

COLLOQUIA

“REVISTA DE PENSAMIENTO Y CULTURA”

“ACADEMIC JOURNAL OF CULTURE
AND THOUGHT”

Vol.5
ISSN 1390-8731

María Teresa Enríquez

Libertad, igualdad y fraternidad ¿para la mujer?

P. 1

Fernando López Arias

París – Los Ángeles: El largo viaje de la
arquitectura cristiana en el siglo XX

P. 7

Marcia Vasco Garzón

¿Música nacional o música ecuatoriana?
Hacia una definición de la música
nacional y la música ecuatoriana

P. 18

Juan Pablo Grisi

El gobierno y su enfrentamiento
contra el individualismo

P. 43

Blanca Castilla de Cortázar

Noción de persona y antropología
trascendental

P. 53

Beatriz Byrne

El intelecto agente y las habilidades
cognoscitivas humanas en el
paleolítico inferior

P. 79

Jaime Baquero de la Calle
Rivadeneira

Filosofía, derecho y libertad
religiosa

P. 87

David Castillo Aguirre

La literatura como herramienta para
la enseñanza de derechos humanos

P. 111

María Lorena Paredes Muirragui

Enseñanza de la ciencia política en el Ecuador

P. 116

César Castilla Villanueva

Hacia un enfoque de integración intercultural
humanista como solución a la integración
de Refugiados de Medio Oriente en Ecuador p. 120

Silvie Dallet

Ou sommes nous

P. 131

Colloquia, Revista de Pensamiento y Cultura

Vol. 5

Enero – Diciembre de 2018

ISSN

1390-8731

Periodicidad Anual

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

Directora y Editora

Andrea Puente León

Coordinación Editorial

Andrea Puente León

Comité Editorial

Andrea Puente León, Universidad de los Hemisferios. Ecuador

Ana Isabel Moscoso Freile, Universidad de los Hemisferios. Ecuador

Juan Fernando Sellés, Universidad de Navarra. España

Gabriela Baquerizo, Universidad Casa Grande. Ecuador

Michelle Datiles, Catholic University of America. USA

Comité Científico

Mariano Fazio, Pontificia Universidad de la Santa Cruz

Jaime Nubiola, Universidad de Navarra. España

Enrique Banús, Universidad Internacional de Catalunya. España

Javier de Navascués, Universidad de Navarra. España

Ciro Parra, Universidad de la Sabana. Colombia

Alejandro Ribadeneira, Universidad de los Hemisferios. Ecuador

Diego Alejandro Jaramillo, Universidad de los Hemisferios. Ecuador

Jaime Baquero, Universidad de los Hemisferios. Ecuador

Corrección de Estilo

Andrea Puente León

María Luz Albuja

Paulina Dueñas

Dominique Letort

Ana Isabel Moscoso

Traducción

María Luz Albuja Bayas

Janine Berger

Diagramación

Andrea Puente

Romina Galeano

Diseño de portada

Marco Mejía

María Susana Roa

Centro de Investigación de Humanidades

Universidad de los Hemisferios

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

Quito, Pichincha, Ecuador

+ (593)-2-4014-230

+ (593)-2-4014-100 (Ext 230)

<http://colloquia.uhemisferios.edu.ec/index.php/colloquia>

Correo Electrónico: colloquia@universidad.uhemisferios.edu.ec

Libertad, igualdad y fraternidad ¿para la mujer?

María Teresa Enríquez Gómez *

Resumen: El día de la mujer, conmemorativo de un congreso socialista (8.III.1910), recuerda la raíz revolucionaria del ideal feminista. En el presente trabajo se examinan los tres ideales de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad y, a la vista de sus resultados históricos de los últimos dos siglos, se propone una relectura de aquellos ideales.

Históricamente, la libertad y la igualdad configuraron los dos grandes bloques políticos y económicos del siglo XX: la libertad individualista al capitalismo; y la igualdad como superficial igualitarismo, al socialismo. ¿Y qué hay de la fraternidad?

El bien de la mujer –y con ella toda la sociedad– pide la realización de la fraternidad. Pero la fraternidad exige un cambio de paradigmas: que la libertad se entienda como capacidad de compromiso y no solo como desvinculación; y que a la igualdad se sume el reconocimiento de la diferencia y, por tanto, se abra a la complementariedad. La libertad para el compromiso y la complementariedad entre iguales abren paso a la fraternidad como ayuda mutua.

Palabras clave: Revolución Francesa, feminismo, fraternidad

Abstract: Women’s day, commemorative of a socialist convention (March 8, 1910), brings back the memory of the feminist ideal revolutionary root. This work examines the three ideals characteristic of the French Revolution: freedom, equality and fraternity, and proposes a re-reading of such ideals under the light of the historical results thereof during the last two centuries.

Historically, freedom and equality shaped the two main politic and economic blocks of the 20th Century: individualistic freedom and Capitalism, and equality as a superficial egalitarianism towards Socialism. ¿So, what happened to fraternity?

The good of women –and of society as a whole- needs the accomplishment of fraternity. But fraternity demands a change of paradigm: that freedom may be understood as commitment capability, and not just as decoupling; and that equality be added to the recognition of differences and, therefore, it may be open to complementarity. Freedom to commitment and complementarity between equals open the way for fraternity as mutual help.

Keywords: French revolution, feminism, fraternity

* tenriquez@up.edu.mx

Universidad Panamericana. México.

En 1910 se proclamó el 8 de marzo como “Día Internacional de la Mujer Trabajadora” (por cierto, ¿acaso no todas las mujeres son trabajadoras? ¡el hogar es intenso trabajo!). Estaban reunidas en Copenhage 100 mujeres de 17 países en la II Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas. Pero no era la primera vez que las mujeres exigían equidad jurídica.

La idea de “derechos humanos” surgió en su germen en la Escuela de Salamanca del siglo XVI, pero así expresada fue la bandera de combate de la Revolución Francesa. Poco antes de empezar el siglo XIX, en 1791, se proclamó el primer documento explícitamente feminista: la “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana”. Se trataba de exigir para las mujeres lo que la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” demandó un par de años atrás. El feminismo es un movimiento típicamente contemporáneo.

La celebración del día de la mujer tiene raíz revolucionaria y un contexto ideológico socialista. Los ideales ilustrados fueron bien compendiados por el genio simbólico francés en el famoso lema “libertad, igualdad y fraternidad”. Ahora, a más de dos siglos de distancia, nos podemos preguntar: ¿qué hemos conseguido de esos tres grandes ideales? Pienso que cada uno ha sufrido cierta degeneración. Pero también la decepcionante experiencia de tal idealismo puede resultarnos, ahora, muy instructiva. El futuro siempre nos ofrece oportunidad de mejorar.

LIBERTAD

¿Somos ahora más libres que los antiguos y los medievales?

El desarrollo tecnológico nos ha hecho experimentar mayor libertad. El poder nos hace sentir libres. Pero el poder tecnológico no ha sido producto de la lucha revolucionaria, ni de la lucha feminista. La tecnología procede del trabajo. Y, por cierto, trabajo arduo. Además, ¿habría tecnología en el mundo sin el genio creativo del ser humano? ¿y cómo “se producen” seres humanos creativos? Solo recuérdese la historia de Steve Jobs: él mismo declaró que gracias al matrimonio que lo adoptó, “se salvó de ser abortado”.

La ideología de la Revolución Francesa ha entendido la “libertad” como ruptura de vínculos. ¿Por qué sujetarse a una autoridad?, interrogarán los socialistas. ¿Por qué el mercado ha de someterse a la regulación estatal? se defenderán los capitalistas. En fin, ¿por qué “amarrarse” a un compromiso matrimonial? El matrimonio ha comenzado a ser visto como verdugo de la libertad.

En todo caso, la libertad moderna se percibe como disolución de vínculos. Con la ilusión de liberarse de toda “forma de esclavitud”, se combatió la autoridad legítimamente constituida; se desató al mercado de toda responsabilidad social; y, finalmente, entre las parejas, la sociedad arremetió contra los compromisos de por vida. El divorcio se piensa como liberación.

¿Liberación? Es cierto: liberar es despojar de ataduras. Pero no todas las ataduras son opresoras. Liberar no es, desde luego, despojar del compromiso a toda costa y de cualquier manera. En concreto: la evasión –o disminución al máximo– del compromiso matrimonial, ¿ha amplificado nuestra libertad?

Hemos visto los resultados: la liberación, al cabo de dos siglos, se ha tornado en individualismo. Autonomía solipsista. La liberación como desvinculación ha degenerado en versiones de una vida solitaria, egoísta... y estéril.

¿Y si la mujer estableciera vínculos por amor?, ¿si, en correspondencia con ella, los estableciera también el varón? Si, por “azares del destino”, existiera un hombre y una mujer que unieran definitivamente sus vidas y dedicaran todos sus esfuerzos al progreso de sus hijos en un ejercicio constante y creciente de generosidad, ¿serían a pesar de todo libres?

Afortunadamente existe todavía un gran porcentaje de la humanidad que se ata libremente a un compromiso matrimonial. En México, los últimos treinta años ha aumentado el divorcio más de cuatro veces, y aun así, las parejas divorciadas son solamente el 17% de las que se mantienen casadas. Aumenta el número de divorcios, es cierto. Pero el número de matrimonios crece cinco veces más. Tal parece que la esperanza es una terquedad ínsita en el corazón humano.

¿Por qué la gente sigue casándose? ¿No será que el compromiso da sentido a la libertad? Comprometerse requiere libertad. Quizá habría que precisar el ideal francés heredado por el movimiento feminista: libertad con compromiso, o mejor: libertad para el compromiso.

IGUALDAD

El segundo gran ideal revolucionario: la igualdad. Luchar por la igualdad es un modo de gestionar la diferencia. Pero si esa gestión consiste simplemente en no hacer caso de ella, en actuar como si las desigualdades no existieran... entonces el resultado es la injusticia.

El igualitarismo es tremendamente injusto. Lo justo es tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales. Reconocer las diferencias es el primer paso para tratar con equidad. Equidad, no igualitarismo. La equidad implica atender a la diferencia.

Varones, mujeres: ¿iguales? ¡sí! ¿Diferentes? ¡también! La diferencia entre el varón y la mujer no es, por decirlo así, accidental, es constitutiva: está en cada célula del cuerpo, en cada proceso psicológico. Varón y mujer: unidad dual. Única especie humana en una doble versión.

En los últimos dos siglos hemos avanzado en dejar de clasificar los trabajos como si fueran unos aptos para varones y otros para mujeres. Hemos ido comprendiendo que la diferencia entre ellos y ellas no debería situarse en el objeto laboral sino en el modo de trabajar. Mujeres policías. Varones cocineros. Va bien.

La raíz de la diferencia entre los sexos, pensando en el reino animal, la señaló un antiguo filósofo. Macho y hembra son iguales, pero diferentes. Ambos engendran, pero cada uno a su modo: la hembra engendra dentro de sí, el macho engendra fuera de sí. No es ofensivo señalar esta diferencia también en las parejas humanas, al fin y al cabo somos mamíferos superiores. La diferencia más notable entre la mujer y el varón es, quizá, la capacidad para la maternidad o para la paternidad. Los estudios sobre el funcionamiento del cerebro de la mujer y el del varón son iluminadores al respecto.

Ser mujer implica una morfología biológica, unas características psicológicas, y ciertas habilidades para las relaciones sociales. Unidad bio-psico-social. Y todo marcado por la capacidad de engendrar dentro de sí. Albergar una nueva vida, alimentarla, empatizar con ella, intuir sus necesidades particulares, requiere un femenino diseño corporal y psicológico. Una inteligencia femenina es más capaz de percibir los detalles, lo cual confiere mayor complejidad a su capacidad afectiva.

No es raro, por tanto, que la mujer haya brillado históricamente por su atención a los hijos y por su exquisito cuidado de la casa. La posibilidad de la maternidad le confiere habilidades para ello. Y que no se olvide la proyección social y económica del trabajo del hogar. El ser humano, al decir de Julian Simon (economista norteamericano 1932-1998), es “el último recurso”. Sin el ser humano, libre, creativo y emprendedor, no se aprovecharía la utilidad del fuego, del carbón, del petróleo, de la energía eólica o solar... Dedicarse a la familia es dedicarse al origen de los recursos económicos: al ser humano. Son significativas las palabras de gratitud hacia sus madres, pronunciadas de los cineastas ganadores de los óscaros.

El varón tiene lo suyo. Engendrar fuera de sí le confiere otras capacidades: mayor separación entre la esfera intelectual y la afectiva. De ahí su razonamiento más frío y, por menos empático, con mayor posibilidad de exigencia objetiva.

Las cualidades masculinas son también esenciales para familia. ¡Vaya que si hacen falta! A cada madre soltera corresponde un padre ausente. No olvidaré nunca la respuesta de Audrey Frank, sobreviviente del aborto que se practicó (lamentablemente “con éxito”) a su hermano gemelo. Ella tenía 8 años cuando su padre le susurró: “Tú sabes, yo no lo hice”. La respuesta de la hija fue: “Se supone que tú tendrías que haberla amado lo suficiente para que se sintiera segura de tenerme”.

Se ha luchado mucho por la salida de la mujer de la casa, pero ¿qué hay de la entrada del varón en ella? En la medida en que el compromiso matrimonial sea una vinculación libre y sostenida, la atención al hogar no es un desperdicio de tiempo. Cuando ellos y ellas libremente

forman una familia, ésta no se ve como amenaza al proyecto profesional sino como el sentido de los esfuerzos laborales. ¿Un ejemplo vivo de esto? Las cartas de Luis Pasteur a su amada.

El mundo del trabajo, por su parte, ¿recibe equitativamente la aportación femenina y la masculina? Las desigualdades en el salario han sido denunciadas repetidamente. ¡Igualdad salarial de una vez por todas! Atención: la complejidad de las relaciones laborales y familiares exigen algo más que la mera recepción de cantidades numéricamente iguales.

Hagamos un balance. En los últimos doscientos años, el ideal de igualdad, ¿ha procurado la complementariedad? No parece. Si las diferencias se perciben como amenazas se pierde de vista su riqueza. En cambio, cuando en las diferencias se captan las oportunidades para colaborar unos con otros, la desigualdad se vuelve deseable. Por eso, al ideal de igualdad habría que sumar el ideal de la equidad (tratar desigual a los desiguales), y más todavía: el ideal de la complementariedad.

FRATERNIDAD

¿Alguien recuerda todavía este tercer ideal? Libertad e igualdad engendraron los dos grandes bloques políticos y económicos del pasado siglo. El socialismo optó por la igualdad; el capitalismo por la libertad.

¿Bajo qué bandera se ha promovido la fraternidad? Los revolucionarios confiaron que vendría como consecuencia de la igualdad y la libertad. Nada más errado. Se habla y se escribe mucho sobre libertad. Menos sobre igualdad. Pero nada sobre fraternidad.

¿La libertad engendra fraternidad? Cuando la libertad consiste en ocuparse exclusivamente de sí mismo, a toda costa y a expensas de los demás, ¿alguien se ocupará de ser fraternal? Basta pensar, por ejemplo, en los efectos del divorcio en los hijos. La libertad individualista disuelve de inmediato la fraternidad.

Y acaso, ¿se encontrará la fraternidad por el lado de la igualdad? Si las diferencias no se entienden como oportunidad de ayuda mutua, y más bien se intentan olvidar, ¿qué razón hay para sentirse obligado a compartir los bienes con los que uno puede remediar las carencias ajenas?

Habría que inventar otro escenario. Si en lugar de comenzar con la igualdad, se reconociera la diferencia, nos veríamos obligados a poner al servicio de los demás aquello que nos distingue: aquello que nosotros sí poseemos y los demás no. Reconocer las diferencias nos hace responsables: el amor paterno tiende a la exigencia y el materno a ser incondicional. Si el poder se entiende como servicio podría realizarse la fraternidad: mientras que el varón extiende el brazo, la mujer acoge en su regazo. En cambio, un poder considerado pura superioridad, es opresor. El poder sin servicio ya ha exhibido sus versiones: machismo tiránico y feminismo revanchista.

En suma, ni la libertad ni la igualdad crean automáticamente la fraternidad. Menos aún, la liberación individualista o el igualitarismo superficial son terreno apto para que crezca la ayuda fraterna. No es raro que nuestra sociedad contemporánea, enraizada en el polo socialista de la igualdad o en el polo capitalista de la libertad, carezca notablemente de alguna versión de solidaridad. Ni siquiera la lucha por la igualdad lo logra, porque esta lucha es la de los más débiles que intentan desplazar a los fuertes. Así, al fin y al cabo, es solo una lucha de poder, no de servicio.

La fraternidad es un gran ideal, pero la experiencia nos puede hacer comprender que comenzará a florecer cuando se mejore la comprensión de los primeros dos ideales: libertad como compromiso, y diferencia como complementariedad. ¿No sería esto mejor para todos, especialmente para las mujeres?

París – Los Ángeles

El largo viaje de la arquitectura cristiana en el siglo XX

Fernando López Arias*

Resumen: Desde los años 20 del pasado siglo confluyen progresivamente en ámbito católico dos importantes corrientes culturales: el Movimiento moderno de arquitectura, con su espíritu de renovación formal bajo el lema "la forma sigue a la función", y el Movimiento litúrgico, que aspiraba a ayudar a los fieles a participar más fructuosamente en la celebración del culto. El resultado será un impulso de renovación que modificará notablemente la forma del templo cristiano, al punto que se puede considerar el siglo XX uno de los momentos de cambio más importantes para la historia de la arquitectura sagrada. Este proceso sin embargo no estará exento de desequilibrios, que manifiestan la dificultad del diálogo entre estos dos movimientos contemporáneos.

Palabras clave: Movimiento litúrgico, Movimiento moderno, arquitectura sagrada contemporánea, Vanguardia, Modernidad

Abstract: Since the decade of the 20s in the last century, two important cultural currents converge progressively in the Catholic sphere: the Modern Architecture Movement, with its spirit of formal renewal under the motto "the form follows the function", and the Liturgical Movement, which expected to help the faithful participate more fruitfully in the celebration of the cult. The result shall be an impulse of renovation that will noticeably modify the form of a Christian temple, to the point that the 20th Century might be considered one of the most important moments of change for the history of sacred architecture. This process, nevertheless, is not to be free of imbalances that show the difficulty that both contemporary movements might have when dialoguing with one another.

Keywords: Liturgical Movement, Modern Movement, contemporary sacred architecture, Avant-garde, Modernity

* lopezariasfernando@gmail.com

Instituto de Liturgia. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

El 17 junio de 1923 fue solemnemente consagrada e inaugurada la iglesia Notre-Dame-de-la-Consolation, situada en el suburbio parisino de Le Raincy (1923). Los hermanos Auguste y Gustave Perret, constructores procedentes de la arquitectura civil, realizaron la considerada por muchos primera “iglesia moderna”, que como tal abraza completamente el repertorio formal de la Vanguardia. Se trataba de un espacio de planta rectangular, dividido en tres naves separadas por esbeltos pilares de hormigón. Las paredes laterales y el ábside eran grandes superficies de vidrio industrial de color. Toda la construcción se hizo a base de encofrados. Este procedimiento industrial, que optimiza la dimensión de los elementos portantes del edificio, realizó el prodigio de crear un espacio moderno con un cierto sabor gótico. Al mismo tiempo, el carácter unitario del volumen interno, junto a la visibilidad y centralidad ideal del altar, nos hablan también de la influencia en su diseño de la renovación litúrgica.

En los años veinte la depuración formal y la racionalización son los criterios dominantes en las vanguardias artísticas. Las nuevas técnicas constructivas en hormigón, acero y vidrio —materiales ampliamente utilizados en el siglo XIX por la ingeniería— sirvieron de instrumentos expresivos en la arquitectura, que aspiraba a liberarse del ornato en favor de la esencialidad de las formas y de la abstracción. Por lo que respecta al mundo católico, la aceptación popular del nuevo estilo no estuvo exenta de dificultades.¹ No es por ello extraño que uno de los criterios enunciados por Pío XII con respecto al arte sagrado en la encíclica sobre el culto divino *Mediator Dei* (1947), sea la búsqueda de «un equilibrado término medio entre un servil realismo y un exagerado simbolismo» (n. 239).

Vemos pues que el camino que ha recorrido la arquitectura cristiana en el siglo XX, asumiendo los principios del Movimiento litúrgico y de la Modernidad artística, ha sido largo y no exento de dificultades. Este artículo tratará de ofrecer algunas pinceladas que ayuden a entender este complejo movimiento cultural. Nuestro viaje ha iniciado en París y terminará a orillas del Pacífico, en Los Ángeles. No sin antes hacer una escala en Centroeuropa.

1. La pausada revolución de la arquitectura cristiana

En 1923 se fundaba en Alemania una agrupación católica con el fin de estudiar los principios directivos de lo que debía ser la moderna arquitectura eclesiástica, que por buena parte de Europa vería alzar sus naves en la década posterior a la primera Guerra Mundial (Plazaola, 1996, pág. 934)².

¹ Una breve nota aparecida en la revista litúrgica estadounidense *Orate Fratres* (n. 6, 1931-1932, p. 280) testimonia la desaprobación que entre el pueblo y algunos destacados miembros de la jerarquía eclesiástica en Alemania (los cardenales Schulte de Colonia y Faulhaber de Múnich) provocaban las nuevas iglesias.

² El autor, quizás el más renombrado especialista en historia del arte cristiano de lengua española del pasado siglo, realiza una síntesis de obras y autores en estas páginas con el título «bajo el impulso del movimiento litúrgico».

Un buen número de los arquitectos que lideraron este movimiento, como Dominikus Böhm (1880-1955), Martin Weber (1890-1941) o Rudolf Schwarz (1899-1961), se encontraban en conexión con el movimiento teológico y litúrgico que tenía en esos momentos su foco más importante en el monasterio de Maria Laach. En 1925 el influjo del Movimiento litúrgico, en ámbito católico y evangélico, era ya una realidad en Alemania. Sin embargo, con la llegada del régimen nacionalsocialista en 1933 se produjo una ralentización de su desarrollo. Después de 1920-1925 la arquitectura eclesial seguirá en buena medida el paradigma estético de la arquitectura moderna profana, adquiriendo un carácter propio sólo después de 1945 (van Bühren, 2008, pág. 120).

Tres principios especialmente importantes para los autores del Movimiento litúrgico tendrán su materialización arquitectónica en esta última generación de templos. En primer lugar el *crisocentrismo de la liturgia*, con la consecuente relevancia espacial y simbólica del altar —también geoméricamente—, así como con la independencia respecto al retablo. Por otra parte, el deseo de favorecer la *participación de los fieles*, a través de una mayor visibilidad y audibilidad de los signos litúrgicos, hacía que los lugares celebrativos del templo —especialmente el ara, pero también la sede o el bautisterio— se situaran de modo que los ritos fueran más claramente perceptibles. Por último, la *relación entre presbiterio y nave* debía manifestar claramente la dimensión comunitaria de la celebración como acción integral del Cuerpo de Cristo. Como consecuencia, los lugares para las devociones —habitualmente situados en altares y capillas secundarios— se distinguían claramente del espacio principal de la nave (van Bühren, 2008, págs. 121-122)³. Hay que decir también que de ordinario encontramos en estas iglesias construidas hasta el Concilio Vaticano II el sagrario situado sobre el altar exento. Los templos de una cierta importancia con altares para celebración *versus populum* se comienzan a difundir en Europa central solo a partir en la década de los 50.

El joven arquitecto formado en la Bauhaus de Dessau Rudolf Schwarz inició su notable aportación a la arquitectura sagrada de grandes dimensiones levantando en 1928 la iglesia del *Corpus Christi* en Aquisgrán. El espacio principal del templo era una alta y única nave casi completamente desnuda, inundada por la blanca luz que entraba desde la parte superior de la pared derecha. La atención se dirigía inmediatamente hacia el altar, situado en el fondo del espacio en un alto presbiterio. El arquitecto dirá más tarde que deseaba que dicho espacio fuera imagen del vacío que

³ La más grande revolución del siglo XX en arquitectura litúrgica sería la de haber puesto una vez más el edificio “al servicio” de la asamblea viva. Cfr. F. Debuyst, Chiese. Arte, architettura, liturgia dal 1920 al 2000, Silvana, Cinisello Balsamo 2003, 105-112. Una buena síntesis de la fructuosa relación entre los autores del Movimiento litúrgico y la incipiente arquitectura moderna, de modo particular en Rudolf Schwarz, la ofrece S. Schloeder, L'Architettura del Corpo Mistico. Progettare chiese secondo il Concilio Vaticano II, L'Epos, Palermo 2005, 288-293.

debe ser colmado con la presencia de Dios (Schwarz, 1960, págs. 16-30)⁴. Igual de claro era su interés por construir con lógica y sinceridad, utilizando los nuevos materiales de construcción, como su conciencia de que el templo era la *domus ecclesiae*, y la función litúrgica la causa final de la arquitectura (Plazaola, 1996, págs. 934-935)⁵.

La arquitectura cristiana del período de entreguerras da muestras de una enorme vitalidad. No fue, efectivamente, la línea de Schwarz —más radicalmente depurada y “minimalista”— la única expresión de la arquitectura cristiana moderna en este período (tampoco la mayoritaria). Así por ejemplo, el arquitecto benedictino dom Paul Bellot (1876-1944) utiliza un lenguaje formal abierto a la sensibilidad contemporánea y embebido de la tradición arquitectónica cristiana: la geometría, el orden y el espíritu litúrgico (Campone, 2017). En obras como las iglesias francesas de Notre-Dame-des-Trévois en Troyes (1934) o San Crisolio en Comines (1925-1929) el espíritu de la arquitectura del pasado está presente estilizadamente, a veces recurriendo a elementos que recuerdan la arquitectura árabe y otras rozando el eclecticismo (Campone).

Dominikus Böhm une a una actitud decisivamente moderna y a la sensibilidad hacia las cuestiones litúrgicas, un aire menos abstracto y más cercano al expresionismo, con reminiscencias de la arquitectura gótica (usando arcos parabólicos). En su iglesia de Cristo Rey (1926) en Meinz-Bischofsheim construye un altar pétreo exento, en cuyo mismo bloque se encuentra el sagrario —como era la norma general según el derecho litúrgico del momento— y en el que se celebraba con el sacerdote vuelto hacia el ábside. En la de San Engelberto en Colonia-Riehl (1932) se percibe con aún mayor claridad la verticalidad goticista de su arquitectura. En las de Ringenberg (1935) y San Wolfgang en Ratisbona (1938-40) situará a la comunidad a tres lados del presbiterio. Fue sin embargo Martin Weber en la iglesia del Espíritu Santo en Fráncfort (1931) quien por primera vez dispondrá la asamblea en forma central. Colocará casi en la intersección de las diagonales de una planta rectangular un presbiterio elevado con el altar, distribuyendo el pueblo en los cuatro lados (Plazaola, 1996, págs. 934-936).

Por lo que respecta a la arquitectura alemana protestante, cabe destacar al arquitecto Otto Barting (1883-1959) que realiza la iglesia de la Resurrección en Essen (parcialmente destruida durante la Guerra) y la de Gustavo-Adolfo en Berlín (1936). En ambas sitúa el altar exactamente en el centro de la planta (circular la primera, trapezoidal la segunda), distribuyendo a los fieles todo alrededor.

⁴ Sobre las desnudas paredes de esta iglesia, el mismo Romano Guardini exclamaba: “¡eso no es vacío, eso es silencio!”.

⁵ Frédéric Debuyst considera la iglesia de Aquisgrán «la primera iglesia clara y totalmente moderna». F. Debuyst, *Modern Architecture and Christian Celebration*, Lutterworth Press, Londres 1968, 45.

2. Una normativa para construir iglesias en Alemania (1947)

Después de la segunda Guerra mundial asistimos en toda Europa a un gran movimiento de construcción de espacios destinados al culto, especialmente dinámico en Alemania, territorio devastado como consecuencia de la contienda⁶. Al mismo tiempo se multiplican las publicaciones, revistas y encuentros de estudio —como el conocido congreso sobre pastoral litúrgica de Asís en 1956, cuya clausura contó con una alocución de Pío XII— sobre arte sacro, arquitectura y teología sobre la liturgia, tanto en ámbito católico como protestante y anglicano⁷.

La Conferencia de los obispos de Alemania reunida en Fulda produjo en 1947 —el mismo año en que salieron a la luz la encíclica *Mediator Dei* y la segunda edición alemana de la famosa obra *Vom bau der Kirche* de Rudolf Schwarz— las *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der Römischen Liturgie* («Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana»). Este texto normativo es admirable por la claridad de sus principios y por la precisión y amplitud de sus aplicaciones prácticas⁸. Dichas normas regularon la construcción de millares de iglesias en Alemania en el período de la posguerra, que han marcado notablemente la pauta de la arquitectura cristiana en el período que precede el Concilio Vaticano II, y también posteriormente. El documento comienza exponiendo brevemente los «Principios» (parte I) sobre la naturaleza de la iglesia-edificio. El elemento seguramente más importante es su concepción del templo: éste es ante todo el *lugar de la celebración del sacrificio eucarístico*, de la acción de culto sacerdotal del pueblo de Dios⁹. Secundariamente es el lugar donde se reciben los frutos de los otros sacramentos. Es también, descendiendo en el orden de importancia, el lugar de la predicación, de la adoración del sacramento de la Eucaristía y de las demás devociones cristianas (I, n. 1). Es el espacio de la presencia de Dios entre los hombres y también el ámbito donde el pueblo de Dios es edificado.

⁶ En este contexto, vale la pena destacar el trabajo conjunto del arquitecto Emil Steffan y del teólogo Heinrich Kahlefeld en la construcción de la iglesia de San Lorenzo de Múnich en los años 50. Para Frédéric Debuyss constituyeron el ejemplo de lo que habría de ser la arquitectura litúrgica después del Concilio. Para un amplio y detallado estudio de la arquitectura cristiana después del Vaticano II cfr. R. van Bühren, *Kunst und Kirche*, o.c.

⁷ Baste para comprobar este punto examinar las fechas de publicación de las obras de la bibliografía crítica de J. Plazaola, *El arte sacro actual*, BAC, Madrid 2006, XIX-XXXVII.

⁸ Fueron compuestas por Theodor Klauser (1894-1984), profesor de historia de la liturgia, historia de la Iglesia y arqueología cristiana de la Universidad de Bonn, de la que también fue rector y en la que coincidió con el joven Joseph Ratzinger. Las realizó por orden y en colaboración con la Comisión Litúrgica erigida por la Conferencia Episcopal. En español las podemos encontrar en J. Plazaola, *El arte sacro*, o.c., 515-522. Theodor Klauser es autor de una breve y difundida historia de la liturgia occidental, editada sucesivamente en español e inglés. Sobre la recepción del impulso de renovación litúrgica conciliar en las instrucciones para la construcción de iglesias de diversos episcopados nacionales, cfr. T. Ghirelli, *Ierotipi cristiani. Le chiese secondo il Magistero*, LEV, Ciudad del Vaticano 2012, 133-255.

⁹ En un momento llega a afirmar: «la iglesia está destinada en primer lugar para la celebración del sacrificio eucarístico. En el espíritu de la liturgia occidental-romana, esta celebración es “acción”, sobre todo acción de Cristo y de su representante el celebrante, pero también acción de la comunidad» (II, n. 6). J. Plazaola, *El arte sacro*, o.c., 517-518.

El valor del templo procede de constituir la morada de Dios y de su dimensión funcional y simbólica, como imagen de la Jerusalén celeste (I, n. 3).

A continuación pasa a enumerar las «Consecuencias» (parte II) prácticas de dichos principios, donde prevalecen los argumentos celebrativos, teológicos y pastorales nacidos con el Movimiento litúrgico. Estos se transparentan principalmente en la organización de la planta de la iglesia, que materializa la correspondencia entre forma y función¹⁰. El espacio de la iglesia debe generarse a partir de los requerimientos del sacrificio de la Misa y no para la devoción a la presencia permanente de Cristo en las especies eucarísticas¹¹. De este modo, aboga por la distinción de los espacios para la celebración y la adoración eucarística.

En las diversas indicaciones del documento se observa su inspiración en la arquitectura de las iglesias de los primeros siglos: orientación (II, n. 8); situación prominente del lugar de la predicación (II, n. 14); claridad y unidad del espacio de la nave (II, nn. 9-12); existencia de un lugar para el coro que permita identificarlo como parte de la congregación (II, n. 15); situación de un lugar propio para la pila bautismal (II, n. 16), centralidad del altar (II, nn. 6-7)...¹² Al mismo tiempo, no deja de considerar las necesidades más prácticas, como una situación de la sacristía que permita tanto una entrada simple del celebrante como una procesión solemne con los ministros del altar los domingos y fiestas más señaladas del año litúrgico (II, n. 13).

En este documento de 1947 vemos ya cómo los criterios rituales y prácticos que nacen de la celebración sacramental se convierten en la regla para la edificación de las iglesias. Al mismo tiempo, no se pierde de vista los aspectos de adoración y devoción personal que ha de contemplar también la casa de oración cristiana. Asistimos de este modo a un enriquecimiento en la concepción tradicional del templo cristiano: el “lugar sagrado” es ahora también interpretado como “espacio litúrgico”. Estas Directrices pueden ser consideradas como un fruto paradigmático del diálogo entre el Movimiento litúrgico y el Movimiento moderno en arquitectura (“la forma sigue a la función”).¹³

¹⁰ Esta actitud queda bien reflejada en las necesidades que requerirían las nuevas iglesias: «el afán de comunidad, el deseo de verdad y autenticidad, el anhelo de pasar de lo superficial a lo esencial, la exigencia de claridad, de transparencia y de lucidez, la nostalgia de silencio y de paz, de calor y de seguridad» (I, n. 6). J. Plazaola, *El arte sacro*, o.c., 516.

¹¹ «El culto al Santísimo Sacramento [entendido como una acción celebrativa diversa de la Santa Misa] no ocupa el primer lugar en la jerarquía de los fines de la iglesia» (II, n. 5). Ibid, 517.

¹² Por lo que respecta a la posición del altar, da una clave práctica para su situación: las palabras y gestos del sacerdote deben ser vistos y oídos sin medios técnicos por todos los miembros de la congregación (II, n. 19). Al mismo tiempo afirma que es “errónea” la opinión de que la disposición en el centro geométrico sea la más adecuada para el altar en la iglesia (II, n. 6). Cfr. *ibid.*

¹³ La influencia que tuvieron estas directivas en la arquitectura sagrada cristiana fue grande. Basta decir que en pocos años este documento fue traducido y publicado en tres lugares diversos de América: en Estados Unidos por la revista de la abadía de Collegeville *Orate Fratres* (24, 1948-1949, 9-18); en Brasil por la *Revista Eclesiástica Brasileira* (15/2, 1955, 370-76) y en México en Cuernavaca (Ediciones Benedictinas, 1959), donde vivía y trabajaba desde escasos años antes Fray Gabriel Chávez de la Mora.

3. Funcionalidad litúrgica y diseño de la planta

En los años posteriores a la segunda Guerra Mundial un nuevo concepto clave se abría camino en el mundo de la arquitectura eclesial: la “funcionalidad litúrgica”. Según este principio, la acción cultural (función) debía determinar directamente la forma del edificio. Esta categoría resumía bien la progresiva síntesis de intereses entre la renovación litúrgica y la modernidad arquitectónica, a la que asistimos en el período comprendido entre el inicio de los años 20 y el período preparatorio del Vaticano II¹⁴. En este sentido, es difícil encontrar un mejor lugar que las plantas de los templos construidos en este período para ver el cambio que se estaba produciendo. Una gran variedad de tipos observamos en este momento: junto al tradicional longitudinal encontramos el circular, en anillo abierto, trapezoidal, oval... Cada una de ellos, con sus pros y sus contras, participan de este común espíritu de renovación¹⁵.

Para Julio César Delpiazzo, los elementos esenciales que determinan el espacio interno del templo son el altar, la asamblea y la relación dinámica que entre ambos se establece. Las disposiciones de las iglesias —central, longitudinal...— tienen de por sí carácter simbólico, y por tanto transmiten un contenido. Este se eleva a un nivel significativo superior al ser utilizadas en el edificio cristiano, de modo particular en las acciones litúrgicas.

La mayor centralidad que se deseaba dar el altar favorecía la aparición del tipo arquitectónico central, es decir, aquél en el que el ara tiende a ocupar el centro geométrico de la planta. Delpiazzo distingue dentro de él dos tipos: el *estático* (toda la asamblea rodea en su totalidad el altar) y el *dinámico* (el polígono o círculo se abre por un lado en el que se sitúa el altar; esquema que repropone el modelo de “anillo abierto” ideado por Rudolf Schwarz). El primero posee como ventajas manifestar mejor simbólicamente la comunión de todos los presentes con Cristo y entre sí, así como optimizar la visibilidad de los signos sacramentales. Sin embargo, no se expresa suficientemente la función de Cristo como Mediador; puede provocar la confusión de sacerdocio ministerial y común y no presenta una imagen adecuada de la Iglesia: falta la dimensión

¹⁴ Denis R. McNamara ha denominado el anhelo de renovación litúrgica y arquitectónica que informaba las realizaciones anteriores al Concilio el “espíritu de *Mediator Dei*”. Estas obras supondrían una “vía intermedia” entre el historicismo de principios de siglo y la radical depuración del lenguaje formal en las iglesias después del Concilio. Cfr. D.R. McNamara, *The Spirit of Mediator Dei. The Renewal of Church Architecture before Vatican II*, «Sacred Architecture» Fall (2000), 13-18.

¹⁵ Para ilustrar este punto nos serviremos de una interesante tesis doctoral romana de 1961. Con sus lúcidas y equilibradas consideraciones, y dado el momento en que fue escrita, constituye un interesantísimo documento para estudiar la arquitectura cristiana en el período comprendido entre la II Guerra Mundial y la encíclica *Mediator Dei* y el inicio del Concilio. J.C. Delpiazzo (1961), *Arquitectura y liturgia. La funcionalidad eucarística de la arquitectura sagrada contemporánea en Europa occidental*, diss., Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1993.

escatológica¹⁶. El modelo central dinámico desarrolla y supera el anterior: combina estatismo y dinamismo, interioridad y apertura-direccionalidad, y facilita la integración del presbiterio dentro de la asamblea. Pero si falla el diseño, la trascendencia del altar y la disposición del ambón pueden verse comprometidas. Con este último modelo, las plantas pueden diseñarse en forma de triángulo, cuadrado, cruz, óvalo, ovoide o segmento de círculo.

Por lo que respecta a la relación entre altar principal y sagrario, auténtico “caballo de batalla” de la arquitectura católica del siglo XX, aunque las leyes canónico-litúrgicas del momento indicaban que se colocaran unidos físicamente, el autor considera que, para no disminuir el protagonismo del ara y del momento celebrativo, esto no es idóneo. «Sin embargo, una unidad moral es conveniente, ya sea simbólicamente, ya sea funcionalmente» y, tras afirmar esto, aboga por la creación de una capilla del Santísimo. En cualquier caso, reconoce que no ha encontrado todavía una buena solución a esta cuestión (Delpiazzo, 1993, págs. 81-82).

4. Tradición y Modernidad en liturgia y arquitectura

Las consideraciones realizadas hasta este punto resumen bien el *status quaestionis* de la arquitectura sagrada cristiana al momento del período preparatorio del Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo, nos hacen ver que la asunción del lenguaje y el espíritu de la vanguardia artística por parte del arte cristiano ha sido un proceso complejo. Para ilustrar este delicado punto, me gustaría dejar hablar todavía a Rafael Moneo, ganador del premio Pritzker de arquitectura —el más prestigioso galardón que se concede en este ámbito profesional— en 1996. Entre su prolífica obra construida, cabe destacar la catedral de Nuestra Señora de los Ángeles, en la ciudad homónima de California, dedicada solemnemente el 2 de septiembre de 2002. Su testimonio resulta sugestivo por provenir, por decirlo de algún modo, de un ambiente intelectual ajeno a las diatribas teológico-litúrgicas del pasado siglo.

