como consecuencia, tanto así que “la relación ancianos-niños ha sido definida como un índice sociopolítico que apunta al futuro de una nación (Chesnais, 1990), dado que expresa en cierta forma el reemplazo generacional básicamente en relación con la participación de la población en la fuerza de trabajo” (Oficina Nacional de Estadísticas (ONE), 2009, pág. 10).

La familia nuclear es un eje fundamental para el reemplazo generacional y debe ser atendida a tiempo. Es necesario tomar en cuenta las tasas de natalidad y la de fecundidad. Una atención prioritaria del gobierno hacia las familias provocará varias mejoras, entre éstas, la de un adecuado crecimiento poblacional que sustentará la economía ecuatoriana.

EDUCACIÓN Y FAMILIA

“Por el hecho de haber dado la vida a sus hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarlos; por esta razón ellos deben ser reconocidos como los primeros y principales educadores de sus hijos” (Pontificio Consejo para la Familia, 1983).

La familia nuclear, al ser la primera educadora de las generaciones futuras que conformarán la sociedad, también será la primera transmisora de valores y virtudes ciudadanas, indistintamente de sus creencias. Dentro de esta estructura familiar se consolidan los hábitos, que son la base para el desarrollo de la persona tanto en lo intelectual como en lo físico. Como menciona Aguirre, “el desempeño académico y social de un niño está muy estrechamente relacionado a la estructura de la familia en que vive y ello es importante para la calidad del capital humano y social”. (Aguirre, 2007, pág. 55).

La familia suele ser la primera escuela de responsabilidad social. Además, existen familias que consciente o inconscientemente promueven una actitud ambiental. Los padres o hijos están al tanto de la importancia de cuidar los recursos y esto se transmite en la vivencia diaria. Al ser varios los que conforman la familia nuclear (padre, madre e hijos), éstos se ven forzados a aprovechar al máximo los recursos.

Generalmente “en la familia se aprenden los criterios, las virtudes, los valores y las normas de convivencia esenciales para el desarrollo y bienestar de sus miembros y para la construcción de la sociedad: libertad, responsabilidad, respeto, sacrificio, generosidad, solidaridad, etc.” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 125).

En términos económicos, esta educación que transmiten los padres a sus hijos aumenta el capital humano, puesto que se está capacitando a la fuerza laboral del mañana. “La familia es la principal generadora de capital social. Genera personas y relaciones que dan un valor añadido a la estructura social, pues contribuyen, por ejemplo, a la existencia de redes de compromiso y participación cívica, mejora del capital humano, etc.; factores que son claves para el desarrollo.” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 128). Estas enseñanzas diarias que parecen naturales, se tornan en beneficiosas para el Estado, ya que, por un lado, significan un ahorro de gasto público en temas relacionados a la educación; y por otro le significan un aumento del capital humano.

CRISIS ECONÓMICAS/SOCIALES Y FAMILIA

Las crisis son parte de los altibajos de los ciclos de la economía, y una institución familiar fortalecida aminora los efectos negativos de éstas:

“El vínculo de unión natural en la familia, es el amor personal aceptado y dado gratuitamente (...) En la familia se quiere, se valora a cada quien por ser quien es, no por su fama, por lo que tiene, hace, por como es, etc., asunto que valora la sociedad. La ayuda mutua en la familia es más profunda que la solidaridad social” (SELLÉS, 1998, pág. 188).

En momentos de dificultades, los mismos miembros velan por salvaguardar el bien de cada uno, en lo económico y social. El vínculo afectivo que se crea entre los miembros fortalece el compromiso y la caridad entre los allegados a la familia nuclear: se ayudan para superar las carencias características de este ciclo económico (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 127). La familia sirve como colchón de amortiguamiento para los efectos ocasionados por la diversa problemática social y económica (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 127).

DESARROLLO SUSTENTABLE Y FAMILIA

La problemática medioambiental, vista desde el plano sociopolítico, se ha tomado en cuenta desde la Cumbre de Estocolmo sobre el Medio Ambiente en 1972; y tiene una gran acogida hasta nuestros días. Esto ha ocasionado que se generen muchas controversias, intereses, escepticismos y enfoques ideológicos sobre el tema. Autores como Thomas Malthus o Sartori en su obra *La Tierra Explota*; Sachs en *Economía para un planeta abarrotado*; o el propio Delibes en *La Tierra herida. ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?*, hacen hincapié en la amenaza que suponen las proyecciones futuras de los nacimientos hacia los recursos existentes; por lo cual la solución vendría a ser el control demográfico. Por otro lado, hay quienes coinciden en que debe existir una relación de interdependencia entre el mundo natural y el mundo humano, pero refutan la idea de que el control de la población es una solución factible. Es así como W.E. Block en su estudio titulado *Economics and the Environment*; Pérez Adán en *Los imperativos ecológicos de un nuevo paradigma*; o Ferrer y Peláez en *Población, ecología y medio ambiente*, dan prioridad a las personas y sostienen que únicamente son necesarias la política y la economía para generar un desarrollo sustentable. (Pontificio Consejo para la Familia, 1983, pág. 450).

La correcta comunicación y educación medioambiental dentro de las familias es el método más efectivo para el fomento del desarrollo sostenible, siendo los padres los primeros educadores de

los futuros ciudadanos. Cuando los miembros de esta institución están empapados del tema y fomentan el respeto por la vida en todas sus formas (humana, animal y vegetal), abandonan las pautas de consumo desorbitadas, y promueven una educación ética, estética y ecológica (Consejo Pontificio para la Familia, 2006, págs. 452, 453), formando ciudadanos interesados por la conservación del planeta. “Todo desarrollo verdadero y sostenido implica, necesariamente, una mejora en la calidad de las relaciones, no solo entre los seres humanos y su entorno geográfico y ambiental, sino esencialmente entre los propios seres humanos” (Pontificio Consejo para la Familia, 1983, pág. 453).

CAPÍTULO 4. La perspectiva de familia

La familia es una realidad social primaria, con importantes implicaciones en el ámbito público y protegida por el derecho, garante “de las relaciones de justicia que nacen de esas instituciones, en vista a la salvaguarda del bien común” (Baquero, 2007, pág. 246). Por esta razón, debe gozar de una reglamentación integral de protección, ya que este apoyo significa una inversión a futuro para el país. A continuación, enunciaremos algunas posibles políticas familiares.

Para la elaboración y proposición de las políticas con perspectiva de familia se ha tomado en cuenta el principio de subsidiariedad: cada grupo y cada individuo “ha de hacer su propio cometido en función del bien común y sólo ha de entrar en suplencia solidaria la sociedad y los poderes públicos cuando el individuo y los grupos en que se integra no puedan cumplir debidamente con sus legítimos fines” (SILVA). “El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social, con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (Baquero, 2009, pág. 134). Por lo tanto, con las medidas propuestas a continuación no se busca adoptar el modelo asistencialista, paliativo y temporal, por no tener en cuenta “en su integridad la vitalidad y el papel positivo y activo de la familia” (Consejo Pontificio para la Familia, 2006, pág. 386). El objetivo de las políticas con perspectiva de familia que se propondrán, buscan la estimulación y la promoción de una cultura de la familia, con el fin de animar a las propias familias a redescubrir su papel fundamental en la sociedad.

ACCIONES EN EL CAMPO DE LA ESTRUCTURACIÓN DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

El Ecuador carece de una entidad pública que vele exclusivamente por la familia, por lo que la creación de un Ministerio de la Familia, o al menos, de una Secretaría de Estado de la Familia sería un aporte significativo para el desarrollo de esta institución (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. COLLOQUIA, V. 2 (2015), p.34

158). Esta nueva entidad tendría como objetivo la promoción y defensa de la familia en el campo educativo, económico, tributario, jurídico, laboral, cultural y demás. Asimismo, poseería un rol fundamental en la creación y el desarrollo de políticas públicas con perspectiva de familia, por medio de análisis previos de indicadores, encuestas, trabajos de campo, y demás; conociendo así los problemas y las necesidades más relevantes de la familia ecuatoriana.

Posteriormente, este ministerio o secretaría estaría encargado de la elaboración de informes previos que busquen conocer los posibles impactos de las políticas antes de las aplicaciones de las mismas, y de esta manera se buscaría una mayor perfección de las hojas de ruta y protocolos. Se trataría de un proyecto pionero en Latinoamérica, que al mismo tiempo serviría como ejemplo a seguir para los países hermanos.

ACCIONES EN EL CAMPO DE LA SALUD SEXUAL Y REPRODUCTIVA

Sería importante la elaboración de un Plan Nacional de salud sexual y reproductiva que busque de manera primordial procurar la libertad de los individuos, cónyuges y familias en general a la hora de tomar decisiones que estén vinculadas al tema. Para lograr esto se promocionaría una educación integral en el campo de la salud sexual y reproductiva. Dentro de este plan se prepararían actividades de formación para los interesados acerca de la sexualidad, de los valores y del conjunto de actitudes que giran en torno al tema. Asimismo, tendría como meta incentivar la paternidad y la maternidad responsables desde una perspectiva psicológica, antropológica, fisiológica, y demás. Por, sobre todo, buscaría resaltar el papel de los padres como primeros educadores de sus hijos. Y finalmente, procuraría el bienestar personal en el ámbito físico y afectivo, sin reducir la sexualidad al estudio de una genitalidad funcional, información al alcance de todos.

ACCIONES EN EL CAMPO ECONÓMICO

Las políticas de ayudas económicas podrían mejorar si a la par se genera una cultura que valore la función de la familia en cuanto al bien común. No pocas familias encuentran grandes problemas a la hora de hacer frente al tema monetario. Las remuneraciones de los miembros parecen no ser suficientes para mantener a flote las varias necesidades de los hijos y de los padres, y es aquí donde se vuelve necesario recurrir al apoyo de la administración central para tomar medidas en el campo mencionado. Por esta razón y basándonos en el derecho a la libertad para tener hijos, se podría proponer el establecimiento de ayudas fiscales por hijo a cargo. Dentro de estas ayudas se

contemplarían reducciones de impuestos (a la renta, predial) y reducciones en los servicios públicos (educación, salud, vivienda, agua potable, luz eléctrica) para las familias numerosas. No se busca fomentar un crecimiento desordenado de la población, sino fomentar ese derecho inalienable de formar una familia al amparo de los tratados Internacionales que velan por los derechos humanos.

ACCIONES EN EL CAMPO LABORAL

Las licencias de paternidad y de maternidad mencionadas en el segundo capítulo han sido un logro importante del gobierno del Presidente Rafael Correa y un ejemplo a seguir como política con perspectiva de familia. Asimismo, el borrador del proyecto de Ley del Código de Trabajo, anunciado por Carlos Marx Carrasco el 12 de septiembre de 2014 y reafirmado reiteradamente por el Presidente Rafael Correa, señala cambios que podrían beneficiar a las familias ecuatorianas. Se propone extender la licencia por maternidad de nueve meses a un año, con la novedad de que ésta también podría ser utilizada por el padre, siempre y cuando vaya a hacerse cargo de los hijos las dos horas que estaría haciendo uso de su licencia. También se propone la universalización del Seguro Social, y con esto el apoyo gubernamental para que las amas de casa puedan afiliarse a un menor costo (Correa, 2014) (Enríquez, 2014).

Una medida para fortalecer a la familia sería la promoción de las jornadas parciales o por horas; o la promoción del teletrabajo o el trabajo en casa (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172). Actualmente, estas formas de laborar son muy reducidas en el mercado ecuatoriano, por lo que los padres difícilmente pueden optar por un trabajo que facilite la vida profesional y familiar. Esta política se podría lograr por medio de campañas, publicando sus beneficios o, inclusive, por medio de subvenciones a las empresas. De esta manera se buscaría que las madres o padres puedan continuar con su crecimiento profesional, al mismo tiempo que perciben un sueldo por sus actividades y favorecen el cuidado sus hijos y de su hogar. Además, esta conciliación aumentaría la calidad de vida de las familias y esto traería consigo el aumento de la productividad y la competitividad de los compromisos adquiridos.

La realidad nacional nos enseña que son muchos los hombres y mujeres que ven la necesidad de trabajar ya sea por crecimiento personal o por temas económicos. Y en esta competencia que se vive a diario sería interesante buscar una alternativa para aquellas parejas que quisieran conformar una familia pero que encuentran objeciones por las situaciones mencionadas. Por lo tanto, una segunda medida podría ser la “ampliación de la red de guarderías para niños de cero a tres años” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172). Si las parejas que trabajan pueden acceder a una guardería

confiable y cercana es probable que se sientan más augusto con la idea de formar una familia estable, ya que la creación de estas nuevas instituciones les permitiría continuar con sus actividades diarias al mismo tiempo que les proporcionaría opciones buenas para el cuidado de sus hijos.

Otra idea que promocionaría la familia sería la creación del derecho a disponer de dos días laborales al año para asuntos familiares sin justificación para todos los padres con hijos menores (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172). De esta manera se podrían atender aquellos problemas o situaciones que se presentan como normales dentro de una familia y que requieren la atención de los padres.

Finalmente, se podría contribuir con el desarrollo de la familia por medio de una subvención por parte del Estado a aquellas empresas que cuenten con un alto porcentaje de trabajadores con hijos menores de edad (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172). Esta medida buscaría emplear a aquellos padres que son los responsables de dar educación, alimentación, vivienda y salud a sus hijos. Así, no sólo se promocionaría a la familia sino también se buscaría un desarrollo económico interno de la misma.

ACCIONES EN EL CAMPO SOCIAL-FAMILIAR

Según estudios de Pliego Carrasco y Aguirre, el matrimonio estable entre hombre y mujer casados en primeras nupcias proporciona un mejor desarrollo social y económico de la sociedad. El Estado podría fomentar “campañas específicas de sensibilización y concienciación de la importancia del matrimonio, la familia” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 174) y la estabilidad conyugal (Sancho Cerdá, 2012). Asimismo, se podría impulsar una serie de medidas preventivas para ayudar a superar la conflictividad y las crisis familiares, fomentando la renombrada cultura de reconciliación (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 175). También, se podría colocar a disposición de los ciudadanos ciertos puntos de orientación familiar, donde se traten lugares comunes del conflicto.

Por otro lado, y en caso de que la ruptura sea inminente, la administración pública podría promocionar ciertas medidas para proteger a los cónyuges e hijos, contribuyendo a aliviar las situaciones de desequilibrio emocional, mediante el establecimiento judicial de terapias a realizar por centros de atención a la familia.

Es posible que los países, y entre estos el Ecuador, integren la perspectiva de familia dentro de sus legislaciones por medio de políticas más completas, con el fin de velar por el desarrollo económico

y social de los ciudadanos y sus familias, promoviendo que los campos de acción deban estar orientados a la promoción del protagonismo de la familia y de los miembros que la componen.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

De todo lo expuesto podemos concluir que la familia, institución radicada en el Derecho natural (Hervada, 2001), es la primera célula de la sociedad y es indispensable para el crecimiento de la misma. Los miembros de esta unión (padres e hijos) son los mismos que conforman la población del Estado, y es por esto que todo lo que influye en la familia, tarde o temprano repercute en la sociedad y viceversa. Dada la relación tan estrecha que existe entre esta institución y el Estado, las administraciones centrales deben preocuparse por ésta, para que la familia colabore de una forma positiva con el crecimiento y desarrollo económico y procure un mayor bienestar de los hombres y mujeres que allí habitan.

En el Ecuador, las cifras derivadas de las estadísticas y censos nacionales relacionadas a la familia demuestran que en los últimos años la familia nuclear ha sufrido cambios que la han debilitado. Según estudios internacionales, el modelo de familia biparental tiene claras ventajas:

“Ocurre menos violencia contra las mujeres y los hijos; los indicadores de salud física son mejores; las enfermedades mentales suceden en menor medida; los ingresos son mayores y el empleo más frecuente; las condiciones de vivienda son más favorables; hay más cooperación en las relaciones de pareja; los vínculos entre padres e hijos son más positivos; el consumo de drogas, alcohol y tabaco se presenta en cantidades menores; la conducta social de los hijos es más cooperativa y cometen menos actos delictivos; y el desempeño escolar de los menores de edad es mejor” (Pliego Carrasco, 2012, pág. 333);

y colabora de una mejor manera con el desarrollo de las sociedades democráticas.

Ahora bien, la dimensión pública de la familia no se limita a los ámbitos mencionados, ya que ésta es una excelente educadora de la sociedad civil, es la procreadora de los ciudadanos, es la que sostiene a las personas en época de crisis económica y/o social y es la responsable del desarrollo sustentable para la vida del futuro. Así también, es una excelente colaboradora de la economía, ya que ayuda a dinamizarla y a reducir el gasto público para que este ahorro pueda ser canalizado para otras necesidades sociales.

Es imperativo potenciar las políticas públicas para reducir los impactos negativos que están afectando a la familia nuclear o biparental. A continuación, se mencionará brevemente las sugerencias para la elaboración de dichas políticas públicas con perspectiva de familia. Se recomienda:

1. La creación de una entidad pública (un Ministerio o una secretaría de Estado) que se dedique únicamente a la institución familiar.
2. La elaboración de estadísticas, censos e informes que busquen conocer todos los datos que revelen la situación de la familia ecuatoriana y sus necesidades.
3. La elaboración de informes previos que permitan conocer los impactos que las políticas familiares tendrán antes de su aplicación.
4. La reformulación del Reglamento para regular el acceso y disponibilidad de métodos anticonceptivos en el Sistema Nacional de Salud, del Registro Oficial número 919 el 25 de marzo de 2013.
5. La elaboración de un nuevo Plan Nacional de salud sexual y reproductiva que se base en los derechos de la familia consagrados en la Constitución y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.
6. Ayudas fiscales por hijo a cargo.
7. La consagración de la conciliación de la vida laboral y familiar como un derecho fundamental.
8. La promoción de las jornadas parciales o por horas o la promoción del teletrabajo o el trabajo en casa.
9. La “ampliación de la red de guarderías para niños de cero a tres años” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172).
10. La creación del derecho a disponer de dos días laborales al año para asuntos familiares sin justificación para todos los padres con hijos menores.
11. Una subvención por parte del Estado a aquellas empresas que cuenten con un alto porcentaje de trabajadores con hijos menores de edad (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 172).
12. “Campañas específicas de sensibilización y concienciación de la importancia del matrimonio, la familia” (Hertfelder, Martínez-Aedo, & Velarde, 2011, pág. 174) y la estabilidad conyugal (Sancho Cerdá, 2012).
13. La creación de medidas preventivas para ayudar a superar la conflictividad y las crisis familiares, fomentando la renombrada cultura de reconciliación.
14. La creación de puntos de orientación familiar, donde se traten temas de relevancia familiar como los son los problemas más comunes y sus posibles soluciones.
15. La promoción de medidas para proteger a los cónyuges e hijos en caso de rupturas familiares.

Bibliografía

- Aguirre, M. S. (2007). <http://www.plazapublica.com.gt>. Recuperado el 05 de Agosto de 2014, de Determinantes del Crecimiento Económico, Población y Familia: El Caso Guatemala: http://www.plazapublica.com.gt/sites/default/files/determinantes_del_crecimiento_economico_poblacion_y_familia_el_caso_guatemala.pdf
- Aristóteles. (1993). *Política*. Barcelona: Sabadell.
- Asamblea General de Naciones Unidas. (1948). <http://www.un.org>. Recuperado el 17 de Agosto de 2014, de Declaración Universal de Derechos Humanos: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- Banco Mundial. (07 de Mayo de 2014). *Google Public Data*. Recuperado el 28 de Julio de 2014, de www.google.com.ec/publicdata/: https://www.google.com.ec/publicdata/explore?ds=d5bncppjof8f9_&met_y=sp_dyn_tfrt_in&hl=es&dl=es#!ctype=l&strail=false&bcs=d&nselm=h&met_y=sp_dyn_cbrt_in&scale_y=lin&ind_y=false&rdim=country&idim=country:ECU&ifdim=country&hl=es&dl=es&ind=false
- Baquero, J. (2007). *El Derecho, ¿para qué?* Quito: Universidad de Los Hemisferios-Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baquero, J. (2009). *Ética para políticos y juristas*. Quito: Universidad de Los Hemisferios-Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Central Intelligence Agency. (2014). *CLA The World FactBook*. Recuperado el 28 de Julio de 2014, de www.cia.gov: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ec.html>
- Consejo Pontificio para la Familia. (2006). *Lexicón, términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Palabra.
- Consejo Pontificio para la Familia. (2006). *Lexicón; términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. (Segunda Edición Actualizada ed.). Madrid: PALABRA.
- Correa, R. (13 de Septiembre de 2014). Enlace Ciudadano Nro 390 desde Pedro Carbo, Guayas 13/09/2014. (<http://www.youtube.com/watch?v=v1FEewX3BN0>, Entrevistador)
- DatosMacro*. (2012). Recuperado el 04 de Diciembre de 2014, de <http://www.datosmacro.com>: <http://www.datosmacro.com/demografia/natalidad/ecuador>
- Daverio, M. (2010). La normatividad de la natura in un contesto post-cristiano. En A. Malo, *Natura, cultura, libertad* (págs. 79-90). Roma: EDISC.
- DerechoEcuador. (28 de Mayo de 2009). <http://www.derechoecuador.com>. Recuperado el 07 de Agosto de 2014, de Uniones de Hecho: <http://www.derechoecuador.com/articulos/detalle/archive/doctrinas/derechocivil/2009/05/28/uniones-de-hecho>
- Diario El Telégrafo. (14 de Octubre de 2013). [eltelegrafo.com.ec](http://www.telegrafo.com.ec). Recuperado el 29 de Julio de 2014, de <http://www.telegrafo.com.ec>: <http://www.telegrafo.com.ec/sociedad/item/el-8-de-las-madres-ecuatorianas-asume-de-jefa-del-hogar.html>
- Diario La Hora. (03 de Abril de 2013). <http://www.lahora.com.ec>. Recuperado el 07 de Agosto de 2014, de Controversia por acceso para anticonceptivos:

- http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101487200/-1/Controversia_por_acceso_para_anticonceptivos.html#.U-RLtGOJs8s
- Domingo, R. (1999). *Textos de Derecho Romano*. Pamplona: Aranzadi.
- EcuadorLegalOnline. (28 de Febrero de 2014). <http://www.ecuadorlegalonline.com>. Recuperado el 07 de Agosto de 2014, de Licencia o permiso por maternidad: <http://www.ecuadorlegalonline.com/laboral/permiso-licencia-maternidad/>
- EcuadorLegalOnline. (28 de Febrero de 2014). <http://www.ecuadorlegalonline.com/>. Recuperado el 07 de Agosto de 2014, de Licencia o permiso por paternidad: <http://www.ecuadorlegalonline.com/laboral/permiso-paternidad/>
- EcuadorUniversitario. (10 de Abril de 2013). <http://ecuadoruniversitario.com/>. Recuperado el 14 de Agosto de 2014, de Respaldan Reglamento de métodos anticonceptivos: <http://ecuadoruniversitario.com/noticias/noticias-de-interes-general/respaldan-reglamento-de-metodos-anticonceptivos/>
- Editorial Sol90. (2004). *Historia Universal* (Vol. Tomo 9: Los inicios de la Edad Moderna). Barcelona: Editorial Sol90.
- El Universo. (19 de Abril de 2002). [eluniverso.com](http://www.eluniverso.com). Recuperado el 28 de Julio de 2014, de www.eluniverso.com: <http://www.eluniverso.com/2002/04/19/0001/9/9BD35E9F48984130A30375CCF323D6C6.html>
- Engels, F. (2005). *El Origen de la Familia de la Propiedad Privada y del Estado*. Madrid: Metas ediciones.
- Enríquez, C. (14 de Septiembre de 2014). *ElComercio.com*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2014, de Conozca la propuesta del Gobierno para el nuevo Código de Trabajo: <http://www.elcomercio.com.ec/actualidad/gobierno-carlosmarxcarrasco-codigotrabajo-propuesta.html>
- Freile-Granizo, C. (6 de Diciembre de 2014). Felicitaciones, señor Presidente. *Diario La Hora*.
- Guerra, M. (1976). *Antropologías y teología*. Burgos: EUNSA.
- Hertfelder, E., Martínez-Aedo, M., & Velarde, L. (2011). *La Familia, Desafío para una Nueva Política*. Madrid: Instituto de Política Familiar (IPF).
- Hervada, J. (2001). *Introducción crítica al Derecho natural*. Pamplona: Eunsa.
- indexmundi. (s.f.). [indexmundi.com](http://www.indexmundi.com). Recuperado el 28 de Julio de 2014, de www.indexmundi.com: http://www.indexmundi.com/es/ecuador/poblacion_perfil.html
- Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC). (s.f.). *INEC.gob.ec*. Recuperado el 29 de Julio de 2014, de www.inec.gob.ec: http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=com_content&view=article&id=451:masde-300-mil-mujeres-de-ecuador-son-madres-solteras&catid=68:boletines&Itemid=51&lang=es
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (21 de Noviembre de 2012). *Ecuador en Cifras*. Recuperado el 11 de Junio de 2014, de www.ecuadorencifras.gob.ec: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/en-los-ultimos-diez-anos-el-numero-de-divorcios-se-incremento-en-un-953-en-ecuador/>

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (s.f.). <http://www.inec.gob.ec/>. Recuperado el 01 de Agosto de 2014, de Mujeres y Hombres del Ecuador en Cifras III: http://www.inec.gob.ec/publicaciones_libros/Mujeres_y_Hombres_del_Ecuador_en_Cifras_III.pdf
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2010). *INEC*. Recuperado el 04 de Diciembre de 2014, de <http://www.inec.gob.ec>: http://www.inec.gob.ec/proyecciones_poblacionales/presentacion.pdf
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2013). *Ecuador en Cifras*. Recuperado el 04 de Diciembre de 2014, de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Poblacion_y_Demografia/Nacimientos_Defunciones/Publicaciones/Anuario_Nacimientos_y_Defunciones_2013.pdf
- Izquierdo, D. L. (2010). Ética, derechos humanos y naturaleza humana en el pensamiento de A. Mac Intyre. En A. Malo, *Natura, cultura, libertad: Storie e complessità di un rapporto* (págs. 91-100). Madrid: EDUSC.
- Lara, A. (s.f.). <http://es.catholic.net>. Recuperado el 11 de Agosto de 2014, de El capital humano y la familia: <http://es.catholic.net/empresarioscatolicos/433/1643/articulo.php?id=39475>
- Larrea Holguín, J. (1985). *Derecho Civil del Ecuador: Derecho Matrimonial*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Larrea Holguín, J. (1985). *Derecho civil del Ecuador: filiación, estado civil y alimentos*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Larrea Holguín, J. (1985). *Derecho civil del Ecuador: filiación, estado civil y alimentos*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Larrea Holguín, J. (1986). *Derecho civil del Ecuador: filiación, estado civil y alimentos*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Larrea Holguín, J. (1991). *Derecho Civil del Ecuador: Parte general y personas*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Malo, A. (2004). *Il senso antropologico dell'azione*. Roma: Armando Editore.
- Moreno, R. (25 de Julio de 2010). <http://www.aarp.org/>. Recuperado el 14 de Agosto de 2014, de Parejas prefieren unión libre: http://www.aarp.org/espanol/familia/amor-y-sexo/info-07-2010/parejas_prefierenunionlibre.html
- Morineau-Iduarte, M., & Iglesias-González, R. (1998). *Derecho Romano*. México: Oxford University Press.
- Oficina Nacional de Estadísticas (ONE). (2009). *Efecto del envejecimiento sobre la estructura de la población e impacto de la migración en estos cambios*. República Dominicana.
- Platón. (2006). *La República*. Barcelona: Juventud.
- Pliego Carrasco, F. (2012). *Familias y bienestar en sociedades democráticas, el debate del siglo XXI*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Pontificio Consejo para la Familia. (1983). *Carta de los Derechos de la Familia presentada por la Santa Sede a todas las personas, instituciones y autoridades interesadas en la misión de la familia en el mundo contemporáneo*.

- Sánchez-García, N. (2012). Las políticas familiares en España. En J. Cabré-Rico, *Hacia la protección de la familia* (págs. 145-149). Pamplona: Thomson Reuters.
- Sancho Cerdá, G. (2012). La orientación familiar como instrumento de protección a la familia. En J. RICO, *Hacia la protección de la familia* (págs. 115-125). Pamplona: Thompson.
- Santillana. (2007). *Historia Universal* (Vol. Tomo 4: Antigüedad III). Quito, Ecuador: Santillana S.A.
- Santillana S.A. (2007). *Historia Universal*. Quito: Santillana S.A.
- Santillana S.A. (2007). *Historia Universal Santillana* (Vol. Tomo 5: Edad Media I). Quito: Santillana S.A.
- Santillana S.A. (2007). *Historia Universal Santillana* (Vol. Tomo 8: Edad Moderna I). Quito: Santillana S.A.
- Sellés, J. F. (1998). *La persona humana: núcleo personal y manifestaciones*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de La Sabana.
- Silva, M. J. (s.f.). *es.catholic.net*. Recuperado el 26 de Agosto de 2014, de La aplicación del principio de subsidiariedad:
<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=129&capitulo=968>
- Termes, R. (1999). Economía y Familia. *Lección magistral pronunciada en el acto de la solemne apertura del curso 1999-2000 del Pontificio Instituto Juan Pablo II*. Valencia:
<http://web.iese.edu/RTermes/acer/acer31.htm>.
- The Family Watch. (03 de Noviembre de 2004). <http://www.thefamilywatch.org>. Recuperado el 07 de Agosto de 2014, de Hasta que la vida nos separe: <http://www.thefamilywatch.org/cos/cos-0001-es.php>
- TheGlobalEconomy*. (2012). Recuperado el 04 de Diciembre de 2014, de <http://es.theglobaleconomy.com>: http://es.theglobaleconomy.com/Ecuador/Fertility_rate/
- UCSG Radio. (08 de Marzo de 2013). <http://www.ucsgrtv.com/>. Recuperado el 28 de Julio de 2014, de En Ecuador, se reduce tasa de natalidad y aumenta el número de mujeres propietarias y gerentas de negocios: <http://www.ucsgrtv.com/radio/noticias/nacionales/item/481-en-ecuador-se-reduce-la-tasa-de-natalidad-y-aumenta-el-numero-de-propietarias-y-gerentas-de-negocios.html>
- Valdez, A. (s.f.). <http://www.flacso.org.ec/>. Recuperado el 14 de Agosto de 2014, de Código de la Familia: retos para la vigencia de los derechos de las mujeres:
<http://www.flacso.org.ec/docs/safisvaldez.pdf>
- Vega Gutiérrez, A. M. (2002). *Políticas familiares en un mundo globalizado*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.

**La cifra española para teclado en la obra de Francisco Correa de Araujo (1584 – 1654) -
Facultad Orgánica (1626)
Características teóricas, cifra, modalidad, afinación, y ornamentación**

Miguel P. Juárez *

Resumen: El presente trabajo tiene como finalidad el análisis cualitativo breve en tres fases de la obra para teclado de Francisco Correa de Araujo – Facultad Orgánica – Nuestro objetivo principal consiste en describir y sostener las características de la cifra utilizada por el autor con sus fundamentos originales. Describir el modelo de órgano ibérico para la ejecución de sus tientos y discursos, y considerar la posibilidad de ejecución de su obra en un instrumento de teclado moderno. Finalmente presentamos al ejemplar de la Facultad Orgánica existente en la Biblioteca del Monasterio de La Recoleta de Arequipa (Perú).

Palabras clave: Correa de Araujo, órgano, Facultad, cifra, monacordio, Perú, clavicordio

Abstract: The purpose of this paper is a brief qualitative analysis in three stages of the work for keyboard of Francisco Correa de Araujo – Facultad Orgánica - our main goal is to describe and support the features of the figures used by the author with their original foundations. To describe the model of Iberian organ for the implementation of their tientos and discourses, and consider the possibility of execution of his work in a modern keyboard instrument. Finally, we present to a copy of the existing Facultad Orgánica in the Library of the Monastery of La Recoleta of Arequipa (Peru).

Palabras clave: Correa de Araujo, monacordio, Peru, organ, clavichord

* miguelj@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios, Ecuador

1. Introducción:

1.1.- Ubicación y contexto histórico de la obra para teclado de Francisco Correa de Araujo, su difusión en España, Sevilla y América. La tradición y el modelo de órgano ibérico para su ejecución.

La notación musical en tablaturas se remonta al siglo XII en Occidente (Fernández Calvo, 2011), las mismas han utilizado caracteres alfabéticos, numéricos y diversos signos para la identificación rítmica y de alturas del sonido. Las tablaturas de cifras numéricas se impusieron en la península Ibérica desde mediados del siglo XVI con la edición de la *Cifra Nueva para tecla, harpa y vihuela* de Luys Venegas de Henestrosa (1510 – 1570). Más tarde aparecería *Obras de musica para tecla, arpa y vihuela de Antonio de Cabezón/recopiladas y puestas en cifra por Hernando de Cabezón* (1541 – 1602) - (Madrid, en casa de Francisco Sanchez, 1578) (Anglés H. -A., 2000). En Italia podemos citar la Intavolatura de Címbalo de Antonio Valente (1520 – 1580) (Jacobs, 1973), publicada en Nápoles en 1576, con principios similares de notación, pero con sus propios rasgos característicos. En Portugal, Flores de Música para o instrumento de Tecla y Harpa, compuesta por el Padre Manoel Rodrigues Cohelo (1555 – 1635) (1620), en este caso la obra no se encuentra anotada en cifra, sino en pautas separadas para cada parte, tradición que también se mantuvo en Italia, derivada de la imprenta de tipos móviles independientes (Frescobaldi, 1635). La escritura e impresión de música para teclado en pautas independientes para cada parte fue utilizada por Johann Sebastian Bach (1685 – 1750) en varias obras del período de Leipzig: La Ofrenda Musical a Federico II de Prusia BWV 1079 (Ricercar a 6 “quaerendo inuenietis) y El Arte de la Fuga BWV 1080 (Frescobaldi, 1635).

La Facultad Orgánica de Francisco Correa de Araujo (1584 – 1654) se imprime en Alcalá de Henares en 1626 (Correa de Araujo, Libro de Tientos y Discursos de Música Práctica y Theórica de Órgano intitulado Facultad Orgánica, 1625), la misma se compone de un prólogo introductorio describiendo las características de la cifra empleada por el autor en la notación de sus tientos de lleno y de medios registros de mano derecha e izquierda. Le siguen sesenta y nueve tientos, discursos, glosas y diferencias, agrupados por grados de dificultad de ejecución, según reza su título “cualquier mediano tañedor puede salir aventajado de ella...” (Kastner, 1626), expresión que nos indica claramente que la obra no puede ser abordada por principiantes en el teclado.

Por lo tanto la misma se dirigía a ejecutantes de nivel medio a superior, cada uno de sus cinco grados, contienen obras que parten desde pasajes llanos hasta las más complejas disminuciones en escalas y glosas. Los tientos que integran el primer grado son los más adecuados para colocar glosas según la tradición de Fray Tomás de Sancta María (c. 1510 – 1570) (2007) y de Diego Ortiz

(1510 – 1570) (Ortiz Toledano, 1533); podríamos también integrar en esta línea a Antonio Brunelli (1577 – 1630) (Brunelli, 2014) y Pietro Cerone (1566 – 1625) (Cerone, 1613) .

Una postura irrelevante hacia la ejecución de glosas en la música instrumental, no necesariamente contraria, pero más bien independiente es la de Fray Juan Bermudo (c. 1510 – 1565), en su Declaración de Instrumentos Musicales sostiene que una obra musical bien compuesta y lograda no necesita el agregado de glosas, tal recurso lo utilizan los tañedores para aderezar una obra imperfecta (Bermudo, 1982).

En el transcurso del siglo XVII el tiento para órgano fue perdiendo su estilo llano original, las glosas se incorporaron a su escritura reemplazando a los intervalos en valores de figuras largas como era costumbre en España y Portugal. Tal proceso iniciado por Correa en su Facultad Orgánica, culminó en la extensa obra para órgano de Joan Cabanilles (1644 – 1712) (Villanueva Serrano, 2011). A partir del segundo grado, Correa incorpora pasajes con mayor cantidad de disminuciones en sus tientos y discursos, inclusive en valores irregulares de proporción sexquialtera.

Para describir la cifra española en tiempos de Correa, no existe mejor recurso que citar al propio compositor, (Facultad Orgánica, Fol. IV) “Prólogo en alabanza de la cifra”

La cifra, en la música fue una grande humanidad, y misericordia que los maestros en ella usaron con los pequeños y que poco pueden: porque, viendo la necesidad que los tales tenían de conservar en la memoria sus lecciones, y de aumentar las que más les faltaban para perfeccionarse; y viendo así mismo la dificultad tan grande (no solo para estos, sino para los muy provecos en la música) que había en poner cualquier obra, de canto de órgano en la tecla, por pequeña y fácil que fuese: proveyendo del remedio necesario; acordaron divinamente de inventar un nuevo modo de señales, que causando los mismos efectos (en tanta perfección y primor como los de canto de órgano, y sin que la música perdiese un punto de sus quilates) redujese aquella dificultad y desabrimiento, a grande facilidad y dulzura, haciendo camino llano y fácil, el que antes era en extremo dificultoso y agro. Este nuevo modo de caracteres llamado cifra, se usó al principio de algunas diferentes maneras: ya con letras del A B C, ya con números de guarismo y castellano, con diversos accidentes y señales, el cual por no tener facilidad y certeza que se pretendía, fue totalmente desamparado, hasta tanto que el ingenio de nuestros Españoles inventó este género de cifra que hoy tenemos, y en que va puntada la música práctica de este libro, tan fácil, y juntamente tan perfecto, que no puede haber otro que le exceda. (Correa de Araujo, Facultad Orgánica, pág. Folio IV).

2. Desarrollo:

2.1.- Formas musicales para teclado, tonos y géneros (Reese, 1954).

Correa clasifica a los tientos por géneros: diatónico, semicromático blando, semicromático duro, cromático, y extiende esta denominación para los tonos de cada tiento o discurso. Clasifica en doce tonos: seis maestros y seis discípulos, a los ocho modos eclesiásticos con finalis en las notas Re, Mi, Fa, y Sol les suma otros cuatro en La y Ut (Do).

Primero y Segundo tono fenecen en Re, Tercero y Cuarto en Mi, Quinto y Sexto en Fa, Séptimo y Octavo en Sol, Noveno y Décimo en La, y Undécimo y Duodécimo en Ut (Do).

El tiento como forma específica para música de teclado en la península ibérica presenta tres períodos claramente diferenciados: 1º siglo XVI hasta principios del siglo XVII, similar al *ricercare* italiano, sujeto construido sobre motivos melódicos breves de estructura semejante al motete vocal, figuraciones largas, apropiadas para el uso de glosas. 2º siglo XVII hasta principios del XVIII, conserva el carácter imitativo, pero con figuraciones más extensas que incorporan escalas y ornamentos, mayor variedad rítmica y cambios de secciones binarias a ternarias y viceversa. 3º siglo XVIII, estructura libre, similar al preludio o *tocata*, con pocas imitaciones, se transforma en “intento” en los maestros de mediados del siglo XVIII, pareciéndose en algunos casos a un trozo surgido de la improvisación.