En su relación sobre el proceso la construcción de la catedral (Moneo, 2004)¹⁷, describe cómo la liturgia debía contribuir a definir la planta: «Desde los primeros encuentros, el cardenal Mahony [arzobispo de Los Ángeles en ese momento] insistió en la necesidad de que el templo sirviese a una liturgia que reclama hoy la *participación activa* de los fieles, por un lado, y que debe reflejar, por otro, el contenido de los ritos sacramentales. La voluntad de que los fieles se sientan incorporados a las celebraciones llevaba, y no por consideraciones lógicas como en el Renacimiento, a reconsiderar el valor de la iglesia de planta central: el oficiante debería estar

¹⁶ Cfr. *ibid*, 33-37. El autor finalmente desaconseja la planta central estática, por considerar que no es ni simbólica ni funcionalmente la más adecuada al misterio eucarístico.

¹⁷ Las consideraciones de Rafael Moneo contenidas en el presente apartado están recogidas en este artículo de la revista «El Croquis».

materialmente rodeado por los fieles que participan en los diversos rituales. Pero entendíamos que también la Iglesia tiene una deuda con la tradición iconográfica y que la *estructura cruciforme* y la *orientación* eran, por tanto, aspectos que no debían olvidarse. La planta refleja toda esta variedad de propósitos»¹⁸.

En estas significativas palabras se entrevé la principal dificultad que han encontrado teólogos y arquitectos a lo largo de la historia de la renovación del espacio litúrgico: el modo de interpretar el pasado. ¿Cómo hacer dialogar la tradición arquitectónica y las modernas exigencias de la celebración litúrgica? ¿Cabe la idea de “partir de cero”, como afirmaba el Movimiento moderno de arquitectura, para el proyecto del espacio de culto cristiano?¹⁹ Moneo continúa: «Me atrevería a decir, incluso, que en términos de arquitectura, la experiencia de *lo sagrado* se manifiesta con más intensidad en humildes iglesias que en pretenciosas catedrales. (...) Un sentimiento que inmediatamente asociamos con la experiencia de lo que han sido los espacios sagrados en el tiempo. (...) No creo que sea accidental esta *conexión con la historia* y, pensando lo que ha sido la historia de la arquitectura religiosa, reconocer que la experiencia de la fe cristiana se manifestó con más claridad en la Edad Media que en el Renacimiento o en la Contrarreforma. Y uno tiene que preguntarse si no fue la acendrada fe de la Edad Media quien dio a la arquitectura de aquellos años tan inequívoco sabor».

El énfasis puesto en la dimensión “horizontal” de la celebración —el acto de culto como lugar de encuentro entre los hermanos en la fe, reclamación legítima del Movimiento litúrgico (y necesaria por otra parte)— hizo olvidar con cierta frecuencia, en modo implícito y a veces también explícito, en el diseño del espacio celebrativo la trascendencia sobrenatural del acto litúrgico: nos reunimos para un evento sacramental, divino y humano, fruto de la iniciativa de la misericordia divina. Buena parte del “éxito” de un proyecto de arquitectura sagrada consiste precisamente en saber conjugar sabiamente el carácter simultáneamente trascendente y familiar de la iglesia, que nos hace estremecernos ante lo sublime y “sentirnos como en casa”. «Entiendo la luz —continúa

¹⁸ La cursiva en las citas de Rafael Moneo es nuestra. En otra publicación sobre la catedral californiana, Rafael Moneo especifica qué entiende por legado de la tradición arquitectónica en el diseño del templo: «La catedral estaba colocada en la parte más alta de la zona, deseaba también que en su forma respondiera a dos condiciones que el cardenal Mahony consideraba menos importantes y que, aunque pudieran parecer arbitrarias, en mi opinión —posiblemente debido a mi formación— era necesario considerar debidamente. La primera era la orientación del eje de la catedral y la segunda, que el edificio respondiera a una planta cruciforme. El hecho es que existe una razón precisa según la cual los templos cristianos han asumido la planta en cruz, como precisa es la razón según la cual están orientados (...). Estos dos aspectos me interesaban mucho y por lo tanto pretendía, en la medida de lo posible, respetarlos». Cfr. G. della Longa, A. Marchesi, M. Valdinocci (ed.), *Architettura e liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto*, Nicolodi, Rovereto 2005, 158. La traducción es nuestra.

¹⁹ Sobre las dificultades del proyecto moderno en lo referente a la arquitectura eclesial, me parecen interesantes las reflexiones de F. Mitjans, *Building a Catholic Church in the 21st Century: Tradition Observed*, Part I, «Antiphon» 15/2 (2011), 112-114 y de A. Nichols, *Lost in Wonder*, Ashgate, Farnham (UK)-Burlington (USA) 2011, 49-69.

el arquitecto navarro— como la protagonista de un espacio que pretende recuperar el *sentido de lo trascendente* y presentarse como sentido de lo sublime. La luz es el vehículo que nos ha de conducir a la experiencia de aquello a lo que llamamos sagrado».

Es sugerente ver que algunos aspectos de la arquitectura cristiana no siempre considerados en el pasado siglo —la vocación trascendente, la sacralidad, la orientación o la planta cruciforme—, son reintegrados con gran sencillez en el discurso del proyecto arquitectónico por Rafael Moneo, en el umbral del siglo XXI. Esto nos señala un significativo cambio de tendencia hacia la recuperación de ciertos elementos de la tradición arquitectónica cristiana.

5. Conclusiones

¿Cómo “confluyeron” la renovación litúrgica católica y la modernidad arquitectónica? El Movimiento litúrgico y la vanguardia artística participaban de un común afán: volver a la “forma viva” de la cultura, oscurecida por los procesos de la historia moderna, regresando a la fuente viva de los orígenes. Se rechazan los historicismos y las formas del pasado “vacías” que no expresaban un contenido significativo. Ambos movimientos culturales se encuentran definitivamente en el período de entreguerras en Alemania, siendo paradigmática la experiencia del castillo de Rothenfels. Son dos corrientes intelectuales *modernas*: subrayan la importancia del sujeto individual o social —la más activa participación, la dimensión comunitaria del culto— y de su percepción; se busca una expresión formal adecuada a las necesidades del tiempo presente; la función (litúrgica o arquitectónica) dicta la forma...

Al mismo tiempo, la estética de la vanguardia condujo en gran medida a la arquitectura cristiana hacia la abstracción y hacia un lenguaje formal “descarnado”, más cercano al espíritu que a la materia, apagando de este modo la sed de sencillez y simplificación del Movimiento litúrgico. Sin embargo, el cambio de perspectiva moderno hacia la subjetividad y el pensamiento abstracto carecía de un importante contrapeso teológico: la ley de la Encarnación. Dios se ha hecho hombre en Cristo y, por lo tanto, nuestro acceso al Misterio de Dios tiene lugar a través de una persona humana, con cuerpo y figura de hombre.

Por lo que respecta al proyecto de la iglesia, el fascinante “descubrimiento” de la dimensión simbólica de la asamblea litúrgica impulsaba a valorar especialmente la organización de la planta del edificio, como expresión más conseguida de la funcionalidad litúrgica (en particular, eucarística). Por otra parte, el énfasis puesto en la *celebración* dejaba sin resolver otros aspectos que “escapaban” —al menos directamente— a la dimensión ritual: la localización del sagrario; el aspecto simbólico-narrativo del conjunto del edificio y la iconografía, entendida esta desde el punto de vista no litúrgico (devocional). Tendrán que pasar algunos decenios para que se integren estos otros aspectos clave.

La literatura especializada y la construcción de edificios de culto en los últimos quince años está considerando efectivamente cada vez más estas otras dimensiones, junto a una recuperación del tema de “lo sagrado”. Esto se debe en gran medida al cambio generacional respecto a aquellos que vivieron en primera persona el momento más intenso de cambios en los edificios de culto (los años 50-70). Dicha actitud lleva consigo un espíritu de balance respecto a los resultados obtenidos en las últimas décadas. Aunque las consecuencias de su renovación son patentes, en muchos aspectos el Movimiento litúrgico y el Movimiento moderno de arquitectura son ya *historia* (dicho esto sin ninguna connotación peyorativa). Nos queda pues sólo aprender del pasado próximo, con todos sus éxitos y fracasos, y afrontar el futuro de la arquitectura cristiana con sereno optimismo.

Bibliografía

- Campane, M. C. (2017). La creazione di uno “stile religioso”. L’architettura di Dom Bellot nella prima metà del Novecento. *Arte Cristiana*(902), 363-372.
- Delpiazzi, J. C. (1993). *Arquitectura y liturgia. La funcionalidad eucarística de la arquitectura sagrada contemporánea en Europa occidental*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Moneo, R. (2004). Catedral de Nuestra Señora de los Ángeles 1996-2002. *El Croquis*, 454-458.
- Plazaola, J. (1996). *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: BAC.
- Schwarz, K. (1960). *Welt vor der Schwelle*. Heidelberg: Kerle.
- van Bühren, K. u. (2008). *Jahrhundert: die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Schöningh: Paderborn.

¿Música nacional, música nacionalista o música ecuatoriana?

En camino hacia una construcción conceptual

Marcia Vasco Garzón*

Resumen: El presente artículo, hace un acercamiento hacia definiciones generales de “música”, su naturaleza desde el punto de vista evolutivo y como rasgo característico de la especie humana. Desde el punto de vista de la cultura, la analiza como un lenguaje y una expresión identitaria. Finalmente, con las entrevistas a destacados musicólogos e investigadores se pretende dar luces sobre las definiciones de música nacional, música nacionalista y música ecuatoriana.

Palabras clave: música ecuatoriana, música nacional, música nacionalista, cultura, identidad nacional, conciencia nacional.

Abstract: This article approaches the general definitions of “music”, its nature from an evolutionary point of view and its being a characteristic feature of the human species. From a cultural perspective, music is analyzed as a language and as an expression of identity. Finally, by means of interviews held with outstanding musicologists and researchers, this article intends to shed light on the definitions of national music, nationalist music and Ecuadorian music.

Keywords: Ecuadorian music, national music, nationalist music, culture, national identity, national consciousness

* marciav@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios, Quito, Ecuador.

Introducción

El presente artículo propone aclarar las definiciones de “música nacional”, “música nacionalista” y “música ecuatoriana”, nociones que en la memoria colectiva son a menudo consideradas como sinónimas. La propuesta de este trabajo de investigación es aportar con criterios de diferentes personalidades del medio musical ecuatoriano con la finalidad de reactivar esta problemática y proponer opciones alternativas, que se espera, dinamizarán el discurso musicológico sobre este tópico. Considerando las limitaciones que pueden originarse al inclinarse hacia una u otra definición, ampliamente ancladas en el imaginario de la sociedad ecuatoriana, la intención de este trabajo es crear un diálogo abierto entre estos universos paralelos. No obstante, interpola visiones diferentes sobre el mismo objeto y evidentemente cuestiona la objetividad de conceptos arraigados y establecidos en el lenguaje musical ecuatoriano.

La metodología utilizada es de tipo cualitativo. Se empezó con un acercamiento bibliográfico sobre la música, su historia y naturaleza, como expresión cultural y como parte de la memoria e identidad de los pueblos. Mediante una investigación de campo, con un método de investigación basado en la opinión, a través de entrevistas y cuestionarios a músicos ecuatorianos e investigadores, se llegó a evidenciar las percepciones que se tienen sobre el tema, que como se ha mencionado, es controversial y complejo.

Marco Teórico

1. La música

El término “música” viene del griego “musike” que significa “el arte de las musas” (Hamel y Hurlimann 1959, 3). “La música no tiene principio ni fin”. Lo que entendemos por “música” no es el resultado de inventos ni de descubrimientos, sino que constituye desde el principio, una función de la naturaleza viva, por lo que se puede considerar tan antigua como la humanidad (Hamel y Hurlimann 1959, 103).

Existen muchas definiciones de lo que es la música. Algunas la definen desde lo artístico, otras desde lo científico, cultural, comunicacional, etc. “Todo aquel que se interesa en la música sabe identificarla, pero pocos son los que podrían dar una definición de ella” (Brennan 1992, 9-10). Lo que para unos es música, para otros es ruido. Con estas consideraciones se podría decir que “la música es la suma de todo aquello que a lo largo del tiempo, y en todo el mundo, se ha considerado y se considera como música” (Brennan 1992, 11).

A decir de George Yúdice, “sería inútil tratar de dar una definición completa y actualizada de la música, que cada vez más abarca fenómenos antes no incluidos, sobre todo a lo largo del

siglo XX, cuando sus exclusiones constitutivas, ruido y silencio, vienen a formar parte de su ámbito” (Yúdice 2007, 29)

En los pueblos ancestrales encontramos una estrecha relación de la música con conceptos mágicos y religiosos. Estaba ligada con todas las demás manifestaciones espirituales, con la palabra y el movimiento, con la poesía y la danza. (Hamel y Hurlimann 1959, 103). Sin embargo, los medios de representación y de fijación de la palabra, es decir la escritura, son incomparablemente más antiguos que los de la notación musical. Así se explica que nuestro conocimiento de las prácticas musicales se tenga que basar sobre tradiciones orales, representaciones pictóricas, relieves, dibujos, descripciones y en el mejor de los casos, instrumentos musicales conservados (Hamel y Hurlimann 1959, 103).

Roederer afirma que la música puede ser un “subproducto natural de la evolución del lenguaje humano”. Este lenguaje fue formando una red nerviosa capaz de realizar operaciones como el procesamiento, análisis, almacenamiento y recuperación de información sonora (Roederer 1995, 22). Es en el hemisferio derecho del cerebro donde se realizan operaciones de integración espacial y representación temporal de largo plazo, como la imaginación pictórica y la percepción musical.

“La música ha estado presente en todas las culturas de las que se tiene conocimiento” (Español et al. 2014, 219), hasta el punto de que se la entiende como un rasgo característico de toda la especie humana. A pesar de que la inteligencia y la capacidad de comunicación son comunes para los seres humanos y los animales, solo diferenciándose por una cuestión de grados, “la creatividad y la apreciación artística son patrimonio exclusivo de los seres humanos” (Roederer 1995, 22).

La musicalidad como rasgo característico de la especie, ha sido un tema de gran interés académico desde el siglo XVIII. Uno de los enfoques más pertinentes es el que proporciona la teoría evolutiva. Disciplinas como la musicología, la antropología, las neurociencias, la psicología del desarrollo y la biología evolutiva, han tratado de explicar el origen de la musicalidad en el ser humano (Español et al. 2014, 217-218).

Desde el punto de vista evolutivo, hay trabajos que describen a la música como un proceso que va de lo simple a lo complejo, postulan un surgimiento gradual y acumulativo, por lo tanto, con una línea de ancestros y descendientes. Otros enfoques, también desde lo evolutivo, miran a la música como una adaptación por medio de una selección natural. “Por ejemplo, Geoffrey Miller (2000) propone que la música evolucionó involucrando mecanismos de selección sexual. De acuerdo con esta hipótesis, sugiere que los individuos con mayores capacidades musicales habrían tenido más chance de ser elegidos sexualmente” (Español et al. 2014, 222).

Por otro lado, la vinculación con el universo ritual define a la música como emergente del pensamiento estético, ligado a la capacidad de simbolización y al placer. (Español et al. 2014, 224). Ciertos investigadores como Cross y Dissanayake destacan la idea de que la música promueve la cohesión entre los individuos, reforzando los vínculos emocionales y los procesos de enculturación lingüística. Facilita la coordinación de las conductas grupales, promueve las conductas cooperativas hacia los miembros del grupo creando una identidad. Todas estas funciones sociales de la música destacan su valor adaptativo.

Según José María Peñalver, la música emplea formas similares a las de la lengua hablada. “Está articulada en torno a pausas, cadencias, ritmos y se organiza en base a unos criterios de tensión-relajación o movimiento-reposo. De estos aspectos podemos llegar a la conclusión de que la música posee una gramática y una sintaxis propias” (José María Peñalver, s. f., 5). El paso de una existencia primitiva humana a una que forma parte de una cultura, es el lenguaje. La cultura está dada por la capacidad de establecer vínculos comunicacionales y al ser la música una forma de lenguaje y una expresión identitaria, es indispensable en la construcción de nuestro sentido de pertenencia al grupo social.

2. La música como expresión cultural

El arte es un producto cultural, cuya finalidad es dar testimonio de los tiempos y de los pueblos. Es difícil percibir la importancia cultural de la música, “porque ofrece pocos puntos de referencia ostensibles que puedan servir de base a la comparación” con otras artes. Además, la notación musical es bastante reciente y ha sido asequible al historiador por la oralidad más que por su escritura (Hamel y Hurlimann 1959, introducción).

Es evidente que las expresiones culturales como la música, se nutren de la ancestralidad del acumulado social que constituye su memoria colectiva, lo que ha dado paso a que las expresiones musicales y culturales de un pueblo sean lo que son. En el campo de estas manifestaciones culturales, los grupos humanos “permiten ciertas formas de comunicación, de auto comprensión, identificación de grupo, pero también de relación de alteridad y diferencia con otros que son diferentes” (Patricio Guerrero 2002, 79).

Las expresiones de los colectivos sociales, en el caso de Ecuador, se dan en el plano de la diversidad y las diferencias “como elementos básicos del patrimonio cultural, en donde la interculturalidad y , sobre todo, la identidad se están dinamizando dentro del marco de la globalización y la modernidad”(Mullo Sandoval 2009, 24). La música popular tradicional es un factor importante en el conocimiento y búsqueda de la identidad, cuyos referentes históricos

vienen y se constituyen de expresiones culturales vivas. “La música popular tradicional es el producto de una serie de intercambios históricos y culturales, de dinámicas globales y locales...”. En cuanto a “lo tradicional”, la música se podría definir como rasgo “de culturas provenientes de sistemas no capitalistas de producción, sean o no indígenas o la heredad de una memoria trabajada y compartida históricamente” defendiéndose al patrimonio mediante el reconocimiento de las diferencias y diversidades donde el fenómeno cultural es practicado por diversas identidades que coexisten en una misma realidad social (Mullo Sandoval 2009, 25).

A este cambio cultural constante debido a la interacción humana, Fernando Ortiz lo denomina “transculturación”, neologismo que sustituye al vocablo aculturación. “Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género”(Ortiz 1987, 93). El ir y venir de culturas diversas, como en el caso de América, sólo puede dar paso a una cultura nueva en continua creación. Ortiz sostiene que este concepto expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra “porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación” (Ortiz 1987, 96).

El concepto que utilizó Bourdieu cuando buscó dar a la cultura un sentido antropológico es *habitus*. Para Bourdieu, el *habitus* es la materialización y la incorporación de esa memoria colectiva que, surgiendo en el pasado, se transmite y se preserva hasta el presente. Posibilita a los actores sociales a “ encontrar su propia trayectoria social, orientarse en sus propios espacios sociales y diferenciarse de otros” (Patricio Guerrero 2002, 82).

Es la raíz de ancestralidad, resultante de las anteriores prácticas de un grupo, que las generaciones posteriores a través del *habitus* internalizan y conservan en su ser aquello que “sus antecesores construyeron en el pasado y que ahora están en condiciones de reproducirlas, de recrearlas o revitalizarlas para que guíen sus acciones en el presente”(Patricio Guerrero 2002, 82). Este es el caso de la música, que conserva siempre una ancestralidad, pero que ha acogido nuevas culturas a lo largo del tiempo y que a través del *habitus* y su confrontación con nuevas circunstancias históricas, se adapta hacia nuevas creaciones.

La cultura es una construcción que se inserta en la historia de las interacciones “que los diversos grupos sociales establecen entre sí” (Patricio Guerrero 2002, 85). La inculturación de la religión católica en Ecuador tuvo un carácter transformador. La interacción de las culturas originarias ya conquistadas por los Incas, los africanos traídos como esclavos y los españoles,

confrontaron las creencias de cada sector a nuevas circunstancias. Esto generó como consecuencia cambios y transformaciones en los distintos grupos y en su música.

“La cultura es posible porque existen seres concretos que la producen desde su propia cotidianidad” (Patricio Guerrero 2002, 85). Han surgido procesos de innovación, invención, aculturación, reinterpretaciones sincréticas o de hibridación, originados por la “naturaleza dialéctica de la propia cultura” (Patricio Guerrero 2002, 86).

En Ecuador, así como en el resto de la región andina, la función social de la música se expresa en los calendarios festivos y rituales de las culturas indígenas, montubias, mestizas y negras. La música es funcional a través de cantos y danzas para diversos tiempos, espacios, fechas y sobre todo, para épocas relacionadas a la agricultura y a lo religioso, que se expresan a través de una estructura sonora (Mullo Sandoval 2009, 17).

En la actualidad, la música como expresión cultural está sujeta a innumerables influencias y condicionantes derivados del sistema capitalista que domina nuestras sociedades. Desde el desarrollo musical local hasta el global, a través de la comunicación, la comercialización de productos musicales utiliza a grandes transnacionales, que ponen sus parámetros propios, y establecen características generales, casi siempre obedeciendo al mercado, lo que tiene como resultado que con el pasar del tiempo, se torne cada vez más difícil establecer diferencias identitarias a través de la música. “Las nuevas tecnologías han afectado a la manera en que la música incide en la organización social”, donde los gustos musicales son un componente crucial de los perfiles que atraen a la gente a relacionarse con sus congéneres, que pueden vivir en su comunidad o fuera de ella (Yúdice 2007, 23). Sin embargo, el reforzamiento de las diferencias obliga a los miembros de una comunidad a reconocerse como ciudadanos. Participan activamente en el proceso de continuidad de su cultura mediante la preservación de su memoria histórica local, construyendo su identidad musical, entre otras cosas.

3. La música como memoria de la identidad nacional

En la memoria entran en juego saberes, creencias, patrones de comportamiento que la delimitan y perfilan, pero también las emociones que son transmitidas y recibidas en la interacción social, en las prácticas culturales y artísticas de un grupo (Jelin 2002, 52). Según Halbwachs, nunca estamos solos, puesto que uno recuerda con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales comunes, como la música. Incluso los recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales, donde por lo general se incluye a danzas y cánticos, que les otorgan sentido. Se puede entonces afirmar la existencia de una “memoria colectiva”, entendida también como memorias compartidas y en disputa, encuadradas

en marcos sociales y relaciones de poder (Jelin 2002, 55). La evocación del pasado cobra importancia en el proceso de interacción social en la medida en que son acciones para dar sentido al pasado, sin dar por sentado que existe una única concepción de ese pasado.

Hay una relación entre memoria e identidad. En realidad, se piensa desde la identidad. Según Gillis, “el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia, de ser uno mismo, de mismidad, a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad”. Las personas seleccionan ciertas memorias que lo ponen en relación con otros y que resaltan marcos sociales o culturales.

La memoria se produce cuando hay sujetos que comparten una cultura y que mediante productos culturales como la música, materializan los sentidos del pasado. Estos productos, según Van Alphen, son “vehículos de la memoria” que antes que representar el pasado, lo incorporan performativamente. Las creencias sociales son unas tradiciones o unos recuerdos colectivos pero también son unas ideas que resultan del conocimiento del presente. No existe idea social que no sea un recuerdo de la sociedad. Todo personaje o hecho histórico se transforma en una noción o en un símbolo y se le atribuye un sentido (Halbwachs 2004, 343).

La memoria es una construcción social narrativa. Bourdieu señala que “la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia”. Si se parte desde el lenguaje musical, encontramos que es una lucha por el poder, la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican estrategias para “oficializar” una narrativa del pasado, para su comunicación, transmisión y aceptación.

En Ecuador, las expresiones musicales “nacionales” se evidenciaron dentro de procesos interculturales en las tres primeras décadas del siglo XX, cuando los medios de comunicación como la radio, comenzaron a identificar a ciertos géneros musicales de esa manera y con una vinculación territorial nacional (Mullo Sandoval 2009, 29).

Juan Mullo explica que etnomusicólogos de los países del Convenio Andrés Bello coinciden en que los distintos países latinoamericanos se encuentran actualmente en un surgimiento de nuevas identidades musicales, algunas sustentadas sobre la base de las ya existentes, “en donde la música popular y tradicional juega un papel determinante” (Mullo Sandoval 2009, 13). Lo popular y lo tradicional no son conceptos estáticos, sino más bien expresiones de culturas vivas que son parte de una serie de intercambios culturales, “dentro de una dinámica global que conjuga elementos como lo patrimonial, la interculturalidad y, sobre todo, la identidad” (Mullo Sandoval 2009, 13).

Se habla entonces de identidades musicales, de pertenencias sociales o grupales, en donde los límites culturales son cada vez más permeables. “Las músicas ecuatorianas actuales,

tradicionales o no, son el producto de relaciones interculturales cuyo principal escenario social es la gran ciudad”, son identidades múltiples que tienen una serie de elementos culturales entrelazados y que construyen nuevos sistemas de valores (Mullo Sandoval 2009, 15). Según Juan Mullo, las conductas artísticas no son “puras”, ni han estado al margen de contaminaciones. “Son el producto de relaciones en conflicto que nos han hecho repensar el concepto de lo nacional”, por lo que no existiría una identidad nacional única (Mullo Sandoval 2009, 15).

La globalización llama la atención sobre la producción transcultural de significados y símbolos culturales e introduce una importante brecha en el Estado y en las sociedades al permitir comparar formas de vida y establecer comunicaciones transculturales, “portadoras de imágenes, valores y contenidos que afectan las identidades, antes limitadas básicamente al ámbito nacional”. Pero lo “local” y lo “global” no se excluyen entre sí, sino que, según Moneta, constituyen los polos de un espectro continuo, de un ying y yang. “La globalización incentiva un encuentro, interacción y reconstrucción de las distintas culturas locales”. Las identidades culturales, en la globalización, no tienden a estructurarse desde la lógica de los Estados-naciones, sino desde la de entes transnacionales y mercados. “No se basan, en lo esencial, en comunicaciones orales y escritas, sino que operan mediante la producción industrial de la cultura, su comunicación tecnológica y el consumo”(Moneta 1999, 20).

4. La conciencia nacional

El nacimiento de las lenguas vernáculas en Europa, tenía un carácter administrativo. Los lectores relacionados a través de la imprenta en los años 1500, formaron el embrión de la comunidad nacionalmente imaginada. Según Benedict Anderson, “la convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna” (Anderson 1993, 75).

La comprensión del término “nación” es fundamental para entender los últimos siglos de la historia humana. En un proceso que inició a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en occidente, la nación se convirtió en la forma hegemónica de identidad colectiva de la modernidad, reconocida en el ordenamiento jurídico internacional, con determinados derechos políticos, dibujada en el horizonte mental de hombre moderno como una realidad insoslayable “que configura y determina todos los aspectos de la vida colectiva, desde el carácter de las personas hasta las formas de expresión artística”(Pérez Vejo 2003, 276).

El significado del término “nación” tiene un origen latino, con un sentido de descendencia o estirpe, con un marcado carácter biológico, concebida como una entidad natural. En la baja

Edad Media, se utilizó el término por primera vez para referirse a comunidades socio-jurídicas y no naturales, para que posteriormente se refiera a comunidades con cierto sentido político, todavía no muy definido (Pérez Vejo 2003, 279-280). Se puede entender a la nación “como una construcción cultural, como una producción de sentido que parte del lenguaje y que impregna la comprensión que de la sociedad y de la historia adquiere un colectivo que se identifica con la definición de la realidad circundante” (Chacón 2013, 250)

Se podría decir que la historia de los dos últimos siglos en occidente, es la historia de las naciones y el concepto goza de un alto consenso colectivo bajo la asunción de cierto carácter de naturalidad. Sin embargo, se puede afirmar que la nación es una construcción histórica, nacida en un tiempo y un espacio determinados, carente de la naturalidad con que la vistió el nacionalismo romántico. La nación es una de las múltiples respuestas construidas por la humanidad para distinguir entre un “ellos” y un “nosotros”. En palabras de Habermas, la nación sería “una forma específicamente moderna de identidad colectiva”(Pérez Vejo 2003, 279).

Los ilustrados españoles hicieron una distinción entre “patria” (los que viven bajo las mismas leyes y el mismo gobierno) y “nación” (comunidad basada en la historia, la cultura, las costumbres, los sentimientos y los modos de vida), esta última carente de cualquier connotación política (Pérez Vejo 2003, 287). El concepto supone una forma imaginaria de pertenencia, donde toda la vida política de la modernidad descansa. Para que esta ficción sea operativa la nación debe construirse antes en el imaginario colectivo, por lo que la nación no “es”, se “hace”.

Los Estados articularon una historia nacional, donde todo lo ocurrido dentro de las fronteras nacionales se incluyó en un relato de origen dotado de coherencia y fuerza dramática, lo que muestra la necesidad en toda identidad colectiva de un componente mítico, que vaya más allá de la mera voluntad individual (Pérez Vejo 2003, 293).

Las naciones se construyen de valores simbólicos y culturales como la música. Su construcción es un asunto político por sus causas y consecuencias, pero no en cuanto a la forma como se lleva a cabo. Sentirse miembro de una nación es una cuestión de imágenes mentales, lo que llevó a Hobsbawn a calificar a las naciones como “artefactos culturales inventados” (Pérez Vejo 2003, 294). El nacimiento de una identidad nacional es un proceso mediante el cual los individuos aceptan una serie de normas y valores como propios y los interiorizan.

Son las diferentes formas de expresión cultural como la música, las que nos pueden ayudar a descubrir la forma en que ser miembro de una nación se convirtió en algo natural. “Una nación es sólo la fe en un relato que nos dice quiénes somos, quiénes son nuestros antepasados y quiénes no” (Pérez Vejo 2003, 298). Literalmente es una invención. “La forma en que se difundieron determinados tipos populares, música, formas de habla, tradiciones, cánones literarios, panteones

culturales...forman también parte de la construcción de la nación” que posteriormente será homogenizada (Pérez Vejo 2003, 299). La historia nacional se convierte de esta manera en un relato unificado, coherente y los territorios nacionales se fueron dibujando con formas concretas y con líneas claras.

5. Música ecuatoriana, música nacional y música nacionalista

No se conoce a ciencia cierta el origen del término “música nacional”. Puede ser que haya aparecido a principios del siglo XX junto a la oficialización de otros símbolos nacionales como la bandera, el escudo y la moneda nacional. (Wong 2011, 181).

Todos los países tienen un género musical o un repertorio de canciones populares por los que se los reconoce internacionalmente. En el caso de los países latinoamericanos, tenemos ejemplos claros como es el tango de Argentina, la cumbia de Colombia, el vals criollo de Perú, la canción ranchera de México, etc. Estos géneros musicales son considerados “nacionales” en el sentido de que son “expresiones musicales que representan el sentimiento nacional de un pueblo”(Wong 2011, 177).

Según la musicóloga Ketty Wong, en países latinoamericanos se suele hablar de música argentina, música colombiana, música peruana, música mexicana; mientras que los ecuatorianos utilizamos la expresión “música nacional” en lugar de “música ecuatoriana” para definir a la música de nuestro país y no especificamos el origen geográfico de las canciones que la conforman (Wong 2011, 177).

Los ecuatorianos de casi todas las esferas sociales y culturales utilizan el término “música nacional” para hablar de la música popular ecuatoriana, incluso los que viven fuera del país. Muchos ecuatorianos piensan que “música nacional” hace una diferenciación entre la música popular local y la música internacional. Otros creen que sólo la música basada en ritmos autóctonos o tradicionales puede ser llamada *nacional*. (Wong 2011, 178). Según Ketty Wong, una gran mayoría de ecuatorianos, piensa que es cualquier música interpretada por ecuatorianos para el consumo de los ecuatorianos, incluidos géneros como el pop, el rock, etc., lo cual coincide con la definición que, al respecto, hace la Ley Orgánica de Comunicación del Ecuador aprobada en el 2013.

En el siglo XIX, con el pensamiento romántico, se promueven respuestas culturales afines a una estética más moderna que la colonial. “La música de esta época es un medio expresivo para relatar un proceso en donde lo indígena siempre fue lo marginal. El texto romántico exalta factores como: la mujer, el sentimiento, la patria, la nación...mientras que la música indígena se rige por las funciones rituales de los cantos y mitos..., es decir, un pensamiento simbólico” (Mullo Sandoval 2009, 18).

Según el etnomusicólogo ecuatoriano Juan Mullo, en el Ecuador republicano, el baile de salón y su música, por ejemplo, desempeñaron un rol muy importante en la formación de la nacionalidad ecuatoriana, construyendo elementos simbólicos y sociales “que representaban una identidad básicamente criolla americana”(Mullo Sandoval 2015, 3:6). De hecho, el libertador Simón Bolívar, quien llegó a Quito el 16 de junio de 1822, era un gran bailarín según algunas fuentes históricas. En algunas casas quiteñas se pueden leer placas que dicen “en esta casa bailó Bolívar” (casa de la calle García Moreno No. 1334 del centro histórico de Quito). Desde espacios sociales como este, se gestó la construcción de nuestra nacionalidad (Mullo Sandoval 2015, 3:6-7)

Pero la música *nacional* ha sufrido cambios, hibridaciones, transculturaciones en un proceso inevitable de globalización. La radio transmite música denominada “ecuatoriana” en una gama que incluye la tradicional con todos sus géneros, pero también el pop, rock, música rocolera, baladas, entre muchas otras. La cataloga así por el origen de su producción, ya sea compositiva como interpretativa.

Cuando hablamos de la música, y el proceso de globalización en el que ha estado inmersa, Roland Robertson sostiene que la globalización implica una manifestación simultánea de lo global y lo local “porque una cultura global está constituida por un incremento en la interconexión de muchas culturas locales”, un proceso que él denomina “glocalización” (Robertson 1995, 31). La musicóloga ecuatoriana Ketty Wong analiza que, bajo esta perspectiva teórica, las músicas e identidades nacionales pueden ser analizadas como expresiones de particularismos que reflejan tendencias globales.

Es decir que la música *nacional* comprende una articulación entre las relaciones grupales y la individualidad. Los grupos sociales no siempre coinciden en valores que luego se expresan por la música y en el caso de Ecuador, al ser un país pluriétnico, plurinacional y pluricultural, esto se vuelve todavía más difícil. Pero las diferentes agrupaciones se reconocen a sí mismas como tales por medio de la música y por medio del juicio estético, entre otras cosas.

Según el etnomusicólogo Juan Mullo, "las manifestaciones actuales cada día se alejan de un concepto etnocrático de cultura musical, tal el caso de la noción de *música nacional ecuatoriana*, generalización que permanentemente ha traído conflictos” (Mullo Sandoval 2009, 13). Los sujetos históricos en este momento ya no se definen por ese tipo de pertenencias, “ni estilística ni culturalmente, sino por el conjunto de manifestaciones artísticas y sociales de las que participan...”. Expresa también que a esto se debe sumar que el sujeto es un ser social, profesional, generacional, ideológico, político, etc., “el cual crea, participa y se adscribe a elementos culturales polidimensionales y multiestilísticos” (Mullo Sandoval 2009, 13).

Es la cultura mestiza la que ha definido gran parte de lo que actualmente conocemos por “música nacional”. En ella se incorporan varios elementos culturales indígenas y el lenguaje musical andino. Toma de lo español, de lo europeo-occidental, como modelo cultural, de lo urbano, como una nueva conciencia estética y otros aspectos que modifican y fusionan varios elementos estructurales musicales bajo una diferente percepción cultural que su raíz indígena (Mullo Sandoval 2009, 17).

El mestizo, bajo el proyecto ideológico de “lo nacional” que es promovido desde el Estado, comienza a construir formas expresivas “que en lo musical, se plasman en un cancionero nacional”. Para la construcción de esta identidad musical nacional (mestiza), se toman elementos indígenas, sobre todo andinos, y su marginalidad como símbolo de identidad (Mullo Sandoval 2009, 18). En cambio, las culturas indígenas y negras del Ecuador han tenido otra percepción y su punto de vista ha sido siempre desde la ritualidad, de los símbolos y las mitologías. Su mundo sonoro son expresiones simbólicas en acción, “un regreso y mayor contacto con la naturaleza” (Mullo Sandoval 2009, 18). Sin embargo, los últimos tiempos han traído un cambio en las funciones de la música, dirigiéndola hacia lo comercial y hacia la desaparición de estas funciones rituales. “Las tecno-culturas y la participación en la lógica del consumo de música masiva y comercial permiten ahora nuevas lecturas de sus expresiones musicales” (Mullo Sandoval 2009, 18).

Luego de las tres primeras décadas del siglo XX, los medios de comunicación de ese entonces y principalmente la radio, comenzaron a identificar a los distintos géneros musicales surgidos con una vinculación territorial nacional, bajo “criterios ideológicos de apropiación de una identidad cultural mestiza, negada hasta ese entonces a la naciente clase media surgida en el marco del liberalismo”. El apareamiento de símbolos nacionales, el paisaje, la lengua, etc., que si bien ideológicamente a través de los nacionalismos, vienen construyéndose desde fines del siglo XVIII, son luego “reimpulsados a mediados del siglo XIX por las sociedades Democráticas y de Ilustración y finalmente consolidados por lo institucional con los Estados nación en el siglo XX: centros educativos nacionales, ministerios, centros culturales, etc.” (Mullo Sandoval 2009, 30).

Según Juan Mullo, los géneros musicales nacionales tienen su relación con la división de las clases sociales del siglo XIX. Por un lado se importaban danzas europeas como valeses, minuetos, mazurcas, relacionados con los bailes de salón aristocráticos y que fueron posteriormente “criollizados” dentro de la alta sociedad republicana. Por otro lado surgieron manifestaciones propias nacidas de la dinámica popular de los sectores mestizos. Estas prácticas correspondientes a cada sector social se constituyeron como matrices simbólicas y referentes de identidad social (Mullo Sandoval 2009, 30).

Los géneros musicales nacionales nacen en el seno de esta diferenciación. “Mientras la oligarquía criolla serrana y la burguesía comercial costeña promocionaban las danzas cortesanas europeas, los grupos indígenas, negros, montubios o mestizos populares recreaban sus propias experiencias estéticas sobre la base de su diversidad étnica y cultural” (Mullo Sandoval 2009, 31). En la música, a partir del siglo XIX, también surge un cambio en la actividad que antes se concentraba en lo religioso, a otra con rasgos más liberales cuyo fin es el encuentro de “lo propio” (Mullo Sandoval 2009, 32).

El afianzamiento de la clase media y el mestizaje dentro del proyecto de constitución del Estado nacional, hacen que instituciones como los conservatorios o academias de bellas artes, promuevan formas artísticas “nacionales”. Estas expresiones musicales, si bien es cierto, promueven conceptos como “lo propio”, el paisaje, las costumbres o la lengua y concentran rasgos ideológicos nativistas, se dirigen hacia nuevos estilos y géneros. Los nacionalismos musicales que se vienen construyendo desde fines del siglo XVIII, son impulsados a mediados del siglo XIX por las sociedades democráticas y de ilustración, consolidándose a través de las instituciones artísticas, como el Conservatorio Nacional de Música y también por nuevas tendencias cotidianas y bohemias de las culturas populares (Mullo Sandoval 2015, 3:97)

Esto dio origen al “nacionalismo” como una corriente del pensamiento ecuatoriano, tanto de un sector de intelectuales como de artistas. Surgen con una propuesta coherente con la búsqueda de una identidad, empapados del aporte romántico. En el caso de la música, bajo el amparo de lo nacional “surgen compositores con una tradición académica adquirida desde la Colonia, cuya formación tanto en el campo estético, cuanto en la composición formal, les permite elaborar directrices teóricas dominadas por el fundamento nacionalista” (Mullo Sandoval 2009, 32-33).

“Desde la etnomusicología comprenderíamos al sistema musical como un principio de ordenamiento sonoro, un lenguaje tímbrico, una escala, que relaciona aspectos de la cosmología y comprensión del universo ritual, festivo, mágico, etc.”. (Mullo Sandoval 2009, 33). En este sentido, los compositores nacionalistas analizan relaciones del lenguaje musical como la pentafonía, sistema de cinco sonidos practicado por las culturas andinas, que surge de la tradición oral y lo utilizan para sus creaciones musicales, con una estructura académica. Tanto el nacionalismo como la música nacional son dos elementos históricos diferentes, pero los dos se dirigen hacia la consolidación de expresiones propias nacidas de este proceso (Mullo Sandoval 2009, 33).

Como consecuencia, en Ecuador, los conceptos de “música nacional” y “música nacionalista”, también son distintos y en disputa. La “nacional” está relacionada a la música popular y la “nacionalista” a la música académica. Ante esto, surgiría también un cuestionamiento

sobre si la música nacionalista es considerada nacional, como ocurre en otros países de Latino América. En nuestro país, las composiciones nacionalistas estarían en un “limbo” conceptual ya que para el sector de músicos académicos, serían consideradas populares por sus raíces populares, y para los músicos populares serían consideradas académicas por su lenguaje académico, tendiendo siempre a ser considerada de élite socialmente hablando.

En nuestro país, las expresiones musicales modernas se insertan hacia la tercera década del siglo XX, en un proceso de mestizaje, mediante el uso de géneros musicales internacionales, europeos y norteamericanos. En las principales ciudades del Ecuador, sus culturas urbanas se nutren de información mediática, de los avances tecnológicos como pianolas, el fonógrafo y los discos y surgen los primeros bailes nacionales. La radio se convertirá en el medio para difundir estos contenidos mestizos “hacia el encuentro de nuevas identidades, que van definiendo la nacionalidad ecuatoriana de la segunda mitad del siglo XX (Mullo Sandoval 2015, 3:96).

Desde lo urbano, surgen músicas de los sectores sociales marginales, producto de la migración a las grandes ciudades, que se adhieren a un estilo musical rechazado en un inicio por las clases media y alta. Se los denomina música rocolera y chichera que nació bajo la figura de Julio Jaramillo. La música nacional cambia de rumbo “y se mimetiza en la no muy bien vista música rocolera”, alcanzando en el caso de Julio Jaramillo, niveles de popularidad dentro y fuera del Ecuador, proyectándose internacionalmente por primera vez con un tinte de difusión masivo (Mullo Sandoval 2009, 75). La “música chicha” que se dice que nos viene del Perú, se arraiga en nuestro país cuando se fusionan varios géneros andinos con el toque tropical. Las dos expresiones musicales son eminentemente comerciales y de difusión masiva, pero su base fue definitivamente la “música nacional”(Mullo Sandoval 2009, 76).

La tecnocumbia, por otro lado, tiene como referentes a experiencias musicales peruanas, “en donde las estructuras musicales locales se funcionalizan a la métrica de la cumbia que nos llega de Colombia”. Los nuevos músicos populares ecuatorianos adoptan estos ritmos y se convierten en los nuevos valores de esta joven y novedosa “música nacional”. A esta música se suma el movimiento coreográfico de escenario (Mullo Sandoval 2009, 77).

Con lo expuesto, se puede constatar que, musicalmente hablando, Ecuador es en general, una nación mestiza. Si bien la constitución de 1998 en su Artículo 1 declaró que el Ecuador es un país pluriétnico y multicultural, han sido las élites las que han moldeado el sentido de la identidad nacional en torno a la ideología de la “nación mestiza”. Sin embargo, “la mezcla cultural en el proceso de mestizaje no es equitativa porque no es el blanco el que se *indigeniza* sino el indígena el que se *blanquea* étnica y culturalmente con el fin de subir peldaños en la escala jerárquica social” (Wong 2011, 179). En este afán de *blanqueamiento*, el mestizo genera un rechazo subconsciente de

su herencia indígena “que en el plano simbólico-musical se observa en la exclusión de músicas de origen indígena en la concepción de la música nacional”(Wong 2011, 179).

En cuanto a la música *nacional*, se podría decir que representa a diferentes grupos sociales, estéticas y visiones del sentido de ecuatorianidad que no nos permite hablar de una identidad singular y homogénea como la que propone la ideología del mestizaje. Entre las músicas indígenas se encuentran el yaraví, el danzante, el yumbo y el sanjuanito, ligadas algunas de ellas a rituales asociados con las festividades agrícolas del calendario indígena. Entre las músicas mestizas se encuentran el pasillo, el pasacalle, el albazo, el aire típico que combinan melodías y ritmos de origen autóctono y europeo. “De todos estos géneros, el pasillo es considerado el símbolo musical del país, al grado de que los términos pasillo y música nacional se usan indistintamente como sinónimos de música ecuatoriana” (Wong 2011, 180).

Hablar de identidades, hoy en día, requiere hacer “política sobre las industrias comunicacionales”. Las tensiones básicas entre lo nacional y lo global son, por una parte, “porque las industrias culturales favorecen la apertura de cada nación, la diversidad dentro de ella y la información recíproca con otras”. Pero al mismo tiempo, “están produciendo una concentración de los medios de comunicación, la homogeneización de sus contenidos y el acceso desigual y asimétrico a sus bienes y mensajes” (García 1999, 36). Esto se acentúa cuando la administración del espacio comunicacional, queda exclusivamente en manos privadas, bajo estrategias mercantiles y con poca regulación. Los avances en el reconocimiento de la diversidad sociocultural y la circulación democrática del entretenimiento se producen donde existen instancias estatales o mixtas, para que lo público y lo multicultural sean valorados. La lógica futura de lo que se ha venido llamando identidades culturales, según García Canclini, será poco influida por las afirmaciones de “lo propio”, por las políticas de censura a lo “foráneo” y de aislamiento nacionalista (García 1999, 36).

Desde lo social, la música tradicional o ecuatoriana en general, ha sido asociada a niveles socioculturales “bajos”. Los sistemas discursivos, las representaciones sociales, cierta cosmovisión del mundo representan rangos de desigualdad. “...Estas operaciones, prácticas y sistemas perceptivos generan diferencias sociales (distinciones)...asignando atributos a las personas dentro de ciertos esquemas de jerarquías sociales. Se van desarrollando ideas, concepciones, que asignan valores negativos y positivos a esas distinciones, pretendiendo justificar, de una manera arbitraria, la existencia de la superioridad e inferioridad social”(Estévez 2008, 93).

Según la musicóloga Ketty Wong, la nación es recreada o recordada con actividades cotidianas como escuchar música nacional, degustar platos típicos, contar chistes con el sentido del humor de su país o simplemente con los gestos corporales y sus maneras propias de hablar

(Wong 2013, 219). Aunque el concepto de “música nacional ecuatoriana” varía según la edad, etnicidad o antecedentes sociales de las personas, la mayoría coinciden con que ésta es la chichera, la rocolera y la tecnocumbia y no los pasillos, pasacalles y albazos (Wong 2013, 229). Bajo esta premisa, se podría asumir que tampoco se identifica a los géneros como el pop o el rock como géneros ecuatorianos. La música rocolera, chichera y la tecnocumbia tienen una fuerte asociación con la población indígena y mestiza de los sectores populares.

Ketty Wong afirma que “las élites ecuatorianas no reconocen la herencia indígena de su identidad mestiza, lo cual se observa simbólicamente en sus actitudes y en los términos despectivos que utilizan para referirse a la música que los sectores populares producen y consumen” (Wong 2013, 231) e indica que las élites del Ecuador excluyen a los géneros musicales asociados con la población indígena y la afro como “música ecuatoriana” y se identifican más con los pasillos, los albazos y los pasacalles clásicos del período entre 1920 y 1950 que son mestizos. Con esto se podría decir que musicalmente “olvidaron” su origen.

Entre 1930 y 1950 se construyeron culturas sonoras nacionales. Estas expresiones musicales fueron proyectadas como músicas de la nación, “en una compleja negociación simbólica entre actores sociales, movimientos políticos, estrategias de modernización e industrias culturales nacientes”. Los géneros populares proporcionan los modelos de conducta, la escuela de comportamientos donde se dictamina lo que es entretenido y aceptable. Los medios de comunicación transforman los paradigmas de comportamiento y se produce una ingeniería de la identidad.

El espacio público donde circulan formas culturales como la música, está cada vez más condicionado por los discursos e ideologías transnacionales que se combinan y entran en conflicto con las formas locales “de un modo que rompe la coherencia de los discursos nacionales tradicionales, especialmente aquellos fundados en las nociones convencionales de lo popular”. Según García Canclini, citado por Yúdice, esto “no significa que la cultura nacional se haya extinguido sino, más bien, que se ha transformado en una fórmula para designar la continuidad de una memoria histórica inestable que hoy se está reconstituyendo en interacción con los referentes culturales transnacionales” (Yúdice 2002, 268)

4. Investigación de campo.

Entrevistas a músicos e investigadores musicales.

Al inicio de esta investigación, se expuso que una parte importante de la misma será las entrevistas que se hagan basadas en la opinión de los sectores importantes relacionados a la música de nuestro

país. La muestra de músicos e investigadores se tomó en base a la disponibilidad de estos sectores de cooperar con esta investigación, de manera voluntaria.

En las entrevistas a musicólogos e investigadores, se busca dar respuestas a las interrogantes sobre conceptos de música nacional y ecuatoriana. Para los investigadores y musicólogos entrevistados, el concepto de “música ecuatoriana” no está totalmente definido. Es un concepto en construcción. Para Gustavo Lovato, director de la Casa de la Música y de la carrera de música de la Universidad de los Hemisferios, la música ecuatoriana es la nacida en el país, la que tiene “partida de nacimiento” ecuatoriana y, por lo tanto, tiene unas determinadas características y rasgos.

Juan Mullo, indicó en la entrevista que:

La pregunta de qué es música ecuatoriana, es una pregunta muy amplia y ambigua. Es como decir ¿qué es música?”. Aquí, lo que la define en Ecuador, se podría decir, es desde las diversidades lingüísticas, geográficas, desde las diversidades territoriales. Pero, además, existen otro tipo de culturas musicales o sonoras que están definiéndose en parámetros; por ejemplo, de lo urbano actual, me refiero a las culturas contemporáneas, pero también desde lo que se llamaría la musicología histórica. Entonces, música ecuatoriana podemos encontrar tanto en culturas del pasado, desde épocas prehispánicas, culturas coloniales, culturas republicanas, culturas nacionales, nacionalistas y culturas postmodernas. Entonces, el campo es complejo. A esto hay que añadir los diversos grupos y las nacionalidades indígenas, afro descendientes, montubias, cholos, en cuanto a la diversidad étnica. Cada una de estas culturas es parte de lo que se podría entender como música ecuatoriana. Pero también hay que entender que en las postmodernidades, en las artes sonoras, hay una gran cantidad de manifestaciones que se definen a partir aproximadamente de finales del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI. Estas serían el pop, el rock, el hip hop, el rap, etc. (Mullo, 2017).

En cuanto a “lo nacional”, en cambio, este término tiene que ver con la nación:

La nación es un conjunto de elementos definidos. Por ejemplo, el territorio, el lenguaje. En ese sentido, en nuestra nación todavía hay un proceso de formación, porque al interior de nuestra nación, si se quiere decir de alguna manera, hay sub naciones. Hay nacionalidades que viven y conviven unas con otras; es decir que tienen sus propios territorios, sus propios idiomas, sus propios lenguajes. Y por lo tanto, también su propia música. Entonces, no hay la música nacional, hay varias músicas nacionales (Lovato 2017).

Para Mullo, en el proceso de constitución de las naciones en América Latina, en los territorios de los Estados Nacionales, se comenzó a proponer en el proceso no solamente de la cultura, sino también y, sobre todo, en el proceso político, de lo social, incluso de lo simbólico, como elementos que se podrían llamar como nacionales. Entonces, cuando la música nacional adopta esa característica, está relacionada básicamente al proceso de constitución de la nación. La nación no solamente como un concepto, sino la nación como la posibilidad de ejercer una identidad territorial, geográfica y, en este caso, una identidad cultural, que básicamente deviene a reflejarse en la temporalidad entre 1830, hacia mediados del siglo XX.

Este proceso de “lo nacional” pesa mucho en el imaginario musical. Es decir, la música nacional puede ser un estilo constituido entre aproximadamente fines del siglo XIX, que viene a hacer el contexto de la Revolución Alfarista hasta aproximadamente 1950 a 1960, en donde éste debate halla un eco importante. Entonces tiene que ver la relación histórica entre cómo nos definimos los sujetos de esta cultura como nacionales y con todas unas categorías que vienen desde los inicios del siglo XX, sobre todo con el Liberalismo Radical de Eloy Alfaro, con las escuelas nacionales, la educación nacional, la creación del Conservatorio Nacional, sobre todo la segunda fundación que fue en 1900 por Eloy Alfaro, y estos procesos como por ejemplo, el surgimiento de la clase media, una clase media bien fuerte, en donde ellos plantean que esta identidad nacional tiene que ver básicamente con el indigenismo. Estos elementos que son básicamente una insurgencia cultural romántica, moderna, heredera del liberalismo, comenzó a denominarse “nacional”. En la Costa, la cultura montubia no ejerce este concepto como una identidad fuerte, sobre todo por ciertas características de exclusión. Lo montubio no fue considerado en las estéticas de la modernidad del nacionalismo musical como concepto, y luego en la cotidianidad popular que comenzó a denominarse nacional, a lo que venía de las culturas indígenas, sobre todo andinas y nor-andinas concretamente. Entonces, la música nacional tiene esta vinculación histórica, este lineamiento estético y estas antropologías. Básicamente se está centrando en las culturas andinas. Luego vienen los procesos de las músicas nacionalistas que son otros con otras tendencias un poco más intelectuales pero lo fundamental está en la vinculación popular que tiene nuestra música concretamente (Mullo 2017).

Para el musicólogo y compositor Jorge Campos, existe una ambigüedad porque tradicionalmente, el término nacional estuvo ligado a todo lo que tenía que ver con la música de tradición oral, es decir, a la música indígena, a la música mestiza, a todos los géneros musicales que se cultivaban en una época de manera privilegiada:

“Entonces la música nacional fue la música de carácter vernácula. Pero me parece que es una consideración que ya es obsoleta con la situación actual de la sociedad, en donde hay una tendencia a globalizar, una tendencia a la expansión del universo artístico, musical, sonoro...Entonces, la denominación de “nacional” realmente no tiene una pertinencia adecuada”(Campos, 2017).

Para el investigador William Guncay, el término “música nacional” es una acepción o una concepción surgida desde de la oficialidad y que intenta integrar todas las expresiones en una estética musical que englobe o incluya a todos los sectores:

Es delicado poder establecer un género musical en el que se encuentren representadas todas las culturas, de todos los pueblos que tienen maneras diversas de expresiones musicales. Lo nacional está identificado con el pasillo, tal vez el pasacalle, tal vez el albazo, o géneros musicales que son comunes a diferentes regiones o a diferentes grupos culturales, y a diferentes sectores territoriales. Podemos, por ejemplo, ver el pasacalle como expresión musical o expresión estética, en cada una de las ciudades. La Patria Chica expresa ese sentido costumbrista que tiene cada uno de estos sectores. Vemos el pasacalle en Imbabura, en Carchi, en canciones como el Chulla Quiteño, la Chola Cuencana, la Riobambeñita. Entonces, esa necesidad de integrar en un género a lo nacional, para mí pone entre comillas ¿qué es lo nacional? O ¿qué se podría considerar nacional?. Aunque también algunos músicos investigadores, así como en el conocimiento popular, asocian lo nacional con lo ecuatoriano. Es decir que la música ecuatoriana es la música nacional. Como un sinónimo, se podría decir. Sería esta identidad englobadora, esta identidad nacional (Guncay, 2017).

Desde su perspectiva, a partir de los procesos culturales e históricos, algunos géneros musicales son considerados “ecuatorianos” o “nacionales” y otros no:

Yo creo que podríamos establecer “la ecuatorianidad” desde los géneros que son ancestrales, o que son anteriores a la conquista española. Entre estos podríamos establecer al yaraví como género musical que ha estado y que está presente en la práctica cultural de los pueblos andinos fundamentalmente. Y que de él se han derivado otros géneros como el albazo, como la tonada, como el aire típico. Es decir, son géneros musicales típicos ecuatorianos como los denominaba incluso Gonzalo Benítez. A estos géneros podríamos asociarlos como originarios. Ahora, géneros derivados o que han sido resignificados aquí en el Ecuador y que han adquirido una identidad, de lo ecuatoriano o de lo nacional,

estarían el pasillo y el pasacalle como los más representativos, incluso son los que más repertorio tienen dentro del colectivo creativo ecuatoriano y del cancionero ecuatoriano. Entonces, eso es importante. Ver esas dos raíces. Lo auténtico que ha tenido un proceso de transformación, de resignificación y los otros que se han incorporado como fruto de este mestizaje y fruto de este sincretismo cultural (Guncay 2017).

Para Lovato, en cambio,

Hay géneros que pertenecen a la cultura mestiza, géneros que son de la cultura afro, géneros que son de la cultura indígena. Entonces hay varios géneros, no de una sola gama sino de varias gamas culturales. Dentro de los géneros mestizos, obviamente están todos aquellos que son el resultado de la unión de lo indígena con lo europeo. Entonces, por ejemplo, hablamos del albazo, la tonada, el pasillo, el pasacalle. Otros ritmos de géneros más bien indígenas como el yumbo, el danzante. Géneros afros como la bomba, el andarele, etc. Eso quiere decir que géneros como el rock, el pop, no son géneros ecuatorianos porque no son nacidos aquí. No tienen partida de nacimiento ecuatoriana. Se pueden hacer, obviamente, como por ejemplo, un ecuatoriano puede hacer una chacarera argentina, pero es una chacarera argentina tocada por un ecuatoriano. Se puede hacer cualquier cosa. Se puede hacer un bossa nova brasileño, pero el bossa nova brasileño es brasileño. Y así mismo el rock o cualquier otro género que no nació aquí, es de otro lugar (Lovato 2017).

Para Juan Mullo “esto es un debate interesante porque lo “nacional” tiene que ver con una pertenencia social, con una pertenencia cultural, pero sobre todo con la identidad. Si alguien ejerce ese derecho, todos deberíamos tener esa posibilidad de que nuestras músicas sean “nacionales”. Entonces, los géneros nacionales, según los nuevos conceptos, deberían ser todos aquellos que se generaron en el marco de este proceso. Sin embargo, dentro de la musicología, y de la musicología histórica ecuatoriana, se considera a los músicos nacionales básicamente a aquellos comprendidos entre el final del siglo XIX e inicios del XX, aproximadamente entre 1950 al 60. Básicamente, los géneros nacionales tienen que ver en el contexto histórico de la República, es decir, que estaríamos hablando desde 1830 aproximadamente, en donde las contradanzas, los fandangos, el vals, el vals criollo o vals de la localidad o del país que luego se convierte en el pasillo. Tiene que ver básicamente con un proceso de estructuración del baile de salón donde se cuecen o generan estos géneros nacionales, básicamente dependientes de la estética europea y obviamente de la heredad española que nos viene de la colonia. Luego, a la final del siglo XIX, hay géneros

como el pasodoble que comienzan a generar una creatividad fuerte en un sector sobre todo ciudadano de la clase media emergente. Luego, a finales del siglo XIX, hay menciones sobre el sanjuanito:

Hay un documento de Juan Agustín Guerrero, en donde se transcriben varias obras como *Colegio de Yaravies Quiteños*, en donde estos géneros podrían ya determinarse como nacionales, comenzaron a constituirse como tales. Por ejemplo, el albazo, el mismo yaraví, el alza, el pasillo y otros que a comienzos del siglo XX se constituyen, un poco más tardíamente como el pasacalle, a partir de la Revolución de Alfaro y luego las influencias que tiene el mismo cancionero con otras vinculaciones. Por ejemplo, de Norteamérica tenemos el fox trot, que se traduce en fox incaico, de la misma Península Ibérica, tenemos a la jota, que es un ritmo que se pierde aproximadamente en 1940, pero sí existen jotas ecuatorianas. Tenemos géneros ya con influencias mestizas como la tonada y cada uno de estos géneros tienen tipologías. Por ejemplo si hablamos del Sanjuanito mestizo, hablaremos del sanjuán de Cayambe o el sanjuán de Imbabura. Ahora incluso existen sanjuanes tecno-andinos. Sanjuanes chicha, sanjuanes cumbia. Es decir, que no hay una tipología de marcada. Es un término o parámetro musical que va ampliándose cada vez. En la tonada, por ejemplo, tenemos una tonada andina, también hay una montubia. La tonada “La Naranja”, por ejemplo, es una que tiene mucha heredad hispánica en su verso y en el toque de las castañuelas y hay una también quíchua, tonada indígena que es muy parecida al danzante y al carnaval. Y por otro lado, tenemos a los géneros, por ejemplo, afro-esmeraldeños, los afro-andinos del Valle del Chota como la bomba, y tenemos los géneros musicales de las culturas indígenas de la Costa: Awas, Tsáchilas y Chachis con sus toques marimberos. Tenemos los géneros musicales montubios, sus contradanzas, sus amorfinos, sus pasacalles, sus corridos. Básicamente, vendrían estos a conformar un gran espectro de lo que son los géneros musicales ecuatorianos, bajo estas pertenencias socio culturales (Mullo. 2017).

Conclusiones

En la actualidad se afirma y enfatiza la visión de un mercado mundial extremadamente poderoso, frente al cual, “tanto los Estados como los ciudadanos, cuentan con escasos y poco eficaces medios y capacidad de reacción. En esta concepción el mercado mundial sustituye progresivamente al poder político” (Moneta 1999, 19). La globalización produce la transculturalidad de significados y símbolos culturales, es decir que la globalización introduce una importante brecha en el Estado y en las sociedades, “al permitir comparar formas de vida y establecer comunicaciones

transculturales, portadoras de imágenes, valores y contenidos que afectan las identidades, antes limitadas básicamente al ámbito nacional” (Moneta 1999, 20)

La música nacional, tiene que ver con el Estado Nación, con un conjunto de elementos definidos como el territorio y el lenguaje. En el proceso de construcción de las nacionalidades en América Latina, se tomaron en cuenta elementos culturales, políticos, sociales e incluso simbólicos y se los llamó “nacionales”. Dentro de estos elementos se encuentra la música, relacionándose a la construcción de la nación, con una identidad territorial, geográfica y cultural. Desde este punto de vista, se considerarían nacionales a los músicos comprendidos entre el final del siglo XIX a inicios del XX.

Para otros, el término “nacional” siempre estuvo relacionado a la música de tradición oral, música de carácter vernáculo. Los géneros musicales de este tipo no están desligados de una realidad histórica o geográfica y, generalmente, cumplen una función. Tomando en cuenta que el Ecuador es plurinacional, donde se encuentran muchos grupos y nacionalidades, es imposible tener una sola expresión musical que se pueda denominar “nacional” y que abarque a todos. Representaría a todas las culturas, a todos los pueblos y nacionalidades, con expresiones musicales, formales, rítmicas y estéticas diversas. Por lo tanto, se debería hablar de varias “músicas nacionales”.

En cuanto a los géneros musicales que se pueden considerar como “nacionales”, para la mayoría de investigadores y musicólogos ecuatorianos están los géneros ancestrales. Entre ellos el yaraví, como anterior a la conquista española y que ha estado en la práctica cultural de nuestro país. El albazo, la tonada, el aire típico, etc., considerados como originarios. Luego el pasillo y el pasacalle como los géneros mestizos más representativos. Además, los pertenecientes a la cultura afro como la bomba y el andarele, a la cultura indígena como el yumbo y el danzante, entre muchos otros. Para la mayoría de musicólogos entrevistados, el rock o el pop, por ejemplo, no podrían ser considerados ecuatorianos, ya que no nacieron en este país. Es decir, que un ecuatoriano puede hacer una chacarera argentina, pero es una chacarera argentina, interpretada por un ecuatoriano.

En la actualidad, y con la visión de las políticas públicas relacionadas a la transmisión de música *ecuatoriana* o *nacional*, desde la aplicación de la Ley Orgánica de Comunicación, se podría vislumbrar una ruptura entre estos conceptos que hasta ahora estaban entrelazados o mimetizados. Se podría decir que la música *ecuatoriana* es toda la que es producida por ecuatorianos, sin importar su ritmo, género u origen musical. Que la música *nacional* se podría entender como un símbolo identitario, desde su cultura ancestral hasta sus representaciones sociales contemporáneas, a pesar de que para ciertos musicólogos, sólo abarcaría a las músicas compuestas en el período de finales del Siglo XIX y principios del XX por ser un símbolo de los procesos de conformación del

“Estado-Nación” que en esa época se desarrollaron. La nacionalista, del período del mismo nombre, está relacionada a la música académica, liderada por intelectuales y artistas que utilizaron lenguajes ancestrales o tradicionales.

El pensamiento de las nuevas generaciones que consideran a sus productos artísticos genuinamente ecuatorianos, coincide con la definición de la Ley Orgánica de Comunicación que en su artículo 8 (contenidos musicales nacionales) de la resolución No. CORDICOM-PLE-2014-034, establece que son contenidos musicales ecuatorianos los siguientes: “1) Contenidos musicales compuestos por autores ecuatorianos, independientemente de que la obra sea interpretada o ejecutada por artistas ecuatorianos o extranjeros. 2) Los contenidos musicales interpretados o ejecutados por ciudadanos ecuatorianos independientemente de que la obra sea compuesta por un autor ecuatoriano o extranjero. 3) Las obras producidas por ecuatorianos con autonomía de quien ejecute, componga o interpreta la misma, de acuerdo a lo determinado en la normativa vigente sobre derechos de autor y derechos conexos. 4) Los ciudadanos extranjeros residentes en el Ecuador serán considerados en la aplicación de los casos anteriores siempre que su obra, producción, interpretación o ejecución se realice en territorio ecuatorianos”.

Por lo tanto, la música “ecuatoriana” en la radio o en cualquier medio de comunicación, desdibuja las líneas entre “lo ecuatoriano”, es decir el yo y el otro...y como resultado se generan nuevos lenguajes, nuevos gustos y por lo tanto, nuevas formas especiales de placer estético.

En definitiva, la mayoría de ecuatorianos usamos indistintamente los términos “música ecuatoriana” y “música nacional”, sin detenernos a pensar en significados. Se podría decir, después del análisis realizado, que la diferencia básica entre estos dos términos tiene que ver con el punto de vista. Lo “ecuatoriano” se mira desde la producción y lo “nacional” o “nacionalista” desde la identidad. En realidad, las músicas ecuatorianas son todas las producidas, interpretadas o compuestas por ecuatorianos, independientemente del género, raíz o ritmo musical. Es decir, que en la “música ecuatoriana” estarían incluidas las “músicas nacionales”, las “músicas nacionalistas” y todas las demás que tengan una producción ecuatoriana. Algunas de ellas tienen como materia generadora a la tradición musical del Ecuador, y, por lo tanto, se les podría denominar músicas nacionales o nacionalistas por sus rasgos identitarios. Sin embargo, después de procesos de globalización e inculturación, estas raíces van perdiendo sus características tradicionales o ancestrales y dan como resultado una diversidad de productos artísticos y musicales que muchas veces no pueden ser categorizados como nacionales, pero siempre podrán serlo como ecuatorianos. Es decir, estos términos continuarán generando controversia y confusión, los debates seguirán abiertos y las investigaciones en el campo musicológico serán siempre pertinentes para aclarar y establecer conceptos.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. «Los orígenes de la conciencia nacional». En *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Asamblea Nacional. 2016. «Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación».
- Asamblea Nacional del Ecuador. 2008. *Constitución de la República del Ecuador 2008*.
- . 2016. *Ley Orgánica de Cultura*.
- Asamblea Nacional del Ecuador, Ecuador. 2015. «Ley Orgánica de Comunicación». Ecuador. CES. s. f. *Normativa en Artes*. Vol. RPC-SO-06-No. 107-2016.
- Ecuadorinmediato.com*. 2017. «Hoy se cumple un año de la Ley de Comunicación», febrero 15, 4501 edición.
- El Pleno del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación. 2016. «Resolución No. CORDICOM-PLE_2014-034». PÁGINA WEB DE LA CORDICOM.
- Español, Silvia, Ana Liza Tropea, Favio Shifres, y Alicia Massarini. 2014. *Psicología de la música y del desarrollo. Una exploración interdisciplinaria sobre la musicalidad humana*. Buenos Aires: Paidós SAICF.
- Estévez, Mayra. 2008. *Estudios sonoros desde la región andina*. Quito: Centro Experimental Oído Salvaje.
- García, Néstor, y Maritza Urteagaords, Maritza. 2012. *Cultura y desarrollo. Una visión crítica desde los jóvenes*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Godoy, Mario. 2012. *La música ecuatoriana. Memoria local-patrimonio global*. Chimborazo: Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo.
- Guerrero, Pablo. 2004. «Enciclopedia de la Música Ecuatoriana». *Enciclopedia de la Música Ecuatoriana*. Quito: CONMUSICA.
- Guerrero, Patricio. 2002. *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Halbwachs, Maurice. 2004. «Conclusión». En *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hall, Stuart. 2003. «Cuestiones de identidad cultural». En . Buenos Aires: Amorrortu.
- Hamel, Fred, y Martin Hurlimann. 1959. «Enciclopedia de la Música». *Enciclopedia de la Música*. Zurich: Atlantic Verlag.
- Jelin, Elizabeth. 2002. «¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria?» En *Los trabajos de la memoria*, 17-37. Madrid: Siglo XXI.
- José María Peñalver. s. f. «La cultura y sus espejos. La música como reflejo del fenómeno sociocultural.» Universitat Jaume I.
- Mata, María Cristina, y Scarafía, Silvia. 1993. *Lo que dicen las radios*. Quito: ALER.
- Ministerio de Educación. s. f. «Currículo de Educación General Básica y Bachillerato General Unificado».
- Mullo Sandoval, Juan. 2009. *Música patrimonial del Ecuador*. Quito-Ecuador: Cartografía de la Memoria.
- . 2015. *El valz y las danzas republicanas iberoamericanas*. Vol. 3. Patrimonio vivo compartido. Quito-Ecuador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural de la Organización del Convenio Andrés Bello.

- Ortiz, Fernando. 1987. «Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.» En . Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pérez Vejo, Tomás. 2003. «La construcción de las naciones como problema historiofráfico: el caso del mundo hispánico». En *Historia Mexicana*. LIII:2. México.
- Platón. s. f. *La República*.
- Ricoeur, Paul. 1999. «Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico». En *¿Por qué recordar?* Varios: Granica.
- Robertson, Roland. 1995. *Glocalización: Time-Space and Homogeneity- Heterogeneity in global modernities*. Londres: Sage.
- Roederer, Juan. 1995. *Acústica y psicoacústica de la música*. New York: Springer-Verlag.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo-Senplades. 2013. «Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017».
- SUPERCOM. 2014. *Estatuto Orgánico de Procesos de la Superintendencia de Información y Comunicación*. Vol. 5.
- Usbeck, Carlos. 2014. *Ecuador y las comunicaciones, una historia compartida*. Tercera edición. Quito.
- Vasco, Marcia. 2015. «Programas radiofónicos de apreciación musical utilizando la organología y géneros musicales tradicionales para la educación popular a través de radios comunitarias y universitarias.» Quito: PUCE.
- Wong, Ketty. 2011. «La música nacional: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana». *Ecuador Debate* 84.
- . 2013. *La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión. Dirección de Publicaciones.
- Yaguana Romero, Hernán, y Delgado López, Washington. 2014. *85 años de la radiodifusión en Ecuador*. Quito: Editorial «Quipus» - CIESPAL.

Elementos de gobierno y su enfrentamiento contra el individualismo

Pablo Grisi Fernández*

Resumen: En este pequeño trabajo, se planteará de manera concreta lo que gobierno significa y se explicará de manera puntual tres de los elementos que le constituyen: la autoridad, la potestad y el ejercicio de la decisión. Si bien no se pretende presentar el tema y sus reflexiones como verdades irrefutables, sí se busca que el lector pueda encontrar cierta objetividad en los argumentos que se utilizan. Se analizará y segmentará lo característico de la función de gobierno y se presentarán diferentes ideas que buscan la reflexión sobre su importancia y necesidad en todo grupo de personas. En este artículo se pretende enfocar el tema de gobierno de modo general, sin entrar o especificar en un ámbito concreto; ni en la sociedad civil o en la familia ni en ningún otro grupo o institución social. Sólo reflexionar y profundizar en el término "gobierno" y sobre los elementos que le constituyen.

Así mismo, se plantea la cultura del individualismo como una realidad patente en nuestros días que amenaza y dificulta la acción de gobierno. Las personas intentan cada día con más frecuencia tomar decisiones sin la necesidad de consultar una autoridad competente, incluso en temas sociales o de comunidad. El individuo del siglo XXI busca tener la potestad de sus circunstancias y quiere decidir sin ceder su libre albedrío o siquiera consultar para encontrar otro punto de vista. El hombre moderno (si está en sus manos), tiende cada día más a hacer lo que le place sin medir consecuencias que superen su individualidad o circunstancias personales, el tiempo presente o los apetitos concupiscentes. La cultura individualizada con la que se vive hoy en día choca de manera frontal con la cultura de planeación y con el reconocimiento de la seria necesidad de gobierno.

Palabras clave: gobierno, individualismo, autoridad, potestad

Abstract: In this brief document, the meaning of government will be posed in a concrete manner, and three of the elements that constitute it will be explained, point by point: authority, power and exercise of decision. Although it is not intended to present the subject and reflections thereof as irrefutable truths, it is sought that the reader can find a certain objectivity in the arguments that are used. The government function will be analyzed and segmented, and different ideas seeking for reflection about its importance and need within every group of individuals will be presented. This article focuses on the issue of government in a general manner, without entering into, or specifying on, a certain scope; or on civil society, or on family, or on any other type of group or social institution. It intends to reflect upon, and to deepen the term "government" and the elements comprised therein.

* grisigk@gmail.com

Universidad Panamericana, Guadalajara, México.

Likewise, the culture of individualism is posed as a clear reality today, which threatens governmental action and makes it difficult. Individuals, constantly and more often, intend to make decisions without the need to consult with a relevant authority, even in what regards social or community issues. Twentieth Century individuals seek to have authority towards their circumstances and intend to decide without giving up their free will or without even being advised in order to find another point of view. Modern individuals (if it is in their hands), tend –more and more- to do as they please, without measuring consequences that may go beyond their individuality or personal circumstances, present time or concupiscent appetites. Individualized culture, as experienced nowadays, clashes frontally with a culture of planning and with the recognition of a serious need for government.

Keywords: government, individualism, authority, power

I. Elementos de gobierno.

“Los amantes de la verdad fácilmente pueden sospechar que todo el sistema de autoridad es un mecanismo pragmático, designado para liberar a las almas débiles de la dureza de buscar la verdad y de actuar de acuerdo con ella”
(Hildebrand, 2008, pág. 26).

El ejercicio del buen gobierno implica el dominio de ciertos elementos. El primero de ellos es sin duda la autoridad, es decir, “el saber socialmente reconocido” (D'ors, 1979, pág. 02). El reconocimiento del saber juega un papel muy importante, pues sin el consentimiento de los gobernados, no sería posible la acción misma de gobierno. A causa de esto, y de que “la autoridad está presente en todas las fases de la vida social” (Yves, 2008, pág. 23), es preciso entenderla desde un enfoque teórico-práctico y como un concepto integral que dirige su acción a la búsqueda de la objetividad del bien común. Teóricamente, porque debe reconocerse que la autoridad “contiene, en su esencia más universal, una auténtica independencia, realizada en todo su sentido” (Hildebrand, 2008, pág. 172), en donde aquellos que son gobernados no pierden su libertad, sino que pueden incluso acrecentarla. Es esta “fe” en que, quien gobierna, sabe lo que es mejor para quien es gobernado y por ello se le secunda de manera libre y voluntaria. En la vida práctica, porque sencillamente se reconocen miles de escenarios en donde necesidades urgentes o no, dependen de un especialista que conozca la manera correcta de sacar adelante una situación. Se puede pensar en una emergencia médica, por ejemplo, o en una amenaza climatológica, en donde los necesitados están dispuestos a darlo todo por hacer lo que indique aquél que sabe lo que se tiene que hacer. También, la autoridad debe entenderse como un concepto integral que incluye la suma de voluntades y libertades que manifiestan por sí mismas la acción de gobierno.

Es por esta suma de libertades que la acción de autoridad requiere de objetividad, es decir, de una búsqueda dirigida a la verdad. Sólo la verdad puede ser reconocida como aquella referencia común que une la opinión de quien gobierna con la de aquellos que son gobernados. Para lograr autoridad, por tanto, es necesario un objetivo que involucre tácitamente la intencionalidad dual en identificación con la verdad. Una verdad no como Heráclito la entendía, sino más específicamente como lo hace Jean Guitton al describirla como “lo que resiste a la duda y sale de ella” (Guitton, Madrid, pág. 194). Es por ello que el liderazgo que implica esta autoridad verdadera no depende de la persona misma que ejerce el saber, sino de aquellos quienes le siguen, venciendo dichas dudas al encontrarse con ese motivo verdadero por el cual actúan.

Reconocer el valor agregado que representa la autoridad en el ejercicio del buen gobierno es una tarea necesaria pero insuficiente, pues aun cuando se reconoce la pericia del gobernante, existen otras fuerzas en dicha acción que intervienen y dificultan el logro de los resultados buscados.

El segundo elemento que debe reconocerse para el ejercicio del buen gobernante es la potestad: “el poder socialmente reconocido” (D'ors, 1979, pág. 02). Esta fuerza que el *poder* ejerce en la acción de todo gobernante reclama que los gobernados estén dispuestos a renunciar a su voluntad y a aceptar la ajena. Por esto, es la obediencia la virtud necesaria que responde ante el ejercicio de poder en toda organización humana, pues “no hay vida social sin poder” (Polo, 1991, pág. 118) y por ende resulta imprescindible defender la potestad de quien gobierna y reconocer el acatamiento de quien es gobernado.

Es de suma importancia que la luz que despierta el reconocimiento de una autoridad sea respetada y secundada por la fuerza que implica el poder, sin ello, la acción subsecuente podrá concluir en un abuso alejado de la verdad o la justicia.

La veracidad de la autoridad y la fuerza del poder suman en conjunto la capacidad de proceder, sin embargo, se puede proceder imprudentemente.

“La potestad debe quedar moderada por la prudencia de la autoridad” (Altarejos & Naval, 2011, pág. 143). Si no fuera así, si el poder fuera contrario al saber, dicha discordancia no haría sino el desorden social y una vida relativa imposible de ser gobernada. Para lograr un grupo de individuos bien gobernados, es necesario que se comprenda bien la diferencia e interrelación que se tiene entre autoridad y potestad a la hora de hacer gobierno.

Pero no sólo los gobernados deben tenerlo claro, también resulta indispensable que quien gobierna entienda claramente la diferencia de que “de la autoridad deben dimanar consejos y de la potestad, mandatos” (Altarejos & Naval, 2011, págs. 143-144), que aquellos parten del intelecto y estos de la voluntad y que sólo con la participación conjunta de ambos se logrará el buen ejercicio de la toma de decisiones. Existirán momentos de consejería y también otros de mandato. La potestad que involucra la capacidad de hacer las cosas, será, por tanto, otro elemento indispensable de quien gobierna, pero debe recordarse que dicho elemento deberá subordinarse a la autoridad. Sólo de esta manera es posible diferenciar las características que tienen los elementos de gobierno y el gobierno mismo.

El difícil juego que se logra compaginando potestad y autoridad no garantizan ya el ejercicio mismo de gobierno. Es necesario involucrar y explicar otro elemento indispensable que, si bien requiere de los dos elementos anteriores, también juega un papel trascendente al momento de gobernar. El tercer elemento de gobierno es la decisión. Gobernar es decidir, “es una tarea de

coordinación de alternativas” (Polo, 1991, pág. 85), una elección. Dicha elección no debe entenderse como una simple determinación o preferencia entre una u otra idea, sino más bien algo que deberá ser llevado a la vida práctica y que por tanto involucra consecuencias e importantes responsabilidades.

Tomar decisiones sin autoridad podrá ser muy divertido y fácil, sin embargo, no se estaría hablando de acciones de gobierno; de la misma manera, si se toman decisiones sin potestad, simplemente aquello conduciría a reducir dicha decisión en mera teoría, pues no poder concretar las ideas que se deciden a la praxis, tampoco es hacer gobierno. Las decisiones que secundan el saber y el poder reconocidos, juegan un papel crucial en la vida de los gobernados y por ello resulta importante reconocerlo como un tercer elemento de gobierno.

El gran peligro o riesgo que se tiene en el ejercicio de la decisión de gobierno no sólo tiene que ver con la cantidad de personas afectadas, sino también en el reconocimiento o negación de un modelo concreto de antropología. Una antropología en donde se reconoce que "el hombre es libre, y por tanto, responsable, porque las reacciones de su conducta parten de sí mismo y no de los estímulos exteriores" (Llano, Cuatro sentidos de responsabilidad, 2008, pág. 5).