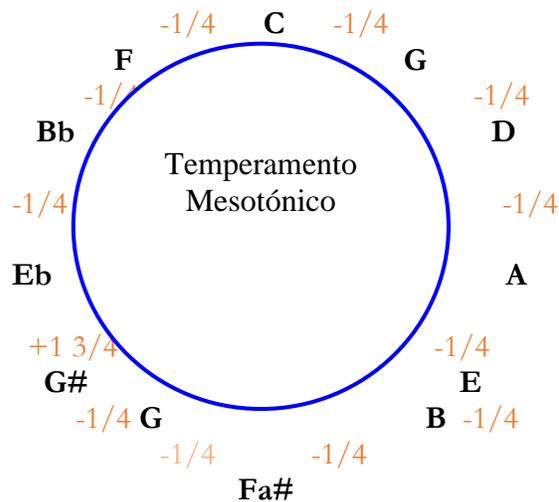
Los tientos partidos para tiple o mano derecha, y para bajón o mano izquierda, existían ya desde fines del siglo XVI, también se los denominaba medio registro de mano derecha o izquierda, en referencia a los solos que el organista podía ejecutar desde un solo teclado, destacando para tal fin, el uso de juegos (filas de tubos de la misma familia), en el tiple o en el bajo según fuera la preferencia del compositor.

Otra variedad de tientos que surgió hacia mediados del siglo XVII, es el llamado de “falsas”, preferentemente ejecutado con registros suaves, y colocando disonancias preparadas en tiempos fuertes del compás. En Italia, una forma similar para órgano, se encontraba en las *tocatas* para la Elevación, compuestas y ejecutadas con cromatismos, anticipo de la *Seconda Prattica*, para las mismas también se usaban juegos con diferencias de afinación, del tipo *fifaro* o *voce umana*.

2.2.- Afinación y temperamento mesotónico.

Desde fines del siglo XV tenemos referencias a la existencia del temperamento mesotónico en España y Portugal; entre los más destacados expositores encontramos a Bartolomé Ramos de Pareja

(1440 – 1522) (Ramos de Pareja, 1482 - 1990), Franchino Gaffurio (1451 – 1522), Francisco de Salinas (1513 – 1590) (Salinas, 2013), Gioseffo Zarlino (1517 – 1590) (Zarlino, 1558). Los mismos autores citados llegan a establecer las características del temperamento mesotónico que introduce ocho terceras mayores puras, las mismas se obtienen por reparto de un cuarto de coma sintónica de la siguiente forma:



En el folio veintiséis de la Facultad Orgánica, Correa da una breve instrucción llamada Modo de Templar el Monacordio (Kastner, 1626), en ella no se detiene a analizar el temperamento, sino que la misma consiste en una descripción práctica para afinar un monacordio ligado, donde una cuerda hacía sonar tres semitonos de grados conjuntos. En este caso las distancias de intervalos de quintas reducidas ya estaban calculadas en el diseño de los puentes móviles de dicho instrumento. Correa aconseja proceder por octavas descendentes desde el alamire agudísimo (en cifra: 3*), templar su octava descendente (3), y luego continuar con el gesolreut, fefaut, ya que los mismos se obtenían con la misma cuerda, y del mismo modo se procedería en todas las octavas, obteniéndose la afinación para todas las cuerdas. Observar que la extensión del monacordio ibérico es la misma del órgano corriente: Do/Mi₁ a La₄, en total cuarenta y dos tonos desde el grave al agudo.

2.3.- Géneros, digitaciones, escalas, signos ornamentales.

Correa divide en tres géneros al sistema tonal posible en un instrumento de teclado: diatónico, cromático blando (4 = si bemol y 7 = mi bemol), cromático duro (5 = do sostenido y 1 = fa sostenido), y finalmente el enarmónico (2 = sol sostenido). Descarta la existencia de la bemol y re bemol, por carecer los órganos de estos tonos, tal apreciación sobreviene como consecuencia del

temperamento mesotónico reducido en un cuarto de coma sintónica, el mismo fue utilizado en España y Portugal hasta principios del siglo XIX, y hasta mediados de dicho siglo en las colonias americanas.

A partir del folio trece, Correa comienza a describir el “Arte de poner por cifra”, asignando los primeros siete números decimales a cada una de las teclas del órgano o monacordio, principiando en el Fa = 1 y terminando en el Mi = 7. En cada octava se repite el orden numérico pero con rasguillos para identificar graves, medios o agudos, según sea el registro del teclado; en esto sigue a la tradición de la cifra española de Luys Venegas de Henestrosa que lleva la misma numeración.

En el capítulo cuarto hace referencia al modo de disponer los dedos según el tiento o verso comience con vos de tiple, alto, tenor o bajo; a cada una de las partes le asigna un ornamento: quiebro o redoble, prefiriendo el primero para el órgano y el segundo para el monacordio. En el capítulo quinto describe con detalles en cifra los quiebros y redobles sencillos y reiterados, y la digitación correspondiente para el hexacordio natural Ut, Re, Mi, Fa, Sol, La. Obviamente sobre befabemí diatónico no existe quiebro ni redoble alguno.

En el capítulo séptimo, Correa prosigue con la disposición de manos y digitación para la entrada de cada parte según esté glosada o no, el compositor se refiere a la parte que ya se encuentra glosada originalmente en la obra y no hace mención a la posibilidad de introducir nuevas glosas por parte del ejecutante. A nuestro criterio, reiteramos que tal posibilidad solamente podría efectuarse en los tientos del primer grado de la Facultad Orgánica, ya que los mismos proceden por figuras de mayor duración con pocas disminuciones.

En los capítulos ocho y nueve establece todas las digitaciones posibles en las dos manos para cada intervalo desde la segunda en adelante, y también para los mismos intervalos en forma simultánea. El capítulo décimo, lo dedica a la ejecución de escalas, a las que denomina “carreras” ascendentes y descendentes, y su correspondiente digitación. En ella se desconoce el “pasaje de pulgar” que posibilitará ligar en el teclado y se transformaría en un recurso imprescindible en la ejecución pianística de mediados del siglo XVIII hasta nuestros días (Bach K. P., 1762).

2.4.- El tiento de lleno y de medio registro.

Esta forma musical para órgano característica de la península ibérica surge en las primeras décadas del siglo XVI, se afirma y desarrolla en el siglo XVII y se extingue en la segunda mitad del siglo XVIII. En este largo proceso se fue transformando desde una estructura imitativa a varias partes hasta constituir una forma libre similar al preludio en el resto de Europa. En sus orígenes se

asocia al *ricercare* italiano, una forma imitativa instrumental derivada del motete vocal que había presentado su perfil culminante con las obras de Josquín des Prés (1440 – 1521), Cristóbal de Morales (1500 – 1553), y Adrian Willaert (1490 – 1562).

Entre las prácticas de intabulación propias de la Prima Prattica, prosperaron la del motete vocal imitativo en el ámbito sacro, muy practicada por todos los organistas; y por otro lado la del madrigal que dio origen a las disminuciones para instrumentos solistas con acompañamiento de otro instrumento polifónico que ejecutaba en reducción las restantes partes. Correa hace referencia a esta antigua tradición de los organistas en la Facultad

Orgánica cuando menciona en el capítulo cuarto: “Comienzan las advertencias para de cifra poner en el órgano; con que dedos, y postura de manos: Al principio de obra, qual es tiento, o motete, o verso; si entrare sola una voz se guarde el orden siguiente ...”. Del mismo modo se incluyen gran cantidad de motetes intabulados y glosados por Venegas en su Cifra para tecla, harpa y vihuela, entre ellos podemos citar a Nicolás Gombert (1495 – 1560), autor de la canción española “Dezilde al caballero”, más tarde glosada para tecla por Antonio de Cabezón (1510 – 1566).

Los orígenes del tiento de medio registro para órgano, están aún sujetos a diversas especulaciones, pero podemos confirmar su existencia desde fines del siglo XVI en la obra de Francisco Peraza (1564 – 1598), organista de la Catedral de Sevilla, citado por el propio Correa (Correa de Araujo, Facultad Orgánica)¹. Probablemente los organistas comenzaron a glosar y disminuir sobre juegos incompletos principalmente de la familia de los nazardos, varios de estos incrementaban las filas en el discanto, costumbre surgida en la organería flamenca y consolidada en el siglo XVII en Holanda (Andersen, 1956).

En un proceso más avanzado, determinó a los constructores de órganos la creación de la secreta de juegos partidos para mano derecha e izquierda, la misma se mantuvo inalterable hasta principios del siglo XIX: división en bajo y discanto entre las notas Do_3 y $Do\#_3$ (Jambou, 1988). Tal práctica decidió a Correa incorporar en cada uno de los grados de la Facultad Orgánica, numerosos tientos partidos de mano derecha (discanto) y mano izquierda (bajo), profusamente glosados por el autor.

¹ Quinto y Sexto Punto -

2.5.- La proporción sesquiáltera como variación rítmica en tientos, discursos y disminuciones

En el Undécimo Punto Correa se refiere con detalle a dos modos de ejecutar las figuras en proporción sexquialtera: seis, doce, nueve o dieciocho figuras por compás. En el primer modo se lo hace ejecutando todas las figuras iguales, llanas y con la misma duración; en el segundo modo se las ejecuta desiguales y con “airecillo” (combinación rítmica y de articulación en distintos valores que originalmente se escriben iguales). Este último consistía en ejecutar las mismas figuras deteniéndose más en la primera, y menos en la segunda y tercera; y proseguir deteniéndose algo en la cuarta y menos en la quinta y sexta. Este airecillo era el preferido de los organistas, para indicar el primer modo, Correa coloca el número dos (2) encima del grupo de figuras, y para indicar el segundo modo coloca un tres (3) encima de las mismas.

Tal variedad de ejecución rítmica era ampliamente conocida desde mediados del siglo XVI en España y Portugal, los valores rítmicos podían asimilarse a una figura larga y dos breves (siendo las breves la mitad de la larga) o a una división ternaria en la cual la primera es larga, la segunda breve y la tercera igual a dos breves. Si la prolación era binaria, la primera era larga, la segunda breve, a la inversa se practicaba el llamado ritmo lombardo muy frecuente en España (breve y larga). En Francia, la “inegalité” era el modo corriente de ejecución, de tal manera que para ejecutar igual o normal a la italiana, debían colocarse ligaduras encima de las notas; la costumbre se mudó de los instrumentos de teclado a casi la totalidad de la música francesa (Bukofzer, 1947).

2.6.- El monacordio como instrumento de práctica para el organista, su existencia en América.

El clavicordio es un cordófono percutido accionado por teclado, probablemente derivado de un *monocordio policórdico* que existió en los siglos XII y XIII, según nos relata el musicólogo Curt Sachs en su Historia Universal de los Instrumentos Musicales (Sachs, 1947). Resalta claramente la contradicción de términos, en cuanto se entiende que un monocordio posee una sola cuerda, y según se alargue o acorte la sección vibratoria, esta sirve para producir varios tonos de la escala natural. Este principio es utilizado por los clavicordios *ligados* para generar tonos a distancia de grados conjuntos en una escala musical, es decir que una sola cuerda produce dos o tres tonos cercanos. En cambio los clavicordios llamados *libres*, poseen una cuerda independiente para cada nota, estos últimos cobraron un mayor auge a mediados del siglo XVIII, cuando el fortepiano comenzaba a desplazar al clave.

Las cuerdas se ponen en vibración por tangentes metálicas que las golpean al ser accionadas por las teclas, las palancas se encuentran ubicadas entre la tabla armónica y el encordado. El sonido producido por este instrumento es de escasa sonoridad, aún menor que el de una guitarra acústica moderna, pero dentro de sus límites es meritorio apreciar un rango dinámico que el ejecutante puede inferirle, muy delicado y expresivo, pudiendo emitir un *vibrato* (variación en frecuencia, en alemán *bebung*) sobre cada tono, al variar la tensión en las cuerdas, algo técnicamente imposible en los claves y pianos. Con todo, su función principal, era el entrenamiento de los organistas y clavecinistas, en Alemania, en tiempos de Bach, llegaron a construirse con dos teclados y pedalera.

El instrumento se hizo muy popular en toda Europa, debido a su bajo costo, pero difícilmente podía usarse para el acompañamiento de voces e instrumentos melódicos; tal rol lo ejercía el clave, espineta o virginal, de uso corriente para el bajo continuo armónico. El tono del clave es generado por el rasgueo de un plectro o uña que acciona transversalmente a cada cuerda, obteniendo así un sonido rico en armónicos, que le es característico. Por lo tanto, pertenecen a dos grupos de cordófonos claramente diferenciados en la emisión del tono, solamente coincidentes en el accionamiento de un teclado común a los órganos, claves y pianos.

Debemos advertir que el término clavicordio, fue utilizado en España como sinónimo de clave, circunstancia por cierto hartó confusa y contradictoria con lo expresado anteriormente, pero así se lo menciona en casi todas las fuentes escritas, sobre todo en el transcurso del siglo XVIII. En la península ibérica, al clavicordio (llamado así en el resto de Europa) se lo denominaba *monacordio*, y desde el siglo XVI, el término *tecla* era utilizado genéricamente para todos los instrumentos de teclado, incluyendo al órgano.

En tiempos coloniales en todo el continente americano, el monacordio gozó de una amplia difusión, hasta el punto que sobreviven varios ejemplares o al menos sus restos, junto a los órganos del mismo período. Los claves coloniales, en cambio, están prácticamente ausentes en América, los museos exhiben instrumentos europeos adquiridos durante el siglo XX, y de constructores modernos.

En nuestro viaje realizado en enero de 2006 al Valle del Río Marañón (Perú), hallamos en el pueblo de San Luis, restos de un *monacordio* (clavicordio), consistentes en una caja en buen estado de conservación, pero sin cuerdas, y con una sola tecla. El mismo se encontraba allí, en un taller de lutería a cargo de la Organización Matto Grosso, pero el encargado nos comentó que el instrumento provenía del pueblo de Punchao. Una primera aproximación a las características del instrumento nos

indican que el mismo podría ser obra del constructor de órganos *Lorenzo Ycho*, autor del realejo existente actualmente en el templo de San Roque (1742), de dicha localidad.

Otro monacordio en excelente estado de conservación con todas sus cuerdas y teclado se halla en el Museo Nacional de la Cultura Peruana en Lima, el mismo consta de una extensión entre Do/Mi₁ a Do₅ en el teclado, y también es del tipo ligado, proveniente del Cusco². Un tercer instrumento se encuentra en el Museo de Instrumentos Musicales “Pedro Traversari” de Quito³, Ecuador; pero en este caso se trata de un ejemplar presumiblemente llegado hacia 1907, y adquirido en Italia por el propio Pedro Traversari (1874 – 1956), su aspecto no parece de origen colonial, pero aún no estamos en condiciones de afirmar tal suposición.

3. Conclusiones:

3.1.- Considerar las limitaciones a la ejecución actual de la obra de Correa en un órgano moderno, describir y explicar las razones que limitan o impiden la misma.

Existen dos razones principales por las cuales la obra de Correa resulta inconveniente al intentar ejecutarla en un órgano moderno: 1º la inexistencia de la octava corta Do/Mi en instrumentos de teclado extendido desde el siglo XVIII hasta nuestros días, excepto en la península ibérica y las colonias. 2º inexistencia de juegos divididos entre Do₃ y Do#₃, que facilitan la registración en pasajes solísticos para la mano derecha o izquierda, el montaje de dos o tres teclados manuales tampoco soluciona el inconveniente. La forma en que Correa distribuye las partes entre las dos manos, suponiendo que una de ellas ejecuta dos partes y la otra realiza el solo y el alto en discanto, repartiendo dedos que cruzan la división del manual, no permite la digitación separada en dos teclados, solo es posible su ejecución integral en un solo manual con la división anteriormente mencionada. Otro inconveniente radica en la falta de registros que se ajusten a la estética del órgano barroco, pero tal causa es más tolerable, y una buena elección de los recursos se debe al ingenio del organista.

Las obras para órgano de otros maestros ibéricos, entre ellos de la escuela de Zaragoza: Sebastián Aguilera de Heredia, Pablo Bruna y Joan Cabanilles, como así también de maestros italianos: Claudio Merulo, Giovanni Gabrieli, y Girolamo Frescobaldi, pueden ejecutarse en el

² MUSEO NACIONAL DE LA CULTURA PERUANA - Av. Alfonso Ugarte – 650, Lima - Telefax: 423 – 5892 - Perú - El 26 de enero de 1999 los investigadores Sra. Ana Savaraín de Graf (clavecinista peruana residente en Viena) y Mgs. Alfons Huber (restaurador de la Colección de Instrumentos Musicales Antiguos del Kunsthistorisches Museum de Viena) realizaron una conferencia en dicho museo sobre las características y origen de este instrumento.

³ CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA Benjamín Carrión - Avds. 6 de Diciembre y Patria, complejo Cultural de la Casa de la Cultura **Teléfono:** (593) (2) 2221006 extensión 422 - **E-mail:** gestion.museos@casadelacultura.gob.ec

teclado de un órgano moderno con algunas ocasionales limitaciones. Los tientos de la Facultad Orgánica de Correa, en cambio hacen uso de extensiones de mano izquierda en octava corta de imposible resolución en un teclado moderno.

3.2.- Facultad Orgánica (Alcalá, 1626), supervivencia de la obra de Francisco Correa de Araujo en Sudamérica.

En viaje de investigación personal realizado al Departamento de Arequipa (Perú) en enero del año 2001 tuvimos acceso al ejemplar de la Facultad Orgánica de Correa existente en la Biblioteca del Monasterio de La Recoleta del distrito capital⁴. En el coro alto del templo del monasterio no existen restos de órgano colonial, los mismos han sido reemplazados por un órgano de gabinete del constructor francés Jérôme Thibouville – Lamy (Paris, c. 1880). Pero donde hallamos un valioso documento fue en la biblioteca y museo de dicho monasterio a cargo de los Padres Franciscanos: un ejemplar de la primera edición de la Facultad Orgánica de Correa de Araujo. Aparentemente faltan las primeras páginas, entre ellas la carátula, pero a partir del “Prólogo en Alabanza de la Cifra”, el ejemplar está completo. Un relevamiento y catálogo de los ejemplares de música y libros de teoría musical pertenecientes a dicha biblioteca (aproximadamente 20.000 volúmenes) sería de imprescindible valor. A continuación ofrecemos al lector una serie de fotografías tomadas por nosotros mismos en presencia de la curadora del museo:

⁴ Dirección del Monasterio y Museo de La Recoleta: Calle Recoleta 117 – Yanahuara – Arequipa - Horario de Atención es: Lunes a Sábado de 9:00 a 12:00m. y de 3:00 a 5:00pm. – Tel.: (054) 270966 - E-mail: convento_la_recoleta@hotmail.com



Figura 1 – Lomo del ejemplar de la Facultad Orgánica

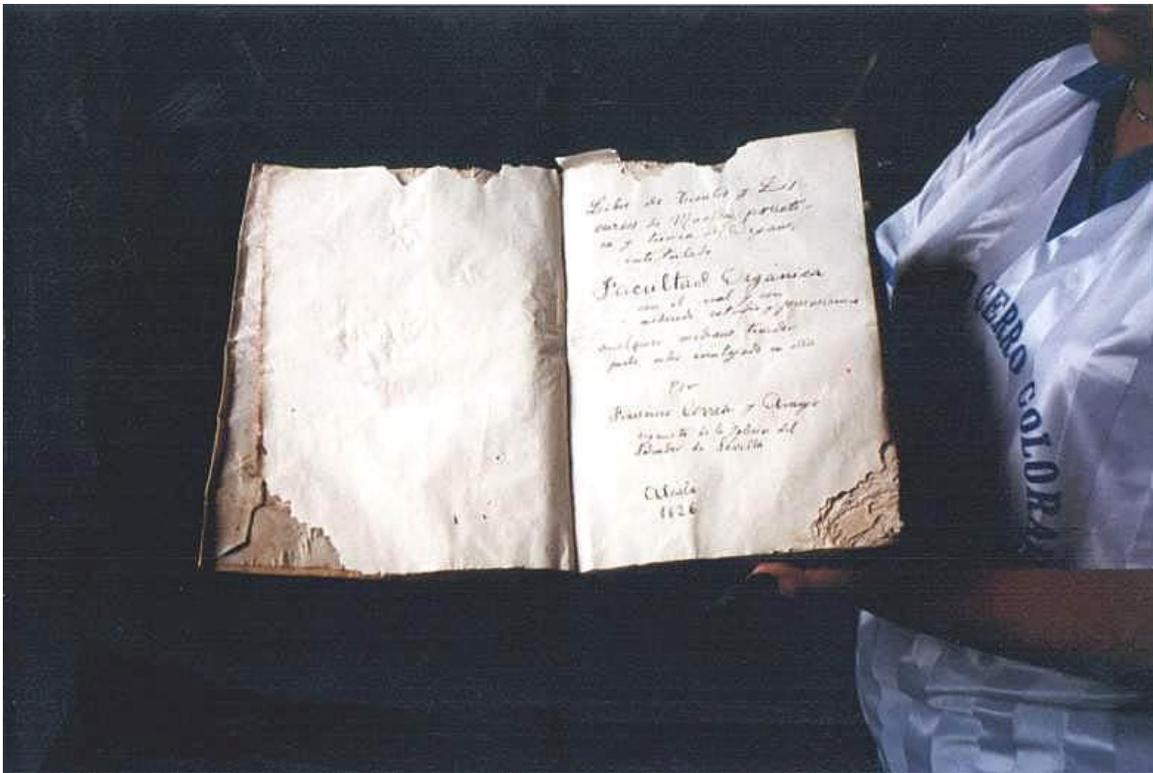


Figura 2 – Carátula manuscrita del ejemplar de la Facultad Orgánica

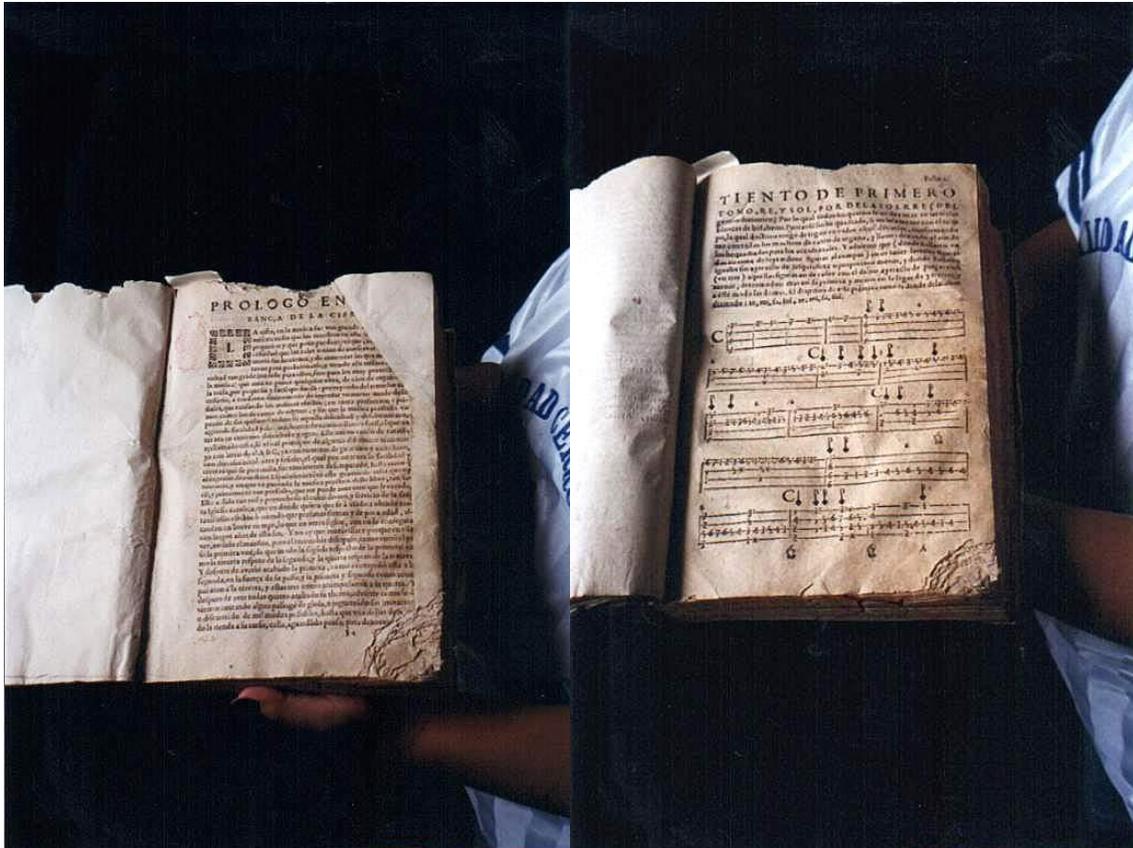


Figura 3 – Fotografías del Prólogo y Tiento del Primer Tono del ejemplar de la Facultad Orgánica

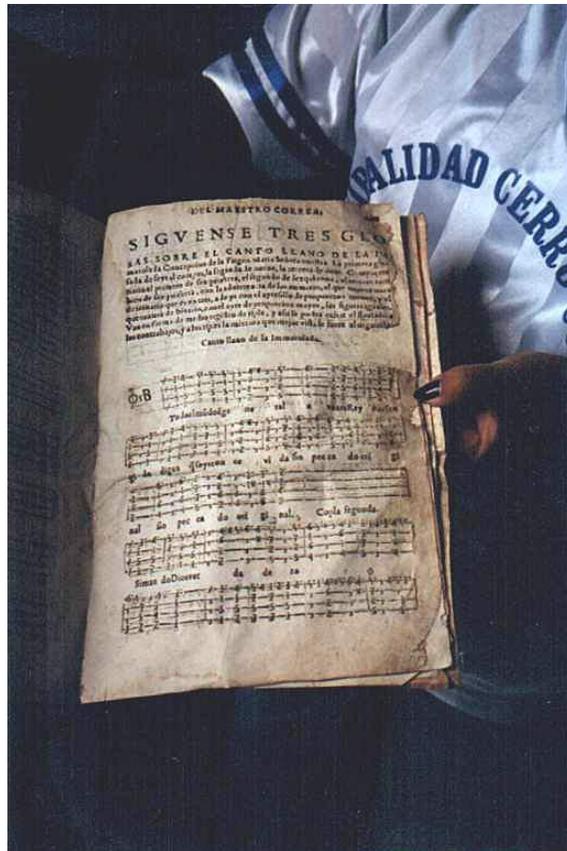


Figura 4 – “Síguense Tres Glosas sobre el Canto Llano de la Inmaculada Concepción” del ejemplar de la Facultad Orgánica



Figura 5 – Interior del Claustro del Monasterio de la Recoleta de Arequipa (Perú)

Bibliografía

- Andersen, P.-G. (1956). *Organ, Building and Design*. En P.-G. ANDERSEN, *Organ, Building and Design*. Copenhagen: London : Allen and Unwin, 1969 / Munksgaard- Originalmente publicada como 'Orgelbogen'.
- Anglés, H. (1944). *La Música en la Corte de Carlos V*. En H. ANGLÉS. Barcelona: con la transcripción del Libro de Cifra Nueva para tecla, arpa y vihuela, de Luis Venegas de Henestrosa (Alcalá de Henares, 1557).
- Anglés, H. -A. (2000). Ed. Dossolis. En H. -A. ANGLÉS, *Ed. Dossolis* (págs. ISBN: 978-84-87528-13-2). Barcelona.
- Bach, J. S. (1987). *Die Kunst der Fuge. BWV 1080. Bd. 1: Frühere Fassung der autographen Partitur*. - Hrsg. v. Christoph Wolf. Erstausg. En J. S. BACH, *WV 1080. Bd. 1: Frühere Fassung der autographen Partitur*. - Hrsg. v. Christoph Wolf. Erstausg. Frankfurt, Leipzig, New York, London.

- Bach, K. P. (1762). Versuch über die wahre Art das Clavier zu spielen. En K. P. BACH, *Versuch über die wahre Art das Clavier zu spielen*. Berlín: Primera edición - Berlín, 1753 - Printed by Christian Friedrich Henning, 1753 (part one). Berlin: C. Ph. E. Bach. part two.
- Bermudo, J. (1982). Declaración de Instrumentos Musicales - Osuna, 1555 - Colección Música Facsímil N° A15. En J. BERMUDO, *Declaración de Instrumentos Musicales - Osuna, 1555 - Colección Música Facsímil N° A15*. Madrid: Arte Tripharia.
- Brunelli, A. (2014). *Regole utilissime per i scolari che desiderano imperare a cantare - Florencia, 1606*. Florencia: Edición moderna: Nabu Press - 2014.
- Bukofzer, M. (1947). *Music in the Baroque Era, from Monteverdi to Bach*. Madrid: Alianza Editorial. Casa de la Cultura Ecuatoriana, B. C.-A.-E.-m. (s.f.).
- Cerone, P. (1613). Libro octavo en el que se ponen las reglas para cantar glosado y de garganta. En G. Battista Gargano, & L. Nucci, *El Melopeo y Maestro, Tratado de Música Theórica y Práctica, 22 libros*. Nápoles.
- Correa de Araujo, F. (1625). *Libro de Tientos y Discursos de Música Práctica y Theórica de Órgano intitulado Facultad Orgánica*. Alcalá de Henare: Imprenta de Antonio Arnao.
- Correa de Araujo, F. (s.f.). *Facultad Orgánica*.
- Fernández Calvo, D. (2011). *Constantes Gráficas – La representación de la altura del sonido en el sistema notacional de Occidente*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina - Educa - Buenos Aires.
- Frescobaldi, G. (1635). *Fiori Musicali di diversi compositioni, Toccate, Kyrie, Canzoni, Capricci e Recercari in partitura a quattro*. Venetia: Imprenta de Alessandro Vincenti.
- Jacobs, C. (1973). Intavolatura de Cimbalo Valente, Antonio. En C. JACOBS, *Intavolatura de Cimbalo Valente, Antonio* (pág. 202). UK: Oxford University Press.
- Jambou, L. (1988). *Evolución del órgano español - S. XVI – XVIII*. Asturias – Gijón,: vol. 1 - Ethos Musica - Serie Académica 2.
- Kastner, S. (1626). *Libro de Tientos y Discursos de Música Práctica ... Facultad Orgánica*. Barcelona: Instituto Español de Musicología.
- Leonhardt, G. M. (1952). *The Art of Fugue, Bach's last harpsichord work Martinus Nijhoff - The Hague*. Martinus Nijhoff - The Hague.
- Ortiz Toledano, D. (1533). *Tratado de Glosas - Valerio y Luigi Dorico*. Roma.
- Peruana, M. N. (s.f.). Lima- Perú.
- Ramos de Pareja, B. (1482 - 1990). *Música Práctica*. Bolonia: Editorial Alpuerto - Traducción del latín: José Luis Moralejo.
- Reese, G. (1954). Music in the Renaissance. En G. REESE, *Music in the Renaissance*. New York: W.W. Norton & Co.
- Rodriguez Cohelo, M. (1620). *Flores de Musica - Pedro Craesbeeck*. Lisboa.
- Sachs, C. (1947). *Historia Universal de los Instrumentos Musicales - Ed. Centurión*. Buenos Aires: Edición original en inglés: Dover Publications, 2006 - ISBN-13: 978-0486452654 - Según edición original: The History of Musical Instruments.
- Salinas, F. (2013). *De Musica libri septem*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca - Al cuidado de Amaya García Pérez, Bernardo García-Bernalt Alonso.

- Sancta María, F. T. (2007). *Arte de tañer fantasía - Impreso en Valladolid por Francisco Fernández de Córdoba - Valladolid, 1565*. Barcelona: Concejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Villanueva Serrano, F. -J.-1. (2011). *Institución Fernando El Católico- Blioteca Virtual*. Recuperado el 8 de Noviembre de 2014, de una aportación al conocimiento de algunos aspectos de su vida privada - NASSARRE - Revista Aragonesa de Musicología pag. 161-200:
http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/32/62/_ebook.pdf - (Consultado 08 – 11 – 2014
- Zarlino, G. (1558). *The Art of Counterpoint, Part Three of Le Istitutioni harmoniche, I 5 58, by Gioseffo Zarlino*. De Institutione Harmonicche- Edición original, 1558 / translated by Guy A. Marco and Claude V. Palisca.

La peculiaridad de la antropología de Leonardo Polo. El hombre como además.

Juan Assirio *

Resumen: El objetivo del presente estudio es mostrar que la propuesta del filósofo español Leonardo Polo en antropología tiene la peculiaridad de ser *dual*. En primer lugar se busca explicitar los alcances de la dualidad o dualidades humanas y la dinámica y orden de esas dualidades. Luego, se presentan sumariamente las dualidades que se ubican en la dimensión personal (co-existencia-libertad y conocer personal-amar personal) y en la dimensión esencial (inteligencia-voluntad). Se ha tenido como criterio ir de lo superior a lo inferior ya que, según Polo, es el orden más adecuado. Entre unas dualidades y las otras, se da noticia también, de los hábitos innatos de las dualidades: el hábito innato de *sabiduría*, el hábito innato de los *primeros principios* y el hábito innato de la *sindéresis*.

Palabras clave: Antropología filosófica, Polo, ser dual, dimensión personal, dimensión esencial, hábitos innatos

Abstract: This paper wants to demonstrate that the anthropological proposal of Spanish Philosopher Leonardo Polo has the peculiarity of being *dual*. First it explains the scope of human duality or dualities and the arrangement of these dualities. Then it presents a summary of the dualities that are part of the personal dimension (co-existence-freedom and personal knowledge-personal love) and the essential dimension (intelligence-will). The criterion has been to go from superior to inferior because, according to Polo, it is more appropriate. Within the first dualities and the second, it explains the innate habits of these dualities: wisdom, the first principles and synderesis.

Keywords: Philosophical Anthropology, Polo, dual being, personal dimension, essential dimension, innate habits

* jassirio@austral.edu.ar

Universidad Austral, Argentina

a) El carácter dual de la persona humana

La exposición que Polo hace del *carácter de además* en *Antropología trascendental* I se apoya en “una peculiaridad observable en el hombre, a la que, como he indicado, conviene llamar dualidad” (Polo, pág. 176). Polo sostiene tal afirmación indicando que “el hombre no es una realidad simple, sino como se puede observar, compleja”. Indica que tal complejidad debe enfrentarse con el criterio de dualidad. Y a continuación ejemplifica: “Los aspectos duales del hombre son muy abundantes. Por ejemplo, acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad; operación y objeto; hábito y operación; hábitos innatos y adquiridos; sociedad e individuo; hombre y mujer”. Si la realidad humana es dual, también lo serán las ciencias humanas que la tienen por objeto: “Así pues, lo humano se organiza según dualidades. Y, paralelamente, las ciencias humanas son, a fin de cuentas, temáticamente duales. La complejidad del hombre no se resuelve en elementos simples, sino en dualidades” (Polo, pág. 177).

Una segunda observación se apoya en la radicalidad de la persona. Para Polo una persona única, sola, es un tragedia antropológica. Tal afirmación tiene su base en considerar tal radicalidad: que la persona es dual. La persona solitaria estaría condenada a carecer de réplica. “La réplica alude a una dualidad que una persona aislada no es capaz de procurarse (en este sentido *co-existir* requiere un segundo *con: co-existir-con*). Una persona abierta exclusivamente a lo no personal sólo contaría con lo inferior a ella. Para la persona, lo inferior a ella es menos digno” (Polo, pág. 177).

Ahora bien, ¿sería posible que esa réplica sea su esencia? Polo responde sencillamente que no, ya que la esencia humana no es persona. Ciertamente, la dualidad acto de ser personal-esencia personal es de las más altas. Pero existe otra: la dualidad persona-réplica, por lo que la réplica debe buscarse entre seres personales distintos. Consecuentemente: “la dualidad de la persona con su propia esencia comporta distinción real, es decir, de rango. Por tanto, la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana. El hombre se encuentra en su esencia de modo dispositivo. Se dispone según la propia esencia, pero no según las esencias de personas distintas” (Polo, pág. 178). En suma, se dispone *según* la esencia humana, pero no se debe disponer *de* la esencia humana.

También sugiere Polo la posibilidad de que la réplica se dé en la naturaleza humana. A tal planteamiento responde indicando que las propuestas de ese tipo terminan “en un peculiar individualismo, porque considera lo genérico como autorrealización de cada hombre. Según otras formas de individualismo, cada uno es autosuficiente porque se hace a sí mismo o porque consigue el

éxito en la vida” (Polo, pág. 178)¹. Polo concluye reflexionando sobre la imposibilidad de que una cosa natural, aunque buena, corresponda al amor dirigido hacia ella. En cambio, en el terreno estrictamente personal, el trascendental es el amar, más que el bien que se ama. En efecto, si bien es cierto que Dios es el sumo bien, ese bien es personal. Dios es una persona. Del mismo modo, la intelección humana es trascendental si la verdad se contempla como persona. Por eso, “el conocimiento operativo es intencionalmente verdadero sin llegar a la verdad trascendental; al conmensurarse con el objeto, remite intencionalmente a la cosa, pero no a la persona” (pág. 179).

b) Prerrogativas de las dualidades humanas

Leonardo Polo descubre el orden en las dualidades humanas. Se ha embarcado en esta tarea porque considera que “el estudio de las dualidades es un modo de acercarse al carácter de *además*. *Además* es un adverbio. La alusión a las dualidades humanas destaca que es un puro sobrar” (Polo, pág. 184). Para ello, propone una serie de descripciones, o condiciones o normas, de las dualidades. A continuación se revisarán las prerrogativas que Polo observa en las dualidades.

En primer lugar: las dualidades son ascendentes y jerárquicas. Con sus palabras: “entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior” (Polo, pág. 179). Asumir la jerarquía de las dualidades supone renunciar a la unidad en antropología. “El tema de la unidad es siempre prematuro en antropología”, dice Polo (pág. 175). Intentar unificar las dualidades anularía la posibilidad de ascender con nuevas dualidades. Dice Polo (pág. 175): “Amputar la dirección ascendente de las dualidades humanas es una forma de reduccionismo”.

A su vez, los miembros de las dualidades no deben considerarse como complementarios por entero, ya que no son exclusivamente autorrespectivos. En efecto, Polo concibe una jerarquía de dualidades en donde el miembro superior se abre a otras dualidades aún superiores. “Así, por ejemplo, cuerpo-alma es una dualidad cuyos miembros no son del mismo rango, pues el alma es superior al cuerpo. Por tanto, el alma no es sólo dual respecto del cuerpo, sino que se abre a otra dualidad” (). Así, se establece un encadenamiento de dualidades en donde, el miembro superior evidencia su carácter sobrante; que es una clara indicación del carácter de *además*.

¹ Se refiere a planteamientos de corte colectivistas, como el marxismo.