Al afirmar que la libertad se define por la responsabilidad y que “la responsabilidad se define, inversamente, por la libertad, se puede concluir que “la responsabilidad es una libertad de acto” (Guitton, Madrid, pág. 192) y por tanto, el gobernante que decide –por tener una libertad mayor otorgada- es “libre de hacer aquello que quiera; pero no es responsable de lo que él quiera, sino de las consecuencias que derivan de todos sus actos libres” (Llano, Cuatro sentidos de responsabilidad, 2008, pág. 7). Al momento de tomar decisiones de este grado, resulta indispensable que el gobernante acepte las consecuencias propias y ajenas, presentes y futuras de dicha decisión. El gobernante deberá ser consciente de diferentes grados y momentos de responsabilidad: "la de quien responde de las consecuencias de sus actos y omisiones; la de quien responde de la razón o principio de sus decisiones; la de quien responde de la congruencia de su proyecto de vida; y la de quien responde de la trascendencia de su misión" (Llano, Cuatro sentidos de responsabilidad, 2008, pág. 22). Esto es:

1. Al ser el gobernante una figura pública y reconocida como elemento representante de los gobernados, sus actos y omisiones involucrarán a cada individuo que es gobernado por él y, por tanto, deberá incluir realidades y circunstancias del conglomerado que gobierna. Cada individuo que le reconoce como gobernador, podrá exigirle dicha omisión o acción.
2. El saber transmitido a aquellos individuos que han reconocido dicha autoridad, le han reconocido por razones y principios concretos, a los que quien ejerce gobierno, deberá ser

fiel y persistente con las decisiones que tome. El individuo gobernado podrá demandarle y exigirle que así sea.

3. El gobernante deberá también respetar su libertad personal y su conciencia, tendrá la obligación social, pero al mismo tiempo el reconocimiento de sus circunstancias y sus capacidades. Quien gobierna es responsable de ser fiel a sí mismo también; sin olvidar claro está, el compromiso que él mismo ha adquirido libremente de ver por los gobernados y el bien común en general.
4. La misión del gobernante podrá y deberá analizarse desde dos perspectivas: la dimensión social y la dimensión personal. La misión social deberá ir dirigida hacia una acción que pretende modificar voluntades libres sin perder la autonomía y la dimensión personal en donde el gobernante recibe una misión personal irremplazable.

Dar tiempo a la reflexión en las decisiones de gobierno para concientizar sobre estos diferentes grados y momentos de responsabilidad, aportará mayor claridad e información a la hora de decidir; incluso, aportará cierta luz capaz de diferenciar entre los motivos impulsivos, los motivos de razón y los motivos de moral. Comprender esta diferenciación entre los motivos por los cual se decide resulta muy importante, pues, "sin duda la inteligencia presta su ayuda, y es cierto que el instinto da su impulso, pero, en último recurso, la decisión es de orden moral" (De Gouille, 1961, pág. 21), por tanto, este motivo moral de la decisión no se reduce a un calificativo llano o simple, sino que es éste el que logra la praxis. "No hay una causalidad o moción física, sino una moción moral, que indica una conducta a seguir" (Llano, Ser y hacer de las organizaciones, 2010, pág. 255) y dicha conducta no se logra o culmina en un momento determinado, sino como un proceso que reconoce que "la moral no es un adorno; significa desarrollo" (Polo, 1991, pág. 131).

La decisión, como una acción que involucra tres diferentes tipos de motivos, reconoce su inmediatez por el impulso, su importancia por la inteligencia y su trascendencia por su moral. El ejercicio de gobierno es decidir, no sólo por ser quien cuenta con la autoridad y la potestad para hacerlo, sino porque también implica un proceso, un desarrollo y un resultado. El gobierno es "una acción de síntesis entre estos dos aspectos de la moral -teleología y deontología-" (Llano, Cuatro sentidos de responsabilidad, 2008, pág. 16), lo que significa lograr los resultados esperados y respetando los principios profesados.

Así pues, es posible afirmar que el elemento moral de las decisiones, es el que ayuda y empuja al gobernante a lograr cierto desarrollo, a continuar sobre una línea definida y marcada por la misma autonomía de quien hace gobierno. Una autonomía responsable que no olvida a quienes le siguen, más aún, los incluye, les hace evidente (a través de sus decisiones) el reconocimiento de la ley moral que todos reconocen por medio del sentido común. Como dice Chesterton (2010, pág.

191), “el hombre debe, en el sentido más corriente, obedecer la ley, y especialmente la ley moral”. Por tanto, para el ejercicio de gobierno, se deberá definir como imprescindible decidir con un motivo moral claro, pues sólo este tipo de motivo es el que ara de la decisión un proceso de desarrollo gobernable.

II. El individualismo: amenaza del ejercicio de gobierno.

*"No se pueden forzar las cosas.
Como es cuestión de libertad,
puede salir mal; pero si se prescinde
de la libertad todo se acabó"*
(Polo, 1991, pág. 108).

El modelo social con el que se vivió durante el siglo XX –tras el paso de Lutero, Descartes y Rousseau– ha dejado claramente como resultado social un individualismo solitario profundamente peligroso para la vida en comunidad, que amenaza fuertemente al gobierno de personas; pareciera que lo común es la vida individualizada, que vivimos rodeados de personas que buscan ser más que un ciudadanos, individuos con auto-gobierno, hombres que buscan la decisión con un motivo impulsivo, emocional y cuando mucho intelectual. En definitiva, uno de los retos para lograr gobierno en estos tiempos modernos es tomar decisiones con motivos morales, con motivos duraderos y congruentes a la vida en comunidad. Para lograr este cometido, se requiere del reconocimiento de los elementos de gobierno mencionados anteriormente, sin embargo, ¿cómo lograr que las personas busquen autoridad cuando no les interesa más que lo inmediato (motivos de impulso) y el juicio propio?, ¿por qué reconocer poder a alguien más, cuando lo único que me interesa son las circunstancias individuales y la potestad sobre ellas?, ¿por qué hacer caso a una ley decidida desde una esfera de gobierno que no comulga con mis ideas particulares? Todas estas preguntas entre muchas otras más, deben ser respondidas con claridad cuando se pretende antepone la vida individual sobre el bien estar común.

Con el objetivo de responder a las preguntas anteriores, cabe especificar que una idea clara por la cual este individualismo ha sido de difícil combate, es que “cada hombre, al tener una actividad independiente de la materia, al ser espíritu, es eminentemente distinto de los demás hombres” (Llano, Ser y hacer de las organizaciones, 2010, pág. 33) y por lo tanto, dicha característica de individualidad que está impresa en cada persona ha querido ser reconocida en el sujeto como única verdad que le define. Sin embargo, aun rescatando la individualidad máxima de cada persona, es importante demostrar su naturaleza social. Ricardo Yepes, en su libro de antropología filosófica, explica cómo la característica de autorrealización que tienen los seres humanos no significa otra cosa que no haber nacido terminado y por tanto, que cada persona tiene

como ejercicio pendiente su crecimiento; lograr su desarrollo a través de diferentes procesos de enseñanza-aprendizaje, en donde se demuestra que "la educación es una ayuda al crecimiento de la persona" (Altarejos & Naval, 2011, pág. 148) y, por ser ésta una acción vital para su desarrollo y un ejercicio causado desde el exterior del individuo (la ayuda), se debe reconocer a toda persona una naturaleza social intrínseca. Por tanto, al ser el hombre "al mismo tiempo y esencialmente, individuo y relación" (Alvira, 1998, pág. 44), queda bien justificado que el juicio propio no basta siquiera para sobrevivir en sociedad. De esta manera también, al verse en la necesidad de estar con otros, se demuestra que el hombre se encuentra necesitado de autoridad, de salir de sí mismo para lograr su crecimiento.

Estos argumentos previos pretenden dar base suficiente para responder también a la segunda pregunta; aquella en relación al reconocimiento del poder ajeno. Darse cuenta de que las circunstancias personales y la potestad sobre ellas no depende sólo del juicio y decisión personal es evidencia de sentido común. Un individuo que quiere decidir sobre su propio proceder dentro de la vida en comunidad sin interesarse por las causas o consecuencias de dicha decisión implica egoísmo y fracaso, pues "la vida social éticamente considerada es un sistema de correcciones recíprocas" (Polo, 1991, pág. 119) en donde debe, por necesidad, reconocerse una potestad que haga viable la vida en sociedad. Sólo, delegando el poder en quien gobierna, hace posible la comunidad misma; sin gobierno no hay sociedad, sin sociedad no hay gobierno.

Por último, para poder contrarrestar al individualismo moderno, además de reconocer la necesidad de autoridad y de potestad, la persona, deberá obedecer la voluntad de quien gobierna. La decisión, norma, regla o ley que se reconozca desde la esfera de poder, deberá ser reconocida, aceptada y respetada como prioritaria ante la voluntad y potestad personal; sólo de esta manera, el mismo individuo y toda la sociedad en la que vive podrán vivir en verdadera libertad. Pues, aunque "el hombre es una tarea que cada uno debe hacer por sí mismo, y no un mero producto social que tenga en una fórmula la solución de su destino" (Llano, Ser y hacer de las organizaciones, 2010, pág. 34), sólo "las posibilidades abiertas y las alternativas indican su libertad" (Polo, 1991, pág. 83). En otras palabras, aunque el hombre es responsable de sí mismo, lo que le caracteriza como ser libre es su relación con los demás.

Para poder fortalecer aún más este proceso de educación social, es pertinente mencionar que la apertura a los demás supone una relación sumamente importante que fortalece una mutua confianza, en la que se despliega una educación colaborativa. Sólo a través de la compañerismo y del fortalecimiento de la confianza es como se puede vencer; iniciando desde la vida de hogar, pues es "en la intimidad familiar es donde aprendemos el valor incalculable de poder confiar" (Alvira, 1998, pág. 52) y por ello es que es ahí en donde el hombre debe aprender a salir de sí, a

valorar la autoridad y a reconocer el ejercicio de gobierno. "Cuando ingresamos en la familia, por el acto de nacer, ingresamos a un mundo que es incalculable, un mundo que tiene sus propias extrañas leyes, un mundo que podía vivir sin nosotros, un mundo que no hicimos nosotros" (Chesterton, Herejes, 1991, pág. 146) y por tanto, un mundo en el que todo individuo debe salir de sí.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha propuesto que el ejercicio de gobierno debe entenderse como una necesidad social, que sin él, el desorden es evidente y muy próximo. Si el individuo opta por vivir de un modo egoísta y bajo una única guía o juicio particular dentro de un sistema social, no llevaría más que al fracaso y el mal estar social; por ello, se ha argumentado a lo largo del escrito, la importancia de reconocer a cada persona como parte de la comunidad y la necesidad de buscar autoridades, instancias que reconozcamos como personas (físicas o morales) de sabiduría, una instancia capaz de criterio y de prudencia. Del mismo modo, se ha argumentado la necesidad de la instancia de poder, se argumentó la diferencia que existe entre ésta y la autoridad y también se puntualizó la importancia que tiene que la potestad esté subordinada al saber que otorga la autoridad. Se concluye por tanto que sólo de esa manera es posible alcanzar el verdadero ejercicio de gobierno y que la toma de decisiones debe ser tomada como una acción seria y trascendente en donde se hace frente a las diferentes responsabilidades que de ellas emanan: la de responder a las consecuencias de los actos y de las omisiones; la de responder a la razón o principio de dichas decisiones; la de quien responde con congruencia a su proyecto de vida; y la de quien responde a la de su misión.

El enfoque antropológico individualista está creciendo con mucha fuerza entre las diferentes sociedades de hoy, está influyendo en los hogares, las escuelas, las esferas de poder del estado y en todas las instituciones que conforman la sociedad civil. Esta visión no comprende de autoridad ni de potestad, le gusta el auto-gobierno y defiende su capacidad de decisión a toda costa. En este trabajo se propone al hogar y a la familia como punto de partida para defender la libertad y la acción de conciencia social, la educación, como sistema que ayuda al crecimiento de toda persona, puede modificar una visión antropológica egoísta y proponer un sistema social en donde el hombre esté enfocado a servir a los demás, de manera ordenada y reconociendo entre sus diferentes instancias, a la autoridad, la potestad y por tanto el gobierno que les dirija.

Bibliografía

- Altarejos, F., & Naval, C. (2011). *Filosofía de la educación*. Pamplona: Eunsa.
- Alvira, R. (1998). *Al lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia*. Pamplona: EUNSA.
- Chesterton, G. (1991). *Herejes*. Madrid: RIALP.
- Chesterton, G. (2010). *La cosa y otros artículos de fe*. Madrid: Espuela de plata.
- De Goulle, C. (1961). *Al filo de la espada*. Barcelona: Plaza & Janés.
- D'ors, Á. (1979). *Doce proposiciones sobre el poder*. Pamplona: Eunsa.
- Guitton, J. (Madrid). *Mi testamento filosófico*. 1998: Encuentro.
- Hildebrand, D. (2008). Escritos sobre autoridad y educación. *Educación y Educadores*(6).
- Llano, C. (2008). *Cuatro sentidos de responsabilidad*. México: Universidad Panamericana.
- Llano, C. (2010). *Ser y hacer de las organizaciones*. México: RUZ.
- Polo, L. (1991). *¿Quién es el hombre?* Madrid: Rialp.
- Yves, S. (2008). *Una teoría general sobre la autoridad*. Madrid.

Noción de persona y antropología trascendental.¹***Si el alma separada es o no persona;
si la persona es el todo o el esse del hombre:
de Boecio a Polo***

Blanca Castilla de Cortázar*

Resumen: La noción de persona, ausente en la metafísica de los griegos, es una aportación filosófica del cristianismo. Por obra de los capadocios, se logró despojar al término de *hypóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon* y de sustancia, para acercarlo al sentido que los romanos habían dado al término persona, en cuanto diferente de las cosas. La Teología aplicó esta noción a Dios, describiéndola como *relación subsistente*. Sin embargo, al aplicarla al hombre, Boecio la define como: *substancia individual de naturaleza racional*, despojándola así de las sus características peculiares: la subsistencia y la relacionalidad, perdiendo a su vez la analogía entre la persona humana y la divina.

Santo Tomás, partiendo de Boecio, afirma inicialmente que el alma separada no es persona, pues parece que ésta es el "todo" humano. Sin embargo, él mismo, reformula más adelante dicha noción, describiéndola como «subsistente espiritual» (*De Potentia*, 9, a.4, c), anclándola de nuevo en el ser. Recuperada también, hace pocas décadas, la estructura fundamental de la Metafísica tomista, entre *essentia* y *esse*, Leonardo Polo aplica dicha distinción a la Antropología, entendiendo la persona como el acto de ser libre del hombre.

Palabras clave: persona, trascendentalidad, Leonardo Polo

Abstract: The notion of person, absent from Greek metaphysics, is a philosophical approach of Christianity. Thanks to the Cappadocians, the term hypostasis was stripped of its meaning of pure hypokeimon and of substance, in order to be closer to the meaning that the Romans had given to the term 'person', as an entity different from 'things'. Theology applied this notion to God, describing it as a subsistent relationship. Nevertheless, when applied to man, Boethius defines it as: individual substance of rational nature, stripping it from its peculiar characteristics: subsistence and relationality, losing both analogy between the human and the divine person.

Saint Thomas Aquinas, starting from Boethius, initially states that the separate soul is not a person, since it seems that such is the human "whole". In spite of this, he, himself, further reformulates the aforementioned notion, describing it as a "spiritual subsistent" (*De Potentia*, 9, a.4, c), anchoring it, once more, in the being. The fundamental structure of Thomistic metaphysics (between *essentia* and *esse*), as recently recovered by Leonardo Polo, applies such distinction to Anthropology, understanding a person as the human act of being free.

Keywords: person, transcendentality, Leonardo Polo

¹ Una versión similar ha sido publicada en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) p. 62-94. Una versión más breve apareció con el título *Trascendentalidad de la persona* en FORMENT, Eudaldo, (Ed.), «Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico», vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, p. 251-264. Para la versión inglesa cfr. «Journal of Polian Studies» 4 (2017) 81-117.

* blancascor@gmail.com

Doctora en Filosofía y Teología, Profesora Titular de Antropología
Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España

La noción filosófica de persona es ajena a la metafísica de los griegos. Como señala Zubiri, la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona es una de las más fundamentales y gravísimas limitaciones del pensamiento helénico. Hizo falta –afirma– «el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa» (Zubiri X. , El hombre y Dios, 1984, pág. 323).

Con el término persona se intentó resaltar desde el principio la diferencia radical que existe entre un individuo humano y un individuo de cualquier otra de las especies de la tierra, que generalmente se denomina con la palabra *cosa*, o más técnicamente con el término *substantia* o, con más precisión, lo que los medievales denominaron *supuesto* (*suppositum*). Sin embargo, el peso del naturalismo, que tiende a considerar al ser humano como uno más de los seres del cosmos, ha sido grande en el pensamiento occidental. Aún hoy los materialismos, de cualquier corte, no reconocen una diferencia radical entre cada hombre y el resto del Cosmos, considerándolo simplemente como un individuo de una especie más evolucionada.

Los medievales no dudaron en afirmar que «la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza» (De Aquino, I, q. 29, a.3)² y la intuición fundamental que recoge la noción de persona sigue latiendo en las inquietudes antropológicas de los pensadores de la modernidad. Filósofos como Descartes y, sobre todo, en Kant quieren marcar la diferencia entre el ser humano y la *res naturalis*. Y así, desde diversas perspectivas se habla de la trascendentalidad de la subjetividad humana, bien como infinitud de la voluntad tal como lo concebía Descartes o en forma de "yo trascendental" al estilo de Kant o de Fichte. Hoy también se dice que la libertad es trascendental, que el entendimiento es trascendental y se habla del carácter trascendental de la persona. Ahora bien, ¿qué significa exactamente la trascendentalidad de la persona?

1. Persona y trascendentalidad

Si nos ceñimos a los datos de la metafísica, a lo que se le ha reconocido alcance trascendental fundamentalmente ha sido al Ser como acto, sobre todo tras el re-descubrimiento de la diferencia entre *esse-essentia*, que constituye la piedra clave que sostiene el arco de la elaboración filosófico-teológica de Tomás de Aquino (Gilson, 1996). En efecto, el acto de ser actualiza las formas sin ser forma; hace ser a la substancia y a los accidentes, y por no pertenecer en exclusiva a ninguna, trasciende el nivel categorial situándose en un nivel superior: el plano trascendental. Ahora bien, si el acto de ser lo tiene todo *supuesto* ¿en virtud de qué hablar de una peculiar dignidad de la persona? ¿De dónde procede la supuesta dignidad que se atribuye a la persona? ¿De las características diferenciales que le

² Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*.

aporta su esencia o de su acto de ser? ¿Qué es exactamente ser persona? Si lo trascendental es el acto de ser, con el nombre de persona ¿se ha de adscribir al *todo* del individuo humano o más propiamente se ha de designar el acto de ser del individuo humano?

En una primera aproximación parece que, puesto que todos los seres se parecen en que son, lo que les diferencia es su esencia: *lo que son*. En otras palabras, que el acto de ser homologa a los entes y lo que les distingue entre sí son las formas que ese acto de ser actualiza. Esta es una posibilidad. En este sentido el individuo humano se distinguiría de los individuos de otras especies en las características que le aporta su esencia, en concreto, la racionalidad. Es lo que bien a decir la definición de Boecio.

Sin embargo, el descubrimiento del Aquinate del Ser como acto y la doctrina de la participación trascendental aporta nuevos datos³. Según ella el acto de ser, según sea recibido –y limitado– por una esencia más noble, él mismo es más perfecto. De tal modo que los seres se distinguen no sólo por su esencia sino por la calidad del acto de ser que les actualiza. No se diferenciarían entonces solamente por lo que son sino también y fundamentalmente en que son. Es decir, el nivel trascendental parece admitir grados o niveles. El acto de ser, entonces, no sería tan igual en todos los seres. Esta es la participación trascendental. En virtud de ella los seres son, desde la perspectiva de su acto, también en el ser, en parte igual y en parte diferentes.

2. El acto de ser del universo y el acto de ser del hombre

Buscando la primera y más importante diferencia entre el ser de las cosas y el ser de las personas Zubiri señala que las personas tienen no sólo un ser propio sino que lo tienen en propiedad: «Ser persona es ser efectivamente mío. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. *El ser realidad en propiedad*, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. (...) *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy mi propia realidad (...) El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico» (Zubiri X. , *Sobre el hombre*, 1982, pág. 111). Más adelante lo dirá con su propio lenguaje: si las cosas reales son reales porque son 'de suyo', entre ellas, la realidad humana además de ser 'de suyo' es una realidad 'suya'. Esto comporta que el hombre tiene lo que él llama 'suidad' que es un peculiar carácter de realidad. Esta característica la describe como

³ Nos referiremos aquí a la doctrina de la participación sin entrar en discusiones de escuela. Hay importantes estudios que se han dedicado a clarificar las diferencias entre unos y otros. (Forment, *Ser y persona*, 1983) (Forment, *Persona y modo sustancial*, 1983)

'poseerse'. En palabras suyas «tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona» (Zubiri X. , Sobre la esencia, 1985, pág. 504)⁴.

Pues bien, si sólo la persona tiene el ser en propiedad quiere decir que el resto de las cosas del cosmos participan de un acto de ser que, en cierto modo, no es suyo sino del Cosmos. En este sentido afirma Cardona «por lo que se refiere a las criaturas corruptibles, su ser se encuentra ya en el universo (importante sentido metafísico de la *materia quantitate signata* como principio de individuación). (...) El acto de ser es lo que hace subsistir al individuo, aunque este acto de ser está ya radicalmente dado en la creación del universo, desde el comienzo» (Cardona, 1987, págs. 62-72). En otras palabras, los individuos del cosmos tendrán su propio ser en cierto modo como en préstamo; es el ser de la especie y en último término ser el del Cosmos.

Esta propuesta está presente cada vez en más autores. Zubiri afirma en varios momentos que todo el Cosmos constituye una sola substantividad, mientras que cada persona es una substantividad por sí misma. Así afirma: «En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas 'cosas' materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total (del Cosmos)» (Zubiri X. , Sobre la esencia, 1985, pág. 171). O en otro lugar «La verdad es que ningún ser viviente tiene una plenaria (...) substantividad. Todo ser viviente, en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero» (Zubiri X. , Estructura dinámica de la realidad, 1989, pág. 201).

Este planteamiento tiene mayores consecuencias en el desarrollo, más elaborado, en la antropología de Leonardo Polo que afirma con nitidez que todo el Cosmos tiene un único acto de ser, mientras que cada persona tiene el suyo propio⁵. Así se pregunta: «¿El acto de ser creado es plural? Hay tantos actos de ser como animales o cosas, ¿hay un acto de ser del perro y hay otro acto de ser de la piedra?, o ¿hay un único acto de ser creado? Evidentemente que no se puede admitir que hay un único acto de ser creado, porque el acto de ser del hombre no es el acto de ser de la piedra. Yo no me distingo de la piedra sólo según la esencia sino también según el acto de ser. Mi acto de ser es personal y el de la piedra no» (Polo L. , La esencia del hombre, 2011, pág. 91). De ahí que es necesario «distinguir el acto de ser del hombre de otro acto de ser creado. Pero el acto de ser del universo creado no es plural sino que es uno, ¿por qué? Porque se corresponde con una esencia, ya

⁴La persona, sigue afirmando Zubiri, «es una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente 'suya', en tanto que realidad. Su carácter de realidad es '*suidad*'. Es lo que a mi modo de ver constituye el carácter formal de la persona». (Zubiri X. , El hombre y Dios, 1984, págs. 372-373). El lenguaje zubiriano puede ser más confuso, pues no parte de la diferencia entre esencia y acto de ser, sin embargo, no confunde ambos planos, a pesar de que al acto primero de la persona, que es poseerse, lo califique como carácter formal.

⁵ Puede hallarse en muchas de sus obras, porque constituye una de las coordenadas de su propuesta filosófica. (Polo L. , La esencia del hombre, 2011, págs. 90-91)

que lo que es intracósmico, la vaca, el caballo, ésas no son esencias distintas» (pág. 91). En todo caso, «hay actos de seres distintos. El acto de ser del hombre no es el acto de ser del universo, porque su acto de ser es personal y el del universo no. A su vez, la esencia del hombre no es la esencia del universo. ¿Cuál es la distinción real entre el acto de ser del universo y el universo como esencia? ¿Cuál es la distinción real que existe en el hombre como persona y el hombre como esencia? Son cuestiones distintas, porque las esencias y los actos de ser son distintos» (pág. 98) y «tanto la esencia como el *esse* humanos son superiores a la esencia y al *esse* del universo físico» (pág. 43).

Los primeros tomistas que en el s. XX redescubrieron, recordábamos, la diferencia metafísica entre acto de ser y esencia, hablando de una dimensión *intensiva* del acto de Ser, que consiste en advertir que el Ser como acto, dependiendo de qué tipo de esencia actualice, él mismo es diferente; el acto de Ser se dice en parte igual y en parte diferente, al tratar del acto de Ser de la realidad material o del hombre (González, 1979) (Fabro, 1969)⁶. Si bien, desde la doctrina de la participación trascendental se pueden advertir diferencias en el ser en cuanto ser, para Leonardo Polo esa diferencia es más radical, de modo que el ser a secas, es un término inadecuado para hablar del hombre, pues el Ser del hombre es *ser-con*, como ya lo denominó Heidegger⁷, al que Polo denomina *co-existencia*. Es decir, el acto de ser en el ser humano es diverso al del Cosmos no sólo por la intensidad. Sigue siendo ser, pero al estar en otro nivel, el antropológico, también sus propiedades o características difieren de las del acto de ser del Universo material de modo que desde los trascendentales (propiedades del SER en cuanto Ser⁸) se entiende la propuesta de Polo de hablar de unos trascendentales antropológicos como diferentes de los trascendentales cosmológicos⁹. En efecto, el acto de Ser del Cosmos es diferente del acto de Ser del hombre y los trascendentales cosmológicos no pueden aplicarse simétricamente al hombre porque se quedan cortos.

La propuesta de estudiar los trascendentales del ser humano supone un avance en el conocimiento del orden trascendental. Responde a la necesidad de explicar trascendentalmente la noción intensiva del acto de ser al aplicarla al hombre. En efecto, los trascendentales antropológicos: *ser-con*, *persona*, *libertad*, *inteligencia*, *efusión o don*, son diversos nombres para designar el acto de Ser

⁶ Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» (González, 1979, pág. 106) p. 106.

⁷ Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de *Ser y Tiempo: El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'. El 'uno' y en concreto el parágrafo 26: El 'ser ahí con' de los otros y el cotidiano 'ser con'*. El ser-con es ser propio del hombre, *Dasein*, ser-ahí. (Heidegger, 1949, págs. 114-129); trad. esp...: en FCE, Buenos Aires 1987, pp. 129-147.

⁸ Los trascendentales se han venido considerando como un progreso nocional en el progresivo conocimiento del Ser, de tal manera que no se da una distinción real entre el ser o la unidad o la bondad. Los trascendentales se convierten con el Ser, se ha dicho. Por tanto no se distinguen realmente del Ser.

⁹ Los llama metafísicos, considerando la metafísica en sentido etimológico.

humano¹⁰. Como se advierte en esta sugerente propuesta se considera el término persona como un trascendental humano, es decir como una de los nombres del acto del ser del hombre. Desde la perspectiva de la trascendentalidad de la persona, se vislumbra en un primer acercamiento la profundidad de la dignidad humana. Una sola persona vale, según esto, más que todo el universo, porque tiene un *esse* propio, como el universo en su conjunto, y además porque ese *esse* es de mayor categoría que el del Cosmos.

Sin embargo, la tradición medieval denomina con el nombre de persona al individuo de una naturaleza más noble, en cuanto completo. Por tanto, la cuestión que nos proponemos a abordar – como se señaló al comienzo– es clarificar qué ha de entenderse por persona: ¿es el *todo* de un individuo humano o más bien el término persona designa el acto de ser de ese sujeto? La persona humana, ¿es el todo o es propiamente uno de sus coprincipios constitutivos, poseedor de unas propiedades trascendentales peculiares? Examinemos, en primer lugar, la definición que aporta Boecio.

3. Noción de persona y reducción boeciana

Como es sabido, la noción de persona se empieza a utilizar en el mundo romano, es en Cicerón donde aparece la oposición clásica entre *persona* y *res*. Se trata de una oposición netamente jurídica, aunque en él también se encuentra el esbozo de una descripción filosófica del concepto de persona, que recuerda a la fórmula que más adelante utilizará Boecio¹¹.

Más adelante, la noción de persona pasa a utilizarse en el ámbito teológico, para lo que necesitó un largo proceso de depuración hasta distinguir nítidamente entre naturaleza y persona. Este esfuerzo fue llevado a cabo en gran parte por los Padres griegos del s. IV, en especial los Capadocios, que tras diversas oscilaciones entre los conceptos de *ousía*, *hypóstasis* y *prosopón*, llegaron a identificar hipóstasis y persona como distintos de la *ousía* y de la substancia individual.

Interesaría destacar un texto de san Basilio: «La *ousía* es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno de los caracteres individuantes que la determinan... Si se unen estos caracteres individuantes a la *ousía* tendremos la *hypóstasis*. La *hypóstasis* es el individuo determinado, existente

¹⁰ Así los denomina Leonardo Polo. (Yepes Stork, 1992, págs. 101-124)

¹¹ Cicerón aporta diversos significados de la noción de persona en sus obras: un significado jurídico –sujeto de derechos y de responsabilidad (*De Orat. II, 102*)–, otro de tipo social en el que destaca la dignidad personal frente a la impersonalidad de la realidad colectiva (*De Off. I, 124*). Resalta en otro texto la diferencia entre la excelencia de la persona respecto a la cosa (*De Orat. III, 53*), y también recoger su carácter filosófico en las siguientes palabras: 'Intelligendum etiam duabus quasi nos indutos esse a natura personis, quarum una communis est, ex eo quod omnes participes sumus rationis, praestanteque eius qua antecellimus bestias, (...), altera autem quae propria singulis est tributa' (*De Off. I, 107*), en las que de forma poética Cicerón se acerca a la doctrina de la naturaleza humana, que Boecio recogerá en su definición de persona. (Riva, 1964, pág. 210)

por sí, que comprende y posee la *ousía*, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general» (San Basilio, Carta 38, 1,4)¹².

Como se aprecia en esta explicación, la noción de *hypóstasis* es todavía casi sinónima de sustancia individual, por lo que San Gregorio Nacianceno añade para caracterizarla las notas de totalidad, independencia, inteligencia y libertad (San Gregorio Nacianceno, Orat., 21, 16). Esto permitirá ir perfilando esta noción, distinguiendo la sustancia individual de su subsistencia, hasta llegar a distinguir claramente entre persona y naturaleza, por muy perfecta y acabada que ésta sea¹³, y señalar que mientras la substancia aristotélica es fundamentalmente forma o esencia, la subsistencia señala el orden del SER. Con esa distinción, por tanto, descubrieron que la *hypóstasis* o persona está en el orden del ser.

La distinción entre Naturaleza y Persona se manifestó muy fecunda a la hora de penetrar racionalmente en los misterios teológicos: ¿cómo se podría hablar, si no, de una Unidad divina, con tres Personas distintas en su intimidad, sin esa diferencia?, o ¿cómo se podría profundizar en la Encarnación sin la Unión Hipostática, que distingue una Persona que teniendo una naturaleza asume además otra? Sin embargo, esa distinción no se aplicó con propiedad a la antropología. Tomemos nota de algunos datos de interés.

La Teología describió la Persona divina como Relación, *relación subsistente*: así lo recoge el propio Boecio en su tratado *De Trinitate*, por lo que santo Tomás concluye que «la noción de persona significa relación» (Summa Theologiae, I, q.29, a.4, sed contra). Sin embargo, ¿qué pasó cuando Boecio aplicó esta noción al hombre? Es interesante constatar que conocía bien que a la substancia, aplicada a la persona, se le llamaba subsistencia. Sin embargo, queriendo ser fiel a Aristóteles, vuelve al lenguaje original, que le parece decir lo mismo, perdiendo por primera vez la profundización ontológica, obra de los padres griegos, al volver a introducir en la noción de persona el carácter de *subjectum* y de *hypokeimenon*. Él mismo relata la cuestión de la siguiente manera: «De forma altamente expresiva, los griegos han denominado *hypóstasis* a la subsistencia individual de una naturaleza racional; nosotros, por indigencia de términos, hemos tenido que optar por una designación figurada: lo que ellos expresan por *hypóstasis* nosotros lo denominamos persona. Pero la lengua griega es más sutil; en ella la *hypóstasis* es la subsistencia individual» (Boecio)¹⁴.

¹² Dirigida a san Gregorio Nacianceno.

¹³ Para la obra llevada a cabo por los Padres Capadocios ver (Buda, 1956) (Gómez Arboleya, 1949)

¹⁴ «Longe vero illi (Graeci) signatius naturae rationalis individuum subsistentiam *hypostáseos* nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translaticiam retinuimus nuncupationem, eamque quam illi *hypóstasis* dicunt, personam vocantes. Sed peritior Graecia sermonum *hypóstasis* vocatindividuum subsistentiam», en (Minge, 1847, PL 64, 1344 A)

Sin embargo, considera que en definitiva *hypóstasis* –subsistencia individual–, viene lo mismo que substancia individual (Minge, 1847, PL, 64, 1344 B)¹⁵, pues, aunque reconoce que substancia y subsistencia no quieren decir exactamente lo mismo, en su opinión la noción de subsistencia sólo se puede aplicar a las nociones universales. Por tanto subsistencia individual viene a ser lo mismo que substancia individual. Boecio, ni entendió bien el término subsistencia, ni parece que advirtiera que el cambio de terminología¹⁶ –de subsistencia a substancia– significaba la distinción entre el orden del ser como distinto de la esencia.

Tanto es así que formuló una definición de persona, cuando el orden del ser no se puede definir, porque el SER no es idea formal, susceptible de ser expresada por géneros y diferencias. El ámbito del ser sólo se puede describir, pues no entra dentro de los géneros y las especies de la lógica. Por otra parte, en su tan traída y llevada definición: «substancia individual de naturaleza racional» también está ausente la relacionalidad. Por lo tanto, los dos elementos que la razón humana alcanzó como constitutivos de la Persona divina –a saber: subsistencia y relacionalidad–, se pierden con Boecio, por lo que su célebre definición poco tiene que ver con el difícil hallazgo de sus predecesores. Por otra parte, no es menor la importancia de que no sirve para ser aplicada a Dios, de lo que él fue plenamente consciente (Boecio), perdiendo así la analogía entre la persona humana y la divina. Este lastre, que sigue pesando hoy, ha supuesto una gran rémora para la antropología teológica, a la hora de avanzar en el desarrollo de la *imago Dei*, en el ser humano.

Sin embargo, dicha fórmula hizo fortuna, y, desde entonces hasta aún hoy se sigue dando por buena. La reducción boeciana ha tenido importantes secuelas que no es el caso considerar aquí. Lo cierto es que tras él, el *iter* de la noción de persona se torna sinuoso, se recupera y se vuelve a perder según los autores y desaparece de hecho de los fundamentos de la cultura occidental que se apoya en la naturaleza, eso sí, pero no en la persona.

4. La persona según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino parte pacíficamente de la definición de persona aportada por Boecio. Sin embargo, a medida que madura su pensamiento, el aquinate, en virtud de su profunda visión de la trascendentalidad del «*ess*», transforma la fórmula boeciana en orden a perder su carácter de definición y a abandonar el ámbito de la substancialidad. En efecto, él supo ver y expresar mejor que todos los que le precedieron la radicalidad de la persona en el ser¹⁷. Su concepción la han resumido Schütz y Sarach diciendo que «la Persona para él designa ese modo y manera inmediatos en que el Ser real

¹⁵ «Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appelaverunt».

¹⁶ Para un desarrollo pormenorizado de estas cuestiones ver (Gracia Guillén, 1984, págs. 72-73).

¹⁷ Ver Tomás De Aquino, *In Sent.*, I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d. 23, a.2; *S. Th.*, I, q. 29, a.1.

posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella» (Schütz & Sarach, 1965, pág. 70)¹⁸. Por eso sustituirá de nuevo la expresión 'sustancia' por la de 'subsistencia', para terminar describiendo la persona como «subsistente espiritual» (Tomás De Aquino, De Potentia, 9, a.4, c.).

Sin pretender hacer aquí un estudio exhaustivo de los textos en los que Tomás de Aquino trata sobre la persona¹⁹, expondré la ampliación que hace de la fórmula boeciana que le sirve de punto de partida.

4.1. La incomunicabilidad de la persona

La definición de Boecio al aludir a la 'sustancia individual' quiere designar lo que en lenguaje aristotélico corresponde a la sustancia primera (Summa Theologiae, I, q.29, a.2)²⁰ como diversa de la sustancia segunda (sustancia universal: la forma en el pensamiento). La sustancia primera es llamada también hipóstasis o 'supuesto'²¹. Además, la persona es el nombre especial que reciben los singulares de las sustancias racionales (Summa Theologiae, I, q.29, a.1)²², en cuanto que éstas son un tipo de sustancias especiales o más perfectas²³. Al hilo de la primera idea, en diversos pasajes explicita lo que hace que una sustancia sea individual. Lo individual es en primer lugar *lo incomunicable*. Por ello se va afirmando que no pueden ser persona:

- 1) los accidentes, porque se comunican con la sustancia²⁴,
- 2) tampoco los géneros abstractos pues pueden ser participados por muchos individuos²⁵. Por otra parte si la persona tiene una naturaleza racional quedan excluidos
- 3) los individuos no racionales²⁶. Además sostiene que la sustancia que compone la persona ha de ser completa: no pueden ser persona, por tanto,

¹⁸ Trad. esp. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, t. II.

¹⁹ Para ello puede confrontarse (Forment, Ser y persona, 1983, págs. 15-69)

²⁰ «... in definitione personae... 'sustancia' accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur 'individua', trahitur ad standum pro substantia prima». (En la definición de persona... 'sustancia' se toma en general, en cuanto se aplica a la primera y a la segunda, y al añadir 'individual' se contrae a significar la sustancia primera).

²¹ Ver Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales, Quodl. II, q. 2, a. 2*: «Suppositum autem est singulare in genere substantiae quod dicitur hypostasis vel substantia prima». (El supuesto, en cambio, es el singular en el género de la sustancia, que se denomina hipóstasis o sustancia primera).

²² «in praedicta definitione personae ponitur substantia individua in quantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis». (En dicha definición de persona se pone 'sustancia individual', en cuanto se significa el singular en el género de la sustancia; se añade 'de naturaleza racional' en cuanto se significa el singular en las sustancias racionales).

²³ «sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus». (Pero de un cierto modo más especial y perfecto se halla lo particular e individual en las sustancias racionales).

²⁴ Ver Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Potentia, q.9, a.2*: «Per hoc ergo quod dicitur substantia excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona» (Por decir sustancia se excluyen del concepto de persona los accidentes, que de ninguno de ellos puede decirse persona).

²⁵ «Per hoc vero quod dicitur individua excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt». (Por decir individual se excluyen los géneros y las especies de género, que tampoco pueden decirse persona).

²⁶ «Per hoc vero quod additur rationalis natura excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt». (Por añadirse de naturaleza racional son excluidos los seres corpóreos, plantas y animales, que no son personas).

- 4) las partes de la sustancia primera, aunque sean individuales: por ejemplo una mano. De que haga falta ser una sustancia completa se deduce que no puede ser persona,
- 5) una sustancia singular incompleta, por ejemplo en el caso del hombre el alma separada, pues es sólo parte de la esencia substancial del hombre²⁷ que está compuesta de cuerpo y alma.

Por tanto, según lo dicho hasta ahora, en la definición de Boecio se indica que la persona es una sustancia individual, completa y distinta o no común, lo cual se expresa con los términos *individua substantia* y de naturaleza racional, lo que se expresa con los términos *rationalis naturae*²⁸. O dicho de otro modo, la persona puede ser definida como el 'supuesto racional'.