Asimismo, Polo procura distinguir el carácter ‘dual’ de la persona del ‘dualismo’ antropológico. El argumento que propone es el siguiente: para que lo dual sea dualista, los miembros de cada dualidad deben ser aceptados como uno. Y lo uno es lo supuesto. Pero, si no se acepta la suposición, es decir, no se parte de la diferencia, sino de la distinción, los miembros de la dualidad se distinguen sin agotarse en dicha dualidad. Polo vuelve a poner como ejemplo la dualidad cuerpo-alma: “Al interpretar lo dual como dicotómico se entiende como secundario respecto de la unidad. Ante todo, porque cada uno de los términos tendría que ser uno, por lo que estaría supuesto. Por ejemplo, si cuerpo y alma se suponen, se formula una tesis dualista. Pero si no se suponen, el alma no es una cosa diferente del cuerpo, sino distinta en dualidad con él y sin agotarse en dicha dualidad” (Polo, pág. 176).

Dicho esto, Polo advierte que la aludida superabundancia de dualidades reside en que no son unívocas: esto es, que la distinción entre los dos miembros de una dualidad no es la misma en las distintas dualidades. Tampoco son análogas, ya que hay novedad en los miembros superiores de cada dualidad y, por tanto, no puede decirse que sean causa de los miembros inferiores ni causados por ellos. Tampoco debe aceptarse que las dualidades sean equívocas, y esto por dos razones: porque la distinción real entre el ser de la persona y su esencia tampoco es equívoca; y porque el carácter de *además* tampoco es equívoco con la presencia mental. Es decir, las dualidades trascendentales se convierten; en cambio las dualidades esenciales, carecen de conversión².

Polo presta atención, ahora, a las dualidades esenciales. De las trascendentales se ocupará más adelante. Asumiendo que las dualidades esenciales son jerárquicas o ascendentes, el autor sostiene que también sus miembros deben ser “coherentes, conformes o concordes” (Polo, pág. 178). En efecto, la coherencia es el modo que encuentra Polo para comprender la relación entre los miembros de las dualidades esenciales, y evitar la complementariedad, ya que la complementariedad “impediría que el (miembro) superior se dualizase con un nuevo miembro superior, (y) a su vez, a él” (pág. 178)³.

La coherencia de las dualidades esenciales pone de manifiesto “un particular sentido descendente, según el cual se dice que son concordes” (Polo, pág. 178). Esto quiere decir que “en

² Respecto de las dualidades esenciales, aclara: “En lo que respecta a las dualidades esenciales, conviene señalar lo siguiente: en primer lugar, es de destacar justamente que no se convierten. En segundo lugar, que son ascendentes; por eso indican el carácter de además. En tercer lugar, que entre sus dos miembros no se da la relación causa-efecto, la cual pertenece a la esencia extramental, con la que –como se ha dicho– no se debe confundir la esencia del hombre. Los dos miembros de cada dualidad no son concausales; en especial, el miembro superior no es la causa final del miembro inferior” (Polo, *Antropología trascendental I*, 1999, pág. 177).

³ En nota a pie de página n° 184, Polo ejemplifica la coherencia: “La commensuración de la operación cognoscitiva y el objeto es un señalado ejemplo de coherencia. Otro ejemplo de coherencia es la que llamaré tipológica, que es estudiada por la sociología, y es válida también para la dualidad hombre-mujer.”

cuanto que el miembro superior es dual con otro superior a él, su dualidad con el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, repercute en él” (Polo, pág. 178)⁴. En estas observaciones, Polo deja ver la tremenda complejidad temática que brota del estudio de la esencia humana, que él llama según su método, cuarta dimensión del abandono del límite.

Como se ha indicado, el estudio de las dualidades, tanto las esenciales como las personales, facilita la comprensión del carácter de *además* de la persona humana. El carácter sobrante del miembro superior de las dualidades, revela a la persona como un puro sobrar. La tercera dimensión del abandono del límite mental alcanza la co-existencia personal, y por tanto, sus trascendentales que son convertibles. La cuarta dimensión, como se acaba de decir, permite acceder a la esencia humana, en un riquísimo entramado de dualidades jerarquizadas ascendentemente.

c) *Las dualidades trascendentales*

Conviene insistir en el tema de la dualidad en el hombre, ya que la clave de la propuesta poliana estriba en un planteamiento dual (Sellés). Lo que se quiere indicar es que el hombre es un ser complejo, ya que todas sus dimensiones son duales (Piá, pág. 146). Polo sostiene que la vida humana se organiza según dualidades (Polo, págs. 157-160) porque el hombre es una realidad compleja (Polo & Llano). Sellés puntualiza cómo ese carácter dual se aprecia en las diferentes dimensiones del hombre⁵. Las fuentes polianas pueden encontrarse en *La coexistencia del hombre* (1991) y en *El acceso al ser* (1964).

La dualidad del hombre es incompatible con la Identidad. La dualidad no es la Identidad, ya que la Identidad es Originaria o no es Identidad. El hombre es un ser que comienza a ser, y, por tanto, no puede ser originario. El ‘*co*’ de la coexistencia del hombre es el carácter distintivo del hombre respecto del universo físico y de Dios⁶. La complejidad del hombre se manifiesta en sus dualidades. Ni la

⁴ En nota a pie de página n° 185, Polo ejemplifica la concordia: “Los hábitos adquiridos son coherentes con las operaciones porque las iluminan; pero, asimismo, son concordantes con ellas al ser inferiores a la *sindéresis*”.

⁵ “La clave del enfoque antropológico poliano reside en el planteamiento dual. En efecto, el hombre está conformado por un cúmulo de dualidades jerárquicas entre sí, y ello tanto en la esencia humana (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, razón teórica-razón práctica, razón-voluntad, potencias superiores-alma, *sindéresis*, o ápice de la esencia, etc.) como en los radicales personales del acto de ser del hombre (co-existencia-libertad, conocer-amar personal). A la par, esa jerarquía real de corte dual debe entenderse en el sentido de que el miembro inferior está al servicio del superior y es inexplicable sin él, y que éste favorece al inferior y se dualiza a la vez con otro superior. De ese modo no se cede a un planteamiento analítico y, por tanto, reductivo por excluyente, sino a otro de cariz sistémico (en absoluto sincretista), por ofrecer sus descubrimientos jerárquicamente ordenados. Como Polo es netamente cristiano, también admite que la última palabra para explicar las profundidades del ser humano es precisamente la Palabra, esto es, su clave radica en vincular la antropología con la Cristología. Intentaremos seguir sus propuestas a lo largo de las lecciones que siguen”. (Sellés, *Antropología para inconformes*, 2006, pág. 128)

⁶ Solo Dios es simple. Aristóteles lo indicó con la expresión “acto puro”. La filosofía escolástica lo describió como ese ser en el cual no cabe distinción real entre *essentia* y *actus essendi*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Theol.*, I ps., q. 3, aa. 1-8. Esta y varias de las siguientes observaciones las he tomado de (Sellés, *Las dualidades de la educación*, 2007)

actividad persistente, propia de la creatura cósmica, ni la Originaria, propia de la deidad, son duales. Así, lo propio de la persistencia es la sencillez. Lo propio del Origen, es la simplicidad.

Polo, coherente con su planteamiento general, aborda la cuestión de la identidad distinguiendo un sentido metafísico y otro antropológico de la cuestión. “El ser creado principal –la persistencia– es el principio de no contradicción. El principio primerísimo, que no se debe mezclar con el principio de no contradicción, es la Identidad Originaria” (Polo, 1999, pág. 187). Hablar de Identidad en antropología es siempre prematuro. Por ello, propone profundizar en las dualidades hasta alcanzar la dualidad radical en el hombre. “La dualidad juega como criterio conductor que prohíbe hablar de Identidad a partir de las dualidades inferiores a la radical” (Polo, 1999, pág. 187). La pregunta por la dualidad radical se justifica para incluir el tema de la identidad en el nivel dual correcto. Polo sale a la búsqueda de la dualidad radical o superior para poder abordar el tema de la identidad, que es el tema de Dios. No está dispuesto a dejar a Dios de lado en su propuesta antropológica. Sin embargo, se cuida de que tal consideración sea oportuna, para que la investigación no se afloje o ‘destense’⁷.

En rigor, más que hablar de una dualidad radical, debe hablarse de dualidades. Sobre todo, si se aborda lo radical. Las dualidades radicales son las dualidades del acto de ser personal humano. Estas se deben distinguir de las dualidades propias de la esencia del hombre. La distinción real entre ser y esencia es la dualidad clásica, que explica el carácter creado del hombre. En efecto, el hombre no es solamente un ser arrojado a la existencia o una esencia solitaria. El hombre es por su ser y no cesa. Ese no cesar no proviene de su esencia, sino de Dios, que sigue dándole el ser.

Pues bien, para Polo existe una distinción aún más radical que la distinción clásica entre *essentia* y *esse*. Polo asume tal distinción, la supone y se dispone a ampliarla. Su propuesta es una profundización o ampliación de tal distinción. La criatura se distingue de Dios, claro está, por ser compuesta de ser y esencia, pues en Dios no hay composición como en la criatura, ya que Dios es Identidad. Pero en el caso de la persona humana existen dualidades más radicales que componen su intimidad: los cuatro trascendentales personales.

Más aún, gracias a sus hábitos superiores de los cuales se hablará más abajo, la persona se dualiza con Dios, con los demás y con el mundo. Si se tiene en cuenta la revelación cristiana, hay que afirmar que en Dios las tres Personas son relaciones subsistentes de su Ser en Identidad. En cambio, desde la

⁷ “Anticipar el tratamiento filosófico de Dios es desaconsejable. Dios es el gran acicate de la investigación filosófica: en filosofía no se puede prescindir de Dios, pues en ese caso la investigación se destensa. Precisamente por eso, la noción de Dios no se debe sacar a relucir inoportunamente, sobre todo en antropología, porque entonces se desvirtúa”. (Polo, Antropología trascendental I, 1999, pág. 178)

antropología trascendental hay que decir que en el hombre las relaciones trascendentales (gracias a los hábitos superiores) brotan de su ser personal. Esto lo hace ser *inidéntico* como todas las criaturas: sin identidad. Su acto de ser es *co-ser* o *ser-con* y posee hábitos. Éstos últimos le abren hacia dentro y hacia fuera. No es como la criatura física. Por ello es *además, co-existe* libremente. Los hábitos superiores referidos muestran el inagotable ser *además* de la persona humana. La dualidad trascendental manifiesta descendentemente el desbordarse de su actividad existencial. Ser siempre más o *co-ser* abierto a Dios, a los demás y al mundo.

El hecho de que el acto de ser personal humano este conformado por dualidades trascendentales (Sellés, El carácter futurizante del entendimiento agente según Leonardo Polo, 2003)⁸, inseparables entre sí e irreductibles unas a otras, es el hecho más concluyente de la condición dual del hombre. Pero, ¿cuáles son, en concreto, esas dualidades? Tales dualidades son, de un lado, *la apertura interior* conformada por la dualidad entre la *coexistencia* y la *libertad*. De otro lado, *la apertura hacia dentro*, conformada por la dualidad entre el *conocer* personal y el *amar* personal. Así lo indica Polo: junto con la coexistencia “los demás trascendentales personales son éstos: el intelecto (no una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del *intellectus ut co-actus* con su tema), el amar donal (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar) y la libertad (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de libertad nativa y de destinación)” (Polo, 1999, pág. 151).

En efecto, la coexistencia se dualiza como apertura hacia fuera y apertura interna. Por su parte, la libertad se dualiza como libertad nativa y libertad de destinación. En el conocer personal la dualidad se evidencia en la advertencia de ausencia de réplica y búsqueda de réplica. Por último, en el caso del amar personal, la dualidad se estructura en el aceptar y el dar.

d) Las dualidades de los hábitos innatos

Como nexo de unión entre la esencia y su núcleo íntimo, la persona cuenta con unos instrumentos nativos de naturaleza habitual. Estos hábitos innatos son desarrollables por la persona. Polo enumera tres, que de inferior a superior son: el *hábito de la sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de la sabiduría*.

Estas realidades humanas, no muy estudiadas en la historia de la filosofía, son hábitos que median entre el acto de ser humano y la esencia del hombre. Son los instrumentos cognoscitivos con

⁸ Ver también, “La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana”, *La Antropología trascendental de Leonardo Polo, II Conversaciones*, Madrid, Aedos, 2009.

los que cuenta la persona para conocerse a sí y para abrirse coexistencialmente a otras realidades. Se describirán a continuación, comenzando por la sabiduría.

La *sabiduría* es el hábito mediante el cual la persona humana llega a conocer en cierto modo quién es. Así conoce que es distinta de las demás personas. Por este hábito innato cada persona descubre la novedad inaudita que ella es, sin precedentes ni consecuentes. Es el hábito por el cual la persona va descubriendo, libremente si así lo desea, cual es el sentido personal de su propia existencia. Este hábito alcanza a conocer el sentido personal, pero nunca por entero. ¿Por qué no, por entero? Sencillamente porque este hábito es inferior a la persona. No es la persona⁹. Al estar abierta a la propia intimidad y ésta co-existe con otros seres personales, tanto creados e increados. Por tanto, la sabiduría posibilita el conocimiento de la intimidad de otros seres personales.

Ahora bien, la progresiva activación de dicho hábito, depende de cada persona. Este dato es importante, ya que indica que la sabiduría se vincula con el acto de ser personal, es decir, con los trascendentales personales. Por tanto, como cada persona es distinta, y, en consecuencia, irreductible, carece de sentido vincular a la sabiduría con la naturaleza o con la esencia humanas. La sabiduría es el hábito de lo novedoso y distinto de cada quien; la naturaleza y la esencia es común a todos los hombres.

Por su parte el *hábito de los primeros principios* es la apertura cognoscitiva innata con la que cada persona cuenta para conocer las realidades externas (Sellés, El carácter distintivo del hábito de los primeros principios, 2004; 2005); (Sellés, Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios, 2005). Es el hábito innato que advierte los fundamentos del orden real extramental. Estos principios existen más allá y con independencia de ella. La persona puede conocerlos, pero, sin embargo, no puede interferir en el ser de tales realidades extramentales. En efecto, por este hábito la persona percibe la existencia del universo y de su Creador; conoce que el modo de existencia del ser del universo es la *persistencia* y que el ser del creador es *Originario*. Más aún, que la razón del modo de existir de uno y otro está en manos del Creador, del Origen.

Adviértase que, si bien el hábito de los primeros principios conoce las realidades principales, no por ello tiene a su alcance manipularlas. Dichas realidades son superiores al propio hábito que las conoce. En efecto, este hábito se dualiza con sus temas propios. A saber: el ser del universo y el ser divino. Sus temas dependen uno del otro, creaturalmente. Además, como es obvio, este hábito se

⁹ Sobre el hábito innato de sabiduría JUAN FERNANDO SELLÉS ha investigado y escrito abundantemente. Cfr. “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102; “El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XCVI/1 (2004) 51-64.

subordina al hábito de sabiduría, que es su inmediato superior. Y es interesante comprender por qué: los actos de ser del universo físico y divino son necesarios. En cambio, el acto de ser de la persona humana es libre, y por tanto, superior. A este acto se llega por el hábito de sabiduría, como ya se ha dicho. Por tanto, la sabiduría es superior al hábito de los primeros principios. Lo que precede no significa que el acto de ser personal humano, por libre, sea superior *simpliciter* al acto de ser divino, puesto que también se puede conocer naturalmente al ser divino como pluripersonal y libre, pero en un nivel noético humano superior al hábito de los primeros principios, el cual conoce a Dios como acto de ser necesario y no personal.

A diferencia de la sabiduría este hábito si se vincula con la esencia. Lo hace por medio del hábito de la sindéresis. Sin embargo, la sindéresis es inferior al hábito de los primeros principios. Como se verá inmediatamente, la sindéresis no se ocupa de conocer ningún acto de ser, como sí lo hacen los dos hábitos comentados hasta el momento. En efecto, la sindéresis se ocupa de la esencia humana. En cambio, la sabiduría se ocupa del acto de ser personal; y el hábito de los primeros principios, de los actos de ser extramentales. Por tanto, la sindéresis es inferior a ambos, ya que su tema no es un acto, sino una esencia, la humana.

Corresponde ahora indagar sobre el hábito de la sindéresis. Como tal hábito se encuentra estrechamente vinculado a la esencia humana se incluirá en el siguiente apartado, dedicado a las dualidades esenciales.

e) *Las dualidades esenciales*

Corresponde, ahora, el estudio de las dualidades esenciales. La distinción real clásica entre acto de ser y esencia, en el campo de la antropología Polo la toma como equivalente a la distinción entre la persona y aquello de lo que la persona dispone¹⁰. Resulta particularmente interesante hacer esta distinción, ya que es notorio que no todo en el hombre está en el mismo plano ni vale lo mismo.

Polo se hace cargo de esa complejidad y distingue las diversas dimensiones a las que ya se ha aludido aquí. La inferior a todas ellas es la *naturaleza* humana, que es la dotación biológica que hemos recibido de nuestros padres. La superior a todas ellas es la *persona* humana o acto de ser personal, que es lo irreductible. Es el espíritu o intimidad. Polo lo llama vida personal. Entre la naturaleza y el ser personal se encuentra la *esencia* del hombre, que es aquello que cada persona añade a lo que tiene a su disposición. Polo la llama vida añadida, ya que a través de ella la persona puede hacer crecer su

¹⁰ Un antecedente, puede encontrarse, por ejemplo en GABRIEL MARCEL, que distingue entre *ser* y *tener*. Cfr. MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991.

naturaleza y desarrollar su esencia. La primera de modo limitado, la segunda de modo irrestricto. A las dualidades de la esencia se dedicarán los siguientes párrafos.

La esencia es el ámbito del *disponer* en su relación con el acto de ser personal. Profundizar en esta temática supone examinar las manifestaciones, ya que disponer y manifestar significan lo mismo (Polo, La libertad trascendental). En efecto, Polo denomina a la esencia el *disponer*, que es el término que mejor expresa el carácter manifestativo de la persona. Como ya ha quedado mostrado, no es posible identificar el acto de ser personal con la esencia de la persona. Coherentemente con ello, es necesario distinguir entre el *quien* que dispone, que es la persona, del *disponer*¹¹. En efecto, la persona se manifiesta a través de su esencia; y esto debido al carácter abierto de su intimidad. La persona se manifiesta al actuar, y lo hace según su modo particular de ser, es decir, según su esencia. A diferencia de los ángeles, ningún hombre agota su especie. De hacerlo, el hombre no *tendría* esencia, sino que la *sería* (Polo, La libertad trascendental, 2006). Se hace esta indicación para resaltar la carencia de réplica a la que se ha aludido antes. En efecto, que la persona *tenga* esencia, evidencia que la esencia no es su réplica. De acuerdo con el carácter dual del hombre, la persona siempre es más que su manifestación.

El carácter manifestativo de la persona tiene que ver con aquello con lo que dispone: lo disponible. Entonces, ¿de qué dispone la persona? Dispone *según* su naturaleza, individualizada en cada ser humano. Y ¿cuál es el modo de disponer? Es diverso en cada persona ya que cada persona dispone *según* cada una es, es decir, de modo novedoso. El modo de disponer según lo disponible es manifestativo de la novedad que cada quien es. Si bien todos los hombres tienen la misma naturaleza, no la tienen del mismo modo. Tampoco la esencia humana es matizada por igual en los hombres. A eso obedece el que Polo indique que cada quien configure una tipología distinta. Cada persona es irreductible.

Ahora bien, del mismo modo en que a nivel trascendental se han descrito dualidades, se intentará hacer lo mismo, en la dimensión esencial. Por tanto, ¿cuáles son las dualidades esenciales? Las dualidades esenciales son múltiples y de superior a inferior son las siguientes: el hábito de la sindéresis, al que Polo llama 'yo', que es ápice la esencia humana y que es dual. Debajo de ella, Polo ubica a las facultades de la voluntad y de la inteligencia.

El hábito de la *sindéresis* o yo es lo más alto de la esencia humana (Sellés, 2003). La sindéresis es la apertura de cada persona a su esencia y su naturaleza. Eso significa que, a través del este hábito la

¹¹ "La palabra disponer se puede aplicar en dos sentidos. La esencia humana es un disponer *respecto* de lo disponible, y es un disponer *de* lo disponible". Introducción de CASTILLA, G., *La esencia humana*, 14.

persona se abre a sus facultades superiores de la inteligencia y la voluntad y a todas sus facultades y capacidades corporales. Este hábito no *es* la persona, sino *algo* de la persona. Y esto por la siguiente razón: cada persona puede conocer su yo. Sin embargo, tal conocimiento no le dice quién es como persona, entre otras cosas porque “el yo pensado no piensa”. O dicho de otro modo: el conocimiento que cada persona tiene de su yo es una detención del pensamiento. El yo que cada persona puede conocer de sí misma es un yo detenido, objetivado. El yo conocido no es el yo real, porque el yo conocido no piensa, y por tanto, no es personal¹².

El yo se configura como el vínculo de unión entre la persona y las facultades superiores del hombre. En efecto, activa dichas facultades, aunque no lo haga del mismo modo con ambas, ni con la misma intensidad. Pero ¿por qué debe activarlas? La razón es que, nativamente, dichas facultades son, al decir de Aristóteles, *tabula rasa*. Es decir, pura pasividad. El yo activa cada facultad a través de diversas dimensiones suyas, que son jerárquicamente diversas. Para activar la voluntad hace falta más acto que para activar la inteligencia, ya que esta última es más autónoma que la voluntad, que fácilmente deja de querer (Polo, Antropología trascendental I, 1999) (Polo, Antropología Trascendental II, 2003).

Concierne, ahora abordar la *voluntad*, que Polo reconoce como la facultad superior de la esencia humana, aunque no en estado de naturaleza sino en su progresiva activación. Su tema es el bien, comprendido irrestrictamente¹³. Esta facultad se vincula con el yo, que la activa y es superior a ella. Con la voluntad se dualiza la función práctica de la inteligencia, que es inferior a ella (Sellés, La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino, 1999)¹⁴. Polo retoma otras dualidades advertidas por la tradición medieval: *voluntas ut natura-voluntas ut ratio* (Alvira, 1985), por una parte, y voluntad de fin-voluntad de medios, por otra. Sin embargo, la dualidad básica de la voluntad es la de sus actos con sus virtudes. Y aún más, las dualidades conformadas por sus virtudes entre sí.

¹² “En claro contraste con el idealismo especulativo, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana no es la conciencia, ni es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que *si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado*. Mejor dicho, *yo puedo hacer de mi pensar un objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado*. En rigor, el “yo pienso” pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa”. Hegel, 174 (la cursiva es mía).

¹³ Tanto para las dualidades de la voluntad como para las de la inteligencia ha sido de gran ayuda el estudio de J.F. SELLÉS “Las operaciones inmanentes del conocer y del querer”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 699-718; En relación con los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad, tema por demás interesante, resulta esclarecedora la lectura del mismo autor, para comprender el planteo poliano al respecto: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

¹⁴ Véase como Leonardo Polo, en La voluntad y sus actos (II), plantea que la justicia y la amistad es superior a la prudencia, que es la virtud que modera la función práctica de la inteligencia, que dualiza con la voluntad. Por ejemplo: “la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia, a la que eleva a su propio nivel en tanto que los intercambios y las distribuciones implican medios” (p. 38).

En último lugar corresponde exponer sumariamente las dualidades de la *inteligencia*. La inteligencia es la facultad inferior de la esencia humana, inferior a la voluntad. Por supuesto, también es pasiva *a nativitate*, pero es más fácilmente activable, por un lado, porque es cognoscitiva, traslúcida, y su objeto, la verdad, también lo es, por otro, porque posee múltiples vías de activación, a diferencia de la voluntad que debe aunar todos sus querer en orden alcanzar un único fin, el último. En la tradición clásica, sobre todo en la medieval, se indicaron multitud de dualidades: razón teórica-razón práctica, entendimiento posible-entendimiento agente, razón-intelecto, etc. También es posible indagar las dualidades básicas en la inteligencia: acto-hábito u objeto-operación. Por último, es posible encontrar dualidades entre los actos de la inteligencia con los actos de la voluntad.

Resta hacer una aclaración respecto de la dimensión biológica de la persona, es decir, sobre la *vida recibida*. La naturaleza humana se dualiza con la esencia y es su miembro inferior. A diferencia del acto de ser personal y de la esencia, como de sus hábitos innatos, lo que caracteriza a la naturaleza es que los diversos elementos que la constituyen no se dualizan entre sí. Dicho de otro modo: no se vinculan conformando dualidades, aunque hay clara jerarquía entre ellos. Lo propio de la conformación de la naturaleza humana es la sincronía entre todos esos elementos. Las funciones y facultades son múltiples pero forman una unidad en un complejo entramado.

f) Síntesis

A lo largo del estudio se ha querido mostrar cómo la existencia de dualidades en las diversas dimensiones de la persona evidencian el carácter de *además* de la persona humana. Se ha puesto especial interés en las dualidades del acto de ser personal y de la esencia humana.

El hombre es un existente, existe. Pero no basta con ello para comprender su modo de ser. Conviene decir que co-existe. El ser humano no puede ser en solitario, debe co-ser. Pero ¿con qué ser? Al decir que el hombre es coexistencia se quiere indicar que el co-ser del hombre amplía el existir. No debe entenderse en el sentido de que el hombre se reduce a aquello con lo que coexiste ya que el ser del universo no alude a la co-existencia. Con el nombre de coexistencia se distingue el modo de ser propiamente humano del propio del universo. Es una ampliación de la consideración metafísica clásica, en particular, en antropología. El ser humano no es una realidad simple, sino compleja; y esa complejidad puede organizarse con el criterio de dualidad propuesto por Polo y que aquí hemos expuesto: “cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad”.

Bibliografía

- Alvira, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. Pamplona: Eunsa.
- Aquino, T. d. (s.f.). *Summa Theologica*.
- Piá, S. (s.f.). *El hombre como ser dual*.
- Polo, L. (1964). *El acceso al ser*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Polo, L. (1991). La coexistencia del hombre. En R. Alvira (Ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia* (Vol. 1). Pamplona: Universidad de Navarra.
- Polo, L. (1999). *Antropología trascendental I*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2003). *Antropología Trascendental II* (Vol. 2). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2006). *La libertad trascendental*. Universidad de Navarra.
- Polo, L. (s.f.). *La libertad trascendental*.
- Polo, L., & Llano, C. (s.f.). *Antropología de la acción directiva*.
- Sellés, J. F. (1999). La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino. *Cuadernos de Anuario Filosófico*(118). Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2003). El carácter futurizante del entendimiento agente según Leonardo Polo. En *Futurizar el presente. Libro homenaje a Leonardo Polo*. (págs. 303-328). Málaga: Universidad de Málaga.
- Sellés, J. F. (2003). La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*(10), 321-333.
- Sellés, J. F. (2004; 2005). El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. *Tópicos*(26; 34), 197-212.
- Sellés, J. F. (2005). *Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios*. Obtenido de Miscelanea Poliana: <http://lenardopolo.net>
- Sellés, J. F. (2006). *Antropología para inconformes*. Rialp.
- Sellés, J. F. (2007). Las dualidades de la educación. *Educación y Educadores*, 135-160.

La Virgen de Quito. Un símbolo de la fe y de la ciudad de Quito

Xabier Villaverde *

Resumen: La Virgen de Quito, elaborada por Bernardo de Legarda, escultor y pintor de la Escuela Quiteña, es un referente artístico y religioso para dicha ciudad. Se ha discutido si su imagen corresponde a la Virgen del Apocalipsis, a la Inmaculada Concepción o a la Virgen de la Asunción. Según el autor, la identificación plena entre la Virgen del Apocalipsis y la Inmaculada Concepción en una síntesis iconográfica que se da en España a finales del siglo XVI. Lo mismo sucede, después, con la advocación de la Asunción, que recoge la afirmación de que la Virgen fue asunta al cielo. Este dogma se encuentra muy cercano al de la Inmaculada. En conclusión, podemos afirmar que cualquiera de las tres denominaciones que se aplique a nuestra Virgen de Quito puede considerarse correcta. El artículo, además, elabora una síntesis de las imágenes precursoras de esta obra emblemática cuya hibridación entre lo europeo y lo indígena es característica de nuestro barroco.

Palabras clave: Virgen de Quito, Iglesia de San Francisco, franciscanos, altar mayor, Panecillo, Bernardo de Legarda, Virgen alada, barroco, Patrimonio de la Humanidad.

Abstract: The image referred to as Virgen de Quito, an art work by Bernardo de Legarda, sculptor and painter belonging to the Baroque Quito School of Art, is an artistic and religious referent for said city. It has been discussed whether the image is inspired in the Virgin of the Apocalypse, in the Immaculate Conception or in the Virgin of the Assumption. According to the author, complete identification between the Virgin of the Apocalypse and the Immaculate Conception is an iconographic synthesis originated in Spain by the end of the 16th Century. The same occurred later on with the advocacy of the Virgin of the Assumption, which accepts the statement that Virgin Mary rose up to Heaven. Such dogma is very close to that of the Immaculate Conception. Therefore, it can be affirmed that any of the three aforementioned denominations applied to the Virgen de Quito may be correct. This paper also synthesizes which images are considered to be forerunners to this emblematic work of art, whose hybridization between the European and the Indigenous appears as a feature of our Baroque.

Key words: Virgen de Quito, San Francisco Church, franciscans, main altar, Panecillo, Bernardo de Legarda, Winged Virgin, Baroque, World Heritage.

* xvillaverde@fepp.org.ec

Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Ecuador

La Virgen de Quito. Un símbolo de la fe y de la ciudad de Quito



INTRODUCCIÓN: UN PRESENTE PARA EL PAPA FRANCISCO

El 28 de abril de 2015 el Santo Padre Francisco concedió una audiencia particular al Presidente de la República Rafael Correa en el aula Paulo VI, donde trataron diversos temas relacionados con la visita que el papa realizó meses más tarde al Ecuador entre los días 5 y 8 de julio.

Durante este encuentro el presidente entregó un regalo al papa: la Virgen de Legarda o Virgen de Quito.



Con la entrega de esta imagen se quería simbolizar la fe del pueblo ecuatoriano, expresada en la que sin duda es la máxima obra de arte de la Escuela Quiteña.

En Ecuador hay muchas advocaciones bajo las cuales se venera a la Madre de Dios, algunas de ellas reúnen a miles y miles de personas en torno a sus santuarios o en peregrinaciones multitudinarias. Baste recordar a la Virgen del Quinche en la provincia de Pichincha, a la Virgen de Monserrate en Montecristi (Manabí) o a la Churona, Virgen del Cisne en Loja cuya devoción se ha extendido por todo el Ecuador.

¿Qué tiene entonces de especial esta pequeña imagen de la Virgen que no se ubica en ningún santuario, aunque esté en uno de los templos más emblemáticos de nuestra capital, la Iglesia de San Francisco? ¿Qué mueve a considerarla como un símbolo de la capital de todos los ecuatorianos a pesar de que no genera las enormes peregrinaciones o procesiones de otras imágenes que la piadosa devoción de nuestro pueblo venera? ¿Cómo ha llegado a presidir y ser testigo desde la cima del Panecillo de los avatares y el discurrir histórico de nuestra ciudad desde hace más de cuarenta años¹?

¹ La escultura de la Virgen de Quito que se encuentra en la cima del Panecillo comenzó a construirse en 1971 y se concluyó el 28 de marzo de 1975.

Esto es lo que vamos a tratar de responder desde un análisis histórico, simbólico e iconográfico.

Aunque los temas artísticos y teológicos se analizan en otros ensayos resultará prácticamente inevitable que también aquí incursionemos al menos parcialmente en estos temas. Espero hacerlo con propiedad.

1. DENOMINACIONES DE LA VIRGEN DE QUITO

Nuestra Virgen de Quito es conocida bajo diferentes nombres: *La Virgen de Quito*, *La Virgen del Apocalipsis*, *La Virgen Bailarina*, *La Inmaculada de Legarda*. Para otros la imagen representa la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma a los cielos.

No es frecuente el encontrar imágenes de la Virgen María con alas, a muchas personas les causa extrañeza y curiosidad sin dejar por ello de admirar su belleza. Esto nos hace preguntarnos acerca de a cuál de las advocaciones marianas señaladas corresponde nuestra imagen. ¿Es la Virgen del Apocalipsis, la Inmaculada o la Asunción?

Para poder acercarnos a una respuesta debemos recurrir a la historia de la imagen y hacer un breve recorrido por la historia de la *Escuela Quiteña* que en la mitad del siglo XVIII se encontraba en su época de mayor esplendor y era uno de los semilleros de arte más importante del Nuevo Mundo. Docenas de artistas indígenas y criollos se formaban en las escuelas y talleres de arte de los conventos principales de Quito y con sus cuadros y esculturas enriquecían y adornaban los distintos espacios de iglesias y conventos. Bajo la dirección y la atenta mirada de los hermanos y sacerdotes se formaron grandes maestros que nos legaron obras inmortales que hoy son parte de nuestro rico patrimonio cultural.

Uno de esos maestros era Bernardo de Legarda² que en 1732 fue contratado por los padres franciscanos para esculpir una imagen de la Inmaculada Concepción para uno de los retablos de la Iglesia de San Francisco.

La obra fue entregada a los franciscanos el 7 de diciembre de 1734, fecha que se puede constatar en los muñones de las manos de la Virgen, donde además el artista dejó plasmada su firma.

² Aunque se desconoce la fecha exacta de su nacimiento generalmente ésta se ubica en torno al año 1700. La fecha y el lugar de su fallecimiento fue el 1 de junio de 1773 en la ciudad de Quito. Entre las obras más célebres del maestro se encuentran, además de la Virgen de Quito, el retablo mayor de la Iglesia de la Merced, el Calvario de la Capilla de Cantuña y la mampara de la Iglesia de Santo Domingo. Aunque incursionó también en la pintura, es generalmente conocido por la calidad de sus tallas, donde supo adoptar y dar una interpretación propia a lo mejor del arte barroco.

Presentamos 2 representaciones de la Virgen esculpidas por Bernardo de Legarda que se encuentran en Quito, la segunda de ellas se ubica en la sacristía de la Iglesia de San Francisco.



2. LOS ANTECEDENTES DE LA VIRGEN DE QUITO

Sin mermar en nada la originalidad de la escultura del Maestro Legarda es posible rastrear en la historia algunas imágenes que son antecedentes o precursoras de nuestra Virgen de Quito.

No son frecuentes las imágenes o íconos que nos muestren una Virgen alada, sin embargo, hay algunas que nos pueden servir de referencia. Tomaremos como ejemplo los grabados de la Virgen del Apocalipsis y las pinturas que inspiraron posteriormente.

Por otra parte, analizaremos parcialmente algunas de las iconografías de la Inmaculada que se habían constituido como un referente en la pintura barroca y en la imaginería hispanoamericana.

Finalmente analizaremos algunas obras mucho más cercanas a nosotros: las Inmaculadas de Miguel de Santiago.

2.1 LOS GRABADOS DEL APOCALIPSIS DE ALBERTO DURERO Y OTROS

Alberto Dürero³ fue sin duda el artista más representativo del renacimiento alemán. Sus obras se exhiben en algunos de los principales museos y pinacotecas del mundo como el Louvre, el Prado o la National Gallery. En un período de 10 años, entre 1495 y 1505 produjo una gran cantidad de grabados entre los que destaca la serie del Apocalipsis en 1498. Uno de estos grabados titulado *El Dragón de las Siete Cabezas* nos presenta a una mujer alada enfrentada a la bestia, mientras el Padre Eterno y un grupo de ángeles y un arcángel vigilan y contemplan la escena desde el cielo.



Este hermoso grabado reproduce el texto que se encuentra en el libro del Apocalipsis 12, 1-5 y 13-16:

“Apareció en el cielo una señal grandiosa: una mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Está embarazada y grita de dolor, porque le ha llegado la hora de dar a luz. Apareció también otra señal: un enorme dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas siete coronas; con su cola barre la tercera parte de las estrellas del cielo, precipitándolas sobre la tierra. El dragón se detuvo delante de la mujer que iba a dar a luz para devorar a su hijo en cuanto naciera. Y la mujer dio a luz

³ Alberto Dürero nació en Nuremberg el 21 de mayo de 1471 y falleció en la misma ciudad el 6 de abril de 1528. Es conocido en todo el mundo por sus pinturas, dibujos, grabados y escritos teóricos sobre arte. Ejerció una decisiva influencia en los artistas del siglo XVI, tanto alemanes como de los Países Bajos. Sus grabados alcanzaron gran difusión e inspiraron a múltiples artistas posteriores.

un hijo varón, que ha de gobernar a todas las naciones con vara de hierro; pero su hijo fue arrebatado y llevado ante Dios y su trono, mientras la mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar que Dios le ha preparado. Allí la alimentarán durante mil doscientos sesenta días... ...Cuando el dragón vio que había sido arrojado a la tierra, se puso a perseguir a la mujer que había dado a luz al varón. Pero se le dieron a la mujer las dos alas del águila grande para que volara al desierto, a su lugar; allí será mantenida lejos del dragón por un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo”⁴.

Tradicionalmente se ha identificado a la mujer con la Virgen María, que es la que nos interesa para este análisis iconográfico.



La imagen del grabado representa a una mujer joven, embarazada y sonriente. Está cubierta por los rayos del sol, tiene la luna en cuarto creciente a sus pies y su cabeza está coronada por 12 estrellas, como indica el texto bíblico. Está dotada de alas de águila, se encuentra enfrentada al dragón al que mira sin temor, las manos están recogidas en actitud de oración. Esta imagen del grabado se convertirá en un referente para la iconografía de la Inmaculada. Años después Jan Sadeler⁵ realizó un

⁴ Todas las citas bíblicas que aparecen en el presente texto pertenecen a la Biblia Católica.

⁵ Jan Sadeler 1572-1620 fue parte de una de las familias de grabadores flamencos famosos por su calidad.

grabado sobre el mismo tema en que se ve a la Virgen en vuelo vencedora sobre la bestia. Un aspecto destacable de esta imagen es la postura de la Virgen y la posición de sus manos que recuerda las de la imagen de Legarda.



A través de los grabados alemanes y flamencos la imagen de la Virgen del Apocalipsis llegó a España y posteriormente a América. Años más tarde Juan de Jáuregui⁶ elaboró una ilustración de la mujer del Apocalipsis, que aparece en el libro del Jesuita Luis del Alcázar titulado *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Una investigación sobre el significado oculto del Apocalipsis).

⁶ Juan de Jáuregui y Aguilar (Sevilla, 24 de noviembre de 1583, - Madrid, 11 de enero de 1641) fue un poeta, erudito, pintor y teórico literario español del Siglo de Oro.
COLLOQUIA, V. 2 (2015), p.82



En esta ilustración la Virgen se vuelve hacia el dragón de las 7 cabezas, mientras que el niño, que ya ha nacido, es llevado por los ángeles hacia el cielo, a los brazos del Padre eterno. A la izquierda el Arcángel Miguel, armado y en actitud de ataque, vigila la escena.

La Imagen de la Virgen presenta un ritmo ondulante tiene las alas plegadas, el sol, ubicado a sus espaldas, la cubre con su fulgor y en la aureola de su cabeza lucen las 12 estrellas.

2.2 LA VIRGEN DEL APOCALIPSIS EN LA PINTURA EUROPEA Y LATINOAMERICANA

El influjo de la Virgen del Apocalipsis se mantuvo en el norte de Europa, uno de los artistas más emblemáticos de la escuela flamenca, Pedro Pablo Rubens⁷, contemporáneo de Diego Velázquez, elaboró entre 1623-1624 un cuadro sobre la Virgen del Apocalipsis como boceto para un retablo de la Catedral de Freising en Alemania meridional.

Lo reproducimos a continuación.

⁷ Peter Paul Rubens (Siegen, actual Alemania, 28 de junio de 1577-Amberes, Flandes, actual Bélgica, 30 de mayo de 1640), también conocido en español, Pedro Pablo Rubens, fue un pintor barroco de la escuela flamenca. Su estilo exuberante enfatiza el dinamismo, el color y la sensualidad. Trató una amplia variedad de temas pictóricos: religiosos, históricos, de mitología clásica, escenas de caza, paisajes, retratos; así como dibujos, ilustraciones para libros y diseños para tapices.



La Virgen aparece alada, con el niño en sus brazos, vuela hacia el Padre Eterno, quien desde lo alto ordena a San Miguel Arcángel que detenga y derrote a la Bestia de las Siete Cabezas. La Virgen está vestida con túnica blanca y manto azul, la pierna derecha se alza en posición de dar un paso, sus pies se apoyan sobre la luna en cuarto creciente y aplastan a la serpiente. San Miguel vestido con armadura y manto rojo y armado con una espada flamígera ataca junto con un grupo de ángeles al Dragón de las Siete Cabezas que grita vencido y se precipita hacia la tierra acompañado por un grupo de diablos y condenados.

La composición responde al estilo de dinamismo y sensualidad característico del maestro Rubens. Pero no fue éste el único aporte de Rubens que nos interesa para nuestro estudio, otra obra muy interesante es la Inmaculada que se encuentra en Madrid, en el museo del Prado. La reproducimos.



La imagen reproduce muchos de los símbolos que ya hemos analizado repetidamente: el sol, la luna y la corona de estrellas. La túnica es de color rojo⁸ que representa el amor de María como madre del Señor y del género humano. Lo que nos interesa especialmente de esta figura es la posición de las manos que nos recuerdan las de la Virgen de Quito.

La pintura de la Virgen del Apocalipsis de Rubens tuvo su influencia en los cuadros de los artistas mexicanos de la época colonial, especialmente en José de Ibarra⁹ y Miguel Cabrera¹⁰, cuyo cuadro de la Virgen del Apocalipsis reproducimos.

⁸ Durante un tiempo las imágenes de la Inmaculada tenían la túnica de color blanco o rojizo que significa el amor de María como madre; así se representa en algunos cuadros de las inmaculadas del Greco, Velázquez o Ribera o del mismo Rubens. Sin embargo, por influencia de las inmaculadas de Murillo los colores blanco y azul se universalizan y se mantienen hasta la actualidad, como es el caso de la Virgen de Lourdes.

⁹ José de Ibarra (Guadalajara, 1685, México, 20 de noviembre de 1756) fue un pintor que se su pincelada suelta y ligera, sus rostros con carácter, un afinado sentido de la composición y simetría, un cuidadoso estudio de la anatomía, una aparatosa búsqueda de contrastes tonales y una reducción paulatina de su paleta, todo ello acentuado por las actitudes de los personajes de sus cuadros. Fue llamado el Murillo mexicano por su producción de figuras de la Inmaculada.

¹⁰ Miguel Mateo Maldonado y Cabrera (San Miguel Tlalixtac, Oaxaca, 1695 - México, 1768) fue un pintor novohispano, caracterizado por ser uno de los máximos exponentes de la pintura barroca del virreinato. Es un pintor famoso por la producción de temas marianos y el retrato de sor Juana Inés de la Cruz (1751).



La similitud de composición con el cuadro mencionado de Rubens nos exime de más comentarios.

2.3 LA ICONOGRAFÍA DE LA INMACULADA

Antes de entrar en materia sobre este punto permítasenos realizar una breve disquisición histórico-teológica. El dogma de la Inmaculada Concepción, también conocido como el de la Purísima Concepción, es una creencia del catolicismo que sostiene que María, madre de Jesús, a diferencia de todos los demás seres humanos, no fue alcanzada por el pecado original, sino que, desde el primer instante de su concepción, estuvo libre de todo pecado. No debe confundirse esta doctrina con la de la maternidad virginal de María, que sostiene que Jesús fue concebido sin intervención de varón y que María permaneció virgen antes, durante y después del embarazo y parto (Catecismo de la Iglesia Católica, 1992).¹¹

¿Cómo se originó esta devoción que fue fructificando a lo largo de los siglos y ahora es un dogma de la Iglesia Católica¹²? Desde los primeros siglos del cristianismo hubo voces de los santos

¹¹ Catecismo de la Iglesia Católica, No.496.

¹² El dogma de la Inmaculada Concepción fue definido en la bula *Inefabilis Deus*, promulgada el 8 de diciembre de 1854 por el papa Pío IX. La parte esencial del texto dice así: “Para honra de la Santísima Trinidad, para la alegría de la Iglesia católica, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, con la de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra: Definimos, afirmamos y pronunciamos que la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original desde el primer instante de su concepción, por singular privilegio y gracia de Dios Omnipotente, en atención a los méritos de Cristo-Jesús, Salvador del género humano, ha sido revelada por Dios y por tanto debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles”.

padres de la Iglesia que preconizaban la pureza de María como libre de mancha. La base bíblica eran los textos de Isaías 7,14 que se traducía así: *“Por tanto, el Señor mismo os dará una señal: He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel”*¹³ y por el saludo del arcángel Gabriel a María, cuando en la Anunciación la llama *“llena de gracia”* (Lc. 1,28).

Con el discurrir de los siglos primero en la Iglesia Oriental y, más tarde, en la Occidental el concepto de la Inmaculada no se refiere ya a la virginidad de María, sino al hecho de que la Virgen había estado exenta del pecado original y, por tanto, de toda falta.

Durante la edad media son numerosos los santos que abogan a favor de la Inmaculada, pero hubo otros teólogos que la cuestionaban. Fueron los franciscanos los que durante siglos se presentaron como los mayores defensores de esta gracia especial concedida por Dios a la Virgen María,

La tesis de la Inmaculada recibió su espaldarazo en el concilio de Trento, cuando al hablar sobre el pecado original dice: *“Declara, sin embargo, este santo Concilio que, al hablar del pecado original, no intenta comprender a la bienaventurada e inmaculada Virgen María”*. A partir de este momento la doctrina de la Inmaculada Concepción de María fue prácticamente asumida por todos los católicos.

La contribución de España a la definición del dogma a través de sucesivas peticiones a los papas hizo que esta devoción calara ampliamente en todo el país y se trasladara a las que en esos tiempos eran sus colonias.

Para finales del siglo XVI e inicios del XVII la iconografía de la Inmaculada ya estaba plenamente asentada. Son muchos los pintores europeos, especialmente italianos y españoles quienes contribuyeron a generar su canon artístico. Inicialmente la vestimenta de la Inmaculada se distinguía por la túnica roja y el manto azul, pero paulatinamente el color rojo o rosado fue dando paso al color blanco. Fue una religiosa portuguesa, santa Beatriz de Silva¹⁴, de finales del siglo XV quien tuvo una visión de la Inmaculada que se le apareció vestida de blanco y con un manto azul. La Virgen le comunicó que fundaría una orden monástica: la de la Inmaculada Concepción.

En concordancia con esta visión de santa Beatriz el pintor Francisco Pacheco (1564-1644) da claras indicaciones de cómo debía ser representada: María adolescente, vestida con túnica blanca y manto azul, el cabello claro y suelto, coronada de estrellas, la luna bajo sus pies y varios iris luminosos a su alrededor.

¹³ Actualmente la Biblia Católica traduce este texto así: *“Por eso el Señor mismo les dará un signo. Miren la joven está embarazada y dará a luz un hijo y le llamará Emmanuel”*.

¹⁴ Santa Beatriz de Silva, 1424-1492, fue la fundadora de la orden que en Ecuador conocemos popularmente como *las Conceptas*, que tienen monasterios desde la época colonial en varias de nuestras ciudades: Quito, Riobamba o Cuenca. El hábito de estas religiosas combina los colores blanco y azul de acuerdo a la visión de la fundadora. Santa Beatriz Fue canonizada el 3 de octubre de 1976 por el beato Pablo VI.

Prácticamente todos los grandes pintores españoles el Greco, Alonso Cano, Velázquez, Zurbarán, Ribera y, especialmente Murillo (1617-1682) dedicaron algunas de sus principales obras a la Inmaculada. Fue Murillo¹⁵ el que estableció el modelo y prototipo de la Inmaculada que se popularizó, se mantiene hasta hoy y que tuvo una gran influencia en Latinoamérica. Los principales aportes de este artista a la iconografía de la Inmaculada consisten en haber superado el claroscuro propio de Zurbarán o Velázquez, dotando a sus cuadros de mayor luminosidad; igualmente imprime a la figura de la Virgen un mayor dinamismo y sentido ascensional con lo que dejaba de lado el estatismo que caracterizaba a la escuela de Sevilla.

Por la influencia de Murillo y las referencias de santa Beatriz de Silva y Pacheco se establece que el vestido de la Virgen debe estar compuesto por la túnica blanca y el manto azul celeste. Estos colores tienen su propio significado simbólico, expresando el azul la sabiduría y la virginidad y el blanco la pureza sin mancha de María. El color azul celeste se ha convertido en el color de la Inmaculada, es el que se usa en la liturgia del día 8 de diciembre en esta solemnidad de la Virgen. El uso de este color en la liturgia es un privilegio que tienen todos los países latinoamericanos y España, sólo y exclusivamente en la fiesta de la Inmaculada Concepción.

Generalmente la Virgen es presentada como una mujer joven o adolescente, aparece rodeada de ángeles, querubines y serafines¹⁶. El sol se sitúa a su espalda, dando luminosidad a la imagen, generalmente a sus pies se ubican un manto de nubes donde se agrupan los angelotes. Sin embargo, en otras muchas representaciones los pies se apoyan sobre el globo del mundo, con la luna en cuarto creciente (símbolo de la fertilidad), y aplastando a la serpiente o el dragón.

Las manos de la Virgen generalmente se presentan juntas en actitud de oración o cruzadas sobre el pecho, simbolizando la entrega, aceptación y sumisión a los planes de Dios.

Reproducimos dos cuadros de la Virgen Inmaculada de Zurbarán y de Murillo.

¹⁵ Bartolomé Esteban Murillo (Sevilla, 1617 – 3 de abril de 1682) fue un pintor barroco español. Formado en el naturalismo tardío, evolucionó hacia fórmulas propias del barroco pleno con una sensibilidad que a veces anticipa el Rococó en algunas de sus más peculiares e imitadas creaciones iconográficas como la Inmaculada Concepción o el Buen Pastor en figura infantil. Personalidad central de la escuela sevillana. Se conocen más de 20 imágenes de la Inmaculada pintadas por Murillo.

¹⁶ La iconografía hispana y colonial representaba a los ángeles con la punta de las alas hacia arriba, a los arcángeles con las alas hacia abajo (excepto cuando están en vuelo), a los querubines como niños con alas y a los serafines como cabezas de niños con alas. En la iconografía de la Inmaculada esta aparece rodeada de querubines y serafines, porque los primeros sirven de intermediarios entre la tierra y el cielo y los segundos se encuentran más cercanos a Dios.



2.4 LA INMACULADA Y LA VIRGEN DEL APOCALIPSIS DE MIGUEL DE SANTIAGO

Miguel de Santiago¹⁷ pintor quiteño es considerado uno de los principales artistas de la escuela quiteña del siglo XVII. Son célebres la serie de 14 cuadros sobre la vida de San Agustín que se encuentran en la iglesia del mismo nombre o el célebre Cristo de la Agonía¹⁸ que, de acuerdo a las crónicas, fue llevado a España y del que hay una copia en la Iglesia del Tejar en Quito.

Miguel de Santiago pintó a lo largo de su vida numerosas imágenes de la Inmaculada. Entre éstas se encuentra la Inmaculada de la Eucaristía, la que se encuentra en el convento de San Agustín y la denominada Virgen del Apocalipsis que se encuentra actualmente en el museo del Banco Central. Son éstas últimas las que nos interesan para nuestro estudio.

La Inmaculada del convento de San Agustín presenta a la Virgen en dimensiones casi naturales apoyada sobre la luna. Con la pierna izquierda aplasta la cabeza de la serpiente, mientras que derecha se adelanta dando una sensación de dinamismo. Este movimiento se combina con un delicado

¹⁷ Miguel de Santiago, nació en Quito en 1630 y falleció en la misma ciudad el 5 de enero de 1706. Nacido del matrimonio de Lucas Vizúete y Juana Ruiz, al quedar huérfano fue adoptado por Hernando de Santiago, que era Regidor del Cabildo de Riobamba, de quien tomó el apellido.

¹⁸ En torno al Cristo de la Agonía hay una tradición o leyenda que indica que, para pintar este cuadro, el maestro ató a uno de sus estudiantes a una cruz para copiar sus rasgos, pero que al no lograr la cara de dolor que buscaba decidió atravesarlo con una lanza por el costado; logrando finalmente la expresión facial que tanto deseaba. Para cuando bajó a su estudiante de la cruz, éste ya había fallecido.

levantamiento de los brazos hacia la derecha, a fin de guardar el equilibrio. En el sereno rostro de la Virgen se observan unas facciones muy finas enmarcadas por el cabello que se amolda a la silueta de los hombros. La figura de María, lleva una túnica blanca que cae hasta dejar descubiertos los pies y el manto azul que la envuelve, le da, en conjunto, la forma de uso. Alrededor de la imagen se advierte el resplandor del sol y las doce estrellas que rodean su cabeza, mientras a los lados se disponen, entre una gran profusión de nubes, los símbolos alusivos a la pureza virginal.



Según el Fray José María Vargas. Este cuadro de la Inmaculada de Miguel de Santiago sirvió de inspiración y modelo para la Inmaculada de Bernardo de Legarda (Vargas O.P., s.f.). Ciertamente tanto la postura de la Virgen como la posición de las manos recuerdan la talla de la Virgen de Quito.

El segundo cuadro que se encuentra en el museo del Banco Central es la Virgen con alas del Apocalipsis, atribuida a Miguel de Santiago.



La Virgen con las alas desplegadas está apoyada sobre la luna, mientras con sus pies aplasta a la serpiente. Está rodeada de serafines, representados como cabezas de infantes en un cielo de nubes donde refulge el sol que cubre a la imagen. Sobre la cabeza se encuentra la aureola con las 12 estrellas.

La virgen con un rostro adolescente mira con amor inclinada hacia la tierra donde se ve como fondo un paisaje de carácter tropical. La Virgen está vestida con la clásica túnica blanca y el manto azul que está abierto a la altura de la cadera. El conjunto de la figura tiene una forma de uso. A los lados de Virgen aparecen algunos símbolos marianos como el lirio, el rosal místico o el cedro.

3. DESCRIPCIÓN DE LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE QUITO

Los anteriores antecedentes nos animan ahora a realizar una descripción detallada de la imagen original de la Virgen de Quito que se encuentra en el centro del retablo mayor de la Iglesia de San Francisco.

La Virgen de Quito es una talla de madera de apenas 30 centímetros de altura, policromada y estofada¹⁹.

El rostro de la imagen nos muestra a una mujer joven, casi adolescente, como se supone que era la Virgen María en el momento de ser la Madre del Salvador. El rostro manufacturado con mascarilla de plomo y ojos de vidrio dan mayor realismo al encarne. Es un rostro limpio y noble que refleja la seguridad de quien ha sido llamada por Dios para ser la portadora de la salvación para el género humano. Sobre la cabeza hay una corona de 12 estrellas que brotan de una diadema de plata repujada y cincelada²⁰, técnicas en las que el Maestro Legarda era experto. Es una figura alada que tiene las alas desplegadas en actitud de vuelo, las alas son de águila o cóndor, están elaboradas en plata con la misma técnica de repujado y cincelado. Representa una figura danzarina que parece flotar y volar por sobre las nubes que se encuentran en la base de la escultura y que están expresadas con formas circulares. El gesto, los pliegues de los ropajes y el diseño crean un movimiento rítmico y ondulante que da la impresión de que danza y flota por encima de las nubes y de la serpiente que está a sus pies.

Un trabajo especialmente destacado es el de las manos de la Virgen, la mano derecha se eleva hasta casi el nivel de la cabeza en ella sostiene la cadena que sujeta a la serpiente, la mano izquierda se recoge hacia el pecho de la imagen en una expresión de humildad y modestia. La pierna derecha aparece en actitud de dar un paso en concordancia con todo el sentido de movimiento del que está dotada la imagen, mientras que la izquierda aplasta a la serpiente, prefiguración del Diablo, como la Nueva Eva, tal como se recoge en el texto del Génesis: *“Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu raza y su descendencia: ella quebrantará tu cabeza, mientras tu acecharás su talón”* (Gen. 3,15). La inclinación y el delicado gesto de su cabeza con la mirada fija en el monstruo doblegado y sus manos abiertas con las palmas libres, le proporcionan vida y movimiento, así como la agitación del manto y la naturalidad de los pliegues de la túnica que rompen la rigidez de la madera.

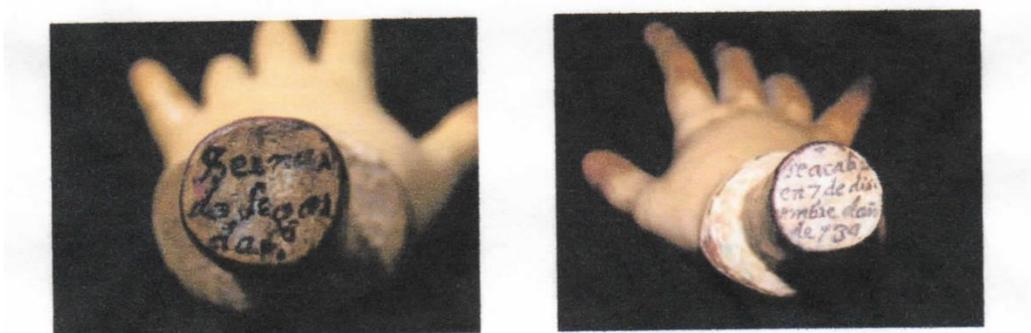
¹⁹ El estofado es una técnica en madera policromada. El origen del nombre se cree que se encuentra en la palabra italiana "stoffa", cuyo significado es tela gruesa. El material principal es el pan de oro (también pan de plata o de cobre), unas láminas del metal que imprimen esta tonalidad sobre las superficies en las que se aplica. Luego, con diferentes pigmentos se cubren esas láminas, y finalmente mediante el raspado de estas últimas capas, se hacen dibujos dejando al descubierto el oro subyacente.

²⁰ El repujado es una técnica artesanal que consiste en trabajar planchas de metal, cuero u otros materiales maleables, para obtener una figura ornamental en relieve. El repujado en metales se limita principalmente al trabajo de materiales blandos como aluminio, latón, bronce, estaño, oro o, como es el caso de la Virgen de Quito, plata. El cincelado es una técnica artística en la que se trabaja con cincel y martillo las planchas de metal para convertirlas en alto o bajo relieve en una figura.

En el conjunto de la parte baja de la escultura se puede apreciar que la Virgen está de pie sobre una luna en cuarto creciente, el mar de nubes y la serpiente. Toda la imagen descansa sobre una peana en la que aparecen unas figuras de ángeles (serafines) que acompañan a la Virgen en su vuelo, como es propio de la iconografía de la Inmaculada.

Los colores y policromía usados en la imagen nos muestran una túnica blanca decorada con estofado de flores rojas y pan de oro, en la parte superior hay una franja dorada adornada de flores; en la cintura hay un cordoncillo que cae ondulante hasta los pies, El manto de color azul ciñe la cintura y, dando vuelta por la espalda, viene a caer sobre el hombro derecho, descendiendo de nuevo hasta la cintura; está adornado de estrellas y motivos florales en estofado y pan de oro; la parte interior del manto es de color rojo, símbolo del amor materno. Los zapatos y la serpiente son de color oscuro. Las partes del cuerpo que están a la vista, rostro, cuello y manos, muestran el encarné realista y brillante que se lograba mediante la técnica de frotar con una vejiga de cordero.

Las manos trabajadas por separado se ensamblan por medio de una espiga que encaja en el espacio que dejan las mangas de la túnica. En ellas se encuentran las inscripciones que revelan al autor y la fecha de conclusión de la talla. En la mano izquierda está el nombre: Bernardo Legarda. En la derecha pone: se acabó en 7 de diciembre de año 734.



No hay duda que al esculpir la imagen el maestro Legarda tomó lo mejor del barroco para ofrecernos una interpretación personal del tema encomendado por el encargo de los padres franciscanos.

El P, José María Vargas dice de nuestro artista: *“Legarda fue el mejor intérprete del culto quiteño a María, en sus privilegios de la Inmaculada Concepción y de su Asunción al cielo. La Virgen sin mancha, en actitud de aplastar la cabeza de la serpiente fue el tema favorito, que divulgó el artista, para satisfacer la demanda de los doctrineros franciscanos y de la gente devota”* (Vargas O.P., s.f., pág. 443).

Al recibir la imagen, los franciscanos se maravillaron con la obra, tanto que le asignaron un lugar de mayor importancia en el altar mayor de su iglesia.



4. ¿VIRGEN DEL APOCALIPSIS, INMACULADA O VIRGEN DE LA ASUNCIÓN?

A lo largo de nuestra exposición anterior hemos presentado mezcladas las imágenes de la Virgen del Apocalipsis con las de la Inmaculada, incluso al señalar los nombres con los que se conoce a la Virgen de Quito hemos utilizado ambas denominaciones. ¿Cuál es en consecuencia el nombre correcto para nuestra imagen de María? En realidad, pienso que ambos nombres son apropiados, cuando los padres franciscanos pidieron a Legarda que esculpiera una Inmaculada no hicieron ninguna observación ni plantearon ninguna queja por el hecho de que el artista le hubiera añadido en la espalda las alas de plata. La razón es muy sencilla: para la época en que Legarda hizo la talla ambas advocaciones de la Virgen se habían unificado. Según Rafael García Mahiques la identificación plena entre la Virgen del Apocalipsis y la Inmaculada Concepción en una síntesis iconográfica se da en España a finales del siglo XVI (García Mahiques, 2003).

Lo mismo ocurre tiempo después con la advocación de la Asunción, que recoge la afirmación de que la Virgen fue asunta al cielo, este dogma²¹ se encuentra muy cercano al de la Inmaculada, pues ella, que no había conocido el pecado, tampoco podía estar sometida a la corrupción de la carne. La simbología e iconografía de la Asunción de la Virgen son muy similares a las de la Inmaculada. Las alas dadas por Dios a la Mujer del Apocalipsis se convierten en el medio para ascender al cielo. El mismo maestro Legarda realizó, una copia de su célebre Inmaculada que se encuentra en la catedral de Popayán y que es conocida como Nuestra Señora de la Asunción. De esta imagen hay en la misma ciudad una importante cantidad de copias.

En conclusión, podemos afirmar que cualquiera de las tres denominaciones que se aplique a nuestra Virgen de Quito puede considerarse correcta.

5. LA VIRGEN DE QUITO Y LA COSMOVISIÓN ANDINA

No hay ninguna duda que toda la simbología que hemos analizado se corresponde con los parámetros y códigos cristianos y católicos. Sin embargo, no deja de ser menos cierto que muchas de las imágenes y obras de la Escuela Quiteña presentan algunos detalles y características que denotan su raigambre indígena y mestiza. Algunas de estas características son:

- Se da una quiteñización de los personajes, muchos tienen rasgos mestizos;
- Aparecen con frecuencia en muchos cuadros costumbres ancestrales indígenas;
- Las escenas se ubican en un ambiente propio del paisaje andino, de sus ciudades, de su arquitectura;

²¹ El dogma de la Asunción fue definido de forma oficial por s.s. Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, aunque la devoción tenía ya varios siglos de historia.

- Existe la presencia de fauna local (llamas en lugar de camellos y caballos; cuy en sustitución del Cordero Pascual; monos, zarigüeyas, tapires, felinos, junto con los clásicos borregos de los pastores, etc.).
- La flora nativa se descubre en guirnaldas, bordados, incrustaciones, platería, tallas, etc. al igual que la adopción de plantas vernáculas sustituyendo las de la iconografía tradicional europea;
- En escultura y pintura hay presencia de personajes del medio; en muchos casos se da una adopción por "naturalización" de los santos europeos.

Algunas de estas características se dan en la Virgen de Quito. En la talla del retablo de San Francisco el rostro de la Virgen es indudablemente mestizo, el manto se adorna con estrellas y en los filos hay plantas nativas, la túnica está adornada con rosas y otras flores autóctonas, los símbolos que adornan la aureola son claramente de origen indígena. Para algunos autores las alas de la Virgen son de cóndor, el ave más simbólica de los Andes y la mayor del mundo.

Pero más allá de estos elementos iconográficos hay otros aspectos simbólicos que hacen que la Virgen de Quito haya sido querida y asumida por la cultura nativa en un eclecticismo intercultural. El fondo decorado de pan de oro de la hornacina donde se encuentra la Virgen representa al sol (Inti en Kichwa), las doce estrellas que brotan de la diadema de plata en la cosmovisión andina representan la preeminencia femenina durante los doce meses del año, relacionándola con la agricultura, los tiempos de siembra y cosecha regidos por la luna (menguantes y crecientes) y el sol (solsticios y equinoccios). La identificación de la Virgen con la luna en cuarto creciente señala la capacidad creadora de la mujer. En la mitología indígena andina la luna es *Mama Quilla*²² (la Madre Luna), la diosa que propicia la fecundidad de la tierra. Es la diosa guardiana y protectora de todas las manifestaciones y aspectos femeninos del mundo kichwa. La luna y sus fases indicaban los períodos de fertilidad de la Tierra (Pachamama) y tenía influencia directa sobre la fertilidad de las mujeres.

A esta diosa las mujeres andinas le ofrecían ofrendas para que protegiera a las niñas, a las mujeres embarazadas, las parturientas y los niños pequeños. *Mama Quilla* otorgaba a la mujer andina la belleza, el conocimiento de las plantas, la magia, la fuerza de lo invisible, el conocimiento de los ciclos de la naturaleza y la sabiduría femenina. Incluso la forma de la aureola de la Virgen de Quito (en semi circunferencia) recuerda la aureola que tenía la diosa y los tocados con los que se la presentaba en las figuras precolombinas.

No es extraño por tanto que la imagen de la Virgen de Quito haya sido asumida plenamente por las personas indígenas que conservaban y mantenían gran parte de la cultura y cosmovisión andina.

²² En la mitología incaica, *Mama Quilla* o Mamaquilla era la hermana y la esposa del dios sol *Inti*.
COLLOQUIA, V. 2 (2015), p.96

Este eclecticismo religioso/cultural se mantiene actualmente en manifestaciones culturales ligadas a fiestas tan tradicionales como el *Corpus Christi*, San Juan Bautista, etc. No hay que olvidar que permitir este eclecticismo y algunas de sus manifestaciones fueron algunas de las bases y estrategias sobre la que se asentó la evangelización durante la Colonia.

6. EL IMPACTO DE LA VIRGEN DE QUITO

Los quiteños pronto se sintieron atraídos por la singular escultura de la Inmaculada que Legarda había logrado y que comenzó a ser conocida popularmente como la *Virgen Bailarina*, por la posición de sus manos, la postura del cuerpo y los pliegues del vestido, que transmiten una sensación de movimiento y como la *Virgen alada*, por la adición que le había hecho el artista en la espalda.

En pocos años la imagen se volvió tan popular que empezaron a hacerse réplicas para la gente más pudiente de la Real Audiencia, convirtiendo a Legarda en uno de los artistas más solicitados de la época. El propio artista tuvo encargos para reproducir la misma imagen varias veces, algunas quedaron en el actual Ecuador y otras viajaron hacia otras zonas de la Real Audiencia como Popayán.

En esta última ciudad hay varias réplicas de la imagen de mayor tamaño que la original. Las reproducimos.



Ambas imágenes se atribuyen a Legarda, La primera responde a la advocación de la Asunción de María y la segunda, que se encuentra en el museo arquidiocesano de Popayán, es denominada popularmente como La Bailarina.

La popularidad de la imagen no tardó en sobrepasar los límites y las fronteras de las jurisdicciones coloniales, llegado hasta Europa donde pasaron a adornar las casas de personas pudientes, iglesias y catedrales. Años después otro de los grandes escultores de la escuela Quiteña; Manuel Chili, conocido popularmente como Caspicara²³, realizó una copia de la Virgen de Legarda que actualmente se encuentra en el museo de Brooklyn, ciudad de Nueva York.



²³ *Caspicara*, fue un afamado escultor y tallador indígena perteneciente a la Escuela Quiteña de arte del siglo XVIII, de la cual fue uno de sus más importantes representantes. Nació en la ciudad de Quito al rededor del año 1720, aunque se desconoce la fecha exacta, la mayor parte de los autores suelen situar su fallecimiento en 1796.

Finalmente, no está por demás recordar que cuando Quito quiso buscar un símbolo que representase a la ciudad la decisión se decantó fácilmente a favor de la Inmaculada de Legarda que, desde entonces, es la Virgen de Quito.

7. CONCLUSIÓN

Hoy día, la Virgen de Quito es venerada tanto por su belleza artística como por su valor religioso. En el ámbito de la fe es una imagen de María que despierta la devoción por la Madre de Dios. A Ella, como mediadora ante su hijo Jesús, se dirigen las oraciones confiadas de muchos fieles. La Virgen Inmaculada nos eleva con sus alas hacia el Padre Eterno, permitiéndonos trascender nuestra realidad humana. Ella, la llena de gracia, es la representante del género humano ante el Señor y, siendo nuestra, nos acerca al misterio de Dios.

Como obra de arte es una de las joyas de este Quito *Patrimonio de la Humanidad*, símbolo de la ciudad y del Ecuador. Ninguna imagen cuenta con más reproducciones, los artistas y artesanos de Quito o de San Antonio de Ibarra la reproducen constantemente y con ella se adornan muchos hogares ecuatorianos y de los turistas que han llegado a nuestra patria. Como decíamos en la introducción a nuestro estudio: un regalo digno de un papa.

Bibliografía

- Del Sol, Inma . (2015). *La Inmaculada Alada* . Obtenido de la Virgen de Quito: <http://cofrades.sevilla.abc.es/>
- García Mahiques, R. (2003). *Universitat de València*. Obtenido de Perfiles iconográficos de la mujer del apocalipsis como símbolo mariano.
- Kennedy Troya, A. (2002). *Ed. Nerea*. Obtenido de Arte de la Real Audiencia de Quito: siglos XVII-XIX.
- Lucano Camacho, M. F. (2010). Bernardo de legarda: una mirada científica a su obra escultórica. En M. F. Lucano Camacho, *Tesis de Grado Museología*. Quito: Universidad Tecnológica Equinoccial.
- Sáenz Aguirre, C. (s.f.). La Virgen de Quito: su origen, evolución e iconografía. En S. A. Cumandá, *La Virgen de Quito: su origen, evolución e iconografía*.
- Vargas O.P., J. M. (s.f.). *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Obtenido de Historia de la Cultura del Ecuador: <http://www.cervantesvirtual.com/>
- Wikipedia Enciclopedia Libre. (2016). *La Virgen de Quito*. Obtenido de Wikipedia.org: , [Https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_Quito](https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_Quito)

Juan Larrea Holguín y la universidad ecuatoriana (II)

Juan Carlos Riofrío Martínez-Villalba *

Resumen: Analizamos aquí la visión de la universidad de Mons. Juan Larrea Holguín. Tal visión se encuentra recogida principalmente en cuatro de sus libros y en varias anécdotas su vida, que son el *corpus* de este estudio. La estructura del análisis es la siguiente: (i) se inicia delimitando el fin último objetivo y subjetivo de la labor académica, que es el que marcará cuáles son los caminos para llegar a ese fin; (ii) al ser el fin último objetivo el acceso a la verdad universal, se estudia en primer lugar “el amor a la verdad” y todas las virtudes que ello implica; (iii) luego se da cuenta de la visión de libertad y responsabilidad, de pluralidad y sentido que tiene la labor universitaria en la mente de Larrea; (iv) a partir de ahí se analizan otras virtudes como el orden, la disciplina, la exigencia, la magnanimidad, la fortaleza y la valentía en la propagación y defensa de la verdad. El artículo termina con unas breves conclusiones.

Palabras clave: Educación superior, academia ecuatoriana, cátedra, docencia, pedagogía

Abstract: Mons. Juan Larrea Holguín’s vision of the university will be analyzed here. This vision is specially gathered in four of the books he wrote and some anecdotes of his life which are the *corpus* of this study. The analysis’ structure is: (i) it starts with the delimitation of the objective and subjective ultimate ends of academic work, which will determine the ways to achieve these ends; (ii) considering universal truth as the mentioned ultimate end, first we study the “love for truth” and all the virtues it implies; (iii) afterwards we describe the visions of liberty, responsibility, pluralism and sense of the university labor according to Larrea’s mind; (iv) from here we analyze other virtues, such as order, discipline, exigency, magnanimity, fortitude, and courage for the propagation and defense of truth. The article ends with some conclusions.

Keywords: Higher education, Ecuadorian academy, chair, teaching, pedagogy

* juancarlosr@uhemisferios.edu.ec
Universidad de Los Hemisferios, Ecuador

Volvemos ahora sobre la emblemática la figura de Mons. Larrea en la universidad ecuatoriana, en donde buscamos definir con la mayor precisión posible cuál ha sido su legado en el mundo académico. En el primer artículo entregado a *Colloquia* recogimos de manera cronológica su trayectoria académica. Ahora analizamos de forma sistemática cómo vivió y comprendió que debía ser la vida académica. Para el efecto, pasaremos revista a las principales virtudes que deben estar presentes en el quehacer ordinario del investigador y del profesor¹.

Partimos este estudio de la premisa —ya explicada en la primera parte de esta colaboración— de que Juan Larrea supo meditar, asimilar intelectualmente y encarnar en su propia vida el espíritu de San Josemaría. Como vimos, Mons. Javier Echevarría mencionó que fue «una persona muy trabajadora, muy profunda y muy fiel» (29-V-2013) al espíritu que recibió directamente de este Santo. Por ello, a fin de aquilatar mejor su visión de la universidad, al hilo de la exposición de las doctrinas y anécdotas del Mons. Larrea, engarzaremos algunas enseñanzas de San Josemaría.

La visión de Larrea sobre la universidad la encontramos fundamentalmente en cuatro obras: (i) *Doctrina para vivir* de 1986, donde explica la doctrina católica sobre la educación; (ii) *Nuevo Catecismo Universal* de 1993, obra didáctica que resume el Catecismo de la Iglesia Católica²; (iii) *Educación ética y cívica* de 1993, libro pedagógico para jóvenes que actualiza, en parte, la obra de 1986; y, (iv) *Derecho constitucional*, tomo I, del año 2000, donde trata de forma técnica el derecho constitucional a la educación. Además, pueden hallarse referencias parciales en otras charlas, conversaciones o discursos suyos, y en varias anécdotas de su vida que iremos hilando al paso. Este será nuestro *corpus* de estudio.

I. La finalidad de la labor universitaria

Dentro de cualquier conducta humana pueden descubrirse diferentes fines. Así, un estudiante que asiste a clases un lunes por la mañana puede hacerlo “para escuchar al profesor”, “porque toca”, “para pasar la materia”, “para ampliar las relaciones personales” o, incluso, “para conseguir pareja”; “para aprender algo”, “para demostrar que puedo”, “para adquirir un prestigio”; “para graduarse”, “para luego poder ganarse la vida con una profesión honesta”, “para tener cómo sostener a la familia” ... “para ofrecer algo grato a Dios”, “para ser santos”. Como se ve, las posibles intenciones de una misma

¹ Por razones de espacio no tocamos todas virtudes prácticas o intelectuales relacionadas con la vida académica, y ni siquiera abarcamos todas las que Mons. Larrea supo vivir de manera ejemplar, como la pobreza, el optimismo y la memoria, que en parte han sido ya tratadas en la primera parte de esta investigación.

² Esta obra, por tanto, presenta menos interés en este estudio sobre la visión de la academia de Mons. Larrea. No obstante, la citaremos tres veces para corroborar su fidelidad al Magisterio de la Iglesia y para observar cómo él expone la doctrina de siempre.

conducta son múltiples: unos fines son más inmediatos y otros más a largo plazo; unos son más objetivos y otros más subjetivos; unos más profundos y otros más banales... Varios de estos fines pueden darse a la vez, pero siempre habrá uno más importante o trascendental que termine dotando de sentido al conjunto del actuar, y por tanto que termine justificando el resto de fines que por ello se convertirán en “fines-medios” para alcanzar el fin último: así, un estudiante de mecanografía puede asistir a clases “porque toca”, para pasar la materia, para luego graduarse y ganarse la vida tecleando, pero si se enterara de que ya nadie contrata a esos profesionales, dejaría de estudiar la asignatura.

La labor universitaria también tiene fines objetivos y subjetivos. Comencemos hablando de su fin subjetivo último, que tiene una cierta prioridad sobre los objetivos de cada trabajo³. Como se habrá podido apreciar en la primera parte de esta investigación, en Mons. Larrea es patente que la finalidad de su vida, de su trabajo y de su descanso —y, por tanto, de su labor docente— era Dios. Él era la razón por la que pidió la admisión en la Obra, por la que trabajó como abogado y como profesor, por la que se ordenó sacerdote, por la que escribió tantos libros, por la que vivió y por la que murió. De esta manera, supo encarnar en su piel un rasgo genuino de la espiritualidad del Opus Dei: la santificación personal en medio de las tareas ordinarias.

Mons. Larrea conocía bien la historia de don Eduardo Ortiz de Landázuri, que había dejado la Universidad de Granada para ser decano de la Medicina en la Universidad de Navarra, le dijo a san Josemaría: «Padre, ya hemos hecho una universidad, ¿Qué más quiere que hagamos?». La respuesta fue espontánea y rápida: «Yo no os he llamado para que hicierais una universidad, sino para que os hagáis santos haciendo una universidad»⁴. La enseñanza fue repetida varias veces por el sucesor de san Josemaría, don Álvaro del Portillo, quien a sus hijos de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile les escribió: «no perdáis de vista que el motivo final por el que estáis allí, es para haceros santos, haciendo una Universidad»⁵.

Pasemos ahora a hablar del fin objetivo de la universidad. San Josemaría afirmaba que «la universidad tiene como su más alta misión el servicio de los hombres, el ser fermento de la sociedad

³ El trabajo humano, tantas veces agotador, no tiene razón de fin último. Nadie trabaja por trabajar. Tales esfuerzos, presentes también en la labor universitaria, siempre se hacen en razón de un fin personal ulterior.