Sin embargo, todas estas características de la persona corresponden exclusivamente al plano predicamental. De aquí podría deducirse que la sustancia primera, hipóstasis o supuesto sea un género y la persona una de sus especies, siendo la racionalidad la diferencia específica. Así se ha afirmado muchas veces, dice Forment (Persona y modo sustancial, 1983, págs. 10-23), considerando que para Santo Tomás la persona es algo esencial, y que se diferencia del supuesto por una determinación de la esencia, la racionalidad. Esta concepción en todo caso puede atribuirse a Boecio, no a Santo Tomás porque éste, aunque sin advertirlo explícitamente, modifica la concepción de Boecio. Esto se manifiesta cuando se consideran otras características de la persona que Tomás de Aquino descubre a la luz de la Teología: así,

- 6) no es persona lo asumido por la personalidad de otro²⁹.

En efecto, la Teología al analizar el misterio de la Encarnación, advierte que Cristo asume una verdadera naturaleza humana individual completa, alma y cuerpo –es, por tanto verdadero hombre–, pero la humanidad de Cristo no es persona humana. Su humanidad es asumida por la Persona del Verbo. Por tanto, una característica muy peculiar de la persona es que no puede ser asumida. No puede ser transferida a otro. Sin embargo, la persona, que no es asumible ella misma, sí puede asumir. Siguiendo al pie de la letra la definición de Boecio la naturaleza humana de Cristo tendría que ser considerada persona (Summa Theologiae, III, q. 16, a. 12, ob. 2)³⁰. Por otra parte, la persona no es

²⁷ Ver *De Potentia*, q. 9. a. 2 ad 14: «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona». (El alma separada es parte de la naturaleza humana y, por ello, no es persona). Ver también *Summa Th.* I, q. 29, a. 1, ad 5: «Anima esta pars humanae speciei et ideo: licet sit separata (...) non potest dici substantia individua quae hypostasis vel substantia prima, sicut manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et neque definitio personae, neque nomen». (El alma es parte de la especie humana y, por ello, aunque esté separada (...) no puede decirse sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera, como no es la mano, ni cualquier otra parte del hombre. Y así al alma no le compete ni la definición ni el nombre de persona).

²⁸ Para poder aplicar esta noción a los ángeles y a Dios que tienen inteligencia pero no racionalidad al estilo humano, Tomás de Aquino interpreta la racionalidad en sentido amplio como sinónimo de inteligencia: Cfr. *S. Th.*, q. 29, a. 3, ad 4.

²⁹ Ver Tomás de Aquino, *In quattuor Sententiarum, III, Sent.*, d.5, q.2, a.1, ad 2: «assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius, et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilis et assumptibilis». (Lo que es asumido pasa a la personalidad del otro y no tiene personalidad propia. No va contra el concepto de persona la comunicabilidad del asumente).

³⁰ «Praeterea Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae, non autem substantia universalis. Ergo

sólo individual frente a lo universal. La persona se caracteriza también como lo propio frente a lo común³¹. Por tanto, la persona no es:

7) lo singular que es común a varios y por tanto predicable de muchos³².

A esta conclusión llega, profundizando en el misterio de la Trinidad. En Dios hay tres Personas y una sola esencia o naturaleza. Pues bien, la esencia en cuanto común no es persona, si no en Dios habría cuatro personas en vez de tres (Forment, *Ser y persona*, 1983, págs. 21-23)³³. Esto en Dios representa un mayor misterio ya que su naturaleza no está a nivel predicamental. La esencia divina es su ESSE. En Dios hay un solo ESSE y sin embargo tres personas. Esto manifiesta que la definición de Boecio no es suficiente. La persona ha de añadir a la naturaleza individual algo más, que es precisamente lo que no puede ser asumido. Por tanto, en su lectura literal, la definición de Boecio al menos no es completa. La persona parece que trasciende el plano categorial o esencial, pues una naturaleza perfecta desde el punto de vista esencial³⁴ es asumida por Cristo.

4.2. La persona como 'subsistencia racional'

De lo dicho se deduce que lo personal es algo irreductible, incomunicable, irrepetible, distinto de los demás, único. La persona constituye lo propio e intransferible. De ahí la dificultad para conocer una persona y para saber qué es ser persona. La persona no puede definirse. Cada uno es cada uno y lo singular y propio no puede definirse, sino sólo aquello que pertenece al concreto común de

substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantia'; ut dicit Boethius. Ergo Christus, secundum quod homo est persona». (Cristo en cuanto hombre es una substancia de naturaleza racional. No una substancia universal. Luego es una substancia individual. Pero, según Boecio, la persona es 'una substancia individual de naturaleza racional'. Luego Cristo, en cuanto hombre, es persona).

³¹ En este sentido es útil recordar que en la progresiva elaboración del concepto de persona se han barajado dos aspectos: desde la perspectiva aristotélica se hace hincapié en la individualidad frente a la universalidad; y desde el platonismo se diferencia lo propio frente a lo común. Cfr. (Alvarez Turrieno, 1970, pág. 65)

³² Ver Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a.2, ob et ad 12: «...essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esse in Deo una persona, sicut est una essentia (...) Ad duodecim dicendum, quod individuum in definitione personae sumitur pro quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem; cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem». (La esencia divina, en tanto que es esencia no es persona; de otro modo Dios sería persona en cuanto que es esencia... A esto hay que decir que individuo se toma en la definición de persona por esto que no es predicado de muchos; y, según esto, la esencia divina no es sustancia individual según la predicación, porque es predicada de varias personas, a pesar de que sea individual según la realidad)

³³ En estas páginas se señala como la persona se distingue no sólo de lo universal predicable de muchos, sino también de lo singular que es común a varios y por tanto predicable de muchos. Con este término se indica que la persona no es común a muchos, o que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras. (...) Así en la trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una sustancia individual de naturaleza racional (espiritual). Con ello Dios (...) sería una cuaternidad". pp. 21-22

³⁴ A pesar de esto la tradición escolástica está llena de interpretaciones que sostienen que la especificidad de la persona -lo que ésta añade a la naturaleza-, está a nivel esencial. Entre ellas y dentro de la tradición tomista está la interpretación de Cayetano (1469-1534), que influida por la terminología empleada por Suárez (1548-1617) se ha venido a calificar como un 'modo substancial'. Por otra parte está la opinión de Scoto (1266-1308) para quien la persona es calificada de un modo negativo: la persona es la mera esencia con la negación de toda dependencia. Entonces la humanidad de Cristo no sería persona humana porque ha sido asumida y es, por tanto, dependiente. Sin embargo, también entre muchos pensadores que se llaman tomistas, sobre todo los que siguen a Cayetano, también sostienen una interpretación esencialista. Para más detalle (Forment, *Persona y modo substancial*, 1983) (Forment, *Ser y persona*, 1983)

singularidad³⁵. Para descubrir la raíz de la irrepitibilidad hay que trascender el orden esencial. Tomás de Aquino lo ve claro. Sustancia primera no significa esencia substancial, sino esencia substancial que subsiste. Sustancia primera es lo que se encuentra en la realidad, por eso la llama también *res naturae*, y eso significa que subsiste³⁶. Y la subsistencia consiste en un tipo de existencia: lo que existe por sí y no en otro³⁷.

Dicho de otro modo, no hay que olvidar que la substancia es un predicamento correspondiente al nivel categorial. Como es sabido Aristóteles no terminó de esclarecer el carácter trascendental del ser como acto (Garay, 1987). Sin embargo, para Tomás de Aquino es evidente que el supuesto es ante todo 'individuo subsistente' (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.2)³⁸. El supuesto no incluye sólo la esencia. El supuesto incluye en su estructura además de su determinación a nivel esencial –sustancia individual–, otro coprincipio que es un cierto modo de existir: la subsistencia.

Para explicar qué entiende Tomás de Aquino por subsistencia hay que referirse a su concepción del ser. El ser (*esse*) es un coprincipio del ente. En efecto, para él el término ente designa «lo que tiene ser»³⁹. El ente incluye dos elementos el poseedor y lo poseído: la esencia que tiene ser. En definitiva, subsistir es tener un determinado tipo de existencia: existir en sí y no en otro. Y ese determinado tipo de existencia es el modo de tener *el esse*⁴⁰.

Pues bien, para subrayar esa intrínseca composición de todo ente entre una esencia y un acto de ser, Tomás de Aquino donde Boecio dice sustancia él entiende subsistencia. Es decir, si la esencia de la persona es la 'naturaleza racional' para designar al ente personal completo hay que añadir de algún modo su acto de ser.

³⁵ Ver (*Summa Theologiae*, I, q.29, a.1, ad 1): «Licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boethius personam». (Aunque este singular o aquél no pueden definirse, sin embargo, aquello que pertenece al concepto común de singularidad sí puede definirse, así Aristóteles define a la sustancia primera, y de ese modo define Boecio a la persona).

³⁶ Ver *S. Th.* I, q.29, a.2: «Dicitur substantia 'subjectum vel suppositum quod *subsistit* in genere substantiae'... Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt 'res naturae, subsistentia et hipóstasis'. (Se dice sustancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de sustancia... Es nombrado también con tres nombres significativos de las cosas reales: 'realidad de naturaleza', 'subsistencia' e 'hipóstasis'.)

³⁷ «Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur 'subsistentia', illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt». (Según que por sí existe y no en otro se llama 'subsistencia', ya que subsistir llamamos a lo que no en otro sino en sí existe)

³⁸ «... supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa... quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam eadem, vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de 'supposito' intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantiae' secundum Boethium». (... el supuesto de la naturaleza, que es el individuo subsistente en tal naturaleza... porque naturaleza se dice según que es una cierta esencia, en cambio se dice supuesto según que es subsistente. Y lo que se dice del supuesto hay que entenderlo de la persona en la criatura racional o intelectual, porque la persona es 'sustancia individual de naturaleza racional' según Boecio).

³⁹ Ver *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, XII Metaph., lect.1, n.2419: «Ens dicitur quasi esse habens». *In Quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d.6, q.2: «Ens enim subsistens est quod habet esse, tamquam esse quod est».

⁴⁰ Esta es la razón por la que Tomás de Aquino no identifica el *esse* con la existencia o mera presencia en la realidad del ente, o el hecho de existir la esencia. La existencia es un efecto de tener el *esse*. Por esto varios autores afirman que el *esse* al componerse con la esencia realiza dos fundiciones: 1) la entificadora: hacer que una esencia sea ente y 2) la realizadora o existencial: hacer que ese ente exista, esté presente en la realidad.

La subsistencia, es decir, el existir por sí y no por otro, que es aportada por el *esse*, está en la raíz misma de la comunicabilidad de la persona. Como afirma en un lugar «el *esse* es el complemento de todo» (De Aquino, Quaestiones Quodlibetales, Quod. XII, q.5, a. 5)⁴¹. El *esse* completa a la esencia. La completa en el sentido de que le hace real, le hace ser ente y que ese ente, que ha constituido, esté en la realidad o exista. En efecto, «cada cosa es por su ser... Toda cosa es por esto que tiene de ser» (De Aquino, Summa Contra Gentiles, I, c.22)⁴².

El *esse*, por tanto, completa a la esencia pero lo hace sin formar parte de ella, la completa trascendentalmente, de lo que se pueden obtener varias conclusiones. Ante todo es preciso sostener que como todo supuesto la persona tiene al *esse* como uno de sus constitutivos. «El ser pertenece a la misma constitución de la persona» (Summa Theologiae, III, q. 19, a.1, ad. 4)⁴³, por eso termina o completa a la persona. Y como con el término persona se está denominando al subsistente, la persona se dice fundamentalmente del *esse* que completa y termina la esencia o naturaleza: «... este nombre de persona no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar algo subsistente en tal naturaleza» (Summa Theologiae, I, q. 30, a. 4)⁴⁴.

El no existir por sí misma⁴⁵, es la razón por la cual la naturaleza humana de Cristo, que es perfecta desde el punto de vista esencial, no puede denominarse persona. Existe pero no subsiste. Existe en otro, aunque sin ser accidental, asumida por la Persona del Verbo. De aquí que para Tomás de Aquino la substancia individual sea un ente substancial o substancia completa. Es decir algo completo por sí existente⁴⁶, un ente completo, que posea un *esse* propio. En un primer acercamiento, por tanto, el término persona se puede decir que es el 'supuesto racional', o mejor 'subsistencia racional' ya que todo supuesto tiene esencia y acto de ser.

4.3. Transcendentalidad de la persona

Pero esto no es suficiente. Desde esa perspectiva puede parecer que lo que diferencia a la persona de otros supuestos es la diferencia que le aporta su peculiar esencia: la racionalidad. En efecto, si el supuesto y la persona se distinguen ha de ser por algún elemento que incluya la persona del que carezca el supuesto. Parece que ese elemento no pueda ser el *esse*, pues lo poseen tanto la persona como el supuesto y en ambos es su constitutivo radical. Lo único en que parecen diferir es en la naturaleza. Sin embargo, esta explicación puede ser discutida.

⁴¹ «Esse est complementum omnium».

⁴² «Unum quodque est per suum esse... omnis res est per hoc quod habet esse».

⁴³ «Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini».

⁴⁴ «...hoc autem nomen 'persona' non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum *rem subsistentem* in tali natura».

⁴⁵ Ver (S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2)

⁴⁶ Ver *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, q.9, a.2 ad 13

Tomás de Aquino concibe el «*esse*» como acto de los actos de un ente y perfección de sus perfecciones. «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser»⁴⁷. Es el acto primero de un ente. El no recibe nada sino que más bien es recibido. De tal modo que el «*esse*» no forma parte de la esencia, no es una perfección más de la esencia, sino que el *esse* está a otro nivel. Es un acto que no pertenece a la esencia pero que es precisamente el que actualiza todas las perfecciones de la esencia. El «*esse*» hace real a la esencia⁴⁸.

De aquí se deriva que tanto la esencia como el *esse* son coprincipios necesarios para la persona. Ahora bien, la esencia individual y su *esse* propio no se comportan del mismo modo. Como ya se dijo anteriormente el *esse* completa a la esencia pero no forma parte de ella. Le completa desde otro nivel, el nivel trascendental.

Que el *esse* sea trascendental quiere decir el ser es «la actualidad de toda forma o naturaleza». Las formas respecto al acto de ser son como la potencia respecto al acto⁴⁹. El *esse* no es el acto último que se añade a la esencia para hacerla real. No es la última actualidad sino la primera, la que fundamenta o posibilita los demás actos, los actos formales. De ahí se deriva lo que se afirma: «El ser es lo más íntimo de cualquier cosa y lo que está más profundo de todo» (Summa Theologiae, págs. I, q. 8, a. 1)⁵⁰. El *esse* es la actualidad de todas las formas, el acto más radical y profundo de los seres. De ahí se deriva que el *esse* es el constitutivo radical de los seres, lo más profundo de la dualidad creada. El «*esse*» es perfección de perfecciones.

Sin embargo, ningún ente, excepto el Absoluto, es el Ser. El resto de los entes reciben el ser. Para explicitar esta composición real entre *esse-essentia*, el aquinate afirma que los seres creados reciben el ser conforme a su esencia. La esencia, por tanto, coartaría por así decir las perfecciones que el «*esse*» podría aportar. En este sentido afirma el aquinate que los seres creados «no son imperfectos por causa del *esse*, pues no lo tienen según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfecto» (De Aquino, S.C.G., I, c. 28)⁵¹. La esencia marcaría, entonces, el grado de limitación del *esse*, sería su posibilidad de expansionarse. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del *esse*. Todas las perfecciones provienen del *esse* y no de esencia, porque la esencia no es, si

⁴⁷ Ver (S. Th., I, q.4, a.2): «omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

⁴⁸ Ser acto de la esencia 'actus essentiae', es el sentido propio con el que Tomás de Aquino utiliza el término *esse*, aunque se hace eco de que otros autores lo utilizan en otros sentidos: Ver *In Quattuor Sententiarum*, I Sent., d.33, q.1, a.1, ad 1.

⁴⁹ Ver (S. Th., I, q.3, a. 4): «Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam que est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam». (Porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza... Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto mismo, es algo distinto, como el acto a la potencia).

⁵⁰ «Esse est illud quod est magis íntimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest».

⁵¹ «...non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum».

no es por el *esse* y sobre todo porque la esencia contrae o limita al *esse*. En esto se basa precisamente la distinción real que el aquinate establece entre esencia y *esse*⁵².

De aquí que tanto en cualquier supuesto como en la persona el *esse* es lo más profundo de la dualidad de la que cada uno está compuesto. Y a la vez aplicando a ambos la doctrina de la participación del *esse* hay que afirmar que el supuesto y la persona difieren porque son distintas participaciones del *esse*, que es la perfección suprema.

Desde este punto se empieza a vislumbrar que la categoría de la persona proviene fundamentalmente de su *esse*. En efecto, se denomina personas a un determinado tipo de supuestos, en los que en virtud de que la esencia tiene una mayor capacidad, coarta de un modo diferente al *esse* y este tiene una mayor plenitud. De tal modo que cualquier supuesto difiere de la persona por la categoría del *esse*. En palabras de Tomás de Aquino «Persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional» (De Aquino, *Quaestionis Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q.1, a.1)⁵³.

Pues bien, esa perfección máxima le viene por el plano trascendental, porque el *esse* de la persona es de una categoría superior al del *esse* de un supuesto cualquiera. Para distinguir ese diverso nivel de participación trascendental es por lo que al supuesto racional se le da un nombre peculiar, el de persona. El término persona, por tanto, designa sobre todo al subsistente más que a la esencia. Así se afirma: «Si el supuesto y la persona difieren, es porque el *esse* propio del supuesto está limitado en un cierto grado, es decir, es el *esse* limitado en cierta medida y el *esse* propio de la persona está limitado en otra cierta medida. Si la persona posee una mayor perfección o dignidad que el supuesto, no es porque le advenga la racionalidad, sino porque su *esse* está menos limitado o imperfeccionado que el del supuesto, en el caso de las criaturas, y en cambio en Dios sin limitación alguna, por acrecer de esencia receptora. De ahí que aún siendo el *esse* el constitutivo (radical) de la persona y también del supuesto, pero como es el propio, es decir, que en cada uno está limitado de un modo propio distinto, difieren el supuesto y la persona. Y ésta es muchísimo más perfecta que el supuesto» (Forment, *Ser y persona*, 1983, págs. 61-62).

De aquí se puede deducir que según la doctrina del angélico el supuesto y la persona difieren fundamentalmente porque tienen un *esse* diverso. Porque la densidad ontológica del *esse* personal es de una categoría superior al del *esse* del supuesto. También diferirán en la esencia pero radicalmente lo

⁵² Ver *Quaestionis Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q.1, a.1: «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo *receptum*, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato *aliud est natura* rei quae participat esse, et aliud *ipsum esse participatum*». (Así, pues, todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído; y, así, en cualquier ente creado algo es su naturaleza, que participa del ser, y algo distinto el mismo ser participado).

⁵³ «Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*, scilicet subsistens in rationali natura».

que les hace diferentes es el *esse*. *El esse* propio es lo que hace ser a la persona ente substancial (supuesto) y a la vez persona, es decir un ser de otra categoría mucho más elevada.

4.4. El *esse* humano y la persona

Es la doctrina del acto de ser de Santo Tomás la que permite descubrir en profundidad que supuesto y persona no son términos sinónimos. Entre ellos hay una diferencia radical en el orden trascendental. No es lo mismo el acto de ser de un supuesto que el acto de ser de una persona. Y es precisamente esa diferencia en el *esse* o, dicho de otro modo, el *esse* peculiar de la persona lo que le diferencia del supuesto. En este sentido se habla del «carácter *trascendental* de la persona»⁵⁴, y de que el constitutivo radical de la persona es su *esse*.

Ahora bien, quizá en la misma obra de Santo Tomás no están sacadas todas las consecuencias de esta peculiar composición metafísica descubierta por él. En efecto, él iba acomodando a su visión más amplia de la realidad las definiciones que encontraba en otros autores. Así hizo con la noción de persona de Boecio. La noción que éste tenía de la persona no hace referencia a su característica más peculiar: la perfección de su *esse*. Sin embargo, desde esta perspectiva es posible superar algunas de las dificultades que no era posible soslayar desde la perspectiva boeciana.

Siguiendo la literalidad del angélico se afirma con claridad que «el alma humana no es persona» (Forment, *La mujer y su dignidad*, 1990, pág. 1015). Esta afirmación tiene su lógica en cuanto que por alma entendemos la forma substancial de la esencia humana. El alma no goza plenamente de la incomunicabilidad pues es forma del cuerpo. Por otra parte si el alma está a nivel esencial y la persona se constituye a nivel trascendental está claro que «el hombre no es persona tan solo por poseer un alma, aunque ésta sea espiritual» (pág. 1015).

El cuerpo humano, por otra parte, no puede ser concebido sin el alma, que es su forma substancial. Dicho con otras palabras, el alma humana –expresión de la naturaleza– no da razón directa de la dignidad humana. La dignidad humana procede de que el hombre es persona. Y el hombre es persona por su *esse*, porque es alguien subsistente en tal naturaleza. Por tanto, desde un punto de vista teórico, se puede decir que «ser hombre o poseer la naturaleza humana no es lo mismo que ser persona» (pág. 1012).

⁵⁴ Que la perfección de la persona es trascendental se ha puesto de manifiesto en la obra de E. Forment (*Ser y persona*, 1983, págs. 61-69). Contrastando las diversas interpretaciones que dieron al pensamiento tomista Capreolo y Cayetano demuestra que el constitutivo radical de la persona es la diversa participación del «*esse*». En diálogo con estos autores utiliza la terminología utilizada por ellos, que hablan de constitutivo formal de los seres, afirma en el caso de la persona es el *esse*. *Esto resulta de comparar la relación esse-essentia*, a la que se da entre forma-materia. Pero teniendo en cuenta que según el pensamiento de Tomás de Aquino el *esse* creatural no tiene un contenido esencial, es más clarificador hablar de constitutivo radical o constitutivo real.

Otra característica de la persona, al menos de la persona humana, es que además de «determinaciones esenciales tiene características accidentales» (pág. 1015). Esto se deriva de la misma doctrina del *esse*. El acto de ser actualiza a la substancia y a los accidentes. Los accidentes inhiere en el único *esse* que hace subsistir a cada ente. Siguiendo en esta línea se dice que la persona designa al todo. Al todo completo desde dos puntos de vista: a) desde la esencia, que ha de ser completa y b) desde el punto de vista entitativo, pues además de la esencia ha de tener su correspondiente acto de ser que le hace subsistir (Forment, Ser y persona, 1983, pág. 48). El *esse* es lo que actualiza un ente, constituyendo uno de los componentes constitutivos intrínsecos del ente. El *esse* actualiza a la esencia substancial, alma y cuerpo, y a los accidentes. No se da separado de ellos. Sin embargo, se distingue de ellos. El *esse* pertenece al alma, al cuerpo y a los accidentes. Y es sólo uno. El *esse* es la raíz última de la unidad de un ente. Pero aunque esté unido inseparablemente al resto de los constitutivos del ente el *esse* se distingue de la esencia y de los accidentes. El alma no es la persona. Los accidentes no son la persona. De aquí que sea comprensible afirmar que la persona es el todo. Se puede llamar persona al todo, porque todo está actualizado por el *esse*. Pero también hay que afirmar que en sentido propio la persona se dice del *esse*, porque éste es el elemento personificador⁵⁵.

4.5. La persona y el alma

Esta perspectiva puede esclarecer el problema planteado respecto a las almas separadas. Si se toma demasiado estrictamente el afirmar que la persona es el todo: ¿qué pasaría con las almas separadas? Ateniéndonos a la literalidad del texto, Tomás de Aquino dice explícitamente que las almas separadas no son personas. Pero si nos apoyamos en el fondo de su concepción metafísica de la persona quizá se puedan superar las dificultades que le llevaron a hacer esa afirmación. En efecto, sacando todas las virtualidades que contiene la propia doctrina del aquinate, *es posible discrepar con él desde él*.

Cuando afirma que el alma separada no es persona lo hace basándose en la idea de que la sustancia ha de ser completa a nivel esencial. Para argumentarlo afirma repetidas veces que no basta que algo sea individual para ser supuesto o persona. Y el ejemplo que pone el de la mano. Una mano o un brazo aunque sea individual no es persona, porque es sólo parte de la sustancia y no subsiste

⁵⁵ Aplicado esto a la Cristología se puede decir que la unión de naturalezas se da en la Persona. El misterio de la unión hipostática es que la naturaleza humana de Cristo no tiene un *esse* propio, sino que es asumida por la Persona del Verbo, pero sin mezcla de Naturalezas. La Persona divina, por tanto, tampoco es el todo.

separada del resto de las partes del cuerpo⁵⁶. De ahí deriva que una sustancia incompleta como es el caso del alma separada no es persona⁵⁷.

Pero quizá no haya que exagerar esa exigencia de que sea completa la sustancia individual esencial. En este sentido y llevando la exigencia hasta sus extremos se podría decir que un mutilado de guerra ha dejado de ser persona porque le faltan algunos de sus miembros. Más grave sería aún si se tratara de un anciano demente o de un niño deficiente. De ellos se podría decir también que no tienen su substancia completa.

Sin embargo, siguiendo los principios de la metafísica tomista habrá que decir: el alma humana empieza a existir informando un cuerpo concreto. Sin embargo, cuando por la muerte se separa del cuerpo el alma sigue viviendo. La razón que explica la inmortalidad del alma humana es de orden trascendental. En efecto, el alma separada si sigue existiendo es porque sigue conservando el *esse* y por eso no desaparece. Cada alma si conserva su individualidad y existe separada de las demás, será gracias a su *esse* que le hace subsistir. El alma humana separada subsiste en sí y no en otro. Es diferente a las demás y no ha sido asumida para existir en otro.

Pues bien, si como se ha dicho ser persona proviene fundamentalmente del *esse*, en consecuencia el alma separada sigue siendo persona. Si las características de la persona en una primera aproximación son su incomunicabilidad, su irrepetibilidad, su ser una y única, esas características no las pierden las almas separadas, que por otra parte siguen guardando una relación especial con su cuerpo, pues para él fueron hechas.

Según la doctrina del aquinate el *esse* es el elemento personificador. Es el constitutivo decisivo y más importante de la persona, raíz de su dignidad. Por tanto, si admitimos que el alma separada tiene el constitutivo que hace ser persona, si el alma tiene el elemento personificador, es muy forzado decir que no es persona. Si el elemento personificador es el *esse* propio, se puede decir siguiendo los principios de Santo Tomás que el alma humana separada, puesto que tiene su *esse*, sigue siendo persona (Cardona, 1987, pág. 75). En realidad, una sólida argumentación de la inmortalidad humana, más que desde el alma y sus operaciones, habría que hacerla desde su ser personal. La naturaleza, tanto el cuerpo como la psique, es transmitida por los padres, sin embargo, el *esse* personal es el creado por Dios para cada uno y no podría desaparecer si no fuera por aniquilación. Por esta línea se encaminan hoy también algunos tomistas. Así Carlos Cardona afirma: «aunque la naturaleza humana completa

⁵⁶ Ver (S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2): «Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam, per se subsistentem separatim ad alios. Alioquin manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona». (La 'sustancia individual', que se pone en la definición de persona, significa la sustancia completa, subsistente por sí misma, separadamente de las otras. De no ser así, la mano del hombre podría decirse persona, puesto que es una sustancia individual, sin embargo, porque es una sustancia individual existente en otro, no puede decirse persona).

⁵⁷ Ver (S. Th. I, q. 75, a. 4, ad 2), entre otros lugares.

incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste por sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas (...); y el obrar sigue al ser: una operación espiritual – inmaterial– supone una sustancia espiritual. El cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma (Cfr. S.C.G., II, 81). Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero siendo un sujeto individual y singular de su ser y de su obrar».

Ya se ha visto al hablar de la trascendentalidad de la persona que el individuo humano se dice persona precisamente por la perfección del *esse* que le constituye. «El ser pertenece a la misma constitución de la persona» (Summa Theologiae, III, q. 19, a. 1, ad 4). Y si la persona tiene un nombre diferente del supuesto es precisamente por la dignidad y mucha mayor densidad ontológica del *esse* humano. La persona lo es por su *esse*. Por tanto, siendo consecuentes con que el constitutivo radical de la persona es su *esse*, y aunque se denomine persona al todo, porque todo el hombre concreto está actualizado por su *esse*, también se podría denominar persona al *esse* peculiar del individuo humano, poseído en propiedad por él, en expresión de Zubiri.

Resumiendo, en todo este *excursus* se pone de manifiesto que ni siquiera santo Tomás que partió pacíficamente de Boecio corrigió esa falta de analogía entre persona divina y persona humana, hasta su pensamiento tardío. En efecto, en una de sus Cuestiones disputadas se puede leer que la persona es un “subsistente espiritual”⁵⁸, fórmula aplicable tanto a Dios y a los ángeles como al hombre. Al tornar de la substancia a la subsistencia, Tomás de Aquino resituía de nuevo a la persona en el plano trascendental, el del *esse*, de ahí que en él hay un apoyo notable para poder seguir desarrollando la trascendentalidad en antropología (Lombo, 2003).

Sin embargo, como es patente, esta superación a Boecio no ha tenido eco, pues los lectores de Tomás de Aquino no la han advertido. Por otra parte, sólo recupera uno de los elementos anteriormente perdidos: llama la atención constatar que la relacionalidad, constitutiva de la noción de persona en Dios, es excluida en el angélico al hablar de las personas humanas u angélicas, lo que justifica afirmando que la analogía no es univocidad⁵⁹. Si a eso se une, que la clave de su pensamiento no se trasmite a la posteridad, la filosofía posterior desconoce no sólo el SER, sino también lo más importante del ser humano: LA PERSONA.

⁵⁸ Ver (De Aquino, *De Potentia.*, 9, a.4, c): «Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual».

⁵⁹ Ver (*S. Th.*, I, q.29, ad 4).

5. Radicalidad de la persona en Polo

El largo *lapsus* desde el s. XIII hasta la propuesta poliana se puede recorrer en la obra de Xavier Zubiri, quien con ocasión de que en 1959 le solicitaran unas lecciones sobre la persona. Después de haberlo impartido comenzó a redactarlo. De ese propósito nació el artículo *El hombre, realidad personal*, publicado en 1963 (Zubiri X. , *El hombre, realidad personal*, 1963). Más tarde, buena parte del curso que había quedado sin terminar de escribir, se recogió en dos capítulos del libro *Sobre el hombre* (1982)⁶⁰. La cuestión le suscitó tantos interrogantes que se embarcó en una profunda investigación sobre «esa gran realidad» (Zubiri X. , *Respectividad de lo real*, 1979), como llama a la persona, empezando por un estudio histórico⁶¹. Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona que aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología⁶².

Zubiri analiza y comenta las diversas nociones que forjan en el Medioevo y concluye que «en la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser» personal (Zubiri X. , *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, pág. 475). Constata como la cuestión de la transcendentalidad de la persona, redescubierta tras Boecio, se volvió a perder, pues «esta cuestión, si bien transcendental, se consideró como un bizantinismo» (Zubiri X. , *En torno al problema de Dios*, pág. 425)⁶³. Más adelante, «la filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (...); en la 'Crítica de la Razón pura' se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la 'Crítica de la Razón práctica' se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona⁶⁴. Más qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este 'ser *sui juris*' es, para Kant, ser imperativo categórico» (págs. 425-426). Pero en su opinión la modernidad: «tampoco se llegó con

⁶⁰ cap. IV: *La persona como forma de realidad: personeidad*, y la primera parte del cap. V: *La personalidad humana y su constitución*, pp. 103-152.

⁶¹ Ver el primer capítulo de mi libro: (Castilla de Cortázar, 1996).

⁶² Ver Introducción a (Zubiri X. , *Sobre el hombre*, 1982) de Ignacio Ellacuría, p. XX.

⁶³ Comienza esa cita diciendo: «Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo 'naturaleza' y 'persona', aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular. Boecio definía el supuesto: *naturae completae individua substantia*; la persona sería el *supuesto racional*. Y añadían los escolásticos que ambos momentos se hallan entre sí en la relación de 'aquello por lo que se es (*natura ut quod*) y 'aquel que se es' (*suppositum ut quod*) (...). La personalidad es el ser mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es el que propiamente 'es'».

⁶⁴ Aquí Zubiri aclara que «en realidad no se ha pasado de distinguir estos tres términos como si fueran tres estratos humanos; haría falta plantearse el problema de su radical unidad»

ello a la cuestión radical acerca de la persona», por lo que «hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica» (pág. 426).

En el s. XX –testigo de tantos atropellos a la dignidad humana, ante los horrores de las dos guerras mundiales–, surge una pléyade de autores preocupados por redescubrir el significado profundo de lo que significa ser persona, que configura una especie de conciencia colectiva de la inviolabilidad y universalidad de la dignidad de cada hombre. Son los autores llamados personalistas (Burgos, 2012) y otros como Zubiri o Polo que, sin quererse llamar así, avanzan dentro de una antropología realista que pivota en torno a la persona.

Entre ellos señalaré una superación de Boecio distinguiendo las cosas de las personas, precisamente en su dimensión trascendental, en su *esse*, en palabras de Karol Wojtyła: «En la noción de persona se incluye algo más que en el de *individuum*, persona es algo más que naturaleza individualizada. (...) Es una plenitud que no consiste solo en ser concreta y, además, única e irrepetible. El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. (...) La persona es un *suppositum*, sujeto que existe y actúa, pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan sólo individual. (...) La persona se deja identificar como *suppositum* (...) sólo si el *suppositum* “alguien” indica, además de la semejanza, la diferencia y distancia respecto a cada *suppositum* “algo”» (Wojtyła, 2011, págs. 129-130)⁶⁵.

Por su parte, el punto de partida de la antropología en Leonardo Polo es sencillo e iluminador. Tras conocer, recién redescubierta, la distinción real entre *esse-essentia*, Polo la aplica a la antropología, advirtiendo que se trata de una diferencia similar a la realizada por los Padres Capadocios entre naturaleza y persona, lo que permite leerlas a la vez. En virtud de la distinción real entre esencia y *esse*, propiamente el individuo humano es persona por su *esse*. De ahí que propiamente hablando la persona es el *esse*, el acto de ser humano, en cuanto diferente a su esencia o naturaleza. Esta es la propuesta de Polo al hablar de la radicalidad de la persona (Polo L., La radicalidad de la persona, 1994) (Polo L., La persona humana y su crecimiento, 1996, págs. 141-159).

En la concepción poliana la especificidad del *esse* humano se dibuja con nitidez porque se separa de la explicación de la Creación como mera participación trascendental, que explica las diferencias en el *esse* según la intensidad que la esencia actualizada le permita desplegar. Polo considera la Creación también de un modo radical. En este sentido afirma, «el acto de ser de la criatura no se distingue del acto de ser de Dios porque sea distinto realmente de su esencia, sino porque es creado» (Polo, La libertad, pág 30). La persona humana no es el Ser, lo tiene, dice la doctrina de la participación: desde ahí razona: sí, tiene un *esse* proporcionado; pero si se considera este *esse* proporcionado, la

⁶⁵ El original: Wojtyła K., *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982.

persona sí es su *esse*. Esto hace advertir que la persona humana aunque no sea el Ser sí es su ser. Desde aquí se desprende un sentido peculiar del ser, propio del espíritu, que no es meramente constitutivo del ente, sino en cierto modo otorgante del acto. Este sentido del ser Polo lo describe como apertura “hacia dentro” o “intimidad”, y permite incoar una consideración trascendental de la persona creada

Desde esta perspectiva es más fácil advertir que toda la esencia humana, cuerpo y alma, es personal al estar actualizada por el *esse* personal. Pero a la vez, en virtud de la diferencia *esse-essentia*, propiamente hablando persona es el *esse*, y de la perfección que él comunica a cada una de sus partes, es por lo que las demás se pueden decir personales.

6. Propiedades del *esse* personal

Como se ha venido diciendo, además de que en la escolástica tardía se perdió la noción de persona, por diversas y complejas causas⁶⁶, tampoco se transmitió la distinción real entre *essentia* y *esse*, estructura íntima de los seres que han recibido su ser. Quizá la más importante ha sido puesta de manifiesto por Leonardo Polo al afirmar que la distinción descubierta por Tomás de Aquino no es simplemente analítica (Polo L., *El acceso al ser*, 1964, pág. 256)⁶⁷. Así, «el hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo del análisis. Las diferencias en el hombre son internas... Un punto no tiene, no puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición» (Polo, *La libertad*, 1991)⁶⁸. La distinción *essentia-esse* aplicada a la antropología adquiere su entera congruencia pues constituye el momento de profundidad en su consideración. Pero ese desarrollo no se llegó a hacer debido a la limitación que comporta el conocimiento analógico del ser y la consiguiente debilidad de entender la creación sólo como participación⁶⁹. En efecto la analogía, considerada sobre todo como proporcionalidad, no permite calibrar las diferencias que comporta la intensidad del Ser.

Para seguir profundizando en el Ser personal, partiendo de este planteamiento, en primer lugar, habría que decir con Polo que el Ser creado se divide a su vez en ser principal (otras veces lo llama fundamento y se está refiriendo al *esse* del Cosmos) y en ser personal, a quien denomina «segunda

⁶⁶ El no haberse separado claramente de sus predecesores ha traído consecuencias nefastas a la doctrina del angélico. Me refiero a las interpretaciones que se han hecho posteriormente de su doctrina, en las que sus comentadores no advertían la originalidad de su pensamiento. Quienes lo captaron se vieron en la obligación de dar diversas definiciones de persona desde la perspectiva boeciana, según la cual el *esse*, al no entrar a formar parte de la esencia, se decía extrínseco a la persona, y la concepción entitativa, por así decir, en que el *esse* forma parte intrínseca de la persona. A estos dos posibles modos de describir a la persona Capreolo los llamó la 'persona denominative' y 'persona formaliter'. Pero la doctrina del acto de ser se diluyó entre las disputas escolásticas. Ahora en el siglo XX están siendo necesarios grandes esfuerzos para clarificar tantos malos entendidos. En este sentido son muy meritorias las dos obras de Forment a las que se ha aludido en estas páginas.

⁶⁷ «Para admitir el valor real de la distinción entre esencia y existencia (*esse*) es menester advertir que tal distinción no es analítica, por cuanto no divide una noción de ente ya anteriormente poseída con plenitud... Lejos de ser un obstáculo a la trascendentalidad del ente, la duplicidad aludida no constituye otra cosa que el momento de profundidad en su consideración... Distinción real significa... que la esencia depende de la existencia (*esse*)».

⁶⁸ Citado por (Yepes Stork, 1992)

⁶⁹ Cfr. POLO L., *El Ser I*, Eunsa, Pamplona 1964, p. 126. Como señala Ricardo Yepes Stork (1992, pág. 114, nota 40) «la interpretación de la creación como relación accidental es el punto de Tomás de Aquino que más dificultad dio a Polo».

criatura» (Polo L. , La coexistencia del hombre, 1991, pág. 36). Dicho de otra manera, Polo distingue entre Metafísica y Antropología, pues ésta «estudia una realidad que es más alta que la que se ha tematizado metafísicamente» (AA, 2011, pág. 106)⁷⁰. Esto supone, frente a la filosofía tradicional, «que la *Antropología* no es una filosofía segunda, y eso porque la persona es la realidad más alta, y la *Metafísica* no es capaz de abordarla» (pág. 106). Por su parte, la filosofía moderna, aunque intentó tratar el tema de la *subjetividad* (poco tratado en la filosofía griega, algo más en la medieval, pero insuficientemente) se centra en el *sujeto* humano con nociones tomadas de la metafísica clásica, pero como desde la metafísica no se alcanza a la persona, su objetivo fracasa. De ahí que su propuesta consista en que para «acceder a la persona humana, deberíamos emplear un método nuevo que permita encontrar nuevas nociones que no sean metafísicas» (pág. 107). La Antropología poliana se funda en la existencia de la libertad, lo que permite desarrollar una Antropología compatible con la Metafísica, pero distinta de ella, pues «la persona, que es el gran tema de la Antropología, es superior a los temas metafísicos y, por lo tanto, su interpretación metafísica la degrada» (pág. 106).