⁴ Eduardo Ortiz de Landázuri, *Notas sobre la historia de la Clínica Universitaria de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra*, pág. 74 (en Ponz, 2001, pág. 656). La enseñanza también aparece en Camino, libro que Juan Larrea leyó repetidas veces. En concreto, el punto 339 dice: «¡Cultura, cultura! —Bueno: que nadie nos gane a ambicionarla y poseerla. —Pero, la cultura es medio y no fin».

⁵ Carta de don Álvaro del Portillo a la Universidad de los Andes de Santiago de Chile, de 10-IX-1993. El contenido de la carta consta en Bertelsen, 2003, pág. 141. Don Álvaro también recordaba que para los profesores de la Universidad buscar la santificación personal en y a través de los deberes universitarios, con perfección humana y para el progreso espiritual y material de la sociedad, era lo único necesario (cfr. Del Portillo, 1986, págs. 19-21).

en que vive: por eso debe investigar la verdad en todos los campos, desde la Teología, ciencia de la fe, llamada a considerar verdades siempre actuales, hasta las demás ciencias del espíritu y de la naturaleza» (Escrivá, 1993, pág. 90)⁶. Y contra los ánimos pusilánimes de quien erradamente pensaba que la ciencia podía entrar en conflicto con la fe, enseñaba a no «admitir el miedo a la ciencia, porque cualquier labor, si es verdaderamente científica, tiende a la verdad» (*Es Cristo que pasa*, núm. 10).

Con el mismo talante, Mons. Larrea afirmaba que «la verdad es una sola y el hombre tiene obligación de buscarla con empeño y de no alejarse de ella, una vez alcanzada» (1997, pág. 41), añadiendo que era evidente que «todo hombre esté obligado, precisamente por ser racional, a buscar y seguir la verdad» (2000, t. I, pág. 151). Su esfuerzo por profundizar en diferentes ramas del derecho muestra bien cómo no tenía miedo a la verdad, ni consideraba que la ciencia que merecía ese nombre pudiera entrar en conflicto con la fe cristiana.

Antes decíamos que el fin último reorienta toda la existencia de la persona, toda su conducta, todas las instituciones donde trabaja y toda la sociedad. Hemos de resaltar ahora que el fin último humano está particularmente vinculado con las labores universitarias porque, como decía san Josemaría, «el trabajo de la inteligencia debe —aunque sea con un duro trabajo— desentrañar el sentido divino que ya naturalmente tienen todas las cosas» (*Es Cristo que pasa*, núm. 10). Y en un discurso pronunciado ante centenares de docentes y estudiantes agregaba que era «una maravilla comprobar cómo Dios ayuda a la inteligencia humana en esas investigaciones que necesariamente tienen que llevar a Dios, porque contribuyen —si son verdaderamente científicas— a acercarnos al Creador» (Escrivá, 1993, pág. 98).

En sus estudios Larrea supo descubrir ese *quid divinum* que se escondía en realidades tan humanas y ordinarias como las leyes. Por ejemplo, en su comentario al Prólogo de la Constitución ecuatoriana, afirmó la necesidad de «remitirse a un principio superior de verdad, a una verdad trascendente»; «la invocación del nombre de Dios, proporciona al anhelo popular este sólido fundamento para la búsqueda de la verdad, para la búsqueda y la ejecución de la justicia. (...) Si se prescinde de un fundamento trascendente, se cae en el relativismo y en la arbitrariedad que conducen a su vez al despotismo, a la imposición del más fuerte», para concluir que la sociedad desea «la búsqueda constante de la verdad, bajo el signo del respetuoso acatamiento de lo que el pueblo piensa,

⁶ Se trata del Discurso en la investidura de doctores *honoris causa* de 7-X-1967 dado por san Josemaría en la Universidad de Navarra. La consideración también se halla en otros discursos, como en “El compromiso de la verdad” de 9-V-1974, donde manifiesta que la universidad ha de ser fiel «en las inciertas circunstancias sociales del presente, a su misión de servicio a todos los hombres, mediante la investigación universal de la verdad» (Escrivá, 1993, págs. 105-106).

de lo que siente, de sus convicciones más profundas, entre las que indudablemente destaca la convicción de que hay un Supremo Ser que da sentido a todas las cosas» (2000, t. I, pág. 43).

II. Amor a la verdad

El concepto de amor hoy se encuentra bastante desdibujado en la mentalidad popular, donde presenta matices de cine. La virtud del amor se la ve como una pasión, como una sensación de solaz o de alegría incontenible. Tan precaria concepción no alcanza a captar el hondo contenido del amor, que fundamentalmente desea el bien ajeno (amor de benevolencia), aún a costa del propio bienestar, y que se sublima cuando el amor es correspondido (amor de amistad).

Por ello, el amor a la verdad no se manifiesta necesariamente en una imparable pasión por estudiar o en un sentimiento de placidez en la lectura, emociones que sólo a ratos surge en la labor investigativa, que más bien se halla mezclada de tantas horas de cansancio y tedio. Además sucede que la alegría del hallazgo es más intelectual que física, aunque ambos aspectos estén profundamente vinculados en la naturaleza humana. En todo caso, esta alegría tampoco manifiesta la esencia del amor a la verdad, sino solo en un sentido reflejo. Hay una cierta ilusión que suele presentarse con más fuerza al inicio de cada investigación, y una alegría cuando los estudios arrojan resultados, pero la ilusión y la alegría no se buscan en sí mismas, sino que son un cierto reflejo del bien conseguido (en este caso, de la verdad).

El amor a la verdad es, o debería ser, el motor de la institución universitaria. Son manifestaciones inconscusas de esta inclinación profunda del corazón hacia la verdad: la confianza en su existencia, el esfuerzo denodado por conquistarla, su búsqueda ordenada y constante, la honestidad ante el dato encontrado y la fidelidad a las verdades halladas en el camino. De ellas trataremos a continuación.

a) Confianza en la verdad

Según un famoso adagio, «no se puede amar lo que no se conoce». Un escéptico absoluto no ama la verdad, sino que la desprecia al darle el valor de un cuento de niños. En el mejor de los casos la añora como a una utopía, la quiere con amor un platónico, pero la ve tan lejos que no la pretende. Algo semejante sucede con los agnósticos de la ciencia, como Popper, quien erigió su principio de falsación en filtro de todo saber, convirtiendo así todo el conocimiento humano en algo provisional, en algo a

lo que a fin de cuentas no conviene prestarle mucho crédito⁷. Tampoco tienen gran amor a la verdad los reduccionistas que tratan de explicar toda la realidad únicamente desde el punto de vista de la psicología, del derecho, del lenguaje, de la economía, etc., ni los relativistas que no creen que exista una verdad objetiva capaz de ser captada por todas las generaciones. En general, Larrea consideró que eran “ofensas filosóficas” «los diversos sistemas agnósticos o escépticos, que niegan que exista o se pueda conocer la verdad; las ideologías relativistas y subjetivistas, que hacen depender todo del sujeto; el indiferentismo y ciertas formas de laicismo, que no se interesan por la verdad; todas ellas ofenden gravemente a la verdad» (1993, punto 1037)⁸.

Contra estas ideologías pesimistas que desprestigian la verdad objetiva o que la miran tristemente como un ideal inalcanzable, Mons. Larrea afirmó la consistencia de este mundo y la posibilidad de nuestra inteligencia para captarla en alguna medida. «Si aceptamos esta profunda realidad de las cosas, tendremos que admitir por igual, que la facultad que Dios nos ha dado, de conocer y de querer, debe dirigirse a su finalidad: la verdad y el bien» (Larrea, 1997, pág. 94). No negaba que existiera una verdad subjetiva, pero tal verdad —para serlo— no podría estar desvinculada de la verdad objetiva. «El concepto cristiano de la verdad, coincide con estos datos del sentido común: hay una verdad objetiva: las cosas son como son, porque han sido creadas por Dios con una precisa naturaleza, con una perfección propia de cada ser. Y hay una verdad subjetiva, que consiste en la capacidad de la razón de captar aquella verdad objetiva» (1997, pág. 97).

En general, durante los siglos XVIII y XIX los científicos mantuvieron una gran confianza en la razón humana, que aseguraba un próspero porvenir a la humanidad. Hoy se confía menos en las ciencias exactas, que han visto una y otra vez desbancados sus postulados principales, como ha sucedido con la física de Newton, la de Einstein y la teoría cuántica. Más triste es el panorama en las

⁷ Popper olvida que todo conocimiento es contextual y perfectible. La manzana de Newton seguirá cayendo a $9,81 \text{ m/s}^2$ allí donde se tomaron las muestras, aunque la explicación de tal ley podrá ser mejorada. Por eso Newton sí conoció la realidad, y podía fiarse en alguna medida de sus hallazgos. Cfr. Artigas, 1989. Sin descartar que el principio de falsación, la *epoché* de la fenomenología y otros procedimientos mentales, podrían servir como métodos posibles —entre muchos— para acceder a alguna verdad experimental, no resulta admisible erigirlos como único criterio de conocimiento, según Popper, Husserl, Freud y otros pretendieron (sobre todo en las etapas tardías de su pensamiento).

⁸ Sobre el tema volvió en varios de sus escritos. Una más amplia exposición consta en *Doctrina para vivir* (1986, págs. 284-288), donde dedica el Capítulo 29 al “Amor de la verdad”. Ahí expone cuáles son los problemas del agnosticismo, del relativismo, el marxismo, del indiferentismo práctico «equivalente a una negación de la verdad con los hechos de una vida que abandona las exigencias de la fe» (pág. 285). Especialmente contrario a este amor se presenta la “conjuración del silencio”. «Hay mala fe, voluntad conscientemente torcida de hacer el mal, en la “conjuración del silencio”, que denunciaba y condenaba Pío XII: el sistemático ocultamiento de la verdad que se conoce pero que no se quiere reconocer; el callar el bien y quitar todo mérito a la acción de la Iglesia y de los católicos, para desprestigiarlos para hacerlos odiosos a la faz del mundo» (1986, págs. 285-286).

ciencias humanas, donde las líneas de pensamiento han proliferado, contraponiéndose unas a otras, causando desazón y recelo en la sociedad. Contra estos ánimos apocados, Larrea admite una sana apertura a lo que cada corriente de pensamiento puede aportar. Al analizar el estatuto jurídico de la educación, inspirado por los principios «éticos, pluralistas, democráticos, humanistas y científicos» previstos en la Constitución del Ecuador, observa que:

«El señalamiento de estas orientaciones no debe considerarse como una limitación de la libertad sino como un justo encauzamiento de la misma. Una libertad ilimitada que permitiera destruir estos ideales que están en la base del convivir nacional sería una libertad mal entendida e inaceptable; no podría admitirse que bajo pretexto de libertad educativa se difundan ideas o principios destructores del Estado mismo. (...) La apertura a las diversas corrientes del pensamiento universal no significa, pues, una indiferencia absoluta referente a lo bueno y lo malo, sino la exclusión del sectarismo, del pensamiento cerrado y excluyente. Tampoco significa que hayan de enseñarse todas las corrientes del pensamiento universal, con un enciclopedismo que sería antipedagógico e inadmisibles en nuestros días. Necesariamente la educación debe inspirarse en unos principios y esos principios han de ser las convicciones de los padres de familia respecto a los alumnos, ya que a ellos corresponde escoger el género de educación que ha de darse a sus hijos; pero esta orientación señalada por los padres, no es tampoco imposición de criterios ni tiranía sobre las convicciones» (Larrea, 2000, t. I, pág. 257).

Para explicar cómo la apertura de pensamiento tiene por fin la verdad, y ello no representa ningún relativismo, pone un ejemplo muy expresivo: «una sociedad civilizada no puede considerar por igual el heroísmo y la cobardía, la honradez y la corrupción, la lealtad y la felonía, la justicia y la injusticia, la caridad y la crueldad, el patriotismo y la traición, la fe y la incredulidad, la laboriosidad y la pereza, etc. Es evidente que la educación tiende a desarrollar los valores positivos. Y esto ha de ser por convicción, no por imposición» (Larrea, 2000, t. I, pág. 258).

b) Esfuerzo y valentía en la conquista de la verdad

Al recordar el refrán antes citado, «no se ama lo que no se conoce», Larrea apostillaba: «sin embargo, parece que no siempre se pone empeño en conocer bien lo que debemos amar bien» (1997, pág. 55). Lo decía al hablar del amor a la patria, tan difícil cuando se desconoce su gente, historia, pormenores...; sin embargo, cabe extender la idea a todo género de realidades, imposibles de amar si no se conocen. Entre verdad y amor, entre estudio y esfuerzo, entre conocimiento y vida, existe una

relación simbiótica resaltada por muchos filósofos y teólogos. San Buenaventura, por ejemplo, al introducir al lector a su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a percatarse de que «no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios» (1981, *Prologus*, 4, t. V, pág. 296).

La búsqueda de la verdad es una tarea ardua. Como decía Mons. Javier Echevarría, representa una “exigencia moral” en donde se pone en juego la diligencia intelectual que demanda la tarea del profesor universitario. «Buscar la verdad comporta, para la Universidad entera y para cada uno de vosotros, un empeño constante por fomentar en ese ámbito de investigación propiamente dicha. Lo pide el dinamismo connatural de la institución universitaria, y lo pide el bien común de la sociedad» (1997)⁹.

La diligencia en la investigación supone meterse en los diferentes temas a fondo, dejar las lecturas superficiales y optar por las más pesadas, para desentrañar el sentido profundo de las cosas. Ciertamente existen personas mejor dotadas que otras para la investigación; de hecho, se define al tonto como aquel que ante una cuestión se queda enredado en los problemas de superficie, mientras el sabio rápidamente delimita el problema de fondo. Pero las cualidades personales no lo hacen todo: hace falta esfuerzo, dedicación, trabajo constante y acabado.

Respecto a las virtudes del investigador, recordamos la doctrina de Tomás de Aquino sobre la memoria, que «no es solamente fruto de la naturaleza» (*Suma Teológica*, II-II, q. 49, art. 1, ad 2) y que debe cultivarse¹⁰, y también lo que dijo sobre las virtudes de la *synesis* y de la *ebulia*:

La *synesis* entraña un juicio recto no en el orden especulativo, sino en el plano de las acciones particulares, objeto también de la prudencia. De ahí que, según el sentido del término *synesis*, en lengua griega se llama a algunos *syneti*, esto es, sensatos, o *eusyneti*, o sea, hombres de buen sentido, y, por el contrario, a quienes carecen de esa virtud se les llama *asyneti*, o sea, insensatos. Ahora bien, la diferencia de actos que no se reducen a la misma causa debe dar

⁹ El discurso de Monseñor Javier Echevarría pronunciado en la Universidad de los Andes de 1997 consta en Bertelsen, 2003, pág. 144. San Josemaría precisaba que la labor universitaria ponía en juego toda la musculatura humana y sobrenatural de la persona. «Afrontar los problemas con valentía, sin miedo al sacrificio ni a las cargas más pesadas, asumiendo en conciencia la propia responsabilidad, exige una renovación de la fe, un nuevo empeño de amor, y el apoyo constante en la fortaleza de la ley divina y del querer de Dios, que permite a la pobre condición humana abrirse siempre a la Sabiduría divina, y a sus luces de esperanza cierta» (Discurso de 9-V-1974, en Escrivá, 1993, pág. 109).

¹⁰ En este sentido, el Aquinate aconsejaba a su amigo Juan: «Acumula todo lo que puedas en el armario de la mente, como quien desea llenar el vaso» (s.f., pág. 46, consejo 15).

lugar a virtudes también diferentes. Pero es evidente, por otra parte, que la bondad del consejo y la bondad del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay muchos que aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan con acierto. Lo mismo sucede en el orden especulativo: algunos son aptos para investigar, porque su entendimiento es hábil para discurrir de unas cosas a otras, y esto parece proceder de la disposición de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas; a veces, sin embargo, esos mismos no saben juzgar bien por defecto de su entendimiento, fenómeno que ocurre sobre todo por la mala disposición del sentido común que no juzga bien. De ahí que, además de la *enbulia*, debe haber otra virtud que juzgue bien, y esa virtud la llamamos *synesis* (*Suma Teológica*, II-II, q. 51, art. 3, sol.).

Mons. Larrea tuvo todas estas cualidades intelectuales de forma natural en grado eximio. Como vimos en la primera parte de este trabajo, tenía una memoria capaz de recordar reuniones de su primera infancia con un lujo espectacular de detalles (v. gr. los nombres y cargos de los que asistían a las reuniones de sus padres); en sus libros estructuraba la argumentación con facilidad, certeza y rapidez; leía rápido y llegaba al fondo de los más complejos asuntos éticos, jurídicos y espirituales.

Este ir a las raíces del problema, tantas veces implorado por la doctrina pontificia¹¹, se palpa en sus libros jurídicos y de espiritualidad, llenos de consideraciones de gran calado. No se quedaba embrollado en las minucias, como reconocieron quienes le rodearon. Por ejemplo, un cliente suyo una vez le presentó una minuta de cuarenta páginas para que diera su opinión; Larrea la supo resumir en ocho páginas. Al entregársela le dijo: «cuanto más se escribe, más fácil es llevar la contraria; cuanto menos se escribe, menos se hierra» (Alesón, 5-XI-2013). También testimonia en su favor el Dr. César Coronel Jones, quien recuerda una conferencia sobre la prejudicialidad donde disputaron varios juristas con ánimos cada vez más acalorados: «fueron decisivas las palabras de Mons. Larrea que fue a las raíces del problema y, explicándolo todo del modo más sencillo y natural, zanjó el problema y no hubo más que hablar» (Coronel, 23-XI-2013). Y ya vimos como el Dr. Jorge Pérez llegó un día a afirmar que «la mente de Juan era una mente jurídica de nacimiento: ordenada como había visto en muy pocas personas, que unida a su honestidad resaltaba mucho» (Alesón, 5-XI-2013).

Pero Larrea no se contentó con tener estas cualidades de nacimiento, sino que procuró constantemente cultivarlas para que produjeran la más rica cosecha. Santo Tomás decía que la poesía

¹¹ Juan Pablo II, por ejemplo, exhortó «a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto el con pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios» (Enc. *Fides et ratio*, núm. 105).

escasa verdad encierra (cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 101, art. 2, ad 2). Pronto Larrea se percató de esta verdad y, por eso, al final de su existencia pudo decir que había leído pocas novelas en su vida (pocas en comparación a los tratados y libros científicos que había leído en su vida). Cuando él leía literatura, lo hacía siempre con ánimos de formarse (recuérdese la anécdota de *Pinoculus*).

También demostró una valentía enorme para meterse en las cuestiones intelectuales más tediosas o difíciles, cuando ello era menester. Hemos ya recogido que cuando supo que a su padre lo transferirían a Roma, comenzó en seguida a estudiar italiano, y que en la universidad de esa Capital tomaba apuntes en latín, según lo que oía de sus profesores, aunque no entendía nada. Luego, al aprender la lengua, se percató que lo que había escrito como una palabra, en realidad eran dos o tres. Más tarde aprendió el francés, el inglés, y con algo menos de profundidad otros idiomas, mostrando así a quienes se dedican a la investigación la necesidad profesional de saber leer, hablar y escribir en varias lenguas. Conservó esta virtud hasta el final de sus días, cuando con un cáncer ya muy avanzado se decidió a terminar su comentario al Código Civil de quince tomos, y acometió la empresa de una enciclopedia jurídica.

Vale precisar que, de una revisión de su producción científica, se evidencia que Larrea no puso el mismo empeño en todas sus obras. Por ejemplo, en su comentario al Código Civil dedicó más espacio, citas y consideraciones al Libro 1 y a todos los temas relacionados con la familia, por existir ahí tantos tópicos cruciales para la ética y el derecho, que al libro de los contratos¹². Entendía bien que «cuanto más serios e importantes son los asuntos, tanto más exigen un riguroso apego a la verdad. Ciertamente que la mente del hombre no es infalible y podemos equivocarnos con facilidad, pero, al menos, tenemos que empeñarnos en alcanzar en la mayor medida posible la verdad y comunicarla con lealtad, tal cual se nos presenta» (Larrea, 1997, pág. 96).

c) Hacer amable la verdad

San Josemaría escribió en Camino una indicación que don Juan Larrea supo cumplir con cabalidad: «Educar: el empeño innegable que pones en conocer y practicar el mejor método para que tus alumnos adquieran la ciencia terrena ponlo también en conocer y practicar la ascética cristiana, que es el único método para que ellos y tú seáis mejores» (*Camino*, núm. 344).

¹² De esta manera, Larrea supo cumplir algunas sugerencias de san Josemaría, como la aparecida en Forja, núm. 104, que decía: «Hay dos puntos capitales en la vida de los pueblos: las leyes sobre el matrimonio y las leyes sobre la enseñanza; y ahí, los hijos de Dios tienen que estar firmes, luchar bien y con nobleza, por amor a todas las criaturas».

Ya se expuso cómo Larrea dictaba sus clases a finales de los años 60, con el método de clases magistrales propio de la época, con un orden sumamente estructurado y con una gracia que hacía que los estudiantes incluso quisieran imitar la forma en que caminaba y vestía su profesor. Su método debió cambiar con el tiempo, porque al yo recibir sus clases de filosofía, historia y teología en la década de los 90, era muy distinto: se podía interrumpir con facilidad, preguntar cuanto se quisiera, y siempre sonreía y era muy cordial. Eso sí, durante la exposición aún mantenía su gran ritmo, tanto que cansaba la mano de quien tomaba apuntes.

Mons. Larrea preparaba sus clases, incluso aunque se las supiera de memoria, pensando cómo podían ser mejor asimiladas por sus alumnos. Alesón da fe que sus clases eran muy pedagógicas, «llenas de una racionalidad extraordinaria». «Quedaban marcadas las cosas». Tanto le gustaron las clases de Monseñor que después de décadas aún conserva los apuntes tomados en Doctrina Social de la Iglesia y en otras materias (Alesón, 5-XI-2013). También a mí se me quedaron grabadas muchas de las formas de presentar los asuntos jurídicos; aún las recuerdo y las sigo utilizando al dar clases en la universidad. Por ejemplo, al hablar de la indisolubilidad del matrimonio y de las restricciones que el Legislador había puesto para impedirlo, dijo una vez que en el Ecuador llegó a prohibirse jurar “amor eterno”, aludiendo a la famosa canción de Juan Gabriel; y en otra plática sobre la justicia citaba a “El Principito” del aviador francés Antoine de Saint-Exupéry, en el pasaje del juicio a la vieja rata que hacía ruido por la noche y que debía ser condenada a muerte (Riofrío, 2013).

Pero más que un mero “profesor” que enseñaba una asignatura, Mons. Larrea era un “formador” de personas con cabeza, alma, cuerpo y corazón. Por eso se empeñaba en dar ejemplo en la puntualidad y en otras virtudes, en ser optimista para animar a otros, en corregir con el mayor tino posible. Por eso consideraba importante felicitar por escrito a quienes escribían un texto acertado o hacían una obra honrosa: «casi siempre, cuando las personas hacen el mal todos le caen, pero cuando hacen el bien nadie les dice nada», decía (en Riofrío, 2013).

En el fondo, él no veía “alumnos”, sino hijos de Dios, y eso le llevaba a quererlos con sus virtudes y defectos. Evitaba así el riesgo denunciado por Ibáñez-Langlois cuando hablaba de «esa tendencia tan espontánea y a la vez poco natural que tenemos los profesores —e incluso algunos padres de familia— de considerar al alumno o al hijo bajo la categoría de “un escolar”. Se tiende así a apreciar al niño o joven por su rendimiento o por su disciplina, es decir, por la satisfacción que nos producen sus resultados. Esta visión corre el riesgo de fomentar los éxitos externos y descuidar o imaginar, inconscientemente tal vez, a tantos que “aparentemente no resultan”» (2003, pág. 54).

d) Humildad en la investigación y en la enseñanza

Por los años 20 san Josemaría preguntó a una persona: «¿Has visto las cumbres nevadas de las grandes montañas?» En seguida se contestó: «Así son las grandes ideas y las grandes inteligencias: parecen distantes, ajenas, aisladas, pero de esa nieve proviene el agua que hace fructificar los valles» (en Gómez, s.f., pág. 45, nota 38). Estas palabras son en parte aplicables a Mons. Larrea, que fue verdadera cumbre que irrigó los valles ecuatorianos y la superficie del mundo con sus ideas. Sin embargo, aunque nunca fue de temperamento extrovertido, primario o explosivo, tampoco fue una personalidad distante, ajena o aislada. En propiedad, era una persona sumamente sencilla y de una extraordinaria humildad. Quizás esta era la virtud que más resaltaba cuando recién se le conocía.

Varios ejemplos muestran su elevado grado de humildad: no tenía secretarios en su labor como Arzobispo de Guayaquil, contestaba personalmente él todas las llamadas, correos, etc.; trataba con igual afabilidad a ricos y pobres, a intelectuales, amas de casa y gentes de negocios... sin intentar “quedar bien” ante nadie; no se irritaba; en las conversaciones cotidianas dejaba pasar con largueza la opinión contraria, incluso aunque estuviera sumamente errada y tocara materias que claramente dominaba. Por ejemplo, cuenta Baquero que, en agosto de 1997, durante una conversación sobre su tesis, se le escapó un errado comentario acerca de la revisión constitucional de una sentencia de la Ley de Libertad Educativa. Mons. Larrea, que lo escuchaba, lo cogió del brazo y le preguntó si estaba seguro. Se trataba de un dato fáctico, fácilmente verificable en los periódicos, que convenía mucho aclarar. Como Baquero se empeñara en el error, Monseñor simplemente insinuó que quizá convenía revisar el asunto. Días más tarde verificó los hechos y advirtió con sorpresa que Monseñor mismo había intervenido personalmente en los asuntos conversados (Baquero, 2013). Muchos experimentaron que se podía conversar tranquilamente con él sobre temas jurídicos, éticos o históricos, sin estar a su altura y sin sentirse en absoluto incómodo (cfr. Baquero, 2013; Marroquín, 2013; Mönckeberg, 2013, etc.).

Mons. Larrea recibió insignes cargos y altas distinciones desde muy temprano: en el Colegio de La Salle obtuvo varios reconocimientos y ahí fue abanderado; tuvo el honor de ser el primer graduado de la Universidad Católica del Ecuador, primer ex-alumno profesor; estuvo a cargo de varias misiones diplomáticas, formó parte de varias comisiones para reformar la Constitución de la República, obtuvo cuatro doctorados en vida¹³; ganó el Premio “La Salle”, el Premio Nacional Eugenio

¹³ Uno en Derecho Canónico por el *Angelicum* (Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino) de Roma, otro en Derecho civil por la Universidad de Roma *La Sapienza*, otro en Jurisprudencia por la Universidad Católica del Ecuador. Más tarde obtuvo el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Guayaquil. También recibió un segundo doctorado *honoris causa post mortem* de la Universidad de Los Hemisferios.

Espejo “Creación Científica”, el Premio Tobar de la Municipalidad de Quito...¹⁴ Nunca dio gran importancia a estos honores, aunque los agradecía. Una vez incluso hasta manifestó que «siempre cuesta un poco recibir una distinción, hay como una pequeña vergüenza» (en Riofrío, 2013). Algunas veces, cuando veía que el papel del diploma era de calidad, le daba la vuelta y pintaba sobre él un óleo (Marroquín, 2013). Tampoco exhibía sus títulos para vanagloriarse, ni para que otros se den cuenta de su valía. Si es verdad que a muchos sabios de este mundo «la ciencia hincha», ello no sucedía en Mons. Larrea.

Otro aspecto de la humildad académica a considerar, es su forma de practicarse en la investigación. Komives ha definido tres maneras de vivir esta virtud en el mundo científico: (i) hay que reconocer que algo no se sabe, incluso ante los alumnos. «Tenemos que admitir que desconocemos una gran cantidad de cosas»¹⁵; (ii) debe investigarse con ánimos de colaborar con los demás académicos, más que con un espíritu de competencia; y, (iii) es necesario crear un ambiente de humildad en el laboratorio. Esto lo explicaba con las siguientes palabras:

An important aspect of humility is that one is not wedded to one's own way of doing things. I try to foster this aspect of humility by encouraging students to take initiatives in their experiments. This can sometimes be difficult because biochemistry and biophysics is very exacting, and freedom is not usually conducive to good experimentation. On the other hand, better science is done when one knows why certain things are done a certain way. A humble research advisor is open and honest, admitting they don't always know the best way, and allowing the student to take initiatives. Either both student and professor will learn the reason behind the practice, or they will learn a better way to do it. Oftentimes better ways of doing things are discovered by the students exploring their own initiatives. (Komives, 2003, pág. 167).

Although humility does not seem to be a virtue that goes with a career in cutting edge science, in retrospect it is a really important virtue for scientists. The humble scientist is open to the surprising truths of God's creation and works with God to discover them. These discoveries are always more interesting than we could have imagined. Contrary to expectations, trying to be humble makes a scientist more confident because he or she only cares what God thinks. The humble scientist is not afraid to admit ignorance and is therefore more able to stay at the cutting edge. The humble scientist works well with others and fosters unity that promotes the common good. This will be more and more essential as science becomes more interdisciplinary. Finally, it is

¹⁴ Además obtuvo cátedras, títulos y membrecías en las más prestigiosas academias e instituciones, de las que ya dimos cuenta en el apartado II de la primera parte de esta investigación.

¹⁵ Komives, 2003, pág. 165. La traducción es mía.

important that we try to educate our students in humility through encouraging a spirit of service and a cooperative atmosphere in the lab. (ibid., pág. 169).

Sobra decir que Mons. Larrea supo realizar su labor investigativa acorde a estos principios. Por ejemplo, fue lógico que al sobrepasar los 70 años de edad le costara adaptarse a las nuevas tecnologías, pero cambió de método humildemente y sin rechistar cuando sus amigos se lo pidieron. Considérese también una clase dictada en la misma década por Monseñor donde aludió a los descubrimientos hallados en las cuevas de Qumrán. Ante alguna pregunta que le formulé —no recuerdo cuál— y que no supo cómo responderme, en vez de dar evasivas o soltar alguna solución genérica, con sencillez se limitó a decir que no sabía del asunto. No obstante, añadió: «esto es lo que se sabe hasta el momento» (Riofrío, 2013).

También forma parte de la humildad en el estudio el reconocimiento de los propios límites de la inteligencia. Consta en la Escritura de manera general¹⁶, y Tomás de Aquino lo aconseja a su amigo: «Me has preguntado, Juan querido en Cristo, cómo te conviene estudiar para adquirir el tesoro de la ciencia. He aquí el consejo que te doy al respecto: 1. Entra al océano por los pequeños arroyos, no de una vez, porque conviene ir de lo más fácil a lo más difícil. Este es mi consejo y tu instrucción. (...) 16. No busques lo que te sobrepasa» (s.f., pág. 46). Mons. Larrea supo detectar cuáles eran estos límites mentales, especialmente al darse cuenta que habían misterios de fe que la razón nunca podrá comprender. A la vez, con humildad se fiaba más del Magisterio de la Iglesia que de su propio criterio. Al respecto, escribió que «la honradez del maestro hará que presente las verdades con el respectivo grado de firmeza que les corresponde. Hay verdades supremas, frente a las que no cabe la más mínima duda, como es el caso de los principios lógicos supremos, las evidencias metafísicas y algunos datos de la experiencia universal y constante; otras verdades, por el contrario, están sujetas a rectificaciones como es el caso de las teorías científicas, en las que se dan grados muy diversos de evidencia y de certeza» (2000, t. I, pág. 259).

Como se ve, Larrea consideraba loable la pronta disposición a rectificar en la opinión personal y en los hallazgos científicos cuando aparecen nuevos datos. Veía claro que el investigador necesita un fino olfato para distinguir las verdades supremas, las doctrinas más asentadas y las teorías menos demostradas, con las cuales había que estar menos apegado y admitirse una mayor flexibilidad de

¹⁶ El libro del Eclesiástico dice «Atente a lo que está a tu alcance y no te inquietes por lo que no puedes conocer» (Si 3, 22). «A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento» (Si 3, 26).

huesos para cambiar de postura. Esto nos lleva de la mano a la cuestión de las verdades supremas proclamadas por la Iglesia.

e) Fidelidad al Magisterio de la Iglesia

Como proclama la misma Iglesia católica, la fe es un don gratuito que Dios da a quien quiere, y que muchas personas carecen sin culpa alguna (cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, núms. 153-154). Además, la Iglesia afirma que entre fe y razón no puede haber contradicciones, pues ambas son vías legítimas de acceso a la única realidad¹⁷. La fe no anula el juicio de la razón, sino que aporta una nueva vía de conocimiento que supera a la razón y que le permite a la inteligencia contrastar sus hallazgos para determinar si son correctos o errados. Como dice el Concilio Vaticano I, la fe ayuda a acceder a la verdad *de forma fácil, rápida y sin mezcla de error* (Const. *Dei Filius*, núm. 2)¹⁸. Lo que Larrea resume en la siguiente sentencia: «La revelación constituye la mayor iluminación de la inteligencia humana: por ella conocemos al Ser Perfectísimo, Dios, y además, podemos entender mejor el universo entero y al mismo hombre» (1993, punto 2).

Quien se dedica a investigar la verdad y a enseñarla ha de admitir con humildad la existencia de verdades que superan su inteligencia. No hacerlo así sería, en palabras de san Josemaría, «reducir la grandeza divina a los límites humanos. La razón, esa razón fría y ciega que no es la inteligencia que procede de la fe, ni tampoco la inteligencia recta de la criatura capaz de gustar y amar las cosas, se convierte en la sinrazón de quien lo somete todo a sus pobres experiencias habituales» (*Es Cristo que pasa*, núm. 165).

Mons. Larrea reafirmó la doctrina católica en numerosos escritos. Precisó, por ejemplo, que en las verdades religiosas «hay principios supremos innegables como la existencia de un Dios único,

¹⁷ «A pesar de que la fe esté por encima de la razón, jamás puede haber desacuerdo entre ellas. Puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe ha hecho descender en el espíritu humano la luz de la razón, Dios no podría negarse a sí mismo ni lo verdadero contradecir jamás a lo verdadero» (Cc. Vaticano I: DS 3017). «Por eso, la investigación metódica en todas las disciplinas, si se procede de un modo realmente científico y según las normas morales, nunca estará realmente en oposición con la fe, porque las realidades profanas y las realidades de fe tienen su origen en el mismo Dios. Más aún, quien con espíritu humilde y ánimo constante se esfuerza por escrutar lo escondido de las cosas, aun sin saberlo, está como guiado por la mano de Dios, que, sosteniendo todas las cosas, hace que sean lo que son» (GS 36,2)» (Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 159).

¹⁸ Como expusimos en Riofrío, 2011, se trata de una fuente del conocimiento del derecho absolutamente peculiar, caracterizada por su autoridad y por su altísimo grado de certeza, mucho mayor al de otras fuentes del derecho (como la jurisprudencia, la doctrina o la costumbre). Al jurista le ayuda a caer rápidamente en la verdad jurídica, a identificar la cosa justa de forma fácil, expedita y sin mezcla de error. La fe le permite al derecho, como a toda ciencia humana, adelantar audazmente en sus conocimientos, planteándole nuevos desafíos. Cuando la ciencia se mira en el espejo de la fe descubre sus imperfecciones, y entonces puede solucionarlas. En una palabra, la fe es el rodrión del derecho, aquel palo guía que permite a las ramas del árbol crecer de manera segura, recta y con garbo.

personal, creador y remunerador, la existencia del alma inmortal del hombre, etc. Y hay otras verdades, cuya certeza no es igual. Se ha de respetar las convicciones y se las ha de reforzar, fundamentar, purificar, mejorar, con respeto a la libertad de todos» (Larrea, 2000, t. I, pág. 244).

Mas no veía a la fe como una cortapisa a la libertad de pensamiento, sino como un extraordinario auxilio para acceder con mayor facilidad a la verdad de las cosas. «Nos da el Señor los medios para buscar la verdad y adherirnos a ella: la razón y la fe. Cuida de que no nos extraviemos, y para ello ha establecido el Magisterio de la Iglesia, al que prometió su asistencia hasta la consumación de los siglos. (Cfr. *Lumen Gentium* 4)» (Larrea, 1986, pág. 284). Por ello, «el cristiano debe tener la convicción de que, con los principios de justicia y caridad contenidos en el Evangelio, puede corregir los errores y desviaciones de la sociedad o también tratar de organizarla de otras maneras distintas, más justas e impregnadas de caridad. Tiene amplia libertad para buscar esos nuevos caminos, lo que no puede, de ninguna manera es admitir principios falsos o sistemas fundados en esos principios erróneos» (1986, págs. 275-276).

Monseñor confió en la firmeza de su fe y no desdeñó el auxilio que le prestaba a la razón. Sin embargo, comprendía que tal auxilio no lo resolvía todo. En temas sociales y jurídicos conviene conocer lo mejor posible la doctrina social de la Iglesia, pero sabiendo que ella no daba respuestas técnicas a los problemas concretos. «Toca pues, a cada fiel, recibir esta doctrina, asimilarla, buscar las formas más adecuadas de aplicación a su propio medio, guiándose por los principios de la fe, las enseñanzas del Magisterio y el sentido cristiano de las cosas, a lo que debe unir la especial competencia científica, técnica o política propias de su personal formación» (Larrea, 1986, pág. 273)¹⁹.

Aunque los escritores cristianos suelen tener algún conocimiento de su fe, muchos hacen de ellas una novela que sólo existe en la imaginación o en el culto, y no se preocupan de ahondar en lo que ella postula acerca de su específico objeto de estudio. Contra esta praxis holgazana y poco coherente, Mons. Larrea procuró —más que cualquier otro ecuatoriano— profundizar en la Escritura y en los textos magisteriales, vivirlos y extraer de ellos la verdad ética, jurídica, antropológica, etc. que podían tener. Esta acuciosa labor investigativa dejó huella en las distintas obras de moral, derecho, espiritualidad, etc. que escribió. Fruto de ella fueron, por ejemplo, sus comentarios al Catecismo de la

¹⁹ En el citado texto Larrea reproduce la doctrina pontificia: «La problemática de frecuente injusticia y explotación del trabajador ha preocupado desde antiguo a la Iglesia. Ella para tratar de buscar una respuesta a estos problemas, ha emanado una serie de documentos que componen la llamada doctrina social de la Iglesia. Esa doctrina, que los Papas tenemos el derecho y deber de proclamar a todas las gentes de buena voluntad —como parte importante del mensaje de salvación— tiene principios válidos en todas partes; pero han de acomodarse a las diversas circunstancias de cada pueblo» (Juan Pablo II, *Discurso en la Plaza de San Francisco de Quito*, de 30-I-1985, núm. 2).

Iglesia Católica (que publicó primero en artículos menores en el diario El Telégrafo, y luego en un volumen más grueso), decenas de cartas pastorales, sus libros “Educación Ética y Cívica” (1997) preparado para la enseñanza de esta materia y “La Iglesia y el Estado en el Ecuador” (1954 y 1988), entre otras muchas obras. En Mons. Larrea ciencia y fe no permanecían en compartimentos estancos, sino que un saber fecundaba al otro.