Al ser diferentes en el orden trascendental, cada uno de ellos tendrá unas características trascendentales no homologables. En efecto, «el hallazgo de la distinción real es espléndido, pero no puede ser una consagración de la metafísica⁷¹ como único planteamiento trascendental, sino al revés: si hay actos de ser distintos también se distinguen las esencias y la distinción entre el acto de ser y las esencias también serán distintas. El acto de ser del hombre se distingue de la esencia del hombre, es distinto de su esencia, y será también distinto del acto de un ser que tenga carácter de fundamento y de su esencia» (Polo, La libertad, pág. 119). En opinión de Polo la dualidad expresada en la distinción real *essentia-esse*, «alcanza una mayor nitidez en el hombre que en cualquier otra criatura; y, (...) tanto la esencia como el *esse* humanos son superiores a la esencia y al *esse* del universo físico» (Polo L. , La coexistencia del hombre, 1991, págs. 33-48), porque su esencia es capaz de hábitos y su *esse* es libre.

Respecto a la diferencia en cuanto a la esencia entre el Cosmos y el ser humano afirma: «A la consideración de la esencia (humana) se llega cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada. La esencia del hombre es, pues, la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito. Claro está que, al no ser la naturaleza física capaz de hábitos, no puede llamarse esencia en el mismo sentido que la humana. La perfección peculiar de lo físico es predicamental y se denomina causa final. Esta sucinta observación es suficiente para excluir la simetría en lo que toca a la esencia» (pág. 44).

⁷⁰ AA.VV., *Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica*, en «*Studia Poliana*» 13 (2011) 106.

⁷¹ Polo entiende por metafísica el estudio del ser de Cosmos también en su dimensión trascendental. Pero si el acto de ser humano es diverso del Cosmos hará falta un desarrollo de la antropología diferencial al de la metafísica.

Respecto al *esse* humano, una diferencia radical con el ser del Cosmos, aunque no la única, es la libertad, a la que Polo dedica diversos escritos (Polo L. , Persona y libertad, 2007).

7. Concluyendo

Tras el estudio de la noción de persona en Tomás de Aquino se ha concluido que afirmar que la persona sea el todo tiene cierta lógica, por dos razones. Primero porque ni la esencia ni el *esse* de los seres existen separados y con la noción de persona, en el caso de las personas creadas, se está designando a un ser compuesto. Y, en segundo lugar, porque el *esse* actualiza todas las características de cada ser, por eso si el *esse* humano es personal se puede decir que el cuerpo y el alma son personales. Sin embargo, si se toma al pie de la letra puede concluirse que el alma separada no es persona, lo cual contradice, no sólo la realidad sino la misma lógica interna del pensamiento del aquinate. En efecto, él descubrió –y esa es la clave de su síntesis metafísica– que el *esse* y la esencia aunque están unidos en cada ente, son dos co-principios distintos, que se relacionan entre sí como potencia y acto. Esa distinción es la que permite distinguir el plano trascendental del plano predicamental. La esencia pertenece a las categorías y, sin embargo, el *esse* es trascendental, acto de los actos, actualiza a las formas predicamentales, tanto la substancial como las accidentales. Pues bien, aunque el término de persona puede designar al todo humano individual, en virtud de la distinción real entre esencia y *esse*, propiamente el individuo humano es persona por su *esse*. De ahí que también se puede denominar persona al *esse*, en cuanto que éste es diferente a la esencia. En este sentido, afirmar que el alma separada no es persona sería lo mismo que negar su existencia.

Profundizar en el conocimiento de lo que es ser persona requiere, por tanto, desentrañar las consecuencias que tiene el que la persona radique en el ser (*esse*). En este sentido, la propuesta poliana advierte que es preciso hacer un desarrollo de la trascendentalidad en el ser humano, pues difiere con respecto al ser del Cosmos. La antropología trascendental tal como él la propone es una "teoría del ser personal", es decir del *esse* humano que tiene unas características propias que Polo denomina los trascendentales antropológicos (Yepes Stork, 1992, págs. 120-121). Estos trascendentales del ser personal –*co-existencia*–, para él son libertad, inteligencia y el amor donal que, en la misma línea de la trascendentalidad del ser humano, Polo ha ido desarrollando y plasmado en diversas obras, culminado en su Antropología Trascendental I: la persona humana (1999). Respecto al segundo elemento constitutivo del ser personal que es la relacionalidad, la misma expresión de *co-existencia* pone de relieve que Leonardo Polo sitúa la apertura en el *esse* personal. La persona, ontológicamente considerada, es *co-existente a radice*. Sin embargo, cómo y hasta qué punto desarrolla Polo esta dimensión relacional excede al objetivo de este trabajo.

Bibliografía

- AA, V. (2011). Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica. *Studia Poliana*(13).
- Alvarez Turrienza, S. (1970). *El Cristianismo y la formación del concepto de persona, en Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y crédito.
- Basilio, S. (s.f.). Carta 38, 1, 4, dirigida a san Gregorio Nacianceno.
- Boecio. (s.f.). Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium.
- Buda, C. (1956). Evolución del concepto de persona. *Revista de Filosofía*(15), 243-259.
- Burgos, J. (2012). *Introducción al Personalismo*. Madrid: Palabra.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA.
- Castilla de Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Madrid: Rialp.
- Fabro, C. (1969). *Tomismo e pensiero moderno*. Roma.
- Forment, E. (1983). *Persona y modo sustancial*. Barcelona: PPU.
- Forment, E. (1983). *Ser y persona*. Barcelona: Publicaciones Universidad de Barcelona.
- Forment, E. (1990). La mujer y su dignidad. *Verbo*, 287-288.
- Garay, J. (. (1987). Pérdida del sentido trascendental del acto en Aristóteles. Logos y acto. En *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (págs. 144-153). Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (1996). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- Gómez Arboleya, E. (1949). Sobre la noción de persona. *Rev. de estudios políticos*(47), 104-116.
- González, A. L. (1979). *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Gracia Guillén, D. (1984). Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás. *Cuadernos salmantinos de filosofía*(11).
- Heidegger, M. (1949). *Sein und Zeit*. Tübingen: Neomarius Verlag Tübingen.
- Lombo, J. (2003). Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo. *Studia Poliana*(6), 181-208.
- Minge, J. (1847). *Patrologiae. Cursus completus*. Paris: Vrayet de Surcy.
- Nacianceno, G. (s.f.). Orat., 21, 16.
- Polo, L. (1964). *El acceso al ser*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1991). *¿Quién es el hombre?* Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1991). La coexistencia del hombre. *Actas de las XXV Jornadas Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*.
- Polo, L. (1994). La radicalidad de la persona. *Themata*(12), 209-224.
- Polo, L. (1996). *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1999). *Antropología trascendental I: La persona humana*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2011). *La esencia del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- Riva, C. (1964). Origine del concetto di persona. *Iustitia*.
- Schütz, C., & Sarach, R. (1965). El hombre como persona. En V. AA., *Misterium Salutis*. Einsiedeln: Benzinger Verlag.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.
- Yepes Stork, R. (1992). Leonardo Polo y la historia de la Filosofía. *Anuario Filosófico*, 25(1).
- Zubiri, X. (1963). El hombre, realidad personal. *Revista de Occidente*, 2º época(1), 5-29.
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. *Realitas*(III-IV), 14-43.

- Zubiri, X. (1982). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza editorial.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (s.f.). El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina. En *Naturaleza, historia y Dios*.
- Zubiri, X. (s.f.). En torno al problema de Dios. En *Naturaleza, historia y Dios*.

El intelecto agente y las habilidades cognoscitivas humanas en el paleolítico inferior

Beatriz Byrne *

Resumen: En la evolución humana encontramos dos procesos: el proceso de hominización y el proceso de humanización (Jordana 1988, pág. 97) (Polo, 2016, pág. 9). El primero se refiere a los cambios morfológicos que culminan en el *H. sapiens* y el segundo se refiere a los logros culturales conseguidos. Hasta fines del siglo pasado se pensaba que los logros culturales de tipos de homínidos como los Australopitecos, los *H. habilis* y *H. erectus* obedecían al conocimiento sensorial, en concreto a la operación cognoscitiva de la imaginación la cual no requiere de la abstracción para pensar de modo sensorial. Solo se reconocía el pensamiento intelectual en el *H. sapiens* incluyendo el *H. sapiens* arcaico por el pensamiento simbólico que reflejan obras y comportamientos tales como el arte rupestre y el enterramiento de muertos asociados con ellos. El conocimiento sensorial se refiere a la asociación imaginativa y al uso del razonamiento condicional más rudimentario: si A entonces B (Polo, 2016, pág. 17). Sin embargo los descubrimientos en arqueología experimental de las dos últimas décadas reclaman el conocimiento abstracto para la fabricación de herramientas más antiguas de hace 3.3 millones de años (Byrne, 2018, en imprenta) (Harman *et al.*, 2015, pág. 310). ¿Qué validez filosófica tienen esos avances arqueológicos? ¿Cómo se integran dichos avances en la antropología trascendental de Polo? El presente artículo es una breve respuesta a estas preguntas.

Palabras clave: intelecto agente, cognición, paleolítico inferior

Abstract: Two different processes are found in human evolution: the process of hominization and the process of humanization (Jordana, 1988, p. 97) (Polo, 2016, p.9). The first refers to the morphological changes that culminate in *H. sapiens* and the second refers to the cultural achievements. Until the end of the last century it was thought that cultural achievements of hominid types such as Australopithecines, *H. habilis* and *H. erectus* obeyed to sensitive knowledge, specifically the cognitive operation of the imagination which does not require the abstraction to think in a sensory way. Intellectual thought was only recognized in *H. sapiens* including the archaic *H. sapiens* because of the symbolic meaning associated with works and behaviours such as rock art and burials. Sensitive knowledge refers to the imaginative association and the use of the most rudimentary conditional reasoning: if A then B (Polo, 2016, p. 17). However, the discoveries in experimental archaeology of the last two decades claim abstract knowledge for the manufacture of the oldest stone tools known which date to 3.3 million years ago (Byrne, 2018, in press) (Harman *et al.*, 2015, p. 310). What philosophical validity have these archaeological advances? How are such recent advances integrated into Polo's transcendental anthropology? This article is a brief answer to these questions.

Keywords: agent intellect, cognition, lower paleolithic

* beatrizbyrne@gmail.com

Universidad de Navarra, Grupo Mente-Cerebro, Instituto de Ciencia y Cultura

Introducción

En mi tesis, *Las habilidades cognitivas humanas en el Paleolítico Inferior, el papel de la cultura material en la evolución humana* (Byrne, 2018, en imprenta), realizo un estudio de los desarrollos en arqueología experimental y cognitiva junto con aquellos sobre la cognición de los primates y la psicología cognitiva en las últimas décadas. La aplicación de estos desarrollos al registro fósil y arqueológico me permite determinar y comprender en más detalle cómo la mente de los homínidos funcionaba desde el comienzo de la evolución humana. La arqueología experimental y cognitiva han facilitado conocer en profundidad los procesos de fabricación de herramientas de piedra, el único tipo de material capaz de sobrevivir al paso del tiempo, así como los procesos cognitivos necesarios para su fabricación. Una investigación más amplia sobre el comportamiento de los grandes primates, tanto en la vida salvaje como en cautiverio, ha otorgado una comprensión mejor y más detallada de los procesos cognitivos involucrados en la cognición de los primates. Si bien todos los enfoques reconocen la existencia de límites cualitativos o cuantitativos en las capacidades cognitivas de los grandes simios con respecto a los humanos, existe una falta de acuerdo sobre cuáles de esas habilidades nos hacen realmente humanos y cuándo aparecen. Esto se debe en parte a la falta de comprensión sobre la naturaleza de la cognición.

La filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino, en mi caso interpretadas por Polo, explica qué es la cognición, es decir, explica la naturaleza de la cognición y establece las diferencias entre la cognición humana y animal. También conecta la cognición con el comportamiento de animales y humanos y explica las diferencias entre ambos tipos de comportamiento. En nuestro caso, la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino explica las habilidades cognitivas requeridas para el uso y la fabricación de herramientas en animales y humanos. En los animales, el uso y la fabricación de herramientas requieren las capacidades de conocimiento y comparación sensorial. En los humanos, el uso y la fabricación de herramientas además requiere de las habilidades cognitivas conocidas como el pensamiento abstracto y la razón práctica. El pensamiento abstracto permite el conocimiento de universales, es decir, aquellos rasgos del estímulo que no tienen una base sensorial como el rasgo del agua que apaga el fuego. La razón práctica permite orientar el conocimiento de universales a la consecución de un objetivo práctico ya sea este de carácter técnico o ético.

Estas capacidades se pueden detectar en la fabricación de herramientas de piedra porque la arqueología cognitiva ha descubierto los procesos cognitivos involucrados en la fabricación de herramientas. Estos procesos involucrados, extraídos de la psicología cognitiva, son el conocimiento de las generalidades y las cadenas operativas. La contrapartida explicativa de su naturaleza son los conceptos filosóficos de pensamiento abstracto y la razón práctica. Los procesos cognitivos de conocimiento de generalidades y las cadenas operativas de la arqueología cognitiva se complementan con las explicaciones que sobre el pensamiento abstracto y la razón práctica nos

ofrece la filosofía. Mientras que el pensamiento abstracto en antropología filosófica nos da explicaciones sobre la naturaleza del pensamiento abstracto, el conocimiento de las generalidades según la arqueología cognitiva explica los procesos involucrados en conocer las características abstractas del estímulo, como el corte y la fractura de la piedra, desprendidas de sus aspectos sensoriales. Ambos, procesos y sus explicaciones filosóficas, se refieren a la misma realidad aunque desde puntos de vista diferentes. Los primeros describen las acciones involucradas y las segundas explican el tipo de naturaleza cognitiva requerido para su fabricación. Procesos cognitivos y su naturaleza son los dos puntos de unión entre la antropología filosófica y la arqueología cognitiva. Las visiones de la arqueología cognitiva y de la antropología filosófica se refieren a una misma realidad, la primera la entiende desde el punto de vista de los procesos involucrados en la cognición y la segunda estudia la cognición desde el punto de vista de sus últimas causas, es decir, explica la naturaleza de la cognición. Siguiendo este razonamiento, se puede deducir el pensamiento abstracto de los procesos involucrados en el conocimiento de generalidades requeridos en la fabricación de herramientas.

En mi tesis aplico las averiguaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino, interpretados por Leonardo Polo, sobre la cognición humana y animal, a los últimos hallazgos sobre los procesos cognitivos de los primates en la fabricación y uso de herramientas. Así como también aplico esas averiguaciones a los procesos cognitivos requeridos en los homínidos para la fabricación y uso de herramientas, incluidas las herramientas de piedra más antiguas del Paleolítico Inferior que datan de 3.3 millones de años (Harman *et al*, 2015, pág. 310). De este modo puedo determinar el tipo de procesos cognitivos, y su naturaleza, requeridos para su fabricación. Y concluyo el uso necesario del pensamiento abstracto, así como en la razón práctica o la facultad de los medios para el uso y fabricación de herramientas de piedra. Así como su diferencia con el uso de la *collatio sensibilis* o la comparación sensible de Tomás de Aquino y el conocimiento sensible de los grandes simios para el uso rudimentario y la fabricación de herramientas.

1. La cognición humana y el intelecto agente

El eje fundamental sobre el que descansa la capacidad humana de abstraer es la existencia del intelecto agente. Un concepto aristoteliano que se define como un conocer siempre en activo y que se encarga de activar el intelecto paciente, el cual es una capacidad humana dotada de varias operaciones intelectivas siendo la más inferior la operación de abstraer. La abstracción es lo que permite conocer las generalidades de los objetos conocidos, aquello que carece de base sensorial y que se puede encontrar repetidamente en situaciones diferentes. El conocimiento de los rasgos particulares del estímulo se refiere al conocimiento sensorial que los humanos compartimos con

los animales. Un conocimiento que viene dado por las facultades cognitivas de los sentidos externos e internos que permiten extraer de la forma apropiada del estímulo, los rasgos sensoriales directamente relacionados con ellos como el sonido por el oído. La forma del estímulo, las ondas electromagnéticas del estímulo por ejemplo, es apropiada por el sobrante formal de la forma del oído y en ese momento se produce el acto de oír y a la vez el objeto conocido que es el sonido (Polo, 2009, págs. 117-123). El conocimiento intelectual se produce cuando la imagen que el sentido interno de la imaginación ha extraído del sensorio común, o la reunión de los actos conocidos de los órganos sensoriales externos e internos, es iluminada por la luz del intelecto agente y se convierte en la especie impresa del intelecto paciente. Entonces el intelecto paciente, similar al órgano sensorial del conocimiento sensorial pero sin base orgánica, conoce de esa especie impresa un rasgo no sensorial del estímulo al que se refiera, u objeto conocido, como la capacidad del agua para apagar el fuego (Polo, 2009, pág. 218). Luego los objetos conocidos de modo abstracto se ponen en relación unos con otros gracias a otras operaciones intelectuales como el concepto y el razonamiento (Polo, 2009, págs. 229-230). Es el modo de conocer del alma intelectual que requiere la existencia de un entendimiento agente y otro paciente (Polo, 2009, págs. 217-218). Un modo de conocer que se desarrolla en el tiempo gracias a lo que se conoce de modo intelectual en el transcurso de una vida. Cuanto más se utiliza el conocimiento intelectual más se desarrolla en sí mismo y las creaciones artísticas, técnicas, y sociales del ser humano. Sin conocimiento intelectual nos limitaríamos al uso de ciertas herramientas, como los martillos de piedra que utilizan los chimpancés para abrir los cacahuets. También nos limitaríamos a la fabricación rudimentaria de herramientas como las ramas limpias de hojas que los chimpancés emplean para extraer hormigas de los nidos para comérselas. La importancia del intelecto agente es, por lo tanto, primordial y constitutiva.

De lo dicho hasta el momento se puede sacar una conclusión. Las huellas del intelecto agente aparecen por primera vez con las primeras herramientas de piedra que se conocen hasta la fecha, las cuales datan de hace 3.3 millones de años y están localizadas en Lomekwi, Lago de Turkana, Kenia (Harman *et al*, 2015, pág. 310). A partir de aquí y gracias a la capacidad del ser humano de fabricar herramientas utilizando el pensamiento intelectual, se observa en la evolución humana un progresivo y más eficaz manejo del medio ambiente para satisfacer sus necesidades. Es decir, el hombre cesa de adaptarse al medio ambiente y empieza a adaptar a sí mismo el medio ambiente (Jordana, 1988, pág. 98) (Polo, 2016, pág. 12) hace por lo menos 3.3 millones de años (Hartman *et al*, 2015, pág. 312). Un cambio radical si se considera que los organismos, o entes vivos, llevaban adaptándose al medio desde la aparición de la vida en el planeta Tierra hace unos cuatro billones de años (Marshall, 2009). Lo cual me lleva a concluir que la naturaleza del intelecto

agente tiene que ser lo suficientemente radical e innovadora como para provocar un cambio de este estilo. En otras palabras, si el intelecto agente no es una capacidad que se pone en movimiento cuando se la activa como ocurre con el intelecto paciente sino que, al contrario, el intelecto agente es la instancia que activa al paciente, entonces ¿cuál es su naturaleza?

2. ¿Qué es el intelecto agente?

El hecho de que haya un intelecto agente que ilumine las imágenes de la imaginación para que se puedan conocer los abstractos (Polo, 2009, pág. 218) nos indica, como Aristóteles explica en el *De Anima*¹, que es un conocimiento activo o conocer en acto, semejante a la luz, viniendo de fuera, sin mezcla, en acto por esencia, separado, inmortal y eterno que nunca deja de conocer (Sellés, 2011, pág. 556) y que activa el intelecto paciente o la facultad de la inteligencia, cuando esta conoce de acuerdo a su modo de conocer o conocimiento de universales.

Si el intelecto agente está separado, sin mezcla, de este universo entonces solo puede provenir del Creador directamente quien lo infunde también directamente en cada hombre. Por tanto el intelecto agente tiene por origen y fin a Dios, o el Creador de todas las cosas, incluyendo a los humanos. El intelecto agente no puede reducirse a la potencia del intelecto paciente, y por tanto es diferente del alma humana que tiene como potencias espirituales a la inteligencia y a la voluntad. El intelecto agente tiene que ser más, es la persona humana, ser un quién que es más que el ser del universo. El intelecto agente es la persona humana en su vertiente del conocer personal (Sellés, 2011, pág. 557). Si el intelecto agente es nativamente activo y fuente de todo el conocer humano no puede ser un instrumento del entendimiento paciente, tiene que estar abierto a un conocer más. La rectificación del descubrimiento aristoteliano del intelecto agente como conocer personal no desmerece al descubrimiento, al contrario, exalta su papel (Sellés, 2011, págs. 559-560). Esta interpretación de la naturaleza del intelecto agente como conocer personal es un desarrollo contemporáneo de este concepto (Polo, 1999, pág. 12) como se explicará en el siguiente epígrafe.

La naturaleza del intelecto agente tiene que ser, por tanto, la del conocer personal, persona o espíritu, y tiene un doble papel: primero poner en marcha a la inteligencia y suministrar objetos propios: imágenes, fantasías, recuerdos sensibles, proyectos concretos de los sentidos internos (imaginación, memoria, y cogitativa) iluminados con su luz al intelecto paciente para que este pueda realizar la primera operación intelectual: la abstracción (Sellés, 2011, pág. 558). Su segundo papel es el conocer personal, a nivel de acto ser, sea a Dios u a otras personas. ‘...una apertura a la intimidad personal, un espacio interior conocido... Es el conocimiento propio como persona

¹ De Anima, I, III, cap. 5 (BK 430s 10-25)

distinta de los demás y de lo demás. Un conocerse ante la totalidad de lo real, incluido el acto de ser del universo y el acto de ser divino' (Sellés, 2011, pág. 578).

3. Interpretaciones del intelecto agente

La interpretación anterior de la naturaleza del entendimiento agente como el paso de lo sensible a lo inteligible en el conocimiento humano no es la única, hay otras. En la antigüedad clásica y en la Edad Media² se centraron además en la consideración del intelecto agente como extrínseco o como intrínseco al hombre. Si se entiende el intelecto agente como extrínseco al hombre, Plotino, Avicena, y Averroes entre otros, entonces se le entiende como una realidad externa al hombre que en algunos casos se identifica con Dios o un ángel. En cualquiera de los casos se pierde su carácter personal y el ser humano se reduce a ser espejo que refleja la luz divina. Es una despersonalización del hombre porque no es el hombre el que conoce.

El intelecto agente puede entenderse como intrínseco al hombre, así lo hacen autores como Platón, Aristóteles, Alberto Magno, y Tomás de Aquino. Algunos lo asimilaron a una potencia o facultad humana en cuyo caso cesaría de ser un acto para convertirse en un accidente. Aunque tampoco puede reducirse el intelecto agente al alma, o sustancia, como hacen otros, porque el alma humana también tiene voluntad y las potencias intelectuales orgánicas. Si el intelecto agente no puede ser potencia ni sustancia ni accidente, entonces tiene que ser acto de la inteligencia de la esencia del alma. Es la distinción tomista entre acto de ser y esencia quien le otorga también un origen divino (Sellés, 2011, págs. 564 y 566).

En la filosofía moderna y contemporánea se pierde este concepto de intelecto agente a excepción de los comentaristas tomistas, aunque con diferentes interpretaciones. El estudio de la cognición humana se centra en las capacidades racionales y voluntarias del hombre, 'el protagonismo de la razón o la capitalidad de la voluntad' (Sellés, 2011, pág. 567) ignorando el origen y la naturaleza de ellas. Este es el panorama intelectual sobre el que la psicología cognitiva ha desarrollado el conocimiento procesual de la cognición humana, sobre el que a su vez la arqueología cognitiva basa su estudio de las habilidades cognoscitivas. Dicho conocimiento, como ya se mencionó en el resumen, no deja claro las fronteras entre el conocimiento humano y el animal.

² La trayectoria histórica del entendimiento agente ha sido estudiada en amplitud por el profesor Sellés. Remito a su bibliografía de la cual resalto los tres volúmenes *El intelecto agente y los filósofos, venturas y desventuras del supremo hallazgo filosófico de Aristóteles sobre el hombre*, 2012, 2017, EUNSA, Pamplona. Las breves líneas que siguen se extraen de su libro *Antropología para inconformes*, Rialp, 2011, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra.

Hay varios estudiosos de la filosofía aristotélica en el siglo diecinueve como Brentano, y concedores del tomismo en el siglo veinte como Reyna y Kuksewicz, entre otros, que han recuperado la noción de intelecto agente aunque solo su función abstractiva (Sellés, 2011, pág. 569). Hay autores como Polo que recuperan el carácter de ser personal del intelecto agente como se ha visto arriba (Sellés, 2011, pág. 570). Y este es el rasgo del conocimiento que realmente me da la clave para determinar si las primeras herramientas de piedra fabricadas por homínidos hace 3.3 millones de años son humanas o si se quedan al nivel de la cognición de los primates.

4. Conclusiones

¿Qué nos indica el record arqueológico sobre la antropología poliana?

El record arqueológico arriba mencionado me indica la existencia necesaria de una instancia cognitiva capaz de hacer posible el conocimiento abstracto. El intelecto agente se encarga de activar el conocimiento racional al iluminar el objeto conocido de la imaginación convirtiéndolo en la especie impresa del entendimiento pasivo el cual en ese momento conoce el rasgo abstracto pertinente. De lo cual se sigue que la cognición humana no se limita exclusivamente a su capacidad de conocer racional, tiene forzosamente que existir una instancia cognitiva, o intelecto agente, que activa ese conocer racional.

Polo identifica, por las razones arriba mencionadas, el intelecto agente con el conocer personal. Este es uno de los transcendentales en la antropología poliana. A su vez, la existencia del intelecto agente requiere en la persona humana una esencia o alma con facultades, o capacidades, humanas tales como la cognición racional. Dos instancias en la cognición humana en diferentes niveles. A nivel del ser se encuentra el intelecto agente o conocer personal, y a nivel de la esencia o alma humana se encuentra el conocer racional. El conocer personal no se reduce a hacer posible el conocimiento racional, el conocer personal al ser acto de ser es conocer. A nivel de esencia nos indica que las creaciones humanas y el mismo desarrollo de esa capacidad racional son posibles gracias a la existencia de ese pensamiento racional. El cual pertenece al alma o esencia, en sus vertientes de pensamiento abstracto y razón práctica. Arte, técnica, y toda la gama de creaciones culturales son posibles gracias a la actividad del pensamiento racional. Como tales creaciones son parte del desarrollo de la esencia humana.

Dado que el conocimiento intelectual es posible gracias a la existencia del conocimiento sensorial que tiene lugar en los órganos sensoriales externos e internos del ser orgánico, nos indica la necesaria existencia de una dotación corporal o naturaleza en el ser humano. Un ser que no es sólo orgánico con conocimiento sensorial, ni solo espiritual sin cuerpo ni alma, ni solo racional con alma y cuerpo. Se podría entonces hablar de tres cogniciones: natural, esencial, y persona que son en realidad una porque solo existe una persona. De las tres, solo las dos últimas necesitan de

la existencia de una entidad dentro de la persona humana que no puede pertenecer al ser del universo sino del ser divino: lo divino, el espíritu, la persona. Un tipo de ser radicalmente diferente de carácter espiritual que se detecta por sus creaciones abstractas y simbólicas.

Por último quisiera añadir que existen, además, otros transcendentales en la persona humana tales como la libertad, la co-existencia, y el amar personal, los cuales describen y son el ser personal (Sellés, 2011, pág. 493). Sin embargo, el estudio de la persona humana como acto de ser, o intimidad humana, se escapa del fin de este breve artículo cuyo objetivo era averiguar el tipo de conocimiento requerido para fabricar las primeras rudimentarias herramientas de piedra. Y se ha topado con el descubrimiento de la persona por la existencia necesaria del intelecto agente en la cognición humana, hace por lo menos 3.3 millones de años.

Bibliografía

- Aristotóteles, De Anima, I, III, cap. 5 (BK 430s 10-25).
- Byrne, B. (2018) Human Cognitive Abilities, An Interdisciplinary Approach to the Role of Material Culture in Human Evolution, Springer Nature Switzerland (in press).
- Hardman, S. ; Lewis, J. E.; Feibel, C. S.; Lepre, C. J.; Prat, S.; Lenoble, A.; Boe, X.; Quinn, R. L.; Brenet, M.; Arroyo, A.; Taylor, N.; Clements, S.; Daver, G.; Brugal, J. P.; Leakey, L.; Mortlocks, R. A.; Wrights, J. D.; Lokorodi, S.; Kirwa, C.; Kent, D. V.; and Roche, H. (2015) 3.3-Million-Year-Old Stone Tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya. *Nature*, 521, pp. 310-315. Macmillan Publishers Limited; DOI: 10.1038/nature14464; <https://www.nature.com/nature/journal/v521/n7552/full/nature14464.html>
- Marshall, M. (2009) Timeline, the evolution of life, <https://www.newscientist.com/article/dn17453-timeline-the-evolution-of-life/>
- Jordana, R. (1998) Estado actual de la investigación antropológica, *Scripta Theologica* 20 pp. 65-99.
- Polo, L. (1999) Curso de teoría del conocimiento, vol III, 2ª ed., Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2009) Lecciones de psicología, Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2016). On the Origin of Man: Hominization and Humanization, *Journal Of Polian Studies* 3, pp. 9-23. ISSN: 2375-7329.
- Sellés, J. F. (2011). Antropología para inconformes: Rialp. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra.

Un camino desde la Filosofía hasta el Derecho como propuesta de diálogo posmoderno sobre la libertad religiosa

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira¹

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito elaborar un breve análisis –en el contexto cultural del pensamiento occidental del momento– del concepto filosófico de trascendencia, contrastándolo con otras versiones distintas, por su lugar o su época; para luego dar paso al estudio de la factibilidad –o no– de sustentar ciertos derechos positivos en una noción filosóficamente enriquecida de trascendencia. Se iniciará el estudio con una metodología filosófico-deductiva; para terminar, finalmente, con la referencia al derecho positivo, recurriendo a sus métodos propios. Dentro del cometido, podrá descubrir el lector que una concepción de “ciencia” reducida a su versión técnico–experimental de cariz predominantemente inductivo, así como el descuido paulatino de la rigurosidad académica de las ciencias humanas, por considerarlas de segunda categoría en ámbitos científicos, han dificultado el estudio y el diálogo sobre la persona como un ser abierto –en principio– a la trascendencia. Se propone, por tanto, volver sobre las fuentes occidentales y orientales que han abordado el estudio de la persona desde una concepción global u *holística*. Esta podría ser la forma –es la conclusión principal– más apropiada de sentar nuevamente unas bases suficientes para poder dialogar sobre la existencia de un “derecho a la trascendencia”, fundamento necesario para la elaboración de ordenamientos jurídicos que protejan el libre ejercicio de la dimensión religiosa de la persona, en sus vertientes individual y colectiva.

Palabras clave: pensamiento, contemporaneidad, ciencia, trascendencia, naturaleza.

Abstract: This research has as objective to elaborate a brief analysis –in the cultural context of the present occidental thought– of the philosophical concept of transcendence, contrasting it with other different versions, by its place or its time; in order to give way to the study of the feasibility –or not– of sustaining certain positive rights in a philosophically enriched notion of transcendence. The study will begin with a philosophical-deductive methodology; to end, finally, with the reference to positive law, using its own methods. A conception of “science” reduced to its technical –mainly inductive– and experimental version, in addition to the gradual neglect of academic rigor in human sciences, have hindered the study of the person as a being open to transcendence. We need to return to Western and Eastern sources that have addressed the study of the person from a philosophical and holistic conception. This could be the most appropriate way to lay foundations again, in order to create a dialogue about the existence of a “right to transcendence”, which is necessary for the development of legal systems that protect the free exercise of the religious dimension of the person, in an individually and collectively way.

Keywords: Thought, Contemporaneity, Science, Transcendence, Nature.

¹ jbaquero@intisana.com

Universidad San Francisco de Quito

1. Preliminares e hipótesis de trabajo.

Una de las principales preocupaciones de ciertos pensadores, reconocidos –o al menos respetados– por el mundo científico, intelectualmente convencidos de la apertura del ser humano hacia la trascendencia, ha sido la de elaborar un discurso acorde con el espíritu de los tiempos, apto para ser comprendido, compartido o al menos dialogado entre personas e instituciones hijas de su devenir histórico, de su *zeitgeist*, a lo mejor no en el sentido que Georg W. F. Hegel pretendió imprimir a esta palabra (Hegel, 1848), sino más bien desde la perspectiva del posible sesgo del pensamiento que una época determinada podría marcar, de forma casi imperceptible, en las mentes inclusive más preclaras de su momento. Así, los escritos de John Henry Newman (Apología pro vita sua, 1864), Gilbert Keith Chesterton (Orodoxy, 1909), y más recientemente Robert Spaemann (Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik, 1989) o el propio Joseph Ratzinger (Einführung in das Christentum, 1968), cada uno desde su filón académico peculiar, pero con el común denominador de lo que ha venido a conocerse, *in linea di massima*, como humanismo trascendente, han presentado una dimensión del ser humano –filosófica, teológica, sociológica, jurídica– que no olvida su vocación a la trascendencia, en una época del pensamiento que posee unas peculiares resonancias más bien opuestas a las consideraciones racionales en torno a la trascendencia personal.

La elaboración académica de esta época, denominada por muchos autores como posmodernismo, postmodernismo, posmodernidad o pensamiento posmoderno –aunque otros piensan, quizás de forma prematura, que tales apelativos han quedado atrás–, parece haber permeado las realidades actuales: desde el periodismo hasta la educación, pasando por la literatura, el arte e inclusive las propias formas de plantear el descanso, la moda o las relaciones sociales del mundo actual; todo esto, de una manera tan sutil que los hijos de este tiempo hemos perdido puntos de referencia para poder emitir juicios de valor con respecto precisamente a los valores en boga. El mundo del Derecho, salvando las excepciones que siempre existen, no ha sido ajeno a este proceso de mimetismo histórico.

El presente estudio pretende, en primer término, elaborar un diagnóstico de aquellos elementos que forman parte del pensamiento posmoderno y que, a su vez, han provocado una visión filosófica del mundo un tanto peculiar, en el sentido más rico de la palabra y no necesariamente peyorativo. En segundo lugar, se desea provocar el diálogo académico, aparentemente cerrado, entre partes intelectuales contrapuestas. Por la extensión del tema y la brevedad del espacio, la metodología utilizada será la siguiente: exponer la problemática actual sobre los tópicos intelectuales que tienen relevancia para el mundo filosófico y jurídico, presentando algunas observaciones personales de forma consecutiva.

No se trata de elaborar una crítica amarga al pensamiento posmoderno, tan valioso a la hora de defender postulados como los de la tolerancia, el respeto a las minorías y su inclusión social o la defensa de las culturas ancestrales o el medio ambiente. El interés de estas líneas radica en preparar un diálogo de actualidad, desde la perspectiva, primero filosófica y finalmente jurídico positiva, que favorezca el reconocimiento de los puntos endebles de una cultura que se considera, al menos desde la ilustración, garante de los derechos fundamentales, y que a lo mejor ha descuidado –en parte y no en todas partes– la garantía del libre ejercicio de la dimensión religiosa de personas y colectividades. Es una invitación, en definitiva, a revisar si los fundamentos sobre los que se sostiene el Derecho vigente son los más adecuados o, por su parte, requieren de un examen de conciencia de cariz filosófico.

2. Necesidad de “autoconocimiento” intelectual.

Filósofos griegos del período clásico –época que ha marcado un antes y un después en la historia de las ideas– destacaron la importancia que encierra el conocimiento propio como primer paso fundamental para avanzar en el largo camino del pensamiento (Copleston, 2004). La conocida máxima: *γνῶθι σε αὐτόν* (gnósti te autón), conócete a ti mismo, *nosce te ipsum*, atribuida en su origen a Tales de Mileto, emerge repetidas veces a lo largo del tiempo, esculpida en piedra o escrita en papiros y pergaminos, alcanzando su máxima solemnidad al ser enmarcada por los siete sabios en frontispicio del templo de Apolo, en Delfos (Hirschberger, 1997). Obtiene, sin embargo, una emblemática *auctoritas* por el hecho de ocupar un lugar importante en las enseñanzas de hombres de la talla intelectual de Sócrates o Platón (Lloyd, 1970).

Conocerse a uno mismo: principio de toda *sapientia*. La sociedad contemporánea parece estar necesitada de una suerte de autoconocimiento –reconocimiento– de sí misma. Precisamente porque no parecen tiempos que se presten espontáneamente para la reflexión, menos aún para la contemplación. Al momento de comprender el alcance que tiene el fenómeno religioso en el contexto intelectual de hoy, es oportuno elaborar un intento de autorretrato intelectual que incluya, al menos brevemente, elementos filosóficos y jurídicos apegados sobre todo a formas de razonar, comportamientos y actitudes del hombre posmoderno, a través del diario devenir de los hechos porque, como ha escrito Leonardo Polo, *la religiosidad no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico* (Polo, 2003, pág. 225), queriendo con ello sintetizar lo que algunos, desde una perspectiva parcial, sesgada e inclusive intransigente, piensan que comienza y termina en la esfera de lo privado, mental, imaginario o fantástico. Una aproximación filosófica que pretenda justificar la razón de ser del *homo religiosus* y sus implicaciones en el ordenamiento jurídico, debe tener a todas luces un sesgo teórico pero también

práctico, reflejado en última instancia en la norma positiva debidamente promulgada, garante de la libertad religiosa en todas sus manifestaciones (Baquero, 2010).

3. Puntos de encuentro para el diálogo posmoderno.

Un pretendido esbozo de los elementos que definen a la mujer y al hombre contemporáneo, empieza por destacar los aspectos positivos de una axiología comúnmente aceptada y, por tanto, ajena a toda polémica, donde ocupa un lugar incuestionablemente preeminente el concepto de tolerancia: salvando las excepciones que siempre existen, ser tolerante es un valor que está asentado en la conciencia más profunda del individuo de hoy. De la tolerancia se desgajan otros valores como el respeto a las minorías –culturales, territoriales, lingüísticas, de género; el aprecio por las costumbres y formas de pensar ajenas; el resurgir de las culturas ancestrales como fundamento para la elaboración de planes nacionales e internacionales sobre el buen vivir²; la búsqueda de los puntos de identidad común entre pueblos de culturas que se consideran a sí mismas como milenarias o que realmente lo son, etc. Además se ha desarrollado, casi de forma globalizada, una sensibilidad colectiva por el buen gusto, el respeto del protocolo y la elegancia en sus diferentes manifestaciones. Las migraciones por motivos económicos han tenido como resultado colateral la fusión de elementos estéticamente enriquecedores, para beneficio de migrantes y receptores. De aquí nace precisamente la creciente preocupación por lo políticamente correcto: las relaciones sociales están marcadas por una *politesse* que es digna de agradecimiento.

Se encuentra a flor de piel –segundo elemento– un sentido de solidaridad con el más débil, probablemente no siempre bien entendida, pero al menos lo suficientemente reflexiva como para lograr que un ciudadano no se sienta indiferente ante los sufrimientos ajenos. Este sentimiento, si no termina en un sentimentalismo, se ha transformado tantas veces en el origen de iniciativas y campañas capaces de movilizar a incontables personas y medios económicos en favor de los más necesitados. La dificultad más común de esta generosa actitud suele llegar a presentarse cuando entran en juego, no solamente eventos ocasionales de gran acogida –campañas navideñas, por ejemplo– sino la necesidad del compromiso de vidas enteras: más allá de los móviles familiares o religiosos, son contadas las iniciativas que están dispuestas a sacrificar postulados típicamente posmodernos como el renombre, la posición social, las influencias y sobre todo el propio tiempo, cada vez más escaso.

Llevando esta argumentación a su límite más radical, resulta que el compromiso, para el individuo actual, se acepta siempre y cuando –notable paradoja redundante– no comprometa. Héroes de la talla de Mahatma Ghandi (Fischer, 1954) o Teresa de Calcuta (<http://www.motherteresa.org>, s.f.) –si das todo, menos la vida, no has dado nada– pocos. En los días que corren, el *establishment* de una sociedad

² Ver a manera de ejemplo: (Plan nacional del buen vivir 2013-2017, s.f.)

consumista tiene un precio sumamente alto, tal como ha quedado en evidencia tras las crisis económicas y financieras de algunos estados acomodados, poco dispuestos a perder los privilegios de una clase media que poco tiene de media si se la compara con los países latinoamericanos o, peor aún, del África subsahariana. A pesar de los aspectos negativos mencionados, la sensibilidad frente a la problemática en torno a la *cuestión social* es una puerta siempre presente para el diálogo en el contexto cultural posmoderno: abre la posibilidad de elaborar conjuntamente –posturas de izquierda o derecha, ricos y pobres, progresistas y tradicionalistas, países del norte o del sur– construcciones dialógicas en favor de los más necesitados, que luego podrán concretarse en políticas públicas de categoría seccional o nacional, de rango estatal o internacional.