Por otro lado, siempre observó que «el respeto a la integridad moral del hombre y de la sociedad, exige que la educación no prescinda de la religión, sino que la respete y fomente. No se trata de convertir al Estado en un Estado confesional, ni de imponer al Estado unas tareas evangelizadoras que no le corresponden, sino de asumir la realidad social: un pueblo cristiano que no puede ser educado al margen del cristianismo; unos hombres cristianos, que tienen derecho a que se respete su integridad moral» (Larrea, 2000, t. I, pág. 259). Por ello reclamó en diversos foros la garantía de este derecho, acusando que «se cometía una tremenda injusticia, socapada bajo el manto de una aparente neutralidad: todos los fondos del Estado para la educación sin Dios, y ningún fondo para la educación cristiana o religiosa en general, aunque ésta, indudablemente era la preferida por la inmensa mayoría de la nación» (*ibid.*, pág. 244).

Larrea además previno de un errado ecumenismo religioso, y de una censurable relatividad que asigna igual importancia a todas las posturas y libros. No toda religión, ni todo texto, valen lo mismo. Hay que saber custodiar las convicciones a las que uno ha llegado. Por eso criticaba a quienes, aparentando una supuesta neutralidad, querían imponer doctrinas ateas:

Tampoco es admisible un ecumenismo que degenera en lo que se llama “falso irenismo”, o sea una postura de renuncia de la búsqueda sincera de la verdad, para reemplazarla por un compromiso o componenda, una mezcla de verdades y errores. A veces se llega por este errado camino hasta los sincretismos religiosos: una especie de amalgama de ideas, ritos y normas morales tomadas de varias religiones, como se da, por ejemplo; entre los Bahais o los gnósticos.

Nada de esto es razonable ni bueno. La verdad es una sola y el hombre tiene obligación de buscarla con empeño y de no alejarse de ella, una vez alcanzada. (...)

No resulta auténtica, por tanto, la postura de los indiferentes o de quienes desearían que los niños y jóvenes reciban una educación neutra, sin Dios, sin conocimiento alguno de la religión. [42] Esto, simplemente no demuestra amor por la verdad ni amor del prójimo y, mucho menos, amor de Dios. (Larrea, 1997, págs. 41-42).

Acorde con el criterio que aprendió de san Josemaría²⁰, Juan Larrea procuraba cotejar su criterio de los libros que deseaba leer, con el criterio de su director espiritual o de otros maestros que le informaran sobre la calidad de la obra. Con ello aseguraba no poner en riesgo las verdades creídas, y aprovechar el tiempo con lecturas que realmente le ayudaran a adquirir un buen bagaje cultural. Sabía que era imposible leer las decenas de millones de libros que existen en el mundo, y que es propio de los mejores optar por lo mejor.

El esfuerzo de Larrea por ser fiel a sus convicciones religiosas también se manifestó en otros aspectos que a muchos académicos podría sorprender. Así como varios filósofos han destacado que existe una fuerte relación entre inteligencia y voluntad, entre lo que piensa una persona y lo que quiere (Cfr. Cardona, 1973), también existe una estrecha relación entre la piedad de un cristiano y lo que este piensa. Ello también lo aprendió de san Josemaría, quien en 1942 escribió a sus hijos de todo el mundo: «sed piadosos como niños, sinceramente piadosos —con una profunda devoción a la Santísima Virgen—, y tendréis asegurada en buena parte la rectitud de vuestra doctrina» (Carta de 24-X-1942, punto 16). A más de constatar personalmente innumerables veces su recia piedad mariana al rezar el Rosario o al celebrar misas dedicadas a Santa María, también recibí de él en 1993 una estampa de la Madre del Amor Hermoso de la Universidad de Navarra²¹, donde constaba al reverso una frase de san Josemaría, muy apropiada para quienes se dedican a la academia: «El Rosario es eficazísimo para los que emplean como arma la inteligencia y el estudio. Porque esa aparente monotonía de niños con su Madre, al implorar a Nuestra Señora, va destruyendo todo germen de vanagloria y de orgullo» (*Surco*, núm. 474).

III. Libertad y responsabilidad, pluralismo y sentido

San Josemaría defendió siempre la libertad de las personas en todos los campos, también en el académico, y ello le llevó a amar la diversidad de puntos de vista que pueden existir sobre una misma cuestión. Refiriéndose al pluralismo existente entre los fieles del Opus Dei añadía que al observar entre ellos «tantas ideas diversas, tantas actitudes distintas —con respecto a las cuestiones políticas, económicas, sociales o artísticas, etc.—, ese espectáculo me da alegría, porque es señal de que todo

²⁰ Desde los años 30 el Fundador del Opus Dei había escrito: «Libros: no los compres sin aconsejarte de personas cristianas, doctas y discretas. —Podrías comprar una cosa inútil o perjudicial. ¡Cuántas veces creen llevar debajo del brazo un libro... y llevan una carga de basura!» (*Camino*, núm. 339).

²¹ La pequeña estampa es de «Santa María, Madre del Amor Hermoso, de la Universidad de Navarra. Ermita del Campus, XXV Aniversario. Grafinsa Pamplona». Se trata de la imagen que fue bendecida en Roma por Pablo VI en su visita al Centro Elis el 21-XI-1965. Al reverso consta el punto 474 de *Surco*, bajo el cual aparece la inconfundible firma de Monseñor: «+Juan Larrea H. Arzobispo de Guayaquil».

funciona cara a Dios, como es debido» (*Conversaciones*, núm. 67)²². Por eso escribía Llano que «le desagradaba la homogeneidad impuesta y consideraba la diferencia en los comportamientos como un valor positivo. Apostaba por la originalidad espontánea, mientras sospechaba de la uniformidad» (1993, pág. 259). Su concepción de la labor docente bien podía resumirse en el lema de «educar en la libertad». «Educar no es colonizar la mente de los alumnos: es facilitar la emergencia de su propia alma; es solidarizarse sabiamente con el despliegue de la libertad radical» (Llano, 1993, pág. 262).

Pero la libertad propugnada por el Fundador del Opus Dei no era una libertad omnímoda, ni un sin sentido, del estilo de algunos vitalistas o existencialistas (v. gr. Nietzsche, Heidegger, Sartre) que al final del camino desembocaba en la angustia existencial y terminaba convirtiendo al hombre en una «pasión inútil». No veía tanto la “libertad de”, sino “libertad para”, aquella que busca los bienes más altos de la persona, a los que se puede acceder por diversos caminos. «Debemos sentirnos hijos de Dios, y vivir con ilusión de cumplir la voluntad de nuestro Padre. Realizar las cosas según el querer de Dios, *porque nos da la gana*, que es la razón más sobrenatural» (*Es Cristo que pasa*, núm. 17). «Por amor a la libertad, nos atamos» (*Amigos de Dios*, núm. 31). Esa era la libertad que había que fomentar.

Juan Larrea fue un paladín de esta libertad dotada de sentido, tanto en el mundo de la educación profana, como en el de la religiosa. Sabía que «la libertad del hombre no es infinita ni ilimitada. Todo en el hombre, y en las demás criaturas, es limitado. Sólo Dios es infinitamente perfecto y por tanto, infinitamente libre» (1993, punto 686). En su comentario a la Constitución ecuatoriana escribió:

La libertad del ejercicio de este trabajo, nobilísimo trabajo, no podría ser menor que la libertad garantizada para otra actividad creativa y legítima. Si el art. 23 num. 17 garantiza la libertad de trabajo, comercio e industria, es lógico que con mayor razón se garantice la libertad de educar.

Esto no significa que no se regule adecuadamente el ejercicio de este derecho, pero no debe ser en forma que anule la libertad o introduzca cualquiera discriminación.

Es lógico que se exija para el desempeño de la función de maestro una preparación adecuada como se pide un grado académico para ejercitar la medicina u otras profesiones, pero no se puede exagerar la exigencia por parte del Estado en este delicado aspecto porque redundaría en la negación del derecho mismo. Y sobre todo se ha de tener en cuenta la realidad

²² La idea la repite en otros lugares, por ejemplo, cuando dice que la universidad «es la casa común, lugar de estudio y de amistad; lugar donde deben *convivir en paz* personas de las diversas tendencias que, en cada momento, sean expresiones del legítimo pluralismo que en la sociedad existe» (*Conversaciones*, núm. 76).

del nivel cultural ecuatoriano, la escasez de maestros sobre todo en las zonas rurales y apartadas del país, para no imponer condiciones excesivas que impedirían el efectivo ejercicio del derecho de educar. (Larrea, 2000, pág. 261).

Y respecto a la autonomía de las instituciones educativas apostilló:

En primer lugar, son autónomas y se rigen por la Ley y su propio estatuto. El concepto de autonomía ha sido largamente discutido y elaborado. Ahora parece definirse por la Constitución bajo un aspecto legal: sometimiento exclusivo a la ley y a sus propios estatutos, lo cual excluye la intervención arbitraria, es decir, al margen de la ley, por las autoridades administrativas o de otro orden (Larrea, 2000, págs. 264-265).

Larrea defendió estas mismas libertades en el campo religioso. «Si el Estado no ataca ninguna religión, debe dejar que los padres de familia escojan la orientación religiosa que convenga a sus convicciones. Para los hijos de católicos, la enseñanza debe inspirarse en los principios católicos, como para los hijos de ateos es tolerable la enseñanza que prescindiera de Dios. Lo que no se puede, es condenar a la ignorancia religiosa a todos, a pretexto de respetar la libertad de conciencia solamente de los que no tienen creencia alguna» (2000, t. I, págs. 246-247). Pero no sólo se quedó en palabras, sino que, consciente de la gravedad del asunto, promovió la sanción de la Ley de Libertad Educativa de las Familias en el Ecuador²³ a fin de posibilitar que cada familia pudiera acceder a la educación religiosa de su preferencia. Además, preparó a más de cuatrocientos profesores de religión católica para afrontar la demanda que en seguida produjo la aplicación de la ley²⁴.

Al igual que san Josemaría, Larrea tampoco defendió una libertad nietzscheana desprovista de límites morales, jurídicos y religiosos, ni aquella omnímoda voluntad capaz de hacer todo dentro de un mundo ilusorio. Al respecto acertadamente mencionó que «el concepto de libertad de enseñanza está también debidamente formulado [en la Constitución ecuatoriana de 1946]: no es una libertad

²³ La Ley de Libertad Educativa de las Familias en el Ecuador (Ley 69) fue publicada en el Suplemento del Registro Oficial n° 540, de 04-X-1994. Establecía que «a opción de los padres de familia, se integrarán dos horas semanales de instrucción religiosa y moral en todos los centros educativos oficiales o privados de nivel pre-primario, primario y secundario, sean estatales, municipales o dependientes de otras instituciones públicas o privadas. Mediante la oportuna consulta a los padres de familia del centro respectivo se identificarán las organizaciones religiosas que respondan a sus preferencias» (art. 1). Fue derogada por la Disposición Derogatoria 4ª de la Ley Orgánica de Educación Intercultural (publicada en el Suplemento del Registro Oficial n° 417, de 31-III-2011).

²⁴ Lamentablemente las nuevas autoridades derogaron la mentada norma y volvieron a dejar en agua de borrajas el derecho constitucional a recibir educación religiosa.

ilimitada, sino contenida dentro de razonables límites: “La educación y la enseñanza, dentro de la moral y de las instituciones republicanas, son libres”» (Larrea, 2000, t. I, pág. 245). Por eso «no todo es negociable. No se debería, por lo menos, negociar con la dignidad, la honra, la decencia, el amor, la familia, la Patria, las convicciones, y tantos valores que no admiten compra y venta» (Larrea, 1997, pág. 106).

La libertad de Larrea tenía un sentido último fuerte: amar a Dios y a las personas, y contemplar la verdad. No se saciaba con la escasa felicidad que inmediatamente proporcionan los bienes materiales. «El fin de la vida y el fin de la empresa no puede reducirse a “duplicar las ganancias”. Si hay un mínimo sentido cristiano, más importante es servir, contribuir al bien común, ayudar a los hermanos, remediar la extrema miseria en que viven a veces los propios trabajadores de las empresas que “duplican sus ingresos”, a base de negociarlo “todo”» (Larrea, 1997, pág. 106). Y ya en el campo académico, subrayaba que una Casa Editorial no podía dedicarse sólo a ganar dinero, sino que debía dejar una huella en la sociedad dando buena doctrina (*Discurso en la Corporación de Estudios y Publicaciones*, 2008).

San Josemaría vinculó siempre la libertad con la responsabilidad en todos los campos de la vida. Reafirmó la «educación en la libertad personal y en la responsabilidad también personal. Con libertad y responsabilidad se trabaja a gusto, se rinde, no hay necesidad de controles ni de vigilancia: porque todos se sienten *en su casa*, y basta un simple horario. Luego el espíritu de convivencia, sin discriminaciones de ningún tipo. Es en la convivencia donde se forma la persona; allí aprende cada uno que, para poder exigir que respeten su libertad, debe saber respetar la libertad de los otros» (*Conversaciones*, núm. 84). Muchas veces, y de diversas formas, Mons. Larrea procuró inculcar este espíritu de libertad y responsabilidad en la universidad: animando con la palabra acertada, permitiendo que los alumnos opinen en contra de lo que él pensaba, haciendo que los matriculados se tomen en serio la carrera...

Larrea era un profesor con el que se podía manifestar la opinión contraria. Por ejemplo, recuerda Enrique Ayala Laso que cuando fue su alumno, él y otros compañeros sostenían que el divorcio debía ser admitido, lo que evidentemente no era aceptado por Larrea²⁵. Entendía que hemos de ser comprensivos y tolerantes con todos, por razones meramente humanas y también por razones sobrenaturales. «Precisamente porque tenemos fe, y una fe muy firme, debemos mirar al prójimo —

²⁵ A la vuelta de los años ambos coincidieron en una reunión. Al verlo a Ayala con su esposa, a la que había sido fiel, Mons. Larrea recordó aquella conversación y le gastó la broma: «Viste Enrique: ¡el matrimonio es para siempre!», le dijo (Ayala, 2013).

aunque esté total o parcialmente equivocado—, con aprecio de su dignidad y con auténtico amor que desea el bien, el supremo bien de llegar a la plenitud de la verdad» (Larrea, 1997, pág. 42).

También inculcó la responsabilidad en los estudios, en la medida en que ella podía ser asumida por las personas. Al analizar el principio de gratuidad en la educación pública, observó que era loable la gratuidad total en la escuela y que un sistema de becas en la enseñanza superior contribuía «a suscitar un mayor sentido de responsabilidad en los estudiantes» (Larrea, 2000, pág. 253). Cuando la Constitución de 1978 extendió la gratuidad a todos los niveles de educación (incluido el universitario), insistió en que «si se pidiera una colaboración económica a los alumnos universitarios se podrían seguir de ello numerosos beneficios aparte de que quizá disminuyera el número de alumnos y, como queda dicho no por una discriminación de carácter económico ya que se favorecería a los más necesitados mediante becas obtenidas precisamente con las pensiones de quienes puedan pagar; simplemente se trataría de evitar el ingreso a la Universidad por parte de quienes abusan de la gratuidad» (*ibid.*)²⁶.

IV. Orden, disciplina y exigencia

Mons. Larrea escribió que el orden y la disciplina «no se establecen una vez para siempre, sino que continuamente se realizan, así como pueden también sufrir desmedro en cualquier momento. Somos seres que nos desenvolvemos en el tiempo, que instante a instante nos acercamos a nuestro último fin o nos alejamos de él, nos perfeccionamos o nos deterioramos, tanto física como moralmente» (1997, pág. 100). Repárese cómo nuestro autor estructura todos los órdenes de la vida (v. gr. orden personal, en las ideas, en la voluntad, en la acción... y hasta el mismo orden jurídico) sobre el fin último de la persona. Se trata de una aguda intuición, corroborada por la máxima metafísica que manifiesta que *no hay orden sin fin*. Sin una razón fuerte para vivir, sin un fin último humano, sin un Dios que colme la felicidad del hombre, todo es vano.

«Adquirir hábitos de orden, de disciplina de la vida, no es cuestión de poca importancia o que se consiga en una etapa de la vida: es la gran lucha interior del hombre, que debe a lo largo de su existencia, encauzar las múltiples fuerzas intelectuales, morales, biológicas, etc., hacia la plena realización de su destino, según los planes de Dios», decía Larrea (1997, págs. 100-101). Se mira al orden y a la disciplina como “hábitos buenos” que encausan la vida, es decir como virtudes. Son buenos en cuanto facilitan actuar con corrección, acceder a lo bueno, lograr la realización personal, la

²⁶ Como dijimos, para la educación primaria, donde los menores aún no han alcanzado el debido grado de responsabilidad, el criterio era distinto. Ahí hizo eco a la locución pontificia «que nadie se sienta tranquilo mientras haya en el Ecuador un niño sin escuela» (Juan Pablo II, Discurso en el Guasmo de Guayaquil de 1-II-1985, núm. 5, recogido en Larrea, 1986, pág. 280).

vida feliz. Consta, por ejemplo, que hay profesores y alumnos a los que les resulta “fácil” llegar puntualmente a clases, mientras otros siempre “encuentran inconvenientes” de tráfico, de familia, de trabajo, de imprevistos... (como si los puntuales no los tuvieran) y a cada rato deben presentar justificaciones por entorpecer la labor de los demás. En realidad, los primeros tienen la virtud de la puntualidad, saben prever los contratiempos, y los segundos no.

Como toda virtud humana, el orden y la disciplina también se van fortificando a base de repetición de actos. Por ello, «desde la infancia se debe inculcar el amor al orden y la disciplina. Se ejercitará en detalles mínimos, pero ese es el camino para crear un hábito de búsqueda de lo perfecto. El que se acostumbra a tener su habitación, sus juguetes, sus ropas, en orden, llegará, si persevera en la buena formación, a tener orden en la mente y en la voluntad, en los sentimientos y en la acción, en la vida entera» (Larrea, 1997, pág. 101).

Muchos han testimoniado el gran orden y disciplina que Mons. Larrea tenía a la hora de trabajar. El Dr. Jaime Flor (21-XI-2013), por ejemplo, dijo que nunca se atrasaba un minuto en las clases. Tenía su biblioteca perfectamente ordenada, a tal punto que hasta cerrando los ojos sabía dónde estaba ubicado cada libro (Burguera, 4-XI-2013). Escribió miles de fichas sobre diferentes materias, que al principio guardó en cajas de zapatos, luego en largas cajas de madera, y al final de su vida también en su laptop (Riofrío, 2013). Tenía horarios muy rígidos, tanto para el trabajo, como para el descanso (Mönckeberg, 2013). Además, pasaba de una cosa a la otra, sin dilaciones, ni “descansitos” de quien ya no da más. Nunca dormía siesta. Ello no obstaba para que atendiera con calma, cordialidad y atención a los que “caían” de improviso. Consta a muchos que cuando en el despacho escribía algún texto a máquina y alguien llamaba a la puerta para algo (para una pregunta, confesión, etc.), en el acto él interrumpía el tecleo, se levantaba, atendía a la persona (contestando a la pregunta, confesándola, etc.) y luego regresaba a trabajar. Al sentarse, sin dejar pasar un instante, continuaba escribiendo en la línea donde se había quedado. Así una cosa y otra (Burguera, 4-XI-2013). Cumplía así aquel refrán que anima a trabajar «sin prisa, pero sin pausa».

En alguna ocasión manifestó que esta forma de trabajar la aprendió de su padre, don Carlos Manuel Larrea. «He tratado de seguir las huellas de mi padre en aquello que de admirable tuvo: su amor por la investigación. Su muerte, cuando tenía más de 90 años, significó que dejara una cantidad de libros sobre historia, arqueología, etc. que demuestran que trabajó hasta los momentos de su muerte. Su ejemplo de laboriosidad lo tengo presente» (Larrea, entrevista para el diario Hoy, 15-I-1995).

A parte de vivir este espíritu de exigencia en el trabajo, también procuró inculcarlo en sus alumnos. Como testimonia el Dr. Jaime Flor (21-XI-2013), la exposición en clases tenía un gran ritmo, veían mucha materia; no permitía que se murmurara en clases; era exigente en los exámenes y tomaba sobre cualquier tema de la materia (de hecho, abría el libro al azar y preguntaba el título que cayese). Durante un curso en Ilaloma del año 2004 o 2005, tomó un examen oral de Historia de la Iglesia I a un alumno que por diversos motivos convenía que aprobara. En seguida percibió que esta persona no tenía tan fresca la asignatura. Monseñor alargó el examen durante de más de una hora, preguntándole absolutamente todo. Esto que parecería un exceso de dureza, en realidad era un acto de caridad, porque al percatarse de que tambaleaba en una y otra pregunta, fue recordándole la materia para que nunca la olvidara (Riofrío, 2013)²⁷.

V. Espíritu de servicio y de cooperación

Leonardo Polo ha analizado la dimensión colectiva que tienen los saberes. Observó que los medievales entendían la investigación (filosófica) como una tarea colectiva, por lo que adoptaron el nombre de “escolásticos” (porque creaban escuelas). Ellos entendieron que el que venía después veía más que los anteriores, porque se montaban sobre sus conocimientos. «Un enano al lado de Aristóteles, montado sobre sus hombros, ve más allá que el Estagirita. Por eso, estudiar a los grandes pensadores, posibilita ver más que ellos. El filósofo debe siempre retrotraerse a los orígenes de la filosofía, aunque sólo sea para tomar impulso; después debe estudiar lo ya adquirido, y, desde lo adquirido, abrir nuevos horizontes» (Polo, 1995, pág. 22). La idea aplica al quehacer universitario, que busca acceder a la verdad universal y entregarla a la sociedad. De ella se desprende la necesidad de estudiar, en todas las materias, a quienes nos han precedido, de trabajar en conjunto en la búsqueda del saber, y de transmitir con generosidad el conocimiento adquirido.

Es lamentable que existan profesores que «se guardan la receta», que esconden sus conocimientos a los alumnos para evitar la competencia en la propia profesión. Juan Larrea, al contrario, buscó hacer escuela y entregar todo lo que sabía para que los que vinieran después llegaran más allá de lo límites a los que él había llegado. Vimos en la primera parte de este artículo algunos gestos de su gran generosidad en este campo: emprendió varios proyectos de investigación con colegas suyos, profesores y abogados, como lo fueron los repertorios de jurisprudencia, la Enciclopedia de

²⁷ Distinto fue el caso de otros alumnos suyos que manifestaban conocer la materia, que no demoraron en el examen ni diez minutos. Varios dimos ese examen (Juan Miguel Rodríguez, Pablo Cordero, y quizá una o dos personas más). Tuve la suerte de que me preguntara sobre la doctrina de Trajano y la intervención de Plinio el Joven que bien conocía, por lo que me despachó en pocos minutos con buena calificación.

Derecho, y hasta su mismo comentario del Código Civil —su obra magna— que, a pesar de estar muy avanzada, no dudó en invitar a colaborar en ella a René Bustamante y a otros juristas. Incluso, motu proprio puso como autor a Rodrigo Merino Barros en el volumen XI de las Obligaciones (Larrea & Merino, 2004). También es significativo que uno de sus primeros libros, el de “Derecho constitucional ecuatoriano”, lo escribió en coautoría con su Decano, el Dr. Julio Tobar Donoso.

Muchos alumnos y amigos suyos pueden contar cómo les animó a escribir ensayos, libros, artículos, o a introducirse en la vida académica. En el epistolario que hemos encontrado cientos de invitaciones a escribir artículos, decenas de felicitaciones por las obras publicadas, muchísimas cartas de apoyo en la defensa de la buena doctrina, recomendaciones de aclarar o precisar algún aspecto del libro, etc., tanto de ida como de vuelta. En varias de estas cartas manifiesta haber leído el documento entregado o el libro regalado, lo cual a veces está corroborado por agudas observaciones hechas sobre el texto.

También yo fui mercedor de este estímulo académico en al menos cuatro ocasiones. Mientras cursaba la carrera nos animó a Christian Baquerizo y a mí, a que colaborásemos con él en la actualización de su obra “Bibliografía jurídica del Ecuador”; hicimos visitas a varias bibliotecas del país, pero este trabajo no pudo concluirse por aquella época. El primer libro que llegué a publicar, lo hice por pedido expreso suyo: Monseñor quería documentar la historia y el arte de la Catedral de Guayaquil para ofrecer a la sociedad un libro con esta información, por lo que me dio este encargo que tuvo un feliz término²⁸. Luego Mons. Larrea tuvo la bondad de prologar mi segundo libro, “La prueba electrónica”, publicado en Bogotá por la Editorial Temis el año 2004. Por último, un año antes de fallecer, en agosto de 2005, me dijo que cuando él dejase este mundo, yo me encargara de seguir actualizando la obra de “Derecho constitucional” que él había comenzado con Julio Tobar Donoso. Ciertamente parte de mi carrera la ha forjado bajo su bondadosa guía.

Pienso que estos ejemplos hacen patente cómo Mons. Larrea supo trabajar en equipo, hacer escuela y darle alas a los demás para que llegaran, en la medida de sus posibilidades, más lejos que él.

²⁸ El encargo lo cumplí con un amigo que cursaba la carrera de comunicación, Francisco Sojos Oneto, quien se encargó de la fotografía y de la diagramación. Finalizado el libro, faltaba ver dónde lo publicaríamos y con qué fondos. Después de varias gestiones, Mons. Larrea logró el interés del Municipio de Guayaquil, quien lo publicó el año 2003 con el nombre “El Corazón de la Ciudad”. Aprendí entonces que, contra lo que muchos docentes piensan, en el mundo editorial lo primero es escribir y luego buscar la editorial y el financiamiento. Después de muchos años también me percaté que Monseñor perfectamente habría podido escribir este libro —desde luego mucho mejor que yo— pero quería animarme a emprender el camino de escritor.

VI. Magnanimidad, audacia y fortaleza en la propagación de la verdad

Todo el enorme esfuerzo que Mons. Larrea puso en leer miles de volúmenes de las diferentes disciplinas académicas, en indagar con el mayor rigor la verdad en el derecho, la moral, la historia, etc., en ser fiel a su fe, en vivir las diferentes virtudes propias del quehacer académico, tuvieron dos fines claros: acceder él mismo a la verdad para construir su vida interior y facilitar luego ese mismo acceso a los demás. Sin formación, no se puede formar y puesto que había de formar a muchos, mucho se debía formar. En esto siguió al pie de la letra el consejo de san Josemaría, quien decía con gracia que «no podemos hacer como Fray Gerundio de Campazas²⁹, que cerro los libros y se dedicó a predicar: hemos de formarnos siempre, también desde el punto de vista intelectual» (en Javier Echevarría, 2000, págs. 290-291).

Ha de aclararse que nunca vio la enseñanza como un pedestal para enaltecerse, ni como un instrumento de autosatisfacción personal. Al contrario, siempre la entendió como una labor de servicio. «Entre las obras de misericordia más esenciales en la sociedad actual —escribió—, dos nos parecen singularmente trascendentales: enseñar la verdad y dar trabajo. El mundo se pierde sobre todo por ignorancia y confusión de ideas, y frente a este mal, la enseñanza de la verdad se impone como necesidad primaria. El trabajo, por su parte, que ennoblece al hombre y le permite cumplir la finalidad misma de su vida, es la gran oportunidad que a nadie debería faltar» (Larrea, 1997, págs. 59-60)³⁰.

Larrea fue grande entre los grandes en lo que él consideraba la primera obra de misericordia de nuestros tiempos. Solía repetir que «hemos de empapelar el mundo» (en Riofrío, 2013), para difundir la buena doctrina. Para ello escribió más de cien libros, cientos de artículos científicos, inició proyectos editoriales de gran envergadura (como el de las enciclopedias); fundó la Corporación de Estudios y Publicaciones (CEP), promovió el desarrollo de la Editorial Justicia y Paz fundada por Mons. Bernardino Echeverría Ruíz; fundó seminarios, escuelas...; regaló cantidad de libros a sus amigos y al Banco Central su biblioteca de 20.000 ejemplares, para que todos puedan acceder a estas preciadas obras (Vázquez, 2009, pág. 29); dictó cientos de conferencias, dio millares de clases, dedicó muchísimas horas a explicar la doctrina en la televisión; formó cientos de profesores de religión y de

²⁹ Se trata del célebre personaje creado por el P. José Francisco De Isla, S.J. (1703-1781) en la novela del mismo nombre, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* publicada en Madrid en 1758 (en Russell, 1969, págs. 148-151).

³⁰ De hecho, Larrea consideraba que un principio esencial de la Doctrina Social de la Iglesia era el de entender que «el desarrollo de la sociedad no consiste tanto en la elevación del nivel de vida, cuanto en el mejoramiento de la situación moral, intelectual y cultural de toda la población» (Larrea, 1986, pág. 276, principio 13).

derecho; trajo a insignes catedráticos de universidades extranjeras (Cfr. Herránz, 2007, pág. 304)... Muchos recuerdan que en pocos años llenó el disco duro de su laptop (Marroquín, 5-XI-2013)³¹.

Y esto lo supo hacer en medio de los apuros económicos de los años 50 y 60, de la escasez de tiempo, de la falta de ayudantes, de la carencia de conocimientos informáticos, y, muchas veces, dentro de un ambiente hostil a la fe. Hablar de la religión católica ante un grupo de fieles es cosa fácil y divertida; pero es sólo de valientes exponer las verdades en cuestiones éticas (v. gr. anticoncepción, aborto, género, etc.) ante quienes no están dispuestos a vivir las normas morales, ante quienes opinan de modo diverso y ante litigan en mala lid, con herramientas desleales. Mons. Larrea supo defender la verdad en la cátedra, en el podio y en el micrófono, ante jueces, ante legisladores de las más variadas tendencias, en medio de gritos y vilipendios, de huelgas al aire libre, de huelgas en el campus universitario, de huelgas que injustamente se tomaron la Catedral de Guayaquil... Sufrió en carne propia la “conjuración del silencio” condenada por Pío XII³² cuando promovió la construcción de la estatua de la Virgen del Panecillo, reprochada con fuertes palabras por un sector antirreligioso. También fue tergiversado múltiples veces, y de mala manera, por ejemplo; al promover la Ley de Libertad Educativa, cuando se le acusó de querer imponer por la fuerza la religión católica; en realidad la Ley sólo abría la posibilidad de recibir clases de religión —de cualquier religión— a las familias que lo solicitaran³³. Y todo esto en medio de la serena sonrisa que le caracterizaba.

VII. Conclusiones

De lo visto, extraemos las siguientes conclusiones:

1. Mons. Larrea tuvo una visión muy cristiana del quehacer universitario, que supo encarnar en su propia vida de forma ejemplar. Como dice una frase de su Libro de Condolencias de Quito, fue «tan Santo como Sabio y Sabio como Santo» (Jorge Mantilla Tobar, 27-VIII-2006).

2. Para Larrea el fin último subjetivo de la labor académica fue siempre la santidad: santificarse buscando la verdad y santificar a los demás enseñándola. En cambio, el fin último objetivo era el de conocer la verdad universal.

3. En la visión de Larrea, el “amor a la verdad” es lo que ha de mover la investigación científica, la labor docente y el estudio de los universitarios. Este amor se manifiesta en:

³¹ Conviene aclarar que Mons. Larrea carecía de grandes conocimientos informáticos y que los programas que usaba eran prácticamente dos: el Outlook para el correo electrónico y el Word para escribir cartas, documentos y libros. Por tanto, no llenó el disco duro instalando diversos programas, sino sólo con textos para la imprenta.

³² Al respecto, *vid.* lo dicho a nota 8.

³³ *Vid.* el art. 1 transcrito a nota 23.

a) Una confianza en la verdad, que evita todo agnosticismo, relativismo, subjetivismo, indiferentismo o laicismo;

b) Un esfuerzo por descubrir lo que hay de verdadero en todos los campos del saber humano, que debe ser más serio cuanto más serios son los asuntos humanos;

c) Una dedicación especial por hacer amable la transmisión de la verdad;

d) Una gran humildad para rectificar, para escuchar a los demás, para reconocer que no se sabe todo, y para no marearse con los honores académicos;

e) Una fidelidad absoluta a las convicciones religiosas, cuyo peso no se mira como imposiciones a la libertad de pensamiento, sino como el peso de alas que permiten volar más allá de lo que la inteligencia podría volar. En la práctica esto se muestra por el afán de entender bien lo que se cree, para sacar de este estudio las respectivas conclusiones para todas las ciencias humanas.

4. El clima universitario idóneo para acceder a la verdad, en la mente de Larrea, integraba de manera pacífica la libertad y la responsabilidad, el legítimo pluralismo y el sentido de este mismo pluralismo; el orden, la disciplina y la exigencia; el espíritu de servicio con la sociedad —veía a la enseñanza como la primera labor de misericordia de nuestro tiempo—, y el espíritu de colaboración con los alumnos y colegas.

5. En lo personal, Mons. Larrea supo vivir todo esto con asombrosa grandeza humana, demostrando gran generosidad, audacia y fortaleza en la propagación y defensa de la buena doctrina.

BIBLIOGRAFÍA

Alesón, S. (5-XI-2013). *Entrevista*. Ilaloma (Cumbayá): (s.e.).

Artigas, M. (1989). *Filosofía de la ciencia experimental*. Pamplona: Eunsa.

Ayala Laso, Enrique (2013). Palabras vertidas en la Residencia Ilinizas, que constan en Riofrío, 2013. Quito: (s.e.).

Baquero de la Calle, J. (17-XI-2013). *Entrevista*. Quito (Universidad de Los Hemisferios): (s.e.).

Bertelsen Repetto, Raúl (2003). El sentido del trabajo universitario. En Francisca R. Quiroga (ed.), *Trabajo y educación*. Roma: Universidad de la Santa Cruz.

Buenaventura (1981). *Opera omnia*, t. V. Florencia.

Burguera Pérez, F. J. (4-XI-2013). *Entrevista*. Ilaloma (Cumbayá): (s.e.).

Cardona, Carlos (1973). *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp.

Coronel Jones, C. (23-XI-2013). *Entrevista*. Guayaquil: (s.e.).

Coronel Jones, César. (23-XI-2013). *Entrevista*. Guayaquil.

- De Isla, José Francisco (1758). *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Madrid: s.e. En Russell P. Sebold (ed.) (1969). *Clásicos españoles*, 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, págs. 148-151.
- Del Portillo, Álvaro (1986). *Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Diario Hoy (15-I-1995). Monseñor Juan Larrea Holguín: “sigo las huellas de mi padre”. Recuperado de <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/monsenor-juan-larrea-holguin-sigo-las-huellas-de-mi-padre-20906.html>
- Diego Ibáñez-Langlois, “Profesores: la tarea docente a la luz del mensaje del Beato Josemaría”, en Francisca R. Quiroga (ed.), *Trabajo y educación*, Universidad de la Santa Cruz, Roma 2003, págs. 51-56.
- Echevarría, Javier (2000). *Memorias del Beato Josemaría. Entrevista con Salvador Bernal*. Madrid: Rialp.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1968). *Conversaciones*. México: Rialp Mexicana.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1973). *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1976). *Camino*. Madrid: Rialp.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1977). *Amigos de Dios*, 2ª ed. Madrid: Rialp.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1987). *Forja*. Madrid: Rialp.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1993). *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*. Pamplona: Eunsa.
- Flor Rubianes, J. (21-XI-2013). *Entrevista*. Quito (Alpayana): (s.e.).
- Gómez Colombo, Fidel (s.f.). *Relación*. En A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias, J.L. Illanes (1989). *El itinerario jurídico del Opus Dei*. Pamplona 1989.
- Herránz, Julián (2007). *En las afueras de Jericó*. Madrid: Rialp.
- Ibáñez-Langlois, Diego (2003). Profesores: la tarea docente a la luz del mensaje del Beato Josemaría. En Francisca R. Quiroga (ed.), *Trabajo y educación*. Roma: Universidad de la Santa Cruz.
- Juan Pablo II (14-IX-1998). *Encíclica Fides et ratio*. Vaticano: AAS 91 (1999/1) 5-88.
- Juan Pablo II (1-II-1985). *Discurso en el Guasmo*. Guayaquil.
- Juan Pablo II (30-I-1985). *Discurso en la Plaza de San Francisco de Quito*.
- Komives, Elizabeth A. (2003). “Practicing and Teaching Humility and a Spirit of Service in Sience”, en Francisca R. Quiroga (ed.), *Trabajo y educación*, Universidad de la Santa Cruz, Roma, págs. 163-169.
- Larrea Holguín, Juan I. & Merino Barros, Rodrigo (2004). *Derecho Civil del Ecuador. Las Obligaciones*, volumen XI. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Larrea Holguín, Juan I. (1954). *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*. Sevilla: G.E.H.A. Segunda edición (1988). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Larrea Holguín, Juan I. (1986). *Doctrina para vivir*. Guayaquil: (s.e.).
- Larrea Holguín, Juan I. (1993). *Nuevo Catecismo Universal*. Guayaquil: Justicia y Paz.
- Larrea Holguín, Juan I. (1997). *Educación ética y cívica*. Guayaquil: Justicia y Paz.
- Larrea Holguín, Juan I. (2000). *Derecho constitucional*, vols. 1 y 2. Quito: CEP.
- Larrea Holguín, Juan I. (2008). *Discurso en la Corporación de Estudios y Publicaciones*. Quito: (s.e.).
- Llano, Alejandro (1993). *La libertad radical. Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*. Pamplona: Eunsa.

- Mantilla Tobar, Jorge (2006). *Libro de Condolencias*. Quito: (s.e.).
- Marroquín Yerovi, J. (5-XI-2013). *Entrevista*. Ilaloma (Cumbayá): (s.e.).
- Mönckeberg Bruner, J. (20-VII-2013). Albarrada (Guayaquil): (s.e.).
- Polo Barrena, Leonardo (1995). *Introducción a la filosofía*. Pamplona: Eunsa.
- Ponz, Francisco (2001). *Principios fundacionales de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Eunsa.
- Riofrío Martínez-Villalba, J.C. (2-XI-2013). *Testimonio personal*. Quito: (s.e.).
- Riofrío Martínez-Villalba, Juan Carlos (2011). ¿Puede la fe aportar algo al derecho? La respuesta de la teología jurídica. *Ruptura 54*, págs. 587-624.
- Shannon, Anthony G. (2003). “Unity of Life in University Life”, en Francisca R. Quiroga (ed.), *Trabajo y educación*, Universidad de la Santa Cruz, Roma, págs. 171-179.
- Tomas de Aquino (1265-1272). *Suma Teológica*. París-Italia. Traducción de la BAC (2001). *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 4ª ed. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (s.f.). “Consejos de Santo Tomás de Aquino para adquirir el tesoro de la ciencia”. *Oraciones*. Traducción y edición de Caldera, R.T. & Casanova, C.A. (1997). Caracas: Editorial ExLibris.
- Vázquez, Antonio (2009). *Juan Larrea*. Madrid: Palabra.