Los puntos de diálogo contemporáneo apenas mencionados –valores comúnmente aceptados y la sensibilidad por el supuestamente más débil– permiten llegar a una conclusión de cariz más teórico. No se puede negar que, para el hombre posmoderno, la dignidad de la persona es una realidad. Y precisamente de su dignidad nacen una lista de derechos fundamentales que representan el eje de todo ordenamiento jurídico, y resultan a todas luces el quicio del resto de la normativa nacional o supranacional. Suele suceder también, a nuestro entender, que tales derechos encuentran su fundamentación última en las doctas elaboraciones del erudito ilustrado, que deja a un lado una suerte de visión retrógrada del filósofo y jurista de tiempos anteriores, para plasmar por escrito, desde una razón orgullosa de sí misma, la *dogmatización* de principios y derechos destinados a permanecer inviolables en el tiempo.

4. El concepto predominante de ciencia: alcances y limitaciones.

Para enlazar lo escrito con la concepción actual del mundo por parte de la autodenominada élite intelectual, puede ser conveniente analizar cuál es la noción de ciencia más difundida para el estudioso posmoderno. Desde un punto de vista teórico, predomina una postura que ha limitado en gran medida los estudios que tienen el derecho a enmarcarse dentro de las ciencias. Si en algún momento se consideraba como ciencia a todo conocimiento, sea del tipo que fuese, ahora el concepto “ciencia” se reduce, casi siempre, al ámbito de lo verificable a través de un proceso científico técnico: lo que sale más allá de este margen físico–experimental está puesto en entredicho intelectual, tal como lo entrevió Karl Popper (*La lógica de la investigación científica*, 1997). Si se desea una genuina oxigenación de la ideas, resulta apremiante analizar este mencionado concepto de “ciencia” que corre en nuestros días y que casi nadie se atreve a redefinirlo –o al menos cuestionarlo– desde ámbitos académicos, contrastándolo a su vez con el concepto de “filosofía”, de alguna forma venido a menos, cuando no equiparado al de poesía, mito o fantasía. Si se parte

de la definición precristiana de ciencia, *conocimiento cierto por sus causas*³, se puede decir que la buena filosofía entra de lleno en ámbito científico.

Sin embargo, es indudable que ésta afirmación provoca rechazo frente al *reduccionismo científicista* (Artigas, 1999) occidental, que ha tomado fuerza en el pensamiento posmoderno y que pretende limitar al conocimiento científico –como se ha dicho– a su versión técnico–experimental. En última instancia –aunque pocos se atrevan a decirlo– se busca eliminar del ámbito científico todo aquello que se aparte de una metodología inductivo–positivista, provocando una intolerante disminución del amplio espectro del saber, en definitiva, por culpa de una visión meramente metodológica y procedimentalista de la ciencia. No es pura casualidad que la enseñanza filosófica del momento haya dado extremada fuerza al estudio de la Teoría del conocimiento, como si toda la problemática del pensamiento se redujera a un barrido histórico–metodológico de las posturas –dialécticas o no– de los distintos pensadores frente a las diferentes formas de alcanzar –o no– un conocimiento cierto: ésta ha sido la elegante escapatoria para no tener que enfrentar los problemas filosóficamente más radicales y fundamentales, provocando un descenso metodológico–técnico de la filosofía, con los correspondientes estragos, precisamente en el campo del conocimiento, y que, en los momentos que corren, pocos están en capacidad de apreciar en su debida dimensión.

El exquisito cuidado de las formas –es el caso de las publicaciones denominadas científicas y sus incontables requerimientos técnicos, por llamarlos de alguna manera– ha olvidado la relevancia del estudio de los contenidos. Como ha dicho Llano, refiriéndose a la universidad en general –palabras aplicables al estado actual de la ciencia– “el error de fondo –y la trampa que se debe evitar– es permitir que la discusión recaiga en el terreno de los medios o procedimientos. Porque se trata justo de dilucidar si lo esencial son los medios y hay que prescindir por fin de los fines y de los contenidos. Si se declarara que es así, que lo único necesario es aprender lo procedimental, estaríamos entonces ante la muerte de la universidad por carencia de objeto” (Llano, 2010, pág. 416).

El hombre posmoderno tiende apresuradamente a una categorización conceptual mermada por su propio bagaje conceptual y difundida también –como única vía de conocimiento válido– dentro del campo de las ciencias humanísticas: véanse, por ejemplo, algunos manuales de psicología (reducida a una sofisticada psicometría) o la forma de impartir antropología en cada vez más universidades, donde no pueden evitar la demarcación de sus contenidos únicamente dentro de espectros sociales o culturales, y no propiamente filosóficos, peor aún ontológicos: “antropología social”, “antropología cultural”. Citando un refrán clásico, el buen café, como el oro, no necesita de calificativos para demostrar al mundo que es auténtico. El derecho tampoco

³ Ver (Aristóteles), *Metafísica*, 981 b, 25–30.

es ajeno a esta penosa desvalorización intelectual. El método científico, en detrimento de las todas las ciencias humanísticas, entre las que se encuentra el derecho, es entendido por la sociedad posmoderna como destino y no como camino hacia la búsqueda de la verdad: para nuestro caso la búsqueda de la verdad en torno a la justicia y su conocido *ius suum cuique tribuere* (Ulpianus, Digesto, 1. 1. 10.).

Los estudios humanísticos actuales, destacando sobre todo la necesidad de conocimientos empíricos positivos, se han distanciado grandemente de procedimientos deductivos, intuitivos e inclusive empáticos –tan apegados a las sabias tradiciones de conocimiento oriental, siempre en el marco de la racionalidad– calificándolos *a priori* como recursos cognoscitivos poco válidos para alcanzar conclusiones certeras. La consecuencia más inmediata de dicha forma de entender la ciencia en estos ámbitos del saber ha sido la elaboración de construcciones conceptuales que han dejado de preguntarse sobre el sentido y la trascendencia: “hay que ser valientes para formular un ¿qué?, un ¿por qué? y un ¿para qué?, cuyo eco resuene más allá del laboratorio” (Baquero J. , 2013, pág. 13). La filosofía, y de su mano la filosofía del derecho, actualmente han quedado reducidas a deconstructivismos e historicismos, cayendo finalmente en un diálogo de “erudición desesperante, un análisis lógico–lingüístico minimalista, o un divertimento lúdico que empieza a resultar tedioso” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 12).

Al respecto, puede parecer que la dificultad intelectual posmoderna no se encuentra propiamente en un justo cuestionamiento de los aspectos de la realidad que superan lo empírico, algo más que saludable: la realidad, empírica o no, debe pasar por el serio tamiz de un estudio metodológico, si se quiere elaborar ciencia. La crisis del pensamiento actual puede tener muchas vertientes. La pérdida de autoestima intelectual dentro de las categorías filosóficas, algo evidente en el relativismo intelectual vigente y que se ha transformado en la línea de pensamiento *sine qua non* para alcanzar reconocimientos intelectuales en avaladas esferas calificadas de científicas, es algo parecido a un complejo de inferioridad frente a los modelos científicos que calzan perfectamente en algunos ámbitos del saber pero no en otros. A esto se suma, además, el deseo –consciente o inconsciente– de considerar a tales modelos, ya de por sí sumamente forzados si se los aplica fuera de su espectro académico –como querer que un niño lleve el traje de un adulto–, no como punto de partida sino como punto de llegada, ignorando asombrosamente que todo modelo científico está diseñado, precisamente, para facilitar el estudio y alcanzar conocimientos que muy probablemente lo superarán. Un ejemplo de lo dicho es el *apegamiento*, casi irreflexivo, de determinados grupos científicos hacia el modelo evolutivo de raíz darwiniana, sin admitir la más mínima posibilidad de refutación, y –es la razón por la que se cita este ejemplo– emitiendo juicios de valor con sabor a definitivos, como si fuesen una voz autorizada en disciplinas

que poseen una dimensión cognoscitiva totalmente diferente a la científico-técnica. Una docta ignorancia, tan asombrosa como difundida.

No es sencillo enumerar una lista de las razones que se encuentran detrás de la inseguridad intelectual del filósofo contemporáneo. Algunos autores pretenden justificar el inicio del traspaso del pensamiento fuerte hacia un pensamiento endeble o *pensiero devole* en el conocido giro cartesiano del pensamiento (Copleston, 2004, págs. 51-ss), *cógito, ergo sum*. La referencia filosófica primera hacia el sujeto y su cuestionamiento mental –*res cogitans*– no es fruto de la modernidad: ya estuvo presente en la Grecia clásica, por citar un caso documentado, a través de Pirrón y su escuela (Chevalier, 1958, págs. 439-445). Todos los tiempos han gozado de posturas filosóficas tan diversas como el pensamiento y la imaginación lo permitan, y las últimas décadas son un muestrario de una variedad de corrientes y lecturas que van, desde el mencionado relativismo hasta las versiones más apegadas a la presencia de parámetros filosóficos valederos para todos, como es el caso de Edith Stein, Jacques Maritain (Ferrater Mora, 1992, págs. 3371-3372) u otros tantos pensadores del siglo veinte. Un hecho que merecería ser estudiado con detenimiento es el paralelismo que existe entre la documentada crisis de las instituciones como el matrimonio y la familia que, al menos en occidente, gozaron de incontables décadas de estabilidad, y la difusión de las corrientes relativistas, precisamente cuestionadoras de éstas y otras instituciones y realidades personales y sociales que ahora están en entredicho.

La pregunta que queda sin responder es: ¿se puede hacer una relación causa-efecto entre los dos puntos del estudio? Y en tal caso, ¿cuál es la causa y cuál el efecto? Es frecuente encontrar escritos que explican cómo la persona, tarde o temprano, busca un justificativo más o menos convincente para sus comportamientos, aunque no siempre sean éticamente adecuados⁴. Sería el caso del funcionario público que se acostumbra a robar al Estado porque –lo defenderá cuando su acción se convierta en hábito– todos lo hacen, resulta necesario para su sostenimiento personal, se aplicaría la justa compensación, etc. En definitiva, cabría pensar que sí existe un nexo causal entre la desconfianza en la filosofía como ciencia y la crisis de valores, cuando unos postulados filosófico-axiológicos de primerísimo orden, como han sido aquellos que Sócrates defendió con su vida, resultan incómodos para el “libre” desenvolvimiento de la persona. Hay que replantear el estudio filosófico desde una dimensión científica, analizando los conceptos fundamentales de libertad, derecho y –sobre todo– de la tan descuidada noción de “deber”.

⁴ Cfr., a manera de ejemplo, (Alvira, Clavell, & Melendo, 1989), Cap. I. Benedicto XVI reforzaba esta misma idea en su Audiencia sobre Clemente de Alejandría: *Nel cammino della perfezione Clemente annette al requisito morale tanta importanza quanta ne attribuisce a quello intellettuale. I due requisiti vanno insieme, perché non si può conoscere senza vivere e non si può vivere senza conoscere. L'assimilazione a Dio e la contemplazione di Lui non possono essere raggiunte con la sola conoscenza razionale: a questo scopo è necessaria una vita secondo il Logos, una vita secondo la Verità. E di conseguenza, le buone opere devono accompagnare la conoscenza intellettuale come l'ombra segue il corpo.* Benedicto XVI, Audiencia general, 18-IV-2007.

Lo dicho en este apartado permite llegar a algunas conclusiones, necesarias para seguir adelante. Tanto la filosofía como el derecho, a nuestro entender y no sin molestia para el pensamiento posmoderno, pueden perfectamente enmarcarse dentro del ámbito de las ciencias. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que la filosofía en general y la filosofía del derecho en particular, además de ciencias, podrían denominarse también *sabiduría*, entendida como *la perfección de la ciencia* (Aquino, In Ethicorum, prooemium), que asume en sí misma “al conocimiento precientífico y postcientífico, a la evidencia de la experiencia de cada día (...) y a todo lo que podemos llamar filosofía o metafísica (Martínez Caro, 2008, pág. 392), que sabe acudir a las mediaciones artísticas y vitales para acercarse a la inmediatez (Inciarte & Llano, 2007, pág. 21), porque la tarea filosófica no se agota en vivencias, aunque en ocasiones el pensamiento metafísico y las experiencias inmediatas se encuentren” (pág. 21); una casualidad que no es casual para el auténtico filósofo: *lo que Kant llamaba ein glücklicher Zufall* (pág. 21). Precisamente desde esta dimensión *holística* debe autocomprenderse a sí mismo el derecho: *scientia eatque sapientia*, garante autorizado de la justicia; y para esto no debe descuidar el estudio de sus fundamentos filosóficos y deontológicos (Baquero J. , *Ética para políticos y juristas*, 2009), so pena de caer en la ley del más astuto o el más fuerte: tristes ejemplos tiene la historia, los suficientes para enmendar.

No se trata, finalmente, de descalificar tampoco la validez científica de las ciencias experimentales. Al respecto, se puede citar la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento aritmético y el conceptual (Caputo, 1986): “ambas formas de pensar son legítimas y necesarias –explica el profesor alemán–, pero precisamente por ello ninguna de ellas puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar aritmético subordinado a la factibilidad, y el pensar conceptual, que quiere comprender la verdad” (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, pág. 64). Y como en la actualidad el pensar técnico –la *τέχνη* (techne)– “celebra su triunfo extraordinario, el hombre se siente amenazado por la falta de ideas, por la evasión del pensar” (Ratzinger, 2005): ya lo decía Buenaventura, a sus colegas de la Universidad de París, “que habían aprendido a medir el mundo, pero se habían olvidado de medirse a sí mismos” (Ratzinger, 2005).

5. El descuido del pensamiento riguroso.

Además del llamado *reduccionismo cientificista*, es posible encontrar otros elementos que se encuentran en la raíz de la escasez de referentes filosóficos estables para el hombre posmoderno, entendiendo la palabra “estabilidad” como una suerte de faro luminoso en la noche del pensamiento, que permita dirigir la nave hacia un puerto intelectual que inspire confianza o, en el caso de estudio, nos lleve al amable descanso de la razón.

Se ha dicho que el hombre posmoderno necesita conocerse a sí mismo. Esta necesidad se enlaza perfectamente con una evidente falta de reflexión, dificultada en general por las prisas competitivas de ordinaria administración, pero en el ámbito propiamente científico puede encontrarse probablemente su razón de ser, al menos en parte, en la especialización académica reinante, que impide mirar más allá del tema concreto que consume los días del investigador.

Los ambientes intelectuales tampoco se han visto privados de una suerte de carrera hacia una búsqueda de novedades. Los medios de comunicación y la veloz difusión de las redes sociales han atiborrado al ciudadano de información actualizada e inmediata, transmitida casi siempre a través de los mismos canales de difusión. La sociedad de consumo –usar y tirar– no solamente se da en el ámbito de las cosas materiales, sino también en el de las ideas y el de la ciencia, tal y como se pretende ilustrar a continuación, partiendo de una faceta de la realidad conocida por todos. En las últimas décadas, la sociedad occidental se ha sentido gratamente deslumbrada al descubrir valiosos elementos de pensamiento y cultura en las enseñanzas filosóficas de extremo oriente. Facultades universitarias de vanguardia han vuelto su mirada sobre doctrinas de corte oriental, en campos como la filosofía, la medicina, el arte, la decoración, e inclusive la administración de empresas, aplicando en su provecho, con relativa frecuencia, estrategias marciales antiguas⁵.

No pocas veces asistimos a un verdadero enriquecimiento cultural: en algunos casos, la sabiduría aprendida es completamente novedosa. Sin embargo, en otros casos, sobre todo en aquellos más estrictamente relacionados con el pensamiento, occidente rescata de oriente no pocos elementos que en su momento dejó morir. Y no faltan, por último, los que se quedan con los elementos más llamativos de las diferentes culturas, que no necesariamente coinciden con los más importantes: una vez más, la búsqueda poco reflexiva de novedades parece invadir las esferas académicas y científicas, con la graciosa paradoja que se observa en las lecciones y publicaciones de profesores e investigadores que se consideran a sí mismos muy originales y vanguardistas, repitiendo sistemáticamente los patrones impuestos por las modas pseudocientíficas del momento, entendiendo por moda, de manera especial en ámbitos académicos, a “esa dictadura de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad” (Thibon, 1976, pág. 31).

6. Hacia un pensamiento abierto al diálogo y a la trascendencia: conocimiento, contemplación, relación, acción.

Aunque ya lo manifestaron Newman y Chesterton en su momento, ha sido, sobre todo, una inquietud intelectual de las últimas décadas la de superar una enconada dificultad para establecer un sereno diálogo entre posturas filosóficas antagónicas: aquellas que ven con certeza una dimensión trascendente

⁵ Cfr., por ejemplo, (Tzu, 2007).

de la persona y aquellas que se centran en las dimensiones materiales y temporales del ser humano. Es posible que, parte de la culpa de esta dicotomía dialéctica, sin visos claros de consenso en los foros académicos posmodernos, recaiga sobre una impresión –casi sensación– de polarización entre progresismos y conservadurismos, donde el progresista toma el papel de abierto, y el conservador –a través de una constante elaboración de sofisticadas apologéticas, cada vez más silogísticas y menos cercanas al sentido común– haya buscado, casi desesperadamente, una defensa exacerbada de lo que considera la ortodoxia doctrinal, con la supuesta herramienta de un tomismo que en realidad poco tiene que decir sobre los postulados fundamentales de la doctrina del maestro italiano.

Algunos han llegado a pensar que tal consenso es simplemente imposible: en el mejor de los casos, se hace oportuno acudir a herramientas académicas alejadas de la filosofía. Sin embargo, parece más adecuado pensar que la elaboración de una propuesta mínimamente rigurosa que permita el tan ansiado diálogo intelectual desde el espíritu de la posmodernidad, antes de aventurarse de forma prematura hacia elucubraciones políticas, sociológicas o jurídicas, debe reflexionar en primer lugar frente a las necesidades racionales de hoy, que podrían resumirse de forma sintética en la conveniencia de seguir un proceso intelectual de cuatro estadios. Se trata de un camino desarrollado en la sabia matriz de la filosofía clásica y rescatado por varios autores contemporáneos, a saber: *conocimiento, contemplación, relación y acción*⁶.

El intelectual de hoy debe al menos vislumbrar, en primer lugar, que el *conocimiento* ha entrado en crisis. Como ya se ha señalado, la cultura del bienestar de alguna manera ha narcotizado el espontáneo sentido de la reflexión. Frente al diario acontecer, pocos piensan en su debida profundidad, la mayoría deja que otros piensen por ellos, cortando así una de sus máximas expresiones de libertad –de la auténtica libertad– como es la del desarrollo intelectual. Es apremiante transmitir a la sociedad que el ser humano es más persona cuando descubre su irreductible capacidad de razonar, elaborar conclusiones que a su vez son base de futuras premisas; cuando la persona se decide a compartir conocimientos, enriquecerse y enriquecer a otros a través de la reflexión racional, desarrolla capacidades que están listas para actualizarse. El enemigo más solapado del pensamiento es quizás el temor a las ideas por culpa de las ideologías, en una época en la que estas últimas se han hecho pasar por las primeras, generando lo que podría denominarse como *el miedo a la verdad*, con las consecuencias de corte relativista –entre otras– ya mencionadas en su momento.

Con respecto al temor hacia la verdad y para entender mejor la evolución del pensamiento sobre esta importante y actual temática, parece oportuno citar a Ratzinger y su análisis sobre el proceso del conocimiento a lo largo de la historia (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, págs. 55-61).

⁶ Sobre las fuentes griegas remitimos al lector a Platón y Aristóteles. Con respecto a los autores contemporáneos, cfr., por ejemplo, Joseph Ratzinger, C. S. Lewis, Nicolás Kabasilas, Hans Urs Von Balthasar o Leonard Bernstein.

Para el entonces profesor alemán, la filosofía en general y, como de la mano, la filosofía del derecho, han sufrido un cambio desde su raíz: así como la filosofía clásica defendía la verdad desde la realidad ontológica misma –*verum quia ens*–, el historicismo redujo toda verdad al hecho comprobable a lo largo del tiempo: *verum quia factum* (*verdadero porque ha sucedido*). En esta nueva dimensión del estudio de la verdad calza perfectamente con la visión evolutiva de la realidad, donde únicamente es cierto aquello que resulta comprobable desde la perspectiva cuantitativa, en el espacio y el tiempo: lo que se escapa de estos parámetros no existe o no está al alcance del entendimiento. Se puede encontrar, además, un historicismo de corte heideggeriano (Rowland, 2009, pág. 26), que pretende, a través de una *historia postmetafísica del ser* (pág. 15), abarcar –y superar– a una *filosofía primera* (pág. 16) anclada, supuesta y únicamente, en la dimensión atemporal de la realidad (Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, 1987, pág. 160). Del *verum quia factum* se ha pasado, un poco más adelante, al *verum quia facendum* (*verdadero porque se está haciendo*): la verdad se enmarca aquí dentro de los parámetros del obrar humano: ya no se mira tanto al pasado –en realidad imposible de cuantificar– sino al futuro; ya no importa el origen (siempre rodeado de misterio, palabra insoportable para el hombre ilustrado) sino el desarrollo, el progreso, los avances de la ciencia, el dominio de la técnica y del mundo (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, págs. 59-61). En este estadio del pensamiento, el hombre observa con arrogancia hacia el porvenir que construirá, solo, con sus propias manos: un futuro que Augusto Comte y Carlos Marx, desde perspectivas aparentemente opuestas, consideraron siempre en avance indefinido, dejando clara una nueva paradoja intelectual: tachar al hombre medieval de ingenuo es olvidar la propia ingenuidad que promete –¿añora?– un progreso indefinido.

El segundo paso en el proceso clásico del conocimiento es la *contemplación*. En contraste con una aplicación superficial de la palabra, contemplación no implica solamente una mirada analítica o meramente crítica de la vida. “El que sabe contemplar hace suyo lo contemplado, lo lleva a todas partes, se hace más persona; descubre la belleza o la ternura, precisamente en el lugar en el que otro sólo aprecia lo útil o placentero” (Baquero J. , *El Derecho, ¿para qué?*, 2016, pág. 112). Quien contempla proyecta la realidad hacia el futuro y procura construir lo que ha visto o al menos intuido. La contemplación es también cuestionamiento: preguntas que no se resuelven en una discusión; requieren la mesura y la prudencia del consejo y del tiempo. Cuestionar sin una previa reflexión es dejarse arrastrar por una difundida mentalidad hipercrítica que parece permear algunos sectores de la sociedad contemporánea, olvidando el sentido reflexivamente originario del *διαλογίζομαι* (*dialogizomai*) griego. Quien contempla abstrae, llega a lo más profundo del entorno.

De alguna forma, el ya mencionado giro posmoderno hacia las culturas orientales ha despertado un considerable interés –lamentablemente no el deseado– hacia la contemplación⁷. Se intenta descubrir la riqueza que encierra la sabiduría filosófica, poética, marcial, estética e inclusive filológica de culturas ajenas –aunque cada vez en menor grado– a los apuros occidentales. Pero en la práctica, aunque la mejor editorial norteamericana elabore un catálogo sumamente pedagógico y completo sobre la elaboración de un bonsái, la maestría del ama de casa de un barrio perdido de Nagasaki demuestra admirable superioridad estilística frente al trabajo de la esforzada señora norteamericana o danesa que ha realizado varios cursos y ha leído mucha bibliografía occidental –y con toda seguridad, rigurosamente categórica y sistemática– sobre la materia. Falta recorrer un largo camino intelectual–contemplativo para asimilar conceptos que resultan poco familiares en occidente como son los de armonía, movimiento, equilibrio, paz, meditación, ritmo, energía, etc (Baquero J. , El crisol del guerrero: búsqueda de la perfección en las artes marciales, 2011).

A pesar de lo dicho, la contemplación nunca fue un elemento desconocido en el occidente antiguo y medieval: sería injusto hablar de un descubrimiento posmoderno. La Grecia clásica no se cansa de invitar a sus pensadores a mirar la vida con una profundidad que supere la percepción de lo inmediato. Sobre la contemplación han elaborado a su modo doctrina, en la antigüedad y el medioevo europeo, hombres de la talla intelectual de Agustín de Hipona, Ireneo de Lyon, Gregorio de Niza, Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Anselmo de Canterbury, Alberto Magno, Buenaventura y tantos otros, no necesariamente de origen cristiano, como es el caso de los árabes Avicena y Aberroes, o el reconocido pensador judío Maimónides⁸. Cada uno de ellos se cuestiona sobre la capacidad personal de llegar al núcleo más profundo de la realidad, a través del estudio contemplativo de ella. A pesar de sus divergencias intelectuales, existe un punto en común: la contemplación es considerada como un instrumento del intelecto para llegar a la verdad de las cosas, y no simplemente un estado de ánimo, una forma de relajación o nociones similares, tan difundidas en el contexto cultural de hoy en día. Para el pensador antiguo y medieval, “studium philosophiae non est ad hoc *quod* sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum” (Aquino, In De Caelo Et Mundo, I, lect.22).

El tercer paso dentro de la *cognitio rationalis* de corte clásico es la *relación*. La persona está en constante *relación con* (Krieger, 2001), y esta relación suele ir acompañada de una intencionalidad: “nunca es un mero estar–ahí, explica el profesor Prieto–Rodríguez, sino un personarse o retraerse; es tomar, de modo inescusable, postura moral ante las cosas, y sobre todo las personas” (Prieto-Rodríguez, 2006). Una adecuada relación con las personas y el medio ambiente es el camino hacia la armonía. Parece una verdad evidente y sin embargo, no es infrecuente que los individuos establezcan relaciones

⁷ Sobre la contemplación en autores orientales ver por ejemplo (Tsé, 1977).

⁸ Sobre los mencionados autores, ver (Copleston, 2004).

–afectivas, laborales, sociales– que originan múltiples conflictos por su desorden intrínseco, donde la parte perjudicada suele ser la más débil: los pobres dentro de las estructuras sociales; los hijos en el caso del matrimonio, etc. Se trata de buscar los cauces intelectuales –teóricos o axiológicos– que permitan armonizar el libre ejercicio de los derechos fundamentales de todos, con el evidente respeto de las convicciones ajenas.

Fruto del conocimiento, la contemplación y las relaciones humanas, la fenomenología presta especial cuidado a la *acción*, que en tal caso resulta de un conocimiento meditado y analítico del entorno –necesidades individuales y sociales, elementos esenciales o circunstanciales, escenarios que merecen ser alentados, tolerados o erradicados, etc.– hasta llegar al núcleo de la realidad misma, tal como deseaba el propio Edmund Husserl en el ámbito del pensamiento, y Max Scheller en el del obrar: las virtudes del hombre intelectual (Baquero J. , *Ética para políticos y juristas*, 2009).

7. Una adecuada comprensión de la trascendencia.

Los postulados hasta ahora expuestos pretenden ser un prolegómeno que permitan adentrarse en la misteriosa esfera del ser humano y su realización en la sociedad, con las implicaciones jurídicas que se verán más adelante. Escribe Adam Zagajewski: “frente al mundo se pueden tomar dos actitudes: uno puede declararse a favor de los silenciosos escépticos y cínicos que, alegremente, se dedican a desdeñar los fenómenos de la vida y gustan de reducirla a sus ingredientes más menudos, evidentes y aún banales. O bien –segunda opción– puede aceptarse la posibilidad de que las cosas grandes e invisibles existan de verdad, y, sin caer en la exaltación banal ni en la retórica insufrible de los predicadores ambulantes, intentar expresarlas o, al menos, rendirles homenaje” (Zagajewski, 2004)⁹.

El término “trascender” proviene de las raíces latinas *trans*, que significa “más allá” y *scando*, que se traduce por “escalar”. Para Alejandro Llano, trascender “implica pasar de un ámbito a otro, atravesando el límite que los separa. Desde un punto de vista filosófico, el concepto de trascendencia incluye además la idea de superación o superioridad. En la tradición filosófica occidental la trascendencia supone un más allá del punto de referencia. Trascender significa la acción de sobresalir, de pasar de dentro a fuera de un determinado ámbito, superando su limitación o clausura” (Llano, *Antropología Filosófica*, 2006, pág. 81). Podría decirse, desde una perspectiva sintáctica, que trascendencia se opone a inmanencia (Baquero J. , *El Derecho, ¿para qué?*, 2016). La trascendencia se relaciona con ciertos conceptos como apertura, enriquecimiento, interrelación, crecimiento; la inmanencia, por su parte, hace referencia a un flujo cerrado, que vuelve sobre sí mismo: empieza y termina en el mismo punto. A través de ella, “el hombre realiza el bien de

⁹ Ver también (Moreno, 2006)

su naturaleza racional” (Juan Pablo II, 1995, pág. 199)¹⁰. El pensador abierto a la trascendencia podría considerarse, pues, el auténtico progresista, en un momento histórico en el que la palabra progreso ha pasado a ser patrimonio de líneas de pensamiento más bien cerradas a las dimensiones trascendentes de la persona: una nueva paradoja posmoderna, digna de pausado análisis.

8. Ámbitos de aplicación y posturas doctrinales.

La dimensión trascendente del hombre marca su vocación hacia un constante crecimiento intelectual, axiológico y teleológico; define a la persona como un ser en constante búsqueda, pero no simplemente de elementos que le faciliten la supervivencia o un mínimo de bienestar: se trata de una especie de intuición a realizarse —y realizar a otros— a través de aspiraciones grandes, magnánimas. Esta apertura se opone de raíz a la reducción intelectual de la persona en un sistema autosuficiente de pensamiento o de vida.

Trascendencia también se opone a toda clase de radicalismo intelectual, que en última instancia es producto de una visión limitada de la realidad. Las lecturas radicales de la filosofía pretenden imponer su criterio a otros, inclusive por medio de la fuerza o la manipulación ideológica. La trascendencia intelectual permite, en cambio, liberarse de este tipo de esclavitudes; por su parte, la trascendencia ética desarrolla en el individuo una capacidad de trabajo y gestión que lo liberan de esclavitudes o pobrezas morales que a su vez imposibilitan el alcance de aquellos grandes objetivos que se plantea una inteligencia cultivada: pasar de “un querer sin poder” para poder hacer lo que se desea.

Sobre el estudio de la trascendencia existen valiosos aportes de pensadores de todos los tiempos, inclusive por parte de algunos claramente opuestos a una concepción espiritual de la persona. La filosofía clásica, en primer lugar con Platón y posteriormente por medio de Aristóteles, elabora toda una metafísica —más allá de la física— trascendental. Por medio de ella, la escolástica medieval desarrolla una serie de conceptos directamente relacionados con un estudio profundamente intelectual de la realidad, que no se detiene en las referencias científicas sobre los fenómenos sensibles: es una suerte de salto trascendental que supera el *horror vacui* para atenerse al *unicum necessarium* (Inciarte & Llano, 2007, pág. 24), y que encuentra un fundamento último de las cosas precisamente en el hecho —o, dicho con más precisión, el “acto”— de ser, a través de una forma determinada o esencia, más o menos perfecta, y perfectible en mayor o menor grado: ésta es, precisamente, la noción metafísica de participación (Fabro, 1950, págs. 330-ss), que permite apreciar una pluralidad de sentidos del ser, y captar a la vez el “acto de ser de la persona humana como participación del Ser divino” (Ratzinger,

¹⁰El texto citado se refiere expresamente a la fe cristiana, pero pensamos que podría aplicarse, a través de la analogía, al presente estudio de la trascendencia.

Naturaleza Gracia y Gloria, 2000, pág. 15) o Acto Puro, objeto de serena contemplación desde el descanso de la razón.

El conocimiento tomista del ser no se da por vía de abstracción, siempre necesitada de representaciones previas y de mediaciones cognoscitivas: se trata de una inmediatez –originariedad– propia “de los conceptos primarios y de los primeros principios” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 24)¹¹, que se suceden hacia el cognoscente a través de la *via resolutionis* (Ocáriz, pág. 37)¹² y lo “apartan decisivamente del representacionismo” (pág. 24): “se trata de la índole cuasi-intuitiva y no mediada que poseen los conceptos más elementales y primitivos”, –“radicales” (pág. 25)– donde dichos conceptos “gozan de primacía sobre los juicios” (pág. 25). En este nivel principal (de principio) y a la vez básico se discurre, a diferencia del camino propio de la cultura o de la historia, por una *recta ratio* tan inmediatamente apegada genuinamente a la realidad que podría denominarse, según Inciarte, *correcta ratio* (pág. 22). Es la inmediatez frente a lo más evidente –*maxime intelligibilia*¹³–, algo tan presente, según la sabia intuición de Cornelio Fabro, en la lectura infantil de la vida misma (Fabro, Drama del hombre y misterio de Dios, 1977)¹⁴, y a la vez tan ausente entre los hijos del más mínimo prejuicio intelectual y toda su larga descendencia. Esta inmediatez, por sí misma, destaca el aspecto ahistórico y atemporal de

¹¹ Tomás de Aquino: *Cum certitudinem scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix*, AQUINAE, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Proemium*.

¹² Escribe Ocáriz: *El esse no se capta por una simple abstracción: no hay un concepto del esse (entendido como acto intensivo supremo; tenemos el concepto de ser común y de ser lógico). Por tanto, menos aún hay un concepto que abarque al Esse (Ser, simplemente, y no acto de ser de algo). El esse del ente, al que llegamos no por vía abstractionis sino por vía resolutionis, se nos presenta siempre como acto de una potencia (esencia, que es la conocida por abstracción); en sí mismo el esse queda siempre más allá, porque sólo hay un Esse que no sea acto de algo, y es Dios.*

¹³ Ver (Aquino, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Proemium*). Señala el texto: *Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt (...) Ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur (...) Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.*

¹⁴ Citamos una parte de la obra: *Viva donde quiera y doquiera que se halle, el hombre es un animal curiosum, que busca siempre una razón de cuanto siente dentro y fuera de sí mismo. La vida entera de la infancia está invadida por esta curiosidad metafísica, que no deja nunca tranquilo al niño ni a los que viven con él. Hablarle de Dios no es pues, un expediente cabalístico o fantástico, sino una ayuda para descubrir el último por qué, de los infinitos problemas que se plantea sobre el mundo y sobre los hombres. El hecho de que ha de existir Uno que ha creado el mundo y es su dueño, Uno que premia a los buenos y castiga a los malos, son conceptos que comprende muy bien y su conciencia acepta sin resistencia. La maravilla de que hablan Platón y Aristóteles, cual chispa lógica divina, está presente en el hombre desde los primeros pasos en la vida espiritual e impulsa también al niño a la búsqueda del Absoluto por caminos que las madres buenas y las educadoras cristianas experimentadas conocen muy a fondo y saben recorrer mucho más ágilmente que los pedagogos y científicos. La fe en Dios, declaró ya Pestalozzi, no es la conclusión o el resultado de una sabia erudición, sino el puro sentido de la simplicidad; es el oído de la inocencia que escucha la voz de la Naturaleza: Dios es el Padre. Por paradójica que pueda parecer, la realidad es que el niño es más sensible al ideal de la perfección pura, a la belleza, a la bondad, a la verdad, que a la misma realidad sensible, de tal modo que la idea de Dios no constituye para él una intrusión prematura, sino la culminación de la aspiración más profunda del alma sencilla, en sus primeros pasos hacia la verdad, pp. 24 y 25.*

los conceptos—base desde su lectura más profunda, sin admitir *lejanías ni proximidades* (Inciarte & Llano, 2007, pág. 22): es la metafísica primera, si podría denominarse de alguna forma, para distinguirla del segundo intento heideggeriano, más bien existencialista, por el hecho de estar sumido ya en la historia y sus avatares espacio—temporales.

Tal pensamiento escolástico medieval llega inclusive a formular una Teodicea sumamente elaborada y filosóficamente rigurosa que Descartes, a través de su famoso giro filosófico, al centrar su construcción intelectual sobre el *yo cognoscente, no condena sino que complementa: era necesario, a nuestro criterio, reconocer la validez del punto de partida subjetivo y armonizarlo con el estudio de la res extensa en el sentido aristotélico de la expresión cartesiana, que estamos convencidos la tiene.*

Por su parte, Emmanuel Kant, a partir de su *Crítica de la razón pura*, elabora una dialéctica trascendental que, para el interés del presente estudio, logra mostrar que la tendencia a sobrepasar la experiencia es inapropiada al decir que la realidad es cognoscible, en parte a través de la experiencia (fuentes a posteriori), en parte a través de condiciones previas a la experiencia (fuentes a priori). El esquema general del conocimiento queda enmarcado, primeramente, en la doctrina trascendental de los elementos (estética trascendental, lógica trascendental—analítica trascendental y dialéctica trascendental), y en segundo término, en la doctrina trascendental del método (disciplina, canon, arquitectónica e historia de la razón pura). Se trata, pues, de una metafísica que Kant quiere legar al mundo, “sin pretender considerarla como tal” (Reale & Antiseri, 1995, pág. 404), pero sin descartar la elaboración sustentable de una crítica frente al escepticismo, “que ya se divisaba en el horizonte europeo” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 18). De todas formas su crítica no llegó a elaborar una metafísica propiamente dicha, al desplazar su filosofía “desde el ámbito ontológico al gnoseológico” (pág. 18).

La doctrina hegeliana encuentra el punto máximo de la trascendencia a través de aquel concepto que todo lo absorbe sobre el *idealismo absoluto, donde el ser es un todo integral*. Dicha elaboración filosófica será más tarde el punto de partida de Karl Marx y su conocida dimensión materialista—economicista de individuos y colectividades (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641). Para Marx, toda aspiración trascendente queda delimitada en lograr un paraíso terrenal a través de la lucha de clases y la aplicación de un sistema económico como herramienta fundamental y primaria, inclusive por encima del individuo; doctrina valientemente criticada por el personalismo polaco (Kazimierz Klósak, Karol Wojtyła) durante la ocupación soviética y en los años que siguieron a tales acontecimientos (Juan Pablo II, 1995, pág. 211). El marxismo rebaja toda trascendencia metafísica a los logros meramente materiales, ignorando e infravalorando la importancia del sujeto. Varios pensadores del siglo pasado, con el afán de presentar un contraste filosófico frente a las posturas marxistas, prolijamente difundidas

e intelectualmente prestigiosas durante varias décadas, pretendieron destacar el valor del individuo por tratarse de algo más que una simple figura: cada ser humano es rostro personal, único e irrepetible¹⁵.

Jean Paul Sartre y Albert Camus, reconocidos existencialistas de corte dramático, sostienen que la trascendencia humana está radicada en su historicidad: el primero mezclándola con elementos materialistas (Sartre, 1963) y el segundo, dándole a su vez un enfoque orientado hacia cierta visión de futuro (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641). Por su parte, Friedrich Nietzsche unas décadas anterior a Sartre y Camus pero probablemente con una influencia mayor en nuestros días, presenta dos concepciones contrapuestas sobre la trascendencia. En una primera época escribió honrosas palabras hacia el compositor y amigo personal Richard Wagner, en su obra *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (El origen de la tragedia)*, elogiando su trabajo —y toda manifestación artística— como una tarea sublime del ser humano: “considero que el arte —son palabras de Nietzsche— es la tarea suprema y la actividad metafísica propia de nuestra vida, según el pensamiento del hombre al que me propongo dedicar esta obra, insigne precursor mío en el campo de batalla” (Nietzsche, 1872). Sin embargo, con el paso del tiempo y la radicalización de sus posturas intelectuales, su pensamiento quedó finalmente reducido a la obsesiva preocupación por el superhombre y su realización en la tierra, una vez que se liberara de toda esclavitud moral: a esto se somete la visión trascendente del último Nietzsche, tal como afirma en el prólogo de su obra *Also sprach Zarathustra (Así habló Zaratustra)*: “yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del Superhombre” (Nietzsche, 1883). En definitiva, su trascendencia existencialista termina aproximándose en gran medida a aquellas trascendencias económico-utilitaristas, de izquierda o derecha, que provocaron profundos estragos en el siglo veinte, y que a la vuelta de los años siguen resultando amenazadoras.