Apuntes para un análisis sociológico de la Virgen del Panecillo

Andrés Jara *

Resumen: Es evidente la importancia topográfica del Panecillo en la urbe quiteña, pues actúa como límite entre el Norte y el Sur de la ciudad. En la época preinca e inca fue un lugar ceremonial sagrado. El monumento a la Virgen, colocado en su cima en el siglo XX, década de los setenta, corresponde a un simbolismo de triunfo de una cultura sobre otra, así como al uso de referencias a lo sagrado en el espacio simbólico de la ciudad. El lugar de culto indígena pasó a convertirse en sitio estratégico para la logística urbana, dentro de cuya disposición, la Virgen mira de frente al progreso, a la ciudad del norte; y da la espalda al sur, a la ciudad de los pobres. Esto ha generado estereotipos y sistemas de valoración social. El Panecillo, por tanto, ha sido un referente notorio e ineludible desde la topografía de Quito y, como tal, ha sido objeto de interés sociológico, religioso y artístico.

Palabras clave: Panecillo, Virgen de Quito, sitio estratégico, Norte, Sur, culto indígena, fe católica

Abstract: The topographic importance of Panecillo is notorious within the City of Quito, since it sets limits between the Northern and the Southern part of town. During Pre Incaic and Incaic times, it was a sacred ceremonial place. The monument to the Virgin, built on its top in the 20th Century, during the seventies, shows the triumph of one culture over another, as well as the use of references to the sacred within the symbolic space of the city. The former Indigenous place of worship became a strategic site for urban logistics, the disposition of which shows the Virgin facing progress, the Northern part of town, and turning her back to the Southern part of town, the city of the poor. This has generated stereotypes and social valuation systems. Panecillo has therefore been an important and unavoidable reference for the topography of Quito and, as such, it has arisen sociological, religious and artistic interest.

Key words: Panecillo, Virgen de Quito, strategic site, North, South, Indigenous place of worship, Catholic faith

* ajara@fepp.org.ec

Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Ecuador

Uno de los referentes topográficos más llamativos de la ciudad de Quito es, sin duda, la loma del “Panecillo”. Ubicada en el límite sur del centro histórico de la urbe, llama la atención sobre todo por su situación privilegiada pues resalta en el horizonte como un referente topográfico, y también como signo dinámico de la religiosidad social. De lo topográfico a lo religioso surge una tercera categoría, que aprovecha de ambas para catalizar imaginarios de diferenciación social.

A continuación, presentaremos elementos que nos permitan acercarnos a una visión estructural de la simbología del Panecillo en la vida de los quiteños, en un horizonte de evolución temporal. Para ello, veremos cómo el lugar de culto indígena pasó a convertirse en sitio estratégico para la logística urbana, y cómo en el imaginario de la ciudad pasó de ícono de una visión romántica al de una sociedad de estatus.

1. El lugar sagrado: de Shungoloma a Panecillo

El Panecillo es un monte que alcanza los 3.000 metros sobre el nivel del mar, es decir se eleva unos 350 metros sobre la línea de tierra base de la ciudad de Quito. Puede accederse a su cumbre por una vía de aproximadamente dos kilómetros de largo que lleva a la cima donde se encuentra la famosa escultura de la Virgen, un pequeño museo, la “Olla del Panecillo” y casetas de negocios varios como venta de artesanías y comida.

Es un mirador natural de la ciudad desde el que puede apreciarse en su totalidad el centro histórico, donde sobresale el núcleo urbano con sus calles en estructura de damero (propias de los siglos XVI al XIX), y el sector norte con su estructura urbana moderna (siglos XX y XXI). Desde aquí puede observarse una serie de montañas y nevados, al norte el Pichincha, el Cotacachi, el Cayambe; al oriente el Antisana; al sur el Atacazo, el Corazón, los Illinizas, el Rumiñahui, el Cotopaxi. Resulta particularmente interesante la visa que se tiene de la cara sur del volcán Pichincha, pues el perfil de sus picos rocosos ofrece la ilusión de una silueta en la que puede verse el perfil del rostro del Mariscal Antonio José de Sucre, distinguiéndose en este perfil su nariz aguileña y su frente.

Shungoloma (monte del corazón) fue el nombre que los indígenas dieron a esta elevación, con seguridad por una relación entre su forma semiesférica. Ya en ella los indígenas de Quito, primero, y los Incas, después, aprovechaban sus espacios para ceremoniales astronómicos en los equinoccios y solsticios. En la época de los incas, hacia 1490, los incas instalaron allí un elemental observatorio solar que contaba al parecer con doce columnas o gnómones, para los ceremoniales de los equinoccios. Huayna Cápac habría reedificado las construcciones del lugar de tal manera que fuera una obra magnífica, junto con un adoratorio al Sol, que sería conocido como Ñahuirac, Yavirac. Desde este,

siguiendo la Calle Mayor –la actual García Moreno- se llegaba al templo de la Luna, en San Juan. (Jurado, 2006, pág. 25)

En la época hispánica cambió su nombre a Panecillo, por su peculiar forma redondeada, y pasó en buena parte a ser propiedad privada, pues la Hacienda del Panecillo” perteneció a los jesuitas y luego, hacia fines del siglo XVIII, se dividió en ocho haciendas de varias familias.

Aprovechando su altitud y la situación geográfica respecto a la ciudad, cerca de la cima se construyó un aljibe de ladrillos de barro cocidos, de tal manera que sirviera de cisterna para abastecer de agua al sur de la ciudad colonial. También en uno de sus flacos a mediana altura se construyó un pequeño fortín donde la autoridad militar hispánica tenía municiones y guardia militar. Allí tuvo lugar la Batalla del Panecillo entre realistas y rebeldes quiteños en 1812, y también allí se arrió la bandera del Imperio Español y flameó al tricolor de las tropas libertadoras el 25 de mayo de 1822. (Camacho, Bernardo de Legarda: una mirada científica a su obra escultórica, 2010, págs. 30-32)

2. La imagen: la Virgen de Legarda

Gracias a la escuela de Artes y Oficios fundada por los franciscanos en su convento de Quito, se desarrolló desde el siglo XVI una abundante producción artística con características estéticas propias, la llamada “Escuela Quiteña”, que abarcaría una zona de influencia desde el sureño puerto de Paita en Perú hasta el puerto de Buenaventura en la Nueva Granada (actual Colombia). La imaginería de la Escuela Quiteña alcanzó notable fama por sus tallas policromadas, el encarnado de los rostros y manos, el esgrafiado cuidadoso de las vestimentas también talladas en madera o realizadas en estofado de lienzo y yeso.

Uno de los más notable escultores de la Escuela Quiteña fue Bernardo de Legarda, nacido en Quito a fines del siglo XVII o inicios del XVIII. Pintor y escultor, y muy reconocido en este último arte, fue miembro de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, y su actividad artística “comprende aproximadamente desde 1731 a 1762 y que además trabajó en las principales iglesias y monasterios de Quito como son: San Francisco, Capilla de Cantuña, La Merced, Santo Domingo y El Sagrario”. (Camacho, Bernardo de Legarda: una mirada científica a su obra escultórica, 2010, pág. 56)

Su obra más reconocida es la imagen de la virgen María en la advocación de la “Inmaculada Concepción”, y que fuera tallada en 1734 para el nicho central del retablo mayor de la iglesia de San Francisco en Quito. Esta imagen se ha convertido en el ícono religioso de la ciudad, justamente a raíz de realizarse con base en ella la escultura que corona la cima del Panecillo.

Las características de esta imagen son muy interesantes, pues es una imagen femenina de 1,81 metros de alto, que presenta a una mujer con manto largo que cae de sus hombros hacia adelante, se encuentra sobre la base de una luna creciente y con el pie derecho pisa la cabeza de una serpiente. Está coronada por doce estrellas, y en sus manos lleva una cadena con la que apresa a la serpiente. Además, la imagen lleva dos grandes y bien proporcionadas alas en sus espaldas.

Esta imagen corresponde a la visión de la mujer que describe el apóstol Juan en el libro del Apocalipsis:

12:1 Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. 12:2 Y estando encinta, clamaba con dolores de parto, en la angustia del alumbramiento. 12:3 También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas; 12:4 y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciese. 12:5 Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono. 12:6 Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten por mil doscientos sesenta días. 12:9 Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él 12:13 Y cuando vio el dragón que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón. 12:14 Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila, para que volase de delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo (Apocalipsis 12: 1-14.)

La disposición del rostro con una ligera inclinación hacia la derecha, la rodilla flexionada y la mano derecha levantada en el gesto de halar de la cadena, producen la sensación de un cuerpo en movimiento. En función de este origen y de su disposición corporal ha recibido varios nombres como Virgen Apocalíptica, Virgen Danzante, Virgen Legardiana o Virgen Legardina, Virgen de Quito, Virgen Alada, La Bailarina.

Para una comprensión más adecuada del sentido religioso que genera esta imagen desde el contexto de la imaginería de la época (Bustillos, pág. 9 ss), veamos algunos de sus atributos y su significado. (Camacho, Ver en mayor detalle el análisis de los elementos simbólicos de la Virgen Inmaculada, 2010, págs. 129-133)

La coronación de estrellas en la cabeza de la imagen representa no solo las doce tribus de Israel y los doce apóstoles de Jesús, sino también es símbolo de virginidad antes, durante y después del parto.

Las enormes alas (angélicas o de águila) representan fundamentalmente tres atributos: la realeza del trono de Salomón, signo de inmortalidad o representación de Dios, y signo de la intervención de Dios en el mundo especialmente llevando al hombre hacia sí.

El manto simboliza estar revestido del poder de justicia. En este caso es un manto de dos colores. El manto en azul, es símbolo del cielo, lo celestial, la santidad. El color rojo del manto se asocia con la sangre de Cristo, sin embargo, es también color de fecundidad dentro de la cosmovisión indígena andina.

La luna representa los ciclos vitales y la fecundidad, mientras la serpiente es representación del demonio, el mal y el pecado.

Otro elemento interesante podemos encontrarlo en la cromática de la Inmaculada de Legarda, cuya túnica blanca resalta el color azul en el derecho del manto y el color rojo en el revés. Rojo y azul, colores emblemáticos de la ciudad desde la época colonial, y particularmente desde la década de 1940 en que se oficializa su uso en banderas y estandartes.

3. La escultura y la ciudad

La Virgen del Panecillo corresponde a una versión sobre la escultura original de Bernardo de Legarda, que se conserva en esta ciudad en la iglesia de San Francisco.

Desde el contexto teológico de la fe católica, religión que mayoritariamente profesaba el pueblo ecuatoriano, y que aún hoy tiene un arraigo fuerte en nuestra sociedad, el dogma de la Inmaculada Concepción supone que María, la madre de Jesús, fue protegida del “pecado original”, por eso ella no tenía mancha en función de su destino de ser la madre del salvador. María Inmaculada o la “Inmaculada Concepción” fue un misterio religioso difundido en la Audiencia de Quito fundamentalmente por los religiosos franciscanos, a través de prédicas, celebraciones litúrgicas festivas, y el rezo diario del rosario como acto piadoso. (López, 2015, pág. 1; ss)

En ese contexto, la imagen de Legarda además de su gracia y perfección estéticas suma los atributos de la divinidad, y se convierte así en un elemento simbólico de virtudes y perfección junto con la idea de gloria y triunfo de la fe sobre el mundo.

Siendo Presidente de la República el Dr. Luis Cordero, el 6 de agosto de 1892 el Congreso Nacional mediante Decreto Legislativo dispuso levantar en la cima del Panecillo una estatua con la imagen de la Virgen María. Tuvo que pasar algo más de medio siglo para que la Municipalidad de Quito el 22 de Noviembre de 1947 en la Alcaldía de Jacinto Jijón y Caamaño donara una hectárea en la cima del Panecillo para que la Curia Metropolitana construyera en el plazo de treinta años el monumento a la Virgen.

Siete años después se constituyó un comité cívico para impulsar el proyecto, y se adjudicó la construcción de la obra a la firma italiana “Giuseppe Ciochetti” de Roma. Los trabajos empezaron el 26 de Noviembre de 1954. Para la base circular de doce metros que ahora forma el museo se utilizó hormigón y piedra traída de las canteras de El Cinto.

Incluyendo la base, el monumento tiene una altura de 42,50 metros. La construcción estuvo bajo la dirección del Arq. Virgilio Flores, mientras que del diseño y de la construcción de la escultura se encargó el afamado artista español Agustín de la Herrán Matorras. La escultura se fundió en España y las más de siete mil piezas llegaron a Quito a fines de julio de 1973. Empezó el montaje en junio de 1975 y fue terminada en 1977.

4. El Panecillo y La Virgen del Panecillo en el imaginario de la ciudad

Como hemos visto en los temas tratados anteriormente, el Panecillo ha sido un referente notorio e ineludible desde la topografía de Quito, y como tal ha sido objeto de interés y motivo de contemplación, particularmente desde el arte, desde el asentamiento de la ciudad en 1534 hasta 1977 en que se inaugura el monumento a la Virgen.

A partir de entonces, el Panecillo se convierte en otro tipo de referencia justamente por albergar una escultura de grandes dimensiones y cargada de simbolismos religiosos que, diluyéndose en el avance de la modernidad, han sido sustituidos por otros imaginarios relacionados con la diferenciación de estatus.

4.1. Monseñor Juan Larrea Holguín y su devoción a la Virgen de Quito

La devoción de Monseñor Juan Larrea Holguín por la Virgen María Madre del Señor y Madre Nuestra es un referente permanente en la vida y obra de nuestro recordado mentor, manteniéndola presente en cada obra realizada, como medio hacia la “Santificación Diaria de los Deberes Cotidianos

Esta devoción mariana, se plasmaba de forma especial en nuestra querida imagen de la Virgen de Quito, desde la necesidad estética de que la ciudad cuente con un referente de conciencia en la piedad y devoción hasta formar el en día de hoy parte del paisaje de la ciudad del María Santísima como ícono y símbolo de la ciudad.

En su amplia obra literaria destacan títulos como: *Carta Sobre los Santos, Imágenes y Milagros, El Corazón Eucarístico de Santa María, La Beata Virgen María en la Iglesia Peregrina, divulgación de la “Redemptoris Mater”, Santa María y los Sacramentos, El Santo Rosario Renovado*, entre otros.

En su capilla personal en Guayaquil nunca faltaba una imagen de la Virgen de Quito, sirviendo esta devoción de inspiración para varios escudos de los obispos de la Obra de Dios u Opus Dei como en el de nuestro querido y recordado Obispo Emérito Monseñor Antonio Arregui.

Monseñor Larrea Holguín y su fe a Nuestra Santísima Madre supo con sabiduría usar este símbolo tan quiteño como herramienta de unidad nacional rompiendo sectarismos y regionalismos al promulgar su veneración en Guayaquil.

La Presencia de la Virgen de Quito en la ciudad es un ícono de identidad histórica y cultural, de referencia espiritual para los vecinos y ciudadanos en base a la identificación de las actividades diarias en la recomendación de los problemas y la esperanza en Nuestra Santísima Madre, como recurso cotidiano.

4.2. Una visión desde la poesía y la música

El Secretario del Presidente de la Audiencia, el inglés William Stevenson presenta una imagen sobre las distracciones de los quiteños en que el Panecillo es un lugar de reunión para los jóvenes bohemios. En este lugar se reúnen los jóvenes músicos, tocan, se divierten, y de ahí parten a dar serenatas:

“Particularmente los mestizos gustan de la música, y la colina denominada Panecillo, en verano, es al anochecer lugar de reunión de cuarenta o cincuenta jóvenes que tocan pífanos, guitarras y salterios hasta la media noche. Nada más dulce que algunos de sus tristes aires melancólicos, tocados al caer de la tarde cuando buen número de personas se sientan en sus balcones a escuchar las melodías que llegan en alas de la brisa vespertina. Después recorrerán las calles, dando serenatas bajo los balcones de familias distinguidas hasta el amanecer de un nuevo día”.

(Stevenson, 1989, pág. 220; ss)

Esto se daba a inicios de los 1800, pero un siglo después era un lugar abandonado, con restos de columnatas del fortín español entre la vegetación. En su base, sitios abandonados donde había alguna cueva inclusive, que daba en el flanco norte, hacia la calle Ambato. En este lugar el poeta latacungueño Félix Valencia compuso muchas de sus maravillosas poesías, algunas fueron musicalizadas por Miguel Ángel Casares como los pasillos *Tu Boca* y *Guitarra con Alma*. (López, 2015, págs. 32-33)

Sin embargo, seguía siendo un lugar de paseo de familias, y sobre todo de los grupos de jóvenes. Los Boy Scouts hacían sus prácticas y entrenamientos, y los universitarios hacían allí sus paseos de amigos. Para los años 80 del siglo XX había allí un restaurante de muy buena calidad y era un sitio turístico de interés.

Pero el real deterioro con la proliferación de vivienda ilegal y las bandas delincuenciales que lo deterioraron fue propio de los años 90. Esto lo convirtió en un referente de límites: hacia el norte del Panecillo se extendía la ciudad moderna y segura, mientras hacia el sur se abría una vasta región desconocida, el sur. Panecillo como frontera, pues el mismo monte era un lugar intransitable.

4.3. Una visión desde la sociedad de estatus

Desde la época del incario, al sur del panecillo y en las faldas de los montes Ungüí, Chilindalo, Tarma, La Cruz y en las orillas del río Machángara, creció una comunidad indígena conocida como Machangarilla. En su centro poblado la Diócesis de Quito fundó en 1575 una parroquia eclesiástica propia de indígenas con el nombre de Santa María de La Magdalena. (López, 2015)

El tránsito entre La Magdalena y el centro urbano de Quito se realizaba por dos caminos, el Camino Viejo y la calle Ambato, y ambos tenían que pasar franqueando los costados del Panecillo. De esta manera, el monte pasa a ser una especie de “puerta” entre dos mundos que tuvieron desarrollos disímiles en lo urbano, en lo económico y en lo social.

La dicotomía norte-sur resulta notoria a partir de la llegada de la modernidad al desarrollo urbano de Quito, es decir en la década que va de 1960 a 1970. Mientras la zona norte se desarrolla urbanísticamente con barrios de carácter residencial, con viviendas estilo chalet y, posteriormente, grandes edificios de vivienda y de oficinas, la zona sur crece como un sector de comercios y negocios particulares, abarrotes, mercaderías, comidas. En el norte se asientan grandes empresas de servicios y del sector financiero, mientras en el sur prolifera el comercio informal.

Es en este contexto que va conformándose un conjunto de significaciones para representar los modos de vida y de convivencia de los habitantes de Quito: cómo viven y se comportan los habitantes

de sur de la ciudad a diferencia de los usos y costumbres de los habitantes del norte de la ciudad. Surge así lo que Cornelius Castoriadis llama el “imaginario social” (Eguerrera & Cornelius, 2016). A partir del imaginario, la psicología del individuo se transforma y desde este imaginario se integra en la colectividad determinados significados, valores, herramientas de comunicación y formas de vinculación. Surgen también los estereotipos, esas visiones simplificadoras y generalizadoras ligadas profundamente a significaciones afectivas/valorativas. Los estereotipos con carga negativa funcionan como estigmas, y necesariamente van de la mano de los prejuicios, es decir de algo que se conoce de manera incompleta y en gran medida falsa.

Ahora bien, los estereotipos suelen ser creados y transmitidos en el trato de lo cotidiano, y tienden a ser “recreados en los productos culturales, como, por ejemplo, el cine, la publicidad, la televisión, los cuales narran relatos muchas veces míticos, operan violencia simbólica, porque instalan regímenes de verdad y niegan la diferencia entre mito y realidad” (Ledesma & Proaño, 2014).

En el año 2010 el director y guionista cinematográfico Tito Jara presentó una película titulada “A tus espaldas”. Quiteño de nacimiento, creció ya en medio de la dicotomía urbana norte-sur, en la que el Panecillo juega un papel central por constituirse en el hito topográfico visible y referencial.

“Aquí no nos ponen atención, tanto que hasta la Virgen del Panecillo nos da las espaldas”, fue una de las frases que movieron al autor a considerar la idea del proyecto cinematográfico (Ledesma & Proaño, 2014). En esta frase encontramos los dos elementos claves del imaginario: por un lado, el estereotipo como estigma: los habitantes del sur de Quito valen menos que los del norte; el sur de Quito no es digno de atención, como sí lo es el norte. Y por otro lado el elemento vertebrador entre norte y sur: el Panecillo.

Sin embargo, la frase se articula en función de una presencia simbólica: la Virgen del Panecillo. Ella es la Madre de Dios, la Patrona de la ciudad, la Inmaculada Concepción. Ella es, en suma, signo de Dios. Y es ella quien “da la espalda”, la que niega la existencia del sur.

Señalábamos más arriba que el imaginario social provee al colectivo y al individuo de valores y herramientas de comunicación y de vinculación con los otros. Esto puede verse también en la película “A tus espaldas”, como por ejemplo el contraste entre el habla propia del quiteño-norte frente a la del quiteño-sur. Mientras el habla del primero es recurrente en el uso del término “huevón” o la terminación de las palabras exagerando el sonido de “f” (“clarofff.”, “de unafff.”), en el habla del segundo resaltan exagerados los sonidos de “r”, y se adjetiva a los habitantes del sur como “cholos” o longos” (Ledesma & Proaño, 2014).

Conclusiones

Es evidente la importancia topográfica del Panecillo en la urbe quiteña por su situación privilegiada, actuando como límite entre norte y sur de la ciudad.

Siendo un centro ceremonial sagrado en la época preinca e inca, el monumento a la Virgen colocado en su cima corresponde a un simbolismo de triunfo de una cultura sobre otra, y en la constante del uso de referencias a lo sagrado en el espacio simbólico de la ciudad.

La Virgen del Panecillo se constituye como una imagen que custodia a la ciudad, con una característica fundamental según su posición. Mirar de frente al progreso, a la ciudad del norte; y dar la espalda al sur, a la ciudad de los pobres.

Siendo el Panecillo con la Virgen el hito que separa al norte del sur, el imaginario sugiere que el sur de la ciudad es tan feo que hasta la Virgen del Panecillo le da las espaldas.

Bibliografía

- Bustillos, A. P. (s.f.). *La Virgen Apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico*; Universidad de Granada. Recuperado el Julio de 2016, de Universidad de Granada.
- Camacho, M. F. (2010). Bernardo de Legarda: una mirada científica a su obra escultórica. En M. F. Camacho, *Tesis previa a la obtención del título de Licenciada en Restauración y Museología*; UTE (pág. 56). Quito.
- Camacho, M. F. (2010). Bernardo de Legarda: una mirada científica a su obra escultórica; tesis previa a la obtención del título de Licenciada en Restauración y Museología; UTE;. En M. F. Camacho, *Tesis de Grado Unoversidad Tecnológica Equinoccial* (págs. 30-32). Quito.
- Camacho, M. F. (2010). Ver en mayor detalle el análisis de los elementos simbólicos de la Virgen Inmaculada. En M. F. Camacho, *Bernardo de Legarda: una mirada científica a su obra escultórica* (págs. 129-133). Quito: Universidad Tecnológica Equinoccial.
- Eguerrera, M. J., & Cornelius, C. (Julio de 2016). *Coceptos básicos*. Obtenido de Boblioteca digital: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/32-1112kfr.pdf
- Jurado, F. N. (2006). Casas, calles y plazas de Quito. En F. N. Jurado, *Casas, calles y plazas de Quito Tomo IV* (pág. 25). Quito: FONSAI.
- Ledesma, E., & Proaño, C. (2014). Análisis de la construcción de imaginarios “norte-sur” de Quito, basado en la película “A tus espaldas”. En E. Ledesma, & C. Proaño, *Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Licenciadas en Comunicación Social; Universidad Politécnica Salesiana* (págs. 30, ss). Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- López, H. (2015). Los Ladrillos de Quito. Recuperado el Junio de 2016, de La Magdalena: crónica de un pueblo que fue tragado por la ciudad.
- Stevenson, W. (1989). Viaje de Guayaquin a Quito con el Conde Ruiz de Castilla, en El Ecuador visto por ojos extranjeros. En W. Stevenson, *Viaje de Guayaquin a Quito con el Conde Ruiz de Castilla, en El Ecuador visto por ojos extranjeros* (pág. 220; Ss). Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.

The Place of Liberal Arts in Higher Education Today

Andrea Puente *

Abstract: One of the greatest debates surrounding higher education since the beginning of its modernization has been related to the contents of the curriculum. The discussion is about whether the classical subjects that began to be studied in the medieval universities should continue to be part of a contemporary system of higher education or not. In this essay I will briefly describe the evolution of the curriculum especially in the United States and analyze, compare and critique the current views regarding what is called liberal arts education.

Keywords: Liberal arts; traditionalists; challengers of tradition; Socratic education

Resumen: Uno de los debates más importantes acerca de la educación superior, desde su modernización, ha estado relacionado con los contenidos del currículo. La discusión versa sobre la pertinencia actual de las asignaturas clásicas que se iniciaron en la universidad medieval. En este ensayo se describe la evolución del currículo.

Palabras clave: Artes liberales; tradicionalistas; progresistas; educación socrática

* andreap@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios, Ecuador

The Evolution of Liberal Arts Education

Even though the university has experienced several transformations since its foundation in the Middle Ages, its basic features have remained throughout time. Universities are now, as they were upon their invention, centers of higher learning that have a name and a central location, combine teaching and scholarship, are organized in schools or “faculties”, and have corporate autonomy and academic freedom as their main characteristics (Kerr, 2001; Perkin, 2006). The programs of study in the universities have also evolved throughout time. From the beginning, the idea of the need for certain basic fields of study has been present. The medieval curriculum was based on seven liberal arts (grammar, rhetoric and dialectic, music, arithmetic, geometry and astronomy) that made up the *trivium* and the *quadrivium*. They are the root of what was called for a long time *the liberal arts education* and the basis for higher professional studies, as theology, law or medicine (Perkin, 2006).

For centuries the curriculum of higher education followed this medieval liberal arts scheme and was directed principally to an elite sector of the population who had access to higher education, the educated gentlemen. In America, the requirements of the Industrial Revolution and the influence of the German university started to challenge the need for this type of liberal arts education since the nineteenth century. The university began to evolve and became more oriented to the preparation of students for their professional life and, later, also to scientific research. There were several efforts –as the Yale Report of 1828- to preserve liberal arts education, as a knowledge that was superior to practical studies, because they were an end in themselves (Brubacher & Rudy, 1997).

The rapid development of science at the beginning of the twentieth century and the pragmatism of American life challenged even more the idea of studying “useless” subjects in a university that was preparing young people for a life in a democratic society. While universities became focused on the practical needs of the new American culture, and access to higher education expanded to broader sectors of society, some humanists tried to preserve a traditional approach of the liberal arts. However, what was once considered a liberal arts education did not exist anymore, because the sciences had taken their own independent path. The human studies certainly found their place, although relegated to a few intellectual professions, and not as a requirement for all higher education students.

The pragmatism of certain American philosophers like John Dewey, and the presence of liberalism in philosophy and politics gave new connotations to liberal arts education. Pragmatism was concerned about the relation of theory and practice and thought of liberal arts education not as a constant through time, but as something that necessarily had to change to meet the demands of place

and time. Philosophy and thought were considered by American pragmatists as means for illuminating the problems of the present society. Liberalism saw education as a way of liberating people, by freeing their minds for independent thought (Brubacher & Rudy, 1997).

By the middle of the twentieth century the wars and economic crisis around the world displayed countless unexpected negative human and social consequences of the development of science and technology. Somehow, this suggested the necessity of the human and social sciences, and thus they regained a place in the contemporary university. However, most of the humanities and the arts are in a disadvantaged position regarding faculty salaries, support for research, and prestige within the academic world (Kerr, 2001). In addition to offering degrees in human studies, higher education institutions address liberal arts education in several ways. In some universities, for instance, the study of humanities is part of the core of general education that is required for all students. These courses are employed to engage students in critical thinking, to enable a conversation that values cultural differences, and to relate events from the past, the present and the future in the construction of a democratic society. Conversely, with the crisis of modernity and the rise of diverse lines of postmodern thought, today there are different concepts of what is and what should be taught as humanistic studies in universities. Some of these notions will be analyzed in the following section¹.

Diverse conceptions of liberal arts education

John Searle presents the arguments of a debate between the defenders of a traditional liberal arts curriculum and the challengers of this type of curriculum. After acknowledging that a main part of the discussion is about Western civilization itself, he expresses his disagreement with the way in which the debaters defend their positions, even though he agrees more with the points presented by what he calls “the traditionalists”. The traditional proposal for the teaching of humanities is based on the idea that our culture has received a heritage of many centuries of tradition and that, in order to understand our roots and to be an educated person in American society, one needs to have knowledge of this tradition and be familiar with its most salient philosophical, historical and literary writings (Searle, 2012).

There are several assumptions the traditionalists make, according to Searle, to endorse the inclusion of certain texts in the canon of studies. One is the intellectual merit of the authors and the

¹ Although the notion of liberal education can mean different things in diverse contexts, for the purpose of this analysis it will be used as a synonym of liberal arts education, and it will focus in the study of the Humanities.

historical importance of their work. Another assumption is that there are certain commonly accepted characteristics that imply quality of intellectual work. Additionally, the study of these works helps students to develop a broader world view, as they see themselves as part of a wider tradition and are invited to transcend. Also liberal education would give students the tools to be critical about themselves and their communities. Finally, metaphysical realism is in the base of the Western culture, even though it has been challenged by some schools of thought throughout history.

Conversely, the propositions of the challengers are more varied, but there are some common assumptions that Searle offers in his analysis. First, a great importance is given to each individual's background with regard to race, ethnicity, class and sex, as important features that define self-identity. While traditionalists assign importance to the individual as part of a universal culture, challengers deny the universal, focusing on subgroups. Another characteristic of the challengers' position is the belief that all cultures are intellectually equal and that considering some aspects of a culture superior to those of another culture conveys racism, imperialism and oppression.

Consequently, all cultures should have an equal representation in the canon of texts proposed for college students, and the faculty body should include representatives from every culture. Regarding this issue, traditionalists maintain that the parameter taken into account in the selection of texts and faculty is their quality and not their representativeness as part of a group. Additionally, the purpose of educating in the humanities is, for the challengers, to achieve political transformation. Furthermore, challengers presuppose that objective or inter-subjective standards do not exist and, therefore, they cannot be used to determine the intellectual quality of certain writings, which leads to the exclusion of metaphysical realism. Finally, they assert that in the history of Western civilization, oppression has always been present and power has been exercised especially by white males, which explains why the majority of literary, scientific and artistic works were created by individuals that belonged to this oppressor group.

Searle refutes the vision of the challengers principally by defending metaphysical realism. He claims that the fact that we communicate in a public language, which is used by skeptics and relativists as well, presupposes a public world, a universal basis that corresponds to metaphysical realism. He also challenges the idea of the aims of education being political, because the fact that every human interest can have political consequences does not justify making politics the center of the academic activity. Searle also contests the notion of empowerment of social groups and he suggests that we cannot discredit important philosophical and literary works just because the authors were white males or they belonged to certain social group. Nevertheless, Searle's critique of the traditionalists goes

through a different path, as he criticizes them for their lack of enthusiasm and social strength to propose a strong humanistic education that can trigger real changes in our society.

Martha Nussbaum also makes an analysis of what is understood by liberal education, and what its objectives are. She defends some points of view that resemble those of Searle's traditionalists and others that align more with the challengers'. For Nussbaum, the fact that universities educate citizens is crucial, and higher education should be a cultivation of the whole person for citizenship and for life in general. This cultivation for humanity is related to the idea that human beings are world citizens, who should be able to see themselves not only as belonging to certain group or tradition, but "as human beings bound to all other human beings by ties of recognition and concern" (Nussbaum, 1997). This universal citizenship means not only to acknowledge that there are many cultures and that people in each culture act in unique ways and have different values, but to be able to use one's imagination to put oneself in the place of the persons who live according to these different lifestyles.

An important element of liberal education, according to Nussbaum, is the capacity to question one's own traditions and all beliefs in general, in order to examine them and determine if they are logically consistent or have enough proof to be accepted. In this sense, she appeals to Socrates' method of dialoguing and challenging common beliefs. The capacity to think critically is the one that permits people to be involved in true dialogues; thus, the practice of questioning is necessary for every person who wants to live a life that is worthwhile. As this life of questioning is beneficial for democracy, colleges and universities can rely on it for the formation of citizens who are going to make democratic choices in society.

Nussbaum proposes several characteristics that a Socratic education should have. First, it is important that Socratic education be available for every human being, because it is about learning to be truly human. Therefore, all students, and not only an elite, should receive this type of education, along with other specialized studies related to their college degree. Also, access to higher education should be universally accessible, which has been pursued by the United States before many other countries in the world, as a way of strengthening a democratic community.

According to this viewpoint, Socratic education also needs to be personalized, in order to meet each student's individuality. This characteristic has to be taken into account when designing the curriculum and the requirements for diverse groups of students, which does not mean having totally dissimilar objectives, but approaching the general goals from different perspectives. Likewise, liberal education must take into account different norms and traditions in which people from different backgrounds make sense of life and the world. Regarding this proposition, Nussbaum implies that

there is no danger of moral relativism because superior cross-cultural norms should be able to endure criticism and examination.

Another feature of this Socratic liberal education is that books cannot be considered authorities because they are not alive and, thus, cannot think or interact actively with the students. As thought and all the activity of the mind are the main goals of education, books could be used as “reminders of arguing” (Nussbaum, 1997) and they can assist thinkers in the search of different arguments and options. However, they cannot be a substitute for personal search and if their wisdom is sought as an authoritative principle, they can be harmful in education.

In summary, the main purpose of liberal education in Nussbaum’s Socratic proposal is to educate citizens who are able to think for themselves, who argue logically and discriminate logical reasoning from arguments that do not follow a logical form or derive from invalid premises. Nussbaum states that this educational approach can be suspected by some traditionalists that view Socratic arguing as a threat to long-established values or to religious ideals, but she claims that democracy protects private religious choices and people cannot feel disrespected by being asked to argue, in the public debate, with arguments that can be understood by people from diverse traditions. She warns that opposition to this type of education can also come from certain left-wing postmodernists who consider knowledge based on logical argumentation to be a mode used by the protagonists of Western domination. To this argument, she responds that these opponents are going against themselves because part of the oppression has been considering women and minorities incapable of reasoning logically and the Socratic proposal is to free all people to think and reason for themselves.

These warnings proposed by Nussbaum can lead us to wonder if there is really so much of a difference among the supporters of liberal education, to question if there are common stands in the different approaches, and to deliberate about a possible program which encompasses the best of each account. Based on the propositions made by Searle and Nussbaum, and supported by the ideas of some other intellectuals, the following section will compare and contrast some of the characteristics that are assumed to be part of liberal education.

Features of Liberal Arts Education

The first question one could ask when thinking about liberal education is who would be benefited from this type of education. Most of the thinkers that discuss about liberal education concur in the idea that all college students, no matter what degree they are pursuing, should receive a liberal arts

education as a part of their college formation. The proposed reasons why students should study humanities are more diverse, even though everyone agrees that it would lead to personal and societal improvement. Also the different approaches concur in saying that one main purpose of liberal education is to teach students to be critical and think for themselves.

In general, a traditional view is simply that the humanities make students more human and, by doing this, they prepare them to play a role in society (MacIntyre, 1987). One of the claims of traditionalist educators in the humanities is that this type of learning is not necessarily “practical”, but pursues the acquirement of knowledge for its own sake. However, the acquisition of this knowledge and critical thinking are considered as humanizing activities, which will benefit many aspects of students’ lives. Challengers view liberal education as a way of giving students tools against oppression. Nussbaum adds to the notion of being a better human being, the idea that the humanities will shape the individual as a better citizen in a democratic society.

From the beginning, the purpose of a liberal arts education has had an ethical component. The traditional view supports ethics in a moral philosophy that comes from the ancient Greek tradition and is based on metaphysical realism. This understanding is grounded on the principle of the existence of natural law that derives from the specificity of human nature. Among the challengers, some other issues are considered. Rorty (1999) denies the existence of this human nature and supports the ethical value of education on freedom, which is needed for individualization of human beings and their socialization. Additionally, he states that the fate of society is open-ended and the direction in which it can grow is unpredictable, as it depends on the individual choices of numerous people. Appiah (2003) defends a morality of pluralism that is based in the appropriation of each one’s beliefs and values, as a consequence of a personal search and a free choice. However, he does not deny the existence of certain common values, such as honesty, loyalty and kindness, without which human life could not be good. He also states that regarding ethical topics that are unresolved and often polemic, there should be public debate among equals, who would vote to decide what should be taught. For Nussbaum, ethics are also the consequence of self-examination and logical analysis; thus, ethical values should be arguable in order to prove that they are really beneficial to all individuals and their society.

For a traditional conception of liberal arts, the foundation of knowledge and, thus, of education is the search for truth. For this reason, its basis, as stated by Searle, is metaphysical realism. The conviction that knowledge is about discovering the truth regarding human nature and the world’s nature is the departing point for the traditional liberal arts education. For most of the challengers of tradition, the underpinning of liberal education is the search for freedom. As Appiah suggests, “the

key to a liberal education is the development of an autonomous self” (2003) which is necessary for sociality and relationship. Rorty states that inquiry is not about truth as a correspondence to a reality that lies outside the human mind. He affirms that

“if you take care of freedom, truth will take care of itself” (1999). Nussbaum asserts that reasoning through arguments that are objective and free from bias can lead to statements that are considered true. However, she agrees with some postmodern philosophers in stating that a desire for power has been present throughout history in the search for truth. She proposes the search for truth and objectivity in a subtle way, focusing on its search through philosophy.

As mentioned in the previous section, the curriculum of a liberal arts education from a traditionalist point of view has been based, primarily, in the content of certain books that constitute the heritage of centuries of history and culture. MacIntyre and others support this idea with the argument that an educated community is built on the ground of shared values that are somehow present in these writings. In this way, the courses of Philosophy, Literature, History and Art fulfill their humanizing goal through the study of books and works of art. Traditional liberal arts education gives importance to philosophy, as a subject matter that supports the rest of the humanities and provides them tools for critical analysis.

Conversely, challengers do not value history, except as a way of acknowledging the structures of oppression that have configured a civilization that is on its way to liberation. Philosophy and Literature are employed to criticize and deconstruct all previous assumptions of knowledge. Priority is granted to multicultural studies and to the analysis of diverse points of view about topics related to life in society. As Appiah states, the curriculum should acknowledge the existence of different choices and opinions, in order to achieve autonomy, which is the exercise of reason. He also warns against the peril of ethnocentrism that can appear when trying to teach values.

Nussbaum affirms that Socratic reasoning can be taught in any of the human and social sciences. However, like the traditionalists, she considers that Philosophy is the privileged place where critical argument can be intentionally and intensively pursued. However, she emphasizes that Philosophy should not be something so abstract that does not touch any of the issues of the students’ lives, but it should focus on the basic interests of human beings, as some American pragmatists like Dewey and James have recalled.

Another main aspect of the study of humanities refers to who is teaching and which methods are being used. In the traditionalist perspective, the professor is still an authority, not because he is superior to the students, but because he has the experience of having studied the subject matter for a

longer time. The methods employed in class vary significantly depending on the professor, but the nature of the courses presupposes at least reading, analysis and dialogue to promote personal thought and criticism. Books occupy a relevant position in traditional liberal arts education. In the view of the challengers, the instructor is merely a facilitator of dialogue and of knowledge construction, which are performed by the students. In general, the teaching methodology is sought intentionally as a part of what the professor wants to transmit, which can be seen clearly in proposals of critical pedagogy. Nussbaum assigns a vital importance to the instructor, who needs to be provocative and perceptive to stimulate the minds of the students. However, unlike traditionalists, she does not consider the books as a main element of this education. Rorty states that professors should present the results and processes of their own inquiry, without having to conform to an institutional plan or to a larger purpose. He also suggests that at least some enduring relationships between teachers and students should be created during the process of learning, and he adds that these relationships cannot happen between students and the dead people who wrote ancient books.

A Critique of Liberal Arts Education

The revival of the studies of humanities in the United States in the twenty first century is probably a sign of the validity of Socrates' belief that an examined life is a better way of living. The fact that there are different views about liberal education and that there is an interest in the debate about what should be part of the humanities' curriculum proves the importance of philosophy as a force that shapes society and its structures. The philosophy that appears to be now more widely represented in liberal arts education is a postmodern viewpoint that has numerous defenders in the departments of humanities, identified by Searle as challengers of the tradition.

These postmodern thinkers and others who do not identify themselves as postmodern, like Nussbaum, have, in my opinion, a very important contribution for college education. The idea, proposed by Dewey, that philosophy is about the practical things of everyday life, restores philosophy its most humane aspect. The confidence in human capacity to reason and to search for answers to our vital needs and to the problems of our society is what sustains the need for a critical attitude and for openness to thought as the basis of a liberal education.

Another contribution of the postmodern thinkers is the criticism of societal structures where injustice and inequality have been promoted. However, I think there is a problem in the foundations of this criticism and the way in which it is done. It is true that there are many questionable things in our Western history and many of today's problems have their origin in ways of thinking that were

considered immutable at some point in history. Nevertheless, we cannot deconstruct everything and assume that every thinker before us was motivated by bad faith and had oppression as his only interest. The understanding of different mindsets with adjustment to their historical moment should be a required element for analysis and critique. Critical evaluation is important but it cannot imply that every tradition, just because it is a tradition, is suspicious of searching power through oppression of minorities.

It is also necessary to consider that our society is heir of this long tradition of thought and creation of knowledge, without which we would not be able to have the understanding we have now and to produce new knowledge. This may be the main contribution of the traditionalists. Furthermore, as Nussbaum proposes, a humane discernment of our world needs the tradition of the ancient Greek thinkers, founders of the western tradition. Additionally, western Christian values of human dignity are, in most cases, the ones that have made possible the liberation of human beings and their efforts to realize a more fair society.

Appreciation and respect for cultures and lifestyles that are different from ours is another positive feature of the postmodern proposal. Multiculturalism is essential for students to be more solidary and committed to the common good in a global society. However, multiculturalism should not be at odds with ethical universalism. If democracy, as described by some of the challengers, cannot “impose” some permanent moral principles, because this would go against the freedom of choice of its citizens, then Ethical diversity causes a break between public and private moral, which leads to significant problems in society. One consequence of the neutrality of public moral is that usually the position that “wins” is not necessarily the one that is better for the people involved, but the one that can convince better because it appeals to feelings, or because it has a very persuasive logical discourse, even if it derives from false premises. At the end, only certain ideologies are favored.

Where tolerance constitutes the supreme value, it is easy to fall into what has been called the dictatorship of the majority. The politically correct takes the place of the moral good, and the ethical component of education becomes diluted into an effort to make almost everyone feel comfortable with their own choices, except the ones who have strong convictions. These are seen as conservatives, closed minded or dogmatic, and they constitute a new minority, without the privileges other minorities have today because they were oppressed before. Consequently, to achieve an absolutely unbiased mindset is, in my opinion, impossible, even though many people are convinced that they have reached this state of mind.

Although I agree with the pragmatic idea that philosophy needs to address human experience

and the issues of everyday life, I believe that it cannot forego the contemplative tradition. The western philosophical tradition has considered contemplation as a spiritual activity that consists on an awareness of “higher things”, which can only happen through leisure. In a world where life happens at frantic speed and people are too tired to think during their leisure time, it could be a humanizing experience for students to be given this opportunity as a part of their liberal arts education. The need for spirituality is present in young people today as it was before, with the difference that now their ordinary existence gives them less opportunities to develop this aspect of their life.

Following Searle’s view I also think that metaphysical realism is an essential foundation for the humanities. The old principle of non-contradiction is the common ground that enables comprehension among people in society. As Searle poses it, “the commitment is not a specific theory as to *how* the world is but rather that there is a way the world is” (Searle, 2012). Nussbaum also states that “we do not respect the humanity of any human being unless we assume that person to be capable of understanding the basic issues of consistency and validity and the basic forms of inference” (Nussbaum, 1997). Thus, this basic shared understanding is the origin of logical analysis and criticism.

Furthermore, I believe that metaphysics’ role is not only to be an underlying condition for a common understanding, but it should also be studied, because it proposes the meaning and the extent of our own culture. While culture interprets and comprehends reality, metaphysics pursues immediacy, the access to the being of things as they are in themselves (Inciarte & Llano, 2007). Metaphysical pursue is also a way of making contemplation possible, because it frees the mind from the complexities of phenomena and searches the deepest concepts that cannot be represented.

Coming back to a more tangible ground I consider that the individuality of the students is an important factor that has to be taken into account in a liberal arts education. As Nussbaum proposes, education should be personalized, because every student is a human being, distinct from others, with his own needs and ways of knowing. Massification of higher education makes this goal difficult to achieve and thus some departments of humanities are trying to reduce the number of students per classroom, in order to facilitate dialogue and personal analysis. Whithin this setting, professors play a very important role as instigators of the students’ capacity for thought, but also as role models of what an examined life looks like. Deep relationships between a student and certain faculty member cannot only occur in courses related to the humanities, but these are a privileged ground because dialogue happens around the most humane concerns that are studied in college.

To conclude, I will join Searle in his concern about the lack of enthusiasm of the traditionalists. Even though the humanities have revived after having been displaced by science and other “practical”

matters, they no longer occupy the privileged place they had before. It is difficult to find coherent efforts to deliver a real liberal arts education. Even if we were, as Nussbaum suggests, in a privileged moment where humanities are beginning to have an impact in students and professors again, the efforts are disperse. Moreover, the pervasiveness of certain postmodern week ideologies does not give students the necessary convictions to make commitments for the sake of the common good. Like Nussbaum, I think we need to cultivate for humanity, but this cultivation has to be rooted in the nature of human beings in order to be fruitful.

References

- Appiah, K. A. (2003). Liberal Education: The United States Example. In W. Feinberg, & K. McDonough (Eds.), *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies. Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities* (pp. 56-74). Oxford: Oxford University Press.
- Brubacher, J. S., & Rudy, W. (1997). *Higher Education in Transition: A History of American Colleges and Universities* (Fourth ed.). Piscataway, New Jersey: Transaction Publishers.
- Inciarte, F., & Llano, A. (2007). *Metafísica Tras el Final de la Metafísica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Kerr, C. (2001). *The uses of the University*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacIntyre, A. (1987). The Idea of an Educated Public. En *Education and Values* (págs. 15-36). London: Institute of Education, University of London.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Perkin, H. (2006). History of Universities. En J. J. Forest, & P. G. Altbach (Edits.), *International Handbook of Higher Education* (págs. 159-205). Springer.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Searle, J. R. (2012). Traditionalists and Their Challengers. En S. M. Cahn, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education* (págs. 438-444). New York: Oxford University Press.

Mentalidad actual y formación cristiana

Juan Fernando Sellés ¹

Resumen: El artículo parte de la crisis de muchos aspectos de la cultura de esta época, sustentada en una mezcla de naturalismo y fideísmo. Se describe la falta de formación filosófica que se manifiesta en una debilidad del pensamiento, causada por la renuncia a la verdad, el olvido de su intemporalidad, el trueque de la verdad por sucedáneos útiles. Luego se analiza el débil estado actual de la fe. Se considera que la fe es la elevación del conocer personal, pero se ha sustituido el ser personal por el obrar humano y se ha olvidado la dimensión trascendente del ser humano. Se plantea el crecimiento en saber personal, natural y sobrenatural, como una solución a esta crisis.

Palabras clave: crisis de la cultura, conocimiento filosófico, verdad, saber personal, fe.

Abstract: This paper takes into account the crisis that today's culture is suffering in many aspects, and which is grounded on a mixture of naturalism and fideism. It describes the lack of philosophical formation which promotes weak thinking and is caused by the surrendering of truth, the oblivion of truth's timelessness, and the replacing of truth by useful substitutes. The weakness of faith in contemporary society is also analyzed. Faith is considered as the elevation of personal knowledge, but personal being has been substituted by human works and the transcendental dimension of man has been forgotten. Finally, the solution to the crisis is presented as the growth a knowledge that is personal, both natural and supernatural.

Keywords: crisis of culture, philosophical knowledge, truth, knowledge of the person, faith.

¹ jfselles@unav.es

Universidad de Navarra, España

Planteamiento. Claves de la cultura actual

Nuestra época es de profunda crisis. Tal vez la más aguda de la historia de la humanidad, y esto a juzgar por dos de sus manifestaciones capitales, las cuales son solidarias: la ruptura generalizada con Dios y el consecuente desprecio de la persona humana. Si se compara con otra época de la historia, se puede asemejar al s. XIV, en el que se dejaron de lado los grandes descubrimientos e ideales del XIII –y el vivir de acuerdo con ellos– por dos pretextos asimismo compatibles: el considerar el conocimiento natural humano como incapaz de alcanzar las realidades superiores (en especial, de acceder a la intimidad humana y a Dios), y postular que, por tanto, tal conocer debe ser orientado en exclusiva a las cosas menores –*naturalismo*– (todos los empirismos posteriores fueron deudores de dicha mentalidad); y, en coherencia con lo anterior, el considerar que la correspondencia humana con dichas realidades sublimes debía dejarse en exclusiva a la fe sobrenatural y solo para aquellos que libremente la aceptasen; fe que en modo alguno encontraba apoyo en la luz natural del conocer humano –*fideísmo*–².

Nuestra cultura es, pues, una mezcla de naturalismo y de fideísmo. Ahora bien, como ambas tendencias suponen una progresiva caída en la ignorancia respecto de la realidad divina y de la íntima o personal, el primero va cristalizando en diversas formas de *materialismo* (hedonismo, biologicismo, positivismo, pragmatismo, culturalismo, evolucionismo, esteticismo...), mientras que el segundo puede ir decantándose en pluralidad de formas de *espiritualismo* (sentimentalismo, fundamentalismo...). Por lo demás, cuando una de estas tendencias se enfrenta a la otra, la primera enarbola la bandera del *secularismo* (característico de la Europa actual), mientras que la segunda ondea la del *dogmatismo* (distintivo del mundo musulmán).

Se trata, por tanto, de una crisis que no atañe sólo a lo *manifestativo* humano, es decir, a aquello que es del ámbito del *hacer* del hombre (trabajo, cultura, economía...), ni siquiera tan sólo de una crisis *ética*, esto es, del *tener* del hombre como perfección adquirida por sí mismo (personalidad, hábitos intelectuales, virtudes de la voluntad...), sino, sobre todo, de una crisis *íntima*, o sea, referida al propio *ser* de la persona. En efecto, consiste en una pérdida de sentido personal. Pero como tal sentido es el *ser* de la persona, su merma conlleva una

² “En el inicio de la Edad Moderna hay una mentira: la falsa postulación de la incapacidad humana de Dios: la mentira de declarar ilusorio lo más verdadero del hombre... Basta citar a Guillermo de Ockham... a Maquivelo, Lutero, Bacon, Bruno, Descartes, Hobbes, Locke, revolucionarios segadores de ideales... (de este estilo fueron también –señala el autor– Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Darwin, Freud, Heidegger...)”. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2012, 96-98.

despersonalización, un ir dejando de ser, paulatina y progresivamente, la persona que se es y se está llamada a ser, y esto hasta la privación completa, definitiva e irreversible del ser personal. Atendamos brevemente a los tres ámbitos humanos aludidos a que afecta la crisis.

a) Desde luego que hay crisis en las *manifestaciones* humanas. Por eso cabe decir que hay crisis *ecológica*. Crisis asimismo de la *vida*: léase aborto, eutanasia, manipulación genética, hambres injustas, muertes por enfermedades con remedio. Crisis *económica y financiera*. También crisis de *cultura* (la mayoría de nuestras expresiones artísticas, sobre todo las plásticas y escultóricas, no pueden competir, ni en belleza ni en celebridad, con las clásicas). Crisis *lingüística*: baste aludir a la pobreza del lenguaje de buena parte de la población, en especial, de la que constituye el futuro de la humanidad: la juventud. Crisis *educativa*, pues a nadie parecen convencer los métodos de enseñanza de nuestras escuelas. Crisis en *los medios de comunicación* social, ya que, más que aunar la población civil, fomentan la escisión ciudadana. Crisis en *los partidos políticos*, porque su asiduo recurso a los pactos denota falta de vinculación humana y social. Crisis obvia de las *ideologías* modernas. Crisis sociales producidas por *guerras*, de las que el s. XX ha dado sobrados y espeluznantes ejemplos y que siguen vigentes en el XXI. Crisis de *derecho* y de *poder*, es decir, de *gobierno*, y esto a nivel nacional e internacional. En síntesis, cabe decir que están en crisis las tres bases o agentes del cambio en la sociedad civil: la *familia*, la *universidad* y la *empresa*³.

b) Hay también crisis *interna en las que deberían ser perfecciones en lo común de lo humano*. Así, sobreabundan las crisis (alteraciones) de *personalidad*. Crisis de *hábitos* intelectuales: no es sólo que no se tengan, es decir, no es sólo cuestión de ignorancia especializada, sino de que la mayoría se consideran inteligentes y sin necesidad de aprender. Atravesamos una *crisis en las corrientes de pensamiento*, pues sus representantes ni siguiera entienden lo pensado por sus precursores, se limitan a añadir nuevas metodologías, perífrasis a los textos anteriores o a combinar diversas tesis habidas. Pasmosa crisis de *virtudes* de la voluntad, sin duda, mayor que en épocas pasadas, incluso la de nuestros padres. Crisis de *afectos*, pues los altibajos sentimentales son cada vez más frecuentes y no sólo en adolescentes; a la par, son también cada vez más patológicos. Que esa fluctuación mina la estabilidad y desarrollo matrimonial y familiar, es asimismo patente. Crisis de *autoridad* por parte de padres, maestros y dirigentes. Crisis de *convicciones sociales* a falta de

³ Cfr. al respecto mi trabajo: *Los tres agentes del cambio de la sociedad civil: familia, universidad y empresa*, Madrid, Eiuinsa, 2013. Cfr. para más abundamiento en una de ellas, mi trabajo: *Riesgos actuales en la universidad*, Madrid, Eiuinsa, 2010.

ideales comunes. Crisis *ética*, la peor de las de esta zona de lo humano, pues es el origen de las demás y la que las aglutina.

c) Y, sin duda, contamos con una aguda crisis de *intimidad* o de *corazón* humano⁴. Esta radica en la ausencia de *sentido* personal. El hombre no sabe quién es ni quién está llamado a ser. Se trata de una carencia de sentido de la libertad personal humana y, sobre todo, en una falta de conocer y amor personales, los cuales tienden a ser sustituidos por los sentimientos. Esta crisis íntima se halla asociada asimismo a una carencia en el conocer sobrenatural, a saber, con la falta de *fe*. A continuación, se intentará describir la crisis del conocer personal; más abajo, la de la fe cristiana, que es, ante todo, un nuevo modo de conocer; por último, se ofrecerá una propuesta de solución para superar ambas deficiencias.

1. El débil estado actual de la formación filosófica

El pensamiento está en crisis cuando se nota que las bases o convicciones desde las que se vivía ya no son fecundas, ya no inspiran, ya no son suficientes para resolver los problemas personales, laborales, sociales que, por otra parte, se van acumulando y son cada vez más complicados. Entonces los hombres incurren en la perplejidad y falta de orientación de cara al futuro. Esta actitud muestra que la verdad ya no inspira; que faltan grandes ideales a largo plazo. Se pueden destacar tres rasgos de esta carencia:

a) *La renuncia a la verdad*. Nuestra época es de crisis de pensamiento porque se renuncia progresivamente a la verdad, y no sólo a las grandes verdades de fondo, las capitales, las que más atención exigen, las que personalmente más comprometen, y que implican otras muchas facetas de la vida humana, sino incluso a las pequeñas. Pero renunciar a la verdad no sólo no soluciona nada, sino que se corre el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad o del capricho, porque lo que queda después de suprimir la verdad es simple decisión arbitraria. Así se acaba considerando que todo debe someterse a la elección humana. Sin embargo, esta actitud perjudica, en primer lugar, a quien la adopta, porque el hombre que no reconoce la verdad y la subordina a sus intereses se envilece, lo cual se manifiesta en que su trabajo deviene rutinario, sin profundidad; y, en segundo lugar, perjudica a los demás, ya que sin el norte de la verdad no se respeta a las personas, sino que se tiende a utilizarlas, lo cual impulsa a la despersonalización.

⁴ Cfr. si se desea abundar en las dimensiones de la intimidad humana, mis trabajos: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012; *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013.

Si se pregunta desde cuándo estamos en esta situación de debilidad de pensamiento, habría que responder que desde hace bastante tiempo. De entre quienes han atendido al problema, unos se remontan al fracaso de los grandes sistemas filosóficos modernos del s. XIX (el *idealismo* de Hegel o el *voluntarismo* de Nietzsche). Otros sostienen que el asunto se agravó tras la situación europea posterior a las guerras mundiales del s. XX, cuando se hablaba de *kulturcrisis*, que en filosofía se manifestó agudamente con el *existencialismo*. Sin embargo, seguramente nuestra época, llamada en filosofía *postmodernidad*, ha dado otra vuelta de tuerca a esa problemática situación. En efecto, en este movimiento europeo, que se expande por el mundo, todo se considera relativo, y llama *intolerante* a quien dice conocer y defender pacíficamente la verdad sin vuelta de hoja. Ahora bien, el *relativismo* manifiesta su propia ceguera teórica y práctica: teórica, porque es contradictorio, pues si todo es relativo, también esa tesis lo es; práctica, porque si tal opinión es tan deleznable como las demás, ¿por qué se mantiene con tanto empeño?⁵

b) *La ignorancia respecto de la intemporalidad de la verdad*. El pensar humano ‘de fondo’ ha sido siempre errático, pues no en todo tiempo lo ha habido, ni se puede asegurar que lo haya. Recuérdense que la filosofía nació en un momento concreto de la historia en un escenario reducido de la Grecia clásica; no existía antes, y tampoco entonces en otros lugares. Tampoco después se ha dado en todos los sitios y épocas, y desde luego, en las que se dio, no ha existido con la misma altura. ¿Por qué comenzó? Porque unos pocos hombres se dieron cuenta de que la *verdad* no está sometida al tiempo. Al advertir su intemporalidad, notaron que en el hombre hay algo que no es temporal, precisamente esa dimensión humana que se corresponde con la verdad. Este hallazgo les llenó de admiración y les llevó enseguida a pensar en la *inmortalidad* humana, es decir, en el *destino* del hombre, asunto que les animó poderosamente a ellos y a quienes les siguieron.

En cambio, las épocas de crisis del pensamiento están caracterizadas porque los ‘intelectuales’ se centran en exclusiva en asuntos humanos temporales, sociales, es decir, prácticos e instrumentales. De modo que su pensamiento vuela en corto y adolece de inspiración. Ya no se preguntan por el *fundamento* de lo real, ni tampoco por el *destino* humano, asuntos ambos al margen del tiempo físico. Por su parte, los periodos aún más críticos que llevan a la agonía del pensar han sido aquéllos en que se ha intentado acomodar la verdad a los intereses subjetivos y temporales, tarea fácil, pues lo difícil es defender la verdad de modo sereno. En

⁵ Cfr. para advertir, de modo breve y sencillo, que todas las críticas contra la verdad son siempre autocríticas que se anulan a sí mismas, mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

esos periodos se pretende primero una mezcla de verdad y error, pero como de esta aleación quien sale perdiendo siempre es el metal más noble, la verdad, después se acaba por ponerse al margen de ella, negarla o cambiarla por asuntos pragmáticos que interesan en el momento.

c) *El trueque de la verdad por sucedáneos útiles.* En la actualidad estamos en un periodo de crisis porque casi nadie se juega su vida por la verdad. En consecuencia, la verdad no inspira al común de los mortales y, por tanto, la vida carece de relieve y deviene mediocre. En efecto, a nivel personal, hoy se cambia la verdad por el bienestar, el éxito o el prestigio social, el aplauso de la opinión pública, los intereses; y, a nivel público, es claro que hoy se antepone el consenso a la verdad. La retórica, que deja paso a una sofística bien aderezada, sustituye a la verdad. No se habla al intelecto, sino que se persuade al sentimiento. No anima la verdad, lo que conlleva que, a quién así procede, le acabe interesando sólo lo momentáneo.

El prevalecer de la *razón práctica* sobre la *teórica* indica asimismo que se está en una época de crisis de pensamiento, porque no se nota que el conocimiento es anterior a su comunicación a la acción humana y que, a la par, es su fin. Basta una simple enumeración de las corrientes actuales de la filosofía (*pragmatismo, hermenéutica, fenomenología, filosofía analítica, decostruccionismo...*), o también de los temas prioritariamente atendidos por ellas (pluralidad de éticas y políticas, formas de inteligencia artificial, relaciones mente-cerebro, metodologías, estadísticas, ...), para advertir enseguida que todas ellas son formas prácticas del razonar humano. Lo que sucede en estas corrientes de pensamiento es que no solo se desatiende lo *nuclear* del hombre y su apertura a lo divino, sino que se hace trizas la concepción unitaria de las diversas *manifestaciones* humanas: la *síntesis*.

En efecto, vale decir que todas las crisis comportan falta de unidad. ¿Por qué no la hay? Porque se ha perdido la visión *jerárquica* tanto de lo real como del conocer humano⁶: los distintos niveles de verdad. En consecuencia, no se subordina lo inferior a lo superior y, en régimen de aislamiento, lo superior tampoco favorece a lo inferior. Por lo demás, nadie osa hablar de *principios*, los únicos que pueden lograr la síntesis en las demás dimensiones de lo real, porque teme ser tachado de ‘dogmático’. Tampoco se le ocurre decir que se puede conocer tales fundamentos, porque alberga el recelo a que se le tilda de ‘pretencioso’. No obstante, “la verdad

⁶ La realidad ofrece muchos niveles. La distinción entre las diversas realidades es siempre jerárquica. A la par, los niveles del conocimiento humano para hacerse cargo de la realidad admiten más plantas que las ‘torres gemelas’, pero las aludidas corrientes de pensamiento se ciñen en exclusiva a unos pocos y poco relevantes actos del pensar. En consecuencia, si el pensar vuela en corto, lo conocido es escaso. Cfr. al respecto mi trabajo: “Si las distinciones reales y cognoscitivas son jerárquicas”, *Humanidades*, X/1 (2010) 153-179.

no tiene sustituto útil”⁷. Por lo demás, tomar lo útil como fin es un sinsentido, pues el interés por el interés carece de interés.

2. *El débil estado actual de la fe*

Si asistimos a una falta de optimismo en el ámbito del pensamiento, lo mismo cabe señalar respecto de la fe, pues ésta es, ante todo, *un nuevo modo, más profundo o elevado, de conocer*: estamos ante un desencanto respecto de lo sobrenatural que a duras penas los Romanos Pontífices logran paliar (a pesar de su abundante, plural y claro magisterio ejercido hasta el desgaste y deterioro personal). Para reparar en esta lacra, se pueden considerar estos tres aspectos:

a) *La fe es la elevación del conocer personal*. La persona humana, en su intimidad, es conocer, transparencia, luz; cada una es una verdad o sentido personal distinto que remite a Dios. La fe sobrenatural es precisamente la elevación de ese conocer, verdad o sentido personal⁸, no el desarrollo de la razón o el de los sentidos. Si el desánimo en el conocer natural personal se puede caracterizar como ‘pereza’, el de la fe se puede describir como en el s. XIV: ‘acidia’, es decir, ‘tibiaza espiritual’. El fruto del primero es el escepticismo, la perplejidad, la pérdida del sentido personal; el del segundo, la fe *fiducial*, es decir, una fe fracasada; una especie de sentimentalismo en el que lo creído es siempre falto de sentido (*quia absurdum*). Tras el repliegue de la razón, y de la voluntad a fines del s. XIX, lo que le quedaba al hombre era atenerse a los sentimientos o estados de ánimo, una realidad humana menos activa que el desarrollo de aquellas facultades. Ahora bien, si el hombre se mide por ellos se valora poco a sí mismo y se somete a estimaciones contrarias, porque los afectos son fluctuantes. Al advertir este extremo, se tiende a abusar de los sentimientos recurriendo incluso a aditamentos externos que los estimulen (sexo, drogas, alcohol...). Pero al pedirle a la afectividad una felicidad que ésta no puede dar, queda exhausta y aboca a una especie de aturdimiento. Además, como la afectividad mira al momento, el obcecarse en ella conlleva la falta de visión de futuro. Pero como el hombre es un ser de proyectos porque él mismo es un proyecto como hombre, en esa situación el hombre queda privado de sentido. De modo que estamos ante un pensamiento jubilado, una escualida voluntad, una afectividad cansada hasta el estragamiento y un futuro obturado. Es obvio que la fe no puede crecer sobre esta tierra humana baldía.

⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, 278.

⁸ Cfr. mi trabajo: “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

b) *La sustitución del ser personal por el obrar humano.* ¿Por qué se ha producido esta situación en el hombre? Porque se ha buscado su valor radical en su *obrar* (intelectual, volitivo o afectivo) en vez de en su *ser*. Y como la fe no inhiere directamente en lo operativo del hombre (inteligencia, voluntad o afectividad), sino el *acto de ser* o ‘persona’ humana, una fe que pretenda girar sobre aquellas dimensiones operativas sin el arraigo en lo radical no es una fe sobrenatural verdadera, sino un sucedáneo *fideísta*. Si la filosofía que mayoritariamente se produce es desencantada, la fe que se acostumbra a vivir es desconfiada. Además, si la causa de la crisis de la filosofía ha sido liderada por los que se han llamado a sí mismos ‘filósofos’ sin serlo, la crisis de fe sobrenatural hay que buscarla en los eclesiásticos sin fe, vocación y formación (espiritual, doctrinal-religiosa, litúrgica, moral, pastoral-apostólica...). Si escasean los pensadores que den su vida –trabajo, prestigio, etc.– por la verdad, faltan los santos que la den a diario por la Verdad.

c) *Una alusión al futuro posthistórico.* Las preguntas últimas ni siquiera se plantean en filosofía y en teología. El destino humano y los novísimos, que constituyen la mayor novedad humana y cristiana, se abandonan como trapos viejísimos... Obviamente, el resultado es el ateísmo teórico y práctico⁹. Una filosofía y una teología centradas en asuntos humanitarios sin proyección trascendente son la jubilación de ambas disciplinas, las superiores del saber humano. La precedente afirmación tal vez se considere exagerada, pero para notar si verdaderamente lo es basta preguntarse: ¿Quién piensa hoy en serio en filosofía y en teología en el tema superior de ambas: el Dios que, por personal, es forzosamente pluripersonal? Es claro que hasta quienes son considerados ‘célebres’ en estas materias evitan los temas de fondo y se contentan con asuntos secundarios ofreciendo parciales comentarios a textos aceptados de ciertos autores de escuela, con lo que se convierten en epígonos de ellas que usan citas de salón. Claramente tampoco facilitan las cosas las actuales sedes de esos saberes, las universidades –con sus respectivas facultades– en las que, por ciertas directrices docentes y el aumento de actividades transitivas de todo tipo, prácticamente se impide que profesores y alumnos reserven la mayor parte de su tiempo al estudio de fondo, íntimo, pacífico.

La cima de la filosofía es la *antropología trascendental*, y la cúspide temática de ésta trata de la apertura personal íntima del hombre a Dios. Por su parte, la cumbre de la teología es la *dogmática*,

⁹ “La filosofía de hoy es atea en el sentido de no pensar en Dios: Dios no es tema filosófico”. POLO, L., “Filosofar hoy”, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 51. Al profesor que trata de este tema le responden con problemas no pequeños, primero sus alumnos, luego sus autoridades académicas, y en tercer lugar la sociedad, hasta el punto de poner en juego no sólo su trabajo, sino su honor debido como ser humano.

en especial la referida a Dios, y la clave de ella pasa, para nosotros, en la apertura de Dios al hombre, apertura cuyo vértice es Cristo: la *crístología*. ¡Demasiadas metodologías y datos secundarios y escaso ahondamiento en el corazón humano y divino! Si se evita ahondar en ambas disciplinas en la vinculación hombre–Dios y Dios–hombre, respectivamente, la antropología y teología vuelan en corto. Para abordar hoy estos temas hay que sustituir categorías clásicas como ‘ser’, ‘libre albedrío’, ‘conocer racional’, ‘querer de la voluntad’, etc., por otras como ‘ser-con’, ‘libertad personal’, ‘conocer personal’, ‘amar personal’... A la par, hay que sustituir nociones modernas como ‘intersubjetividad’, ‘libertad espontánea’, ‘conocer autónomo’, ‘amor libre’, etc., por otras como ‘coexistencia’, ‘libertad de destino o vinculada’, ‘conocer como búsqueda personal’, ‘amor como aceptación y donación personales’... Y, desde luego, hay que evitar las categorías –clásicas y modernas– de ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘hombre’, ‘sujeto’, ‘yo’..., porque éstas no son aptas para designar la intimidad personal humana y divina, ya que ambas son aperturas personales, mientras que esos términos no denotan radical apertura personal.

Lo que precede indica que, en rigor, no se puede conocer, ni naturalmente ni por fe, a la persona humana sin correlación con Dios y, asimismo, que no se puede conocer al Dios personal sin correlación personal con la persona humana que conoce¹⁰. Como las realidades personales son las más profundas existentes, y ambas se dejan hoy de lado, la pluralidad de problemas a las que el hombre actual se enfrenta con métodos parciales y faltos de ahondamiento quedan sin solución, de manera que se acaba mirando al hombre como un ser problemático, carente de sentido.

3. Propuesta de solución: crecer en saber personal, natural y sobrenatural

Si el hombre no se perfecciona, se detiene y decae. Puede perfeccionarse fundamentalmente en dos dimensiones: en su *esencia*: la inteligencia con hábitos adquiridos, la voluntad con virtudes, el yo con la personalidad; y en su *acto de ser*, dejándose elevar por Dios, es decir, conociendo y respondiendo a la persona que está llamada a ser, en rigor, siendo fiel a la propia ‘vocación’ personal.

¹⁰ Visto desde la antropología: “no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Bogotá Norma, 1996, 56; “La grandeza y razón de ser de toda persona sólo se encuentra en Dios”. BENEDICTO XVI, Viaje apostólico al Líbano, Encuentro con los Miembros del Gobierno, 15-IX-2012. Visto desde la fe: “Nuestra fe es profundamente antropológica”, JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. cit., 56; “la fe es don de Dios y acción de la gracia que actúa y transforma a la persona hasta en lo más íntimo”. BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, nº 10.

a) *Crecimiento sobrenatural y natural.* A quienes deseen crecer nuclearmente, y ayudar a los demás en esa dirección, se puede sugerir que si ‘la verdad’ les llama –todos notamos en nuestra intimidad esas llamadas–, que se dejen conducir por ella y que no se inquieten por el resto. El ‘resto’ admite hoy demasiadas modulaciones: dinero, títulos, amiguismo, currículum, ‘reunionitis’, dedicación excesiva de tiempo y energías a asuntos meramente metodológicos, pragmáticos, mails, papeles, etc. O, por lo menos, que sepan subordinar con audacia todo esto a aquello. Lo primero mira al futuro histórico y posthistórico; todo lo demás, al momento presente que pronto deviene pasado. La novedad está en el futuro, no en el presente y en el pasado. Respecto de tal novedad anima la *esperanza* personal. La esperanza es la elevación de la libertad personal. Es la misma persona la que deviene esperanzada al haber expandido su libertad destinándola a la verdad. Pero la esperanza personal no cabe sin *fe*, sin confianza en alcanzar el crecimiento personal con la ayuda de Dios y de cara a él. Y ambas son respaldadas por la elevación del amor personal, la *caridad*, la cual acepta el crecimiento otorgado por Dios y en orden a él. La solución para salir de la crisis pasa por una seria y todo lo completa posible *formación personal*, acudiendo a lo mejor de la tradición filosófica y teológica, pero no para recuperarlas como unas valiosas piezas de museo, sino para vivificarlas desde dentro haciéndolas propias e intentar proseguirlas, es decir, desarrollarlas en la medida de las propias fuerzas y con la ayuda divina, que nunca falta.

b) *El subjetivismo como enemigo.* No se confunda lo que precede con el ‘subjetivismo’, porque éste es sinónimo de *solipsismo*, mientras que se propone recoger, en *apertura personal*, los mejores aportes de las personas humanas a lo largo de la historia, y con la ayuda de las personas divinas. El subjetivismo indica independencia, no vinculación; está cerrado hacia fuera porque está cerrado hacia la propia intimidad. Inhibe el crecimiento interno y externo. Sin embargo, la persona humana es pura apertura, tanto hacia dentro como hacia fuera, y no crece como tal tirándose –por así decir– a sí misma de los pelos, sino por elevación divina y con el concurso de la ayuda personal de los demás. Por lo demás, el que no desee progresar en ese conocer ‘personal’ ya ha perdido, pues se despersonaliza. Tal mengua se da por lo que se puede llamar ‘pereza mental’, la cual deriva de la ‘soberbia’, es decir, de considerar que se sabe suficiente, que se está formado, que la propia es ya una ‘vida lograda’. Pero todo esto es tontería, es decir, muestra supina de ignorancia personal.

Otro enemigo no pequeño de la formación personal es la tendencia a dedicarse al aprendizaje fácil: conocer, sí; pero sólo lo sencillo y divertido (a ser posible con películas o

novelas). En una época como la nuestra, de antihéroe y antivalor, esto puede sonar duro en los oídos del perezoso, pero es la única salida, y si tal aburguesado no lo ve, es no sólo porque no lo vive, sino porque ni siquiera se ha planteado en serio vivirlo.

c) *Los medios*. Para la formación ‘personal’: *estudio* ‘personal’. Y para el estudio: *tiempo*. En consecuencia, si una institución académica no deja tiempo ni energías, físicas y psíquicas, para proseguir en el estudio ‘personal’, está de más, carece de sentido, y terminará haciendo más mal que bien, pues impedirá el crecimiento ‘personal’ y ‘humano’ de quienes allí trabajan, de sus alumnos y de sus familias. Dos buenos aliados de la búsqueda de verdad personal son el *silencio* y la *humildad*. La búsqueda y encuentro con la verdad, se manifiesta en la ilusión en el estudio, en pegar la fiebre de lo sabido a los demás, en facilitar los medios para que otro se meta por los senderos del saber personal con menos tiempo y más fruto que quien le ha precedido.

Corolario. Versión cristiana del crecimiento personal.

Responder al sentido personal es, en rigor, y dicho teológicamente, ser *santo*. También en rigor cristiano, época de crisis significa falta de santidad personal¹¹. Pero, para ser santo, hay que ser heroicamente humano, no meramente parecerlo en los barnices manifestativos periféricos. En suma, ¿por qué estamos en aguda crisis? Por una falta de planteamiento de fondo acerca del *ser personal humano*, pues ni se sabe cómo es la persona humana ni se intenta saberlo. ¿Cuál es la salida de la crisis? El crecimiento personal, el cual no es viable sin el conocer personal, y éste progresa con la ayuda divina. A crisis más profundas, soluciones más profundas. Pero nada de este mundo es más profundo que el corazón humano. Si se desea buscar y ofrecer soluciones profundas, ¿por qué no atreverse a explorarlo?

En síntesis, cabe decir que la salida de la crisis consiste en la personalización de la gente despersonalizada. Pero, aunque la salida de esa pérdida de sentido personal requiere de la ayuda divina y de los demás, cada quién es libre de aceptarla o rechazarla. Con todo, la libertad personal se emplea a fondo en la aceptación, mientras que se desactiva en el rechazo. Por último, una pregunta, junto con su contestación, cuestión que está en consonancia con lo indicado: ¿Qué es

¹¹ “El mundo contemporáneo presenta el fenómeno de unas muchedumbres en proceso de progresiva materialización, por pérdida del sentido escatológico de la existencia. Al recibir una herencia ya deteriorada las nuevas generaciones no continúan en el sentido ascendente de la historia”. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 129.

educar? Respuesta: es *ayudar a personalizar*¹². Como no hay ni puede haber dos personas iguales, educar es ayudar a cada quien a que alcance a conocer y a ser la persona que está llamada a ser. Traducción cristiana de esa pregunta: ¿Qué es cristianizar? *Ayudar a santificar*. Como no hay ni puede haber dos santos iguales, cristianizar es ayudar a cada quien a que llegue a conocer y ser el santo que está llamado a ser. Lo demás no es sólo reincidir en la crisis, sino consagrarla.

Bibliografía

- Eiunsa. (2013). *Los tres agentes del cambio de la sociedad civil: familia, universidad y empresa*,. Madrid: Eiunsa.
- Anuario Filosófico. (1992). Filosofar hoy. En A. Filosófico, *Filosofar Hoy* (pág. 51).
- Eiunsa. (2010). *Riesgos actuales en la universidad*. Madrid: Eiunsa.
- II, I. P. (1996). Cruzando el umbral de la esperanza. En J. P. II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (pág. 56). Bogotá: Norma.
- POLO, L. (1006). La persona humana y su crecimiento . En L. POLO, *La persona humana y su crecimiento* (pág. 129). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1984). *Curso de teoría del conocimiento, I*. Pamplona: Eunsa.
- POLO, L. (2006). Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación. En L. POLO, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*. Pamplona: Eunsa, Austrolabio.
- POLO, L. (2012). *Presente y futuro del hombre 2da Edición*. Madrid: Rialp.
- Sellés. (2010). “*Si las distinciones reales y cognoscitivas son jerárquicas*”, . Pamplona: Humanidades.
- Sellés. (2012). *Antropología para inconformes 3ª ed*. Madrid: Rialp.
- Sellés. (2013). *Antropolifia para la Intimidad*. México: Minos.
- Studia Poliana. (2012). “El acceso a Dios del conocer personal humano”. En S. Poliana, “*El acceso a Dios del conocer personal humano*” (págs. 83-117). Pamplona.
- Universidad de Piura. (2011). *En defensa de la verdad*. Piura: Universidad de Piura.

¹² Cfr. en este sentido: POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2006.