Jean Lacroix, analizando las propuestas apenas citadas se pregunta: “¿Tiene el hombre exclusivamente una dimensión histórica, o se trata de un ser doble y contradictorio, ligado al tiempo y a la eternidad” y entre el sujeto y la trascendencia? (Lacroix, 1962)¹⁶ Deduce que los pensadores anteriores, *demasiado trágicos* (Reale & Antiseri, 1995), dejan a un lado la relación que se da entre el sujeto y la humanidad. Autores contemporáneos presentan una concepción de la persona y el mundo menos

¹⁵ Explica de forma casi poética Romano Guardini que el hombre tiene una “figura”, por la que está en el espacio y entre las cosas. Esta figura expresa que él es una unidad de material y energía, un orden de fenómenos y formas; que él es capaz de construir y desarrollarse, luchar y conquistar; que él es sujeto de derechos y de responsabilidades. “Rostro” por el contrario significa que el hombre es capaz de orientar su interioridad hacia otra persona, a la que puede tornarse, y ante la que puede mostrarse en amistad o enemistad, en odio o en amor. Esto se manifiesta en muchas expresiones usuales, como cuando se dice: “el hombre ofrece al destino su suerte”; “mira directamente al peligro”; “sonríe a alguien”, etc. El rostro es expresión de la persona en cuanto tal y de su libertad; al mismo tiempo se manifiesta en él la acogida, que se ofrece a la otra persona, cuya actitud se acepta, (Guardini, 1986, págs. 42-43).

¹⁶ El texto original está en (Lacroix, 1962). Se lo puede encontrar también en (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641).

catastrófica: la tensión deja de apuntar hacia el vacío y toma el sentido opuesto. Se abre hacia una *espontánea trascendencia*, deducible a través de una sana racionalidad –hija del sentido común y la buena voluntad– y apreciable históricamente en las personas, los momentos y los lugares que han facilitado abiertamente la reflexión auténticamente humana y el buen obrar. Esta *racionalidad común*, transmitida a través de los grandes humanistas de todos los tiempos –de Aristóteles a Ernesto Sábato, pasando por Tomás Moro, Mahatma Ghandi, J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis o Gabriel Marcel– sostiene la visión esperanzadora de la humanidad desde sus más profundas raíces, encaminando a cada persona –*porque me da la gana*, en palabras de Josemaría Escrivá (Escrivá, 1981, pág. 389)– a descubrir su misteriosa vocación hacia lo trascendente: una llamada que espera la respuesta del amor y que el filósofo –y en nuestro caso, el filósofo del Derecho–, espectador cualificado, debe respetar, proteger y garantizar.

La defensa filosófica de una trascendencia rica en contenido no se reduce, como piensan muchos, a posturas neotomistas –aunque las incluya, como es el caso de Etienne Gilson o Cornelio Fabro. El personalismo filosófico, el existencialismo del apenas mencionado Marcel y la propia fenomenología dan paso a una visión trascendente de la persona, que abarca campos tan importantes como la familia, el trabajo o la misma creencia y la práctica religiosa. Romano Guardini explica la trascendencia partiendo de un ejemplo de raíz tan inmanente como es el acto de comer. También los animales se alimentan; sin embargo, en el caso de las personas “se establece un cierto ánimo de compenetración colectiva, que evidentemente no se explica por el mero hecho de comer juntos, sino más bien brota de una esfera más profunda, aunque oculta a nuestra percepción” (Guardini, 1986, pág. 52). Gustave Thibon aplica este mismo concepto a toda la realidad, al decir que “el orden temporal está sometido a la atracción de lo trascendente y el infinito es el guardián de lo limitado” (Thibon, *La crisis moderna del amor*, 1976, pág. 12). La recuperación de una trascendencia entendida, o al menos intuida como la búsqueda de realidades que superan lo temporal o histórico, deriva hacia un paso importante al momento de elaborar, aquello que podría denominarse un *derecho a la trascendencia*. Se considera la trascendencia como un derecho –es mucho más que un derecho– para utilizar el lenguaje que resulte comprensivo y aún atractivo en la actualidad. Además, entender la trascendencia como una prerrogativa otorga, a nuestro entender, un idóneo soporte filosófico que permite dar el salto a lo jurídico: un derecho debe ser reconocido, protegido y garantizado en justicia, sino no sería un derecho.

9. Desde la filosofía hasta el derecho positivo.

Llegados a este punto, merece especial cuidado el salto temático entre la filosofía –y, de su mano, la filosofía del derecho– como ciencias que han intentado justificar la elaboración teórica de una propuesta que reconozca la existencia de un derecho humano a la trascendencia (por su “ser trascendente”); y la existencia positiva, en el término más jurídico de la palabra, de un elenco de normas

jurídicas que garanticen el libre ejercicio del mencionado derecho a la trascendencia. Como ha explicado Javier Hervada (Hervada, 2001), existe un doble proceso filosófico–jurídico que hace posible la garantía de los derechos fundamentales –o derechos humanos– en los ordenamientos nacionales e internacionales. En otras palabras, para que el Derecho natural no suene a poesía en los oídos del hombre posmoderno, existe un proceso de dos etapas en la asimilación positiva del derecho natural.

El primer paso consiste, según Hervada, en la *positivación* del derecho natural, es decir, la toma de conciencia histórica de un derecho concreto que, en realidad, siempre ha existido pero pudo haber pasado desapercibido por siglos (Hervada, 2001). Es el caso de la libertad universal de todas las personas, que se logró finalmente con la abolición de la esclavitud; o el reconocimiento tardío de los derechos políticos de la mujer. El segundo paso es la *formalización*, es decir, el procedimiento jurídico–técnico necesario para que el reconocido derecho empiece a regir en un ordenamiento jurídico concreto (Hervada, 2001); tal procedimiento dependerá de la legislación de cada nación pero, en todo caso, una vez promulgada la norma de la forma jurídicamente acertada, dicho derecho gozará de todas las protecciones establecidas por la normativa nacional e internacional, además de las garantías especiales que suelen acompañar a los derechos que implican una relación directa con la dignidad del ser humano, y que deben ser exigibles *erga omnes*.

Además de lo dicho, conviene dejar por sentado que la raíz de un derecho es mucho más profunda que su simple estipulación escrita en un papel oficial. Hemos recorrido un largo camino filosófico, útil a la hora de justificar, desde raíces filosóficas sólidas a nuestro entender, el por qué se debe garantizar, jurídicamente, una serie de derechos relacionados con la naturaleza eminentemente religiosa de la persona. De todas formas, y para los que todavía pretenden radicar toda garantía de los derechos humanos –común error del positivismo posmoderno– únicamente en la norma promulgada por la autoridad, viene a colación aquella reflexión de Robert Spaemann: “si la defensa de los derechos fundamentales tuviese un origen distinto de naturaleza humana, estaríamos viviendo una dictadura de los muertos” (Spaemann R. , 2005, pág. 28). Sobre la vocación del derecho a garantizar la libertad de personas y organizaciones, explica Leonardo Polo: “si el hombre entendiera el encargo sin estar respaldado en un punto de partida, la libertad estaría hueca a priori (...): la libertad sin beneficiario, sin destino, se abriría a la nada” (Polo, 2003, pág. 248).

10. Conclusiones.

El desarrollo de este estudio nos ha llevado a concluir, de manera casi espontánea, que es posible justificar, de manera filosófica en primer lugar y jurídica en segundo término, uno de los derechos a la trascendencia más importantes de la persona: el derecho a la religiosidad. Tal derecho incluye las libertades de pensamiento, conciencia y religión; y su alcance práctico es amplio: los ciudadanos tienen

derecho a poner en práctica el culto que a bien tuvieren, en privado o en público; a formar a sus hijos –y formarse ellos mismos– en las enseñanzas religiosas libremente escogidas; a que el Estado reconozca las uniones matrimoniales establecidas por los ministros religiosos propios, a promover centros educativos, asistenciales, misioneros, comunales etc., con una orientación religiosa determinada, siempre en el marco del bien común, la moral y las buenas costumbres. Al mismo tiempo, cada ciudadano merece todo el respeto si manifiesta su no-práctica religiosa, de la forma y con los matices que fueren, dentro del orden previsto por el Estado de Derecho (o “Derechos”, como han preferido denominarlo algunos).

La exigencia y puesta en práctica del derecho a la libre expresión y ejercicio de la religiosidad, debe darse con total espontaneidad en los ciudadanos: no como quien pide perdón, con una especie de complejo de subordinación histórico-culpable frente a la autoridad del momento. Se trata, por el contrario, del más importante de los derechos que forman parte de la vocación trascendente de la persona. La autoridad, actuando revestida de potestad soberana, no le hace un favor a una entidad religiosa al darle cabida dentro de su ordenamiento jurídico: simplemente cumple con su deber. No la aprueba: únicamente la reconoce, como el padre de familia con su hijo emancipado que decide irse de casa. La vocación religiosa de la persona –derecho a profesar una religión, cambiarse de culto o no profesar ninguna– queda protegida, dentro de una nación, por el Derecho Eclesiástico del Estado (*Law and Religion* en el mundo anglosajón), rama del todo especial dentro del ordenamiento jurídico. Se trata de una rama especial porque el Estado laico, gran aporte de la Ilustración a las naciones de occidente, es incompetente para conocer asuntos religiosos. Por esta misma razón, toda referencia al fenómeno religioso deberá recibir un tratamiento distinto del que reciben las instituciones del Derecho común, tanto públicas como privadas. Pretender cualquier tipo de unificación sería atentar contra el principio de laicidad.

11. Recomendaciones finales.

Como corolario final del presente estudio y a manera de “enlace” entre los contenidos filosóficos de la primera parte y las construcciones jurídicas de la segunda parte, vale la pena mencionar que la preeminencia de la Filosofía sobre el Derecho no es solamente de prelación temporal en la elaboración del discurso intelectual (tal como se ha visto) sino también de grado: no se entendería ningún derecho sin su debida justificación filosófico–antropológica. Desconocer esta realidad es dejar sin sustento al concepto mismo de justicia y, por tanto, a todo el aparataje jurídico de una nación u organización soberana, *superiorem non recognoscens*.

En este punto ve la luz la última paradoja –casi ironía– posmoderna: honrosas elaboraciones jurídicas, tan elevadas que han perdido la capacidad de mirar hacia sus raíces filosóficas, construidas humildemente por grandes hombres de otros tiempos. Cuando no se recurre a la *filosofía primera* como el sano sustrato necesario para la elaboración de todo ordenamiento jurídico, el reconocimiento y la garantía de los derechos pasa a ser un intento de creación de los mismos promulgadores de leyes, sometiendo a la persona y a las instituciones a una especie de experimentación acorde con los caprichos o las modas de los tiempos. Paradoja, pues: a más necesidad de un sustrato intelectual, mayor *ignorantia philosophiae*, que en el fondo no es más que *ignorantia iuris*, al infravalorar a la Filosofía del Derecho. Parece apropiado terminar este ensayo citando al filósofo y jurista Javier Hervada: *la función del derecho es más bien discreta*¹⁷.

Bibliografía

- (s.f.). Recuperado el 28 de junio de 2014, de <http://www.motherteresa.org> (2005). *Nuestro Tiempo*, 28.
- Alvira, T., Clavell, L., & Melendo, T. (1989). *Metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. (. (s.f.). *In Ethicorum prooemium*.
- Aristóteles. (s.f.). *Metafísica*.
- Artigas, M. (1999). *Filosofía de la ciencia*. Pamplona: EUNSA.
- Baquero, J. (2009). *Ética para políticos y juristas*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baquero, J. (2010). *Estado de Derecho y fenómeno religioso en el Ecuador*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baquero, J. (2011). *El crisol del guerrero: búsqueda de la perfección en las artes marciales*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Acrópolis.
- Baquero, J. (2013). *Ciencia, Filosofía y Derecho: una lectura desde la visión posmoderna*. *Actualidad jurídica*(56).
- Baquero, J. (2016). *El Derecho, ¿para qué?* Quito : Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Caputo, J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought* . Nueva York: Fordham Univ. Press.
- Chesterton, G. (1909). *Orthodoxy*. Londres: John Lane Company.
- Chevalier, J. (1958). *Historia del pensamiento*. Madrid: Aguilar.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía. (T. I, parte I)*. Barcelona: Ariel.
- Escrivá, J. (1981). *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp.
- Fabro, C. (1950). *La nozione metafisica di partecipazione*. Torino: S.E.I.
- Fabro, C. (1977). *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Rialp.
- Ferrater Mora, J. (1992). *Diccionario de la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Fischer, L. (1954). *Gandhi: His life and message for the world*. Nueva York: New American Library.
- Guardini, R. (1986). *Libertad, gracia y destino*. Buenos Aires: Lumen.

¹⁷ Tomado de: BAQUERO J., *Personas jurídicas de derecho especial*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 2004, p. 121.

- Hegel, G. (1848). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Hervada, J. (2001). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona: EUNSA.
- Hirschberger, J. (1997). *Historia de la filosofía. (T. I)*. Barcelona: Herder.
- Inciarte, F., & Llano, A. (2007). *Metafísica tras el final de la Metafísica*. Madrid: Cristiandad.
- Juan Pablo II. (1995). *Cruzando el umbral de la esperanza*. A.A Knopf.
- Krieger, M. (2001). *Sociología de las organizaciones: una introducción al comportamiento organizacional*. Brasil: Edic. Prentice Hall.
- Lacroix, J. (1962). *Marxismo-existencialismo-personalismo*. Barcelona: Fontenella.
- Llano, A. (2006). En J. A. García Cuadrado, *Antropología Filosófica* (pág. 81). Pamplona: EUNSA.
- Llano, A. (2010). *Segunda navegación*. Madrid: Encuentro.
- Lloyd, G. (1970). *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. Londres: Chatto and Windus.
- Martínez Caro, D. (2008). *Génesis: el origen del universo, de la vida y del hombre*. Madrid: Homo legens.
- Moreno, J. (2006). En torno a Adam Zagajewski. *Nuestro Tiempo*, 53.
- Newman J, H. (1864). *Apologia pro vita sua*. Oxford: Longmans.
- Nietzsche, F. (1872). *Die Geburt der Tragödie aus dem Geister der Musik*. Fritzsche: Verlag von E. W. Fritzsche.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y ninguno*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner.
- Ocáriz, F. (s.f.). *Naturaleza, Gracia y Gloria*.
- Polo, L. (2003). *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo* (5ta ed.). Madrid: Rialp.
- Popper, K. (1997). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Prieto-Rodríguez, P. (2006). Aspecto y presencia personal. *Nuestro Tiempo*, 98.
- Ratzinger, J. (1968). *Einführung in das Christentum*. Munich: Kösel-Verlag.
- Ratzinger, J. (1987). *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2000). En F. Ocáriz, *Naturaleza Gracia y Gloria* (pág. 15). Pamplona : EUNSA.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico, T. III: Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- República del Ecuador. (s.f.). *Plan nacional del buen vivir 2013-2017*. Recuperado el 1 de julio de 2014, de <http://www.buenvivir.gob.ec>
- Rowland, T. (2009). *La fe de Ratzinger: la teología del Papa Benedicto XVI*. Granada: Nuevo Inicio.
- Sartre, J. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Spaemann, R. (1989). *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: GmbHu. Co. Kg.
- Thibon, G. (1976). *La crisis moderna del amor*. Madrid: Fontanella.
- Thibon, G. (1976). *L'équilibre et l'harmonie*. París: Librairie Arthème Fayard.
- Tsé, L. (1977). *Tao te King*. México: Premia editora.
- Tzu, S. (2007). *El arte de la guerra*. Buenos Aires: Longseller.
- Zagajewski, A. (2004). *En la belleza ajena*. Valencia: Pre-Textos.

La literatura como herramienta para la enseñanza de derechos humanos

David Castillo Aguirre*

Resumen: El presente documento expone la utilización de la literatura como una herramienta para la enseñanza de los derechos humanos a nivel de pregrado. A partir del texto “La Inmortalidad” de Milan Kundera, se pretende que los alumnos cuestionen la problemática del discurso de los derechos humanos como uno de los desafíos más importantes en las discusiones actuales en materia de derechos fundamentales.

Palabras clave: Derechos humanos, literatura, discurso, Kundera, estudiantes/alumnos.

Abstract: This document shows the use of Literature as a tool for teaching human rights in the undergraduate level. With basis on the novel “Immortality”, by Milan Kundera, it is intended that students question the problem related to human rights discourse as one of the most important challenges in current discussions regarding fundamental rights.

Key words: Human rights, Literature, discourse, Kundera, teachers/students.

* davidcastilloaguirre@gmail.com

Universidad Andina Simón Bolívar

Antonio Gramsci afirma que la educación no consiste en una transmisión de saber o una mera adaptación funcionalista a la sociedad establecida, sino en la formación del ser entero a una conciencia lúcida y activa, “es cultura liberadora tratando de generar hombres nuevos, responsables y solidarios, que luchen por vivir su vida, por pensar y hacer su historia” (Gramsci, 1987, pág. 10). Es precisamente a partir de estas palabras que me he cuestionado sobre la mejor manera de educar a mis alumnos universitarios de pregrado, sin caer en la tentadora¹ forma de transmitir unilateralmente los conocimientos. Esta búsqueda reviste especialidad complejidad cuando se trata de enseñar derechos humanos, pues el derecho *per se* tiene esa particular tendencia a convertirse en una materia estrictamente teórica y abstracta, lo cual constituye un verdadero reto para el docente.

Una de las cátedras que imparto en la Universidad de Los Hemisferios se denomina: “Entorno Jurídico y Social del Ecuador”, cuyo objetivo, en breves líneas, consiste en realizar una introducción al ordenamiento jurídico y la realidad social ecuatoriana, con la particularidad de que esta asignatura se imparte a todos los alumnos de la Universidad, indistintamente de su carrera; es decir, se trata de una materia de carácter general y obligatorio.² En una de las primeras clases de la materia, se propone a los estudiantes cuestionar el discurso de los derechos humanos con el fin de reflexionar sobre la ciencia social del derecho desde una perspectiva crítica, incluyendo la cuestión sobre el discurso de los derechos humanos como un instrumento de manipulación e imposición de ideologías negativas.

El proceso de planificación de las clases incluye analizar y evaluar las metodologías y herramientas que se consideran mayormente útiles para alcanzar los objetivos planteados al inicio de cada semestre. Dentro del proceso de planificación y elaboración del Sílabo correspondiente de la mencionada clase, decidí incluir una obra literaria en lugar de utilizar un texto eminentemente teórico de derecho. Es decir, opté por alejarme de los textos clásicos del derecho, plagados de su lenguaje estrictamente técnico, para utilizar un lenguaje más sencillo [no por esto menos importante], que permita a los estudiantes de las diferentes carreras de la Universidad, comprender de mejor forma la cuestión planteada.

En otras palabras, la intención fue utilizar la literatura como una herramienta para la enseñanza de los derechos humanos, con la finalidad de generar nuevas preguntas e inquietar a los estudiantes, pues tal y como lo menciona Julio Cortázar: “[L]a literatura no nació para dar respuestas, sino más bien para hacer preguntas, para inquietar, para abrir la inteligencia y la

¹ “Tentadora” porque siempre resulta más fácil transmitir los conocimientos de forma unilateral, sin preocuparse por el receptor; lo que Paulo Freire ha denominado “educación bancaria”.

² El heterogéneo grupo está compuesto por estudiantes de Derecho, Ciencias Políticas, Ciencias Empresariales, Comunicación, Gastronomía y Música.

sensibilidad a nuevas perspectivas de lo real” (Cotrázar, 1994, pág. 230). De esta manera se busca que los alumnos cuestionen el discurso de los derechos humanos y se animen a pensar por sí mismos y abrir su capacidad cognoscitiva a nuevos tipos de razonamiento diferentes a los preestablecidos por el docente a través de textos estrictamente teórico-jurídicos, puesto que la comprensión del derecho, “desde la perspectiva de la enseñanza jurídica, puede ser menos árido, más interactivo y más profundo si se utilizan metáforas.” (Ávila Santamaría, 2016, pág. 402).

Ávila Santamaría señala que la novela constituye una fuente de inspiración pues la narrativa literaria posee una textura que “permite una apertura que trasciende barreras culturales y la interacción del lector con otros contextos. Un ser humano en su contexto puede escribir una historia y ésta no surge sólo del mundo de la fantasía sino que se nutre de realidad y de sueños.” (pág. 401). En este sentido, la literatura se utiliza para que los estudiantes trasciendan las barreras impuestas por el lenguaje jurídico, pues a través de la narrativa se puede decir de forma más sencilla y hermosa los hechos y datos descubiertos por las ciencias sociales como el derecho (Ávila Santamaría, 2016). La literatura utiliza un lenguaje mucho más accesible que permite al estudiante encontrar metáforas que permiten desentrañar problemas complejos. “Es decir, con la ayuda de la literatura, teorías difíciles pueden ser mejor comprendidas.” (pág. 401)³ Es por esta razón que, a propósito de la problemática sobre el discurso de los derechos humanos, me incliné por utilizar la obra literaria “*La Inmortalidad*” del autor checoslovaco Milan Kundera.

En un pasaje de su obra, Kundera describe la siguiente situación: Brigitte cogió su coche y fue a comprar una botella de vino. Quiso aparcar, pero no encontró un lugar para hacerlo, así que optó por dejar su vehículo sobre la acera. Bajó y se dirigió hacia la tienda. Desde lejos notó que algo sucedía: alrededor de la tienda se amontonaba un centenar de personas mal vestidas, de parados; era una curiosa manifestación, pues los parados no estaban ahí para romper ni amenazar, ni corear consignas; sólo querían inquietar a los ricos. Brigitte pagó la botella y regresó a su coche, donde la esperaban dos policías para multarla por aparcar sobre la acera. Brigitte alegó que no estaba disponible un lugar donde aparcar y que, si está permitido comprar coches, lo lógico sería garantizar a la gente un lugar donde dejarlos. Mientras Brigitte les gritaba a los policías, recordó a los manifestantes de la tienda: se sentía unida a ellos por una lucha común, la lucha por los derechos fundamentales (Kundera, 1989, págs. 160-161).

En estas breves líneas, Kundera explica a la perfección, a través de una sencilla metáfora y sin la necesidad de recurrir al siempre excluyente lenguaje jurídico, la problemática del discurso de los derechos humanos. A través de esta lectura, los estudiantes comprendieron que Brigitte se apega al discurso de los derechos humanos cuando siente que le conviene. En un inicio, ella ingresa

³ “La literatura puede iluminar cualquier aspecto teórico, por árido que fuere.”

a la tienda sin fijarse en la precaria situación de los manifestantes y sus protestas contra los ricos; sin embargo, cuando está a punto de ser multada, cuando sus intereses personales, por más banales que fuesen, se encuentran en peligro de ser afectados, ella se identifica inmediatamente con el discurso de los derechos humanos. Posteriormente, Kundera señala:

No conozco un solo político que no hable diez veces al día de la lucha por los derechos humanos o de la falta de respeto por los derechos humanos. Pero como la gente de occidente no tiene la amenaza de los campos de concentración y puede decir y escribir lo que quiera, **la lucha por los derechos humanos, cuanto más ganaba en popularidad, más perdía en contenido concreto y se convertía en una especie de postura genérica de todos hacia todos**, en una especie de energía que convierte todos los deseos humanos en derechos: **El mundo se convirtió en un derecho del hombre y todo se convirtió en derecho:** el ansia de amor en derecho al amor, el ansia de descanso en derecho al descanso, el ansia de amistad en derecho a la amistad, el ansia de circular a velocidad prohibida en derecho a circular en velocidad prohibida. [...] Los parados tienen derecho a ocupar una tienda cara, las señoras con abrigos de piel tienen derecho a comprar caviar, Brigitte tiene derecho a aparcar el coche en la acera y todos, los parados, las señoras de abrigos de piel y Brigitte, forman parte de un mismo ejército de luchadores por los derechos humanos (pág. 162). [*Énfasis añadido*]

Como se puede observar, la narrativa de Kundera expone de forma clara la problemática del discurso de los derechos humanos que, en la mayoría de ocasiones los textos jurídicos pretenden complicar innecesariamente. Después de la lectura del texto, los estudiantes reflexionaron sobre el posicionamiento de los derechos humanos dentro de los discursos de varios actores de la política. Los estudiantes concluyeron que varios actores políticos utilizan el término “derechos humanos” para legitimar sus distintas posturas a pesar de que en muchas ocasiones, sus agendas políticas en realidad contradicen a los derechos humanos y a sus respectivos principios.⁴ En este mismo orden de ideas, los alumnos pudieron dar cuenta de uno de los desafíos más importantes en materia de derechos humanos en la actualidad: la delgada línea entre los deseos y ansias a las que se refiere Kundera [algunos incluso hablaron de “caprichos”] y los derechos.

En suma, a través de la lectura del texto de Kundera es posible evidenciar el valor de la narrativa literaria como un instrumento perfectamente válido para la enseñanza de los derechos humanos. Los estudiantes se reconocen en las palabras del autor porque su texto utiliza un lenguaje inclusivo, alejado de tecnicismos jurídicos, que permite alcanzar la sensibilización requerida para hablar de los derechos fundamentales. Ese es precisamente el poder de la novela: permitir al lector

⁴ Un ejemplo que surgió en la clase fue el de aquellos políticos que buscan Agendar políticas migratorias claramente discriminatorias bajo el discurso de la protección ciudadana y la soberanía nacional.

acercarse a la ciencia del derecho de forma dúctil, en palabras de Balseca: “[N]o es que las novelas inventaran los derechos humanos, pero sí propiciaron una nueva sensibilidad en la que fue posible dar con los derechos humanos tal como los festejamos en la actualidad.” (Balseca, 2014). En el caso concreto, la novela de Kundera ha sido el puente fundamental para que los estudiantes de Entorno Jurídico y Social se permitan a sí mismos debatir sobre el discurso de los derechos humanos sin la necesidad de utilizar términos estrictamente jurídicos ajenos a su realidad; la novela es incluyente, permite que todos la interpreten, a la vez que las palabras del autor sensibilizan la cuestión desde la perspectiva de un hombre que mira a los derechos humanos con una mirada crítica y lo expone a través de la narrativa.

Bibliografía

- Ávila Santamaría, R. (2016). *La utopía en el constitucionalismo andino*. Universidad del País Vasco.
- Balseca, F. (12 de diciembre de 2014). La literatura y los DDHH. *Diario El Universo*.
- Cotrázar, J. (1994). *Realidad y literatura en América Latina*. Madrid: Alfaguara.
- Gramsci, A. (1987). *Educación y Sociedad*. Lima: Tarea.
- Kundera, M. (1989). *La inmortalidad*. España: Tusquets Editores.

La enseñanza de la Ciencia Política en Ecuador: límites y alcances

María Lorena Paredes Muirragui*

Resumen: El objetivo del texto es reflexionar sobre el estudio de la Ciencia Política en Ecuador, sus límites y alcances. Da cuenta de su apego objetivo a la científicidad y cómo el cientista político se apoya en instrumentos metodológicos y técnicos para efectuar diagnósticos o análisis de la realidad con criterios de precisión, siendo un sustento para la toma de decisiones. Asimismo, este escrito contempla las aproximaciones y divergencias entre la política como forma de la práctica política y el verdadero alcance del estudio de la Ciencia Política. En este contexto, se considera la responsabilidad y el rol que tiene la Academia como pilar y sustento de la enseñanza de la Ciencia Política.

Palabras Clave: Ciencia Política, estudio, profesión, Ecuador, límites, alcances

Abstract: The objective of the text is to reflect on the study of Political Science in Ecuador, its limits and scope. It gives an account of its objective attachment to scientificity and how the political scientist relies on methodological and technical instruments to make diagnoses or analysis of reality with criteria of precision, being a sustenance for decision-making. Likewise, this paper contemplates the approximations and divergences between politics as a form of political practice and the true scope of the study of Political Science. In this context, the responsibility and role of the Academy as a pillar and support for the teaching of Political Science is considered.

Keywords: Political Science, study, profession, Ecuador, limits, scope

* marialorenep@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios

Cuando se habla de la enseñanza de la Ciencia Política, nos preguntamos cuál es la diferencia con la enseñanza de otra u otras disciplinas. Qué tiene de singular, de particular, cuál es su distintivo. En definitiva, qué es el estudio de la Ciencia Política y quién es un politólogo frente a otra u otras carreras y profesiones. Siguiendo este lineamiento, se señalaría, por ejemplo, que la carrera de medicina forma médicos, ya sean cardiólogos, neurólogos, internistas, entre otros. Se podría concebir que toda persona dentro de una comunidad tiene claridad de manera inmediata de qué es la medicina, quién es un médico –con su variada especialización– y cómo contribuye a la sociedad; por tanto, como es reconocido socialmente. De igual manera, se podría decir de un ingeniero que construye puentes, carreteras por donde transitamos; o de un arquitecto que edifica las casas que se convertirán en nuestros hogares; o un agrónomo que produce alimentos para la subsistencia de una sociedad; o el abogado que defiende o acusa, por nombrar algunas profesiones. Lo cual muestra las convicciones respecto a lo que son estas carreras, qué se estudia, cuál es su profesión y de qué manera contribuyen a la sociedad. Como resultado, se podría señalar que son profesiones reconocidas y respetadas. En definitiva, estas profesiones se cimentarían en firmezas respecto a su presente y a su futuro.

Pero ¿qué sucede con el estudio de la Ciencia Política? ¿Hay claridad al interior de una sociedad respecto a lo que es la carrera de Ciencia Política, quién es un politólogo, qué se puede hacer con esta profesión, cuáles son sus perspectivas futuras, de qué manera podría contribuir con el prójimo y si sería reconocido en su entorno social y profesional? ¿Cuál sería su presente y su futuro?

Frente a estas preguntas tendríamos que responder que no, no hay claridad respecto al objeto de estudio de la ciencia política y su carácter científico y su diferencia con *la política* |. Cuando se refiere a la Ciencia Política, la palabra “Ciencia” parecería desaparecer, difuminarse, no tomarse en cuenta. No queda claro que el saber científico es distinto de lo que llamamos “opinión”, “doctrina” o “ideología”, como lo diría Sartori (Sartori, 2011, pág. 69). Que se requiere, como también lo establece Alarcón Olguín, de un conocimiento estructurado y lógico basado en un lenguaje conceptual, además de un instrumental metodológico y técnico para “mostrar el apego objetivo a la científicidad que apoya a los argumentos y recomendaciones que se establecen para dirigir la toma de decisiones que demanda la coyuntura” (Olguín, 2010, pág. 42).

O para efectuar diagnósticos o análisis con criterios de precisión en materia de relevancia y objetividad que deben tenerse respecto al objeto de estudio para intentar dar cuenta de cómo se han dado las cosas o quiénes se hallan involucrados en los procesos y acciones del poder, o más aún, dar explicaciones semánticas sobre el sentido y la situación de los hechos, sobre la interpretación y la proyección de escenarios (Olguín, 2010, págs. 25-42).

No, no hay claridad sobre el rol de las Ciencias Políticas. Queda tan solo resonando la palabra “Política”. Y esa palabra sí retumba por doquier. En los medios de comunicación, en las reuniones sociales o de cualquier índole, se habla de la política, de lo que sucede en el ámbito político ya sea de Ecuador, como de la región o del mundo. Pronunciamientos que en gran medida no se distinguen por su positivismo, sino por todo lo contrario. La praxis política, el comportamiento y las actitudes de los políticos parecería acaparan casi por completo toda la noción y lo que involucra el estudio de la Ciencia Política. ¿Dónde queda entonces la teoría política? Spinoza, en su *Tratado Político* señala, “entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica”; y continúa “los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios” (Spinoza, 2004, págs. 82-83).

Dada esta circunstancia, ¿qué luz podría alumbrar la enseñanza de la Ciencia Política?, ¿Cómo dar claridad respecto a quién es un politólogo?, ¿Qué hace o podría hacer?, ¿Cuál sería su verdadero campo de acción y cuáles serían sus espacios laborales y cómo podría contribuir a la colectividad? Solo queda por decir que la Ciencia Política parecería descansar sobre una lógica del desacuerdo, sobre un “malentendido”, sobre una opacidad que desvanece su real pertinencia. La idea de lo que es la Ciencia Política parecería haberse quedado atrapada en *la política*, a medio camino entre la Utopía de Moro y el Realismo de Maquiavelo, en donde la teoría política queda tan solo como quimera alimentada por los mitos del único espacio posible de lo común, de lo público que permite integrar dimensiones de lo colectivo.

Este “malentendido”, como lo definiría Rancière, requeriría una asepsia analítica orientada a la depuración terminológica y conceptual invadida por la praxis política que en sí misma es “escandalosa” porque la política tiene como “racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo”, señala este autor, ya que lo político supone la disputa por el repertorio de lo sensible, de lo común de una comunidad; por el impedimento al diálogo y la imposibilidad de la fusión de horizontes (Rancière, 2007, pág. 11). El escándalo es, por tanto, para Rancière, el desacuerdo propio del ejercicio de la política, ya que esta no trata tan solo de vínculos y relaciones de individuos con su comunidad, sino la repartición, o en palabras del autor, “la cuenta de las partes de la comunidad”, la que siempre es una cuenta errónea.

Así como se ha remarcado la lógica del desacuerdo propio de la racionalidad política, por ende, el *escándalo*; de igual manera se resalta la aporía como confusión y paradoja por ese lazo entre la política como forma de la práctica colectiva y el verdadero alcance del estudio de la Ciencia Política. Y es este *escándalo* que parecería ocupar y asediar todo este espacio. El escándalo aleja,

intimida, genera desafección, y como resultado, la demanda por el estudio de la Ciencia Política se retrae. La respuesta es inminente, la oferta de las universidades responde a este criterio. Es por ello que no muchas universidades del país ofertan hoy en día la carrera de Ciencia Política.

No obstante, está en la Academia la responsabilidad de dejar desfallecer la enseñanza de la Ciencia Política o resignificar su esencia como búsqueda del bien común fomentando el buen gobierno que no solo debe buscar un fin humano, como lo manifiesta Spinoza (2004, pág. 36), sino, además, por medios humanos y aceptados por la mayoría. Lo cual exige repensar su compromiso con la realidad y las soluciones concretas de los problemas sociales, buscar la justicia y cooperar en beneficio común, el desarrollo integral de la sociedad, acentuando el espíritu humanista y democrático en nuestras acciones.

La Academia debería procurar presentar el marco real de lo que significa el estudio de la Ciencia Política y reconfigurar su imagen como aquel paraguas que cobija diversas dimensiones de la disciplina como son los Estudios Políticos en sí mismos, la Administración Pública, las Políticas Públicas, la Comunicación Política y las Relaciones Internacionales.

Los Estudios Políticos comprendidos como el estudio de lo político que se define por la pluralidad de sus enfoques teóricos y metodológicos disciplinarios e interdisciplinarios que permite nuevas comprensiones de los procesos políticos contemporáneos. La Administración Pública como el estudio del conjunto de organizaciones e instituciones de carácter público que tienen como finalidad administrar y gestionar el Estado y sus entidades públicas. O las Políticas Públicas que se constituyen como una disciplina académica que incorpora aspectos teóricos y prácticos relativos a proyectos y actividades diseñadas y gestionadas a través de la administración pública de un gobierno, con el objetivo de satisfacer las demandas y necesidades de una sociedad. O la Comunicación Política como la disciplina de la ciencia política y de la comunicación que se desplaza entre un aspecto científico-académico y una versión experimental vinculada a la acción política pragmática y práctica.

A todo esto se suman las Relaciones Internacionales como disciplina académica que alude al estudio de aspectos extranjeros y asuntos del Sistema Internacional en cuanto a política, economía, cuestiones jurídicas, sociales, culturales y diplomáticas. Esta disciplina cobijada en el “glamour” de lo que significa la diplomacia y las relaciones internacionales es la que parecería que con más rapidez ha procurado alejarse del *escándalo* de la política y adquirir vida propia. La diplomacia reniega del escándalo, no conjuga con él.

Por tanto, apurar y recuperar este enorme potencial de la enseñanza de la Ciencia Política, de su capacidad y riqueza holística, multidisciplinar e interdisciplinar es lo que permitiría no solo visualizar una gran gama de oportunidades laborales, sino resignificar su logos y aplacar el *escándalo*

sumergiendo su ruido. Sería este renovado impulso aristotélico de formación de un nuevo *zoon politikon* el que coadyube a poner en pie la dignidad de la política y vele por la *res pública* donde la ley, las normas y la ética viabilizarían la posibilidad de aproximarse a una armonía y aplacar los dispositivos polémicos de la política.

Es de esta manera que el presente y el futuro de la enseñanza de la Ciencia Política y del politólogo tendrían las certezas de lo que son y a dónde van. Tendrían finalmente las certezas de que su indispensable presencia haría que la utopía resquebraje su mito y se imponga ante la realidad voraz del *escándalo*.

Bibliografía

- Olguín, V. A. (2010). "Ciencia Política" en (Pre) textos para el análisis político. Disciplinas, reglas y procesos. México: Flacso-México.
- Ranciére, J. (2007). El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sartori, G. (2011). Cómo hacer ciencia política. Madrid: Santillana Ediciones Generales, S.L.
- Spinoza. (2004). Tratado Político. Madrid: Alianza Editorial

Hacia un enfoque de integración intercultural humanista como solución a la integración de Refugiados de Medio Oriente en Ecuador

César Castilla Villanueva*

Resumen: La situación de inestabilidad que vive Medio Oriente a causa del terrorismo o conflictos por intereses geopolíticos ha generado una crisis migratoria sin precedentes desde el 2014. Países como Ecuador que se han caracterizado por respetar irrestrictamente los convenios en materia de refugio de aquellas personas que necesitan protección internacional, se ha convertido en un país atractivo para personas que desean empezar una nueva vida dado la flexibilidad de su política migratoria. Sin embargo, cuando se trata de personas de Medio Oriente, el proceso de integración no resulta muy fácil, en especial si se trata de una sociedad occidental con valores distintos. Por lo tanto, es necesario crear una propuesta que permita su integración en el seno de la sociedad ecuatoriana valiéndose de una formación con enfoque humanista. Para tales fines, se ha procedido a analizar el Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios.

Palabras Clave: Refugiados, Integración, Interculturalidad, Humanismo, Ecuador, Medio Oriente

Abstract: The situation of instability that the Middle East is living due to terrorism or conflicts generated by geopolitical interests has triggered a migratory crisis without precedents since 2014. Countries like Ecuador have been noted for their unrestricted respect for agreements subscribed regarding shelter for those who need international protection. As such, Ecuador has become an attractive country for people who want to start a new life given the flexibility of its immigration policy. Nevertheless, when it involves Middle East people, the process of integration is not that easy, especially if it has to do with a society where western values prevail. Therefore, it is necessary to create a proposal that may allow immigrants' integration within Ecuadorian society by means of an education prioritizing a humanistic approach. For such end, the Integration Program for Refugees and Migrants, created by Universidad de los Hemisferios, is being analyzed.

Keywords: Refugees, Integration, Interculturality, Humanism, Ecuador, Middle East

* cesarc@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios

I Principales factores de la llegada de refugiados de Medio Oriente a Ecuador

Medio Oriente siempre se ha caracterizado por ser una región conflictiva desde tiempos remotos, donde la conjugación de factores culturales y geopolíticos se convierten en una mezcla explosiva que atenta contra la estabilidad y la seguridad de la misma. En la actualidad, la situación no ha cambiado mucho. Por ejemplo, tenemos el caso de grupos terroristas que siguen siendo respaldados por potencias regionales y occidentales para ser manipulados en función a sus propios intereses. Y, por otro lado, la confrontación por intereses geopolíticos entre distintas corrientes del islam.

Esto se puede apreciar si se toma en cuenta el caso los Talibanes, Al Qaeda y Estado Islámico. En el caso de los Talibanes, la aparición de esta agrupación que ha sembrado el caos en Afganistán se remonta al año 1979. En aquel momento, los Muyahidines afganos inspirados en una corriente del islam denominada *Deobandi* que supuestamente promueve la justicia y respeto sobre los principios islámicos aunado al *Pashtunwali*, deciden entablar una lucha contra el régimen socialista del país, lo que genera la intervención del ejército soviético desencadenando el caos y desesperación en esta nación por 40 años.

Como consecuencia de la insurgencia de los Muyahidines de Afganistán, extremistas religiosos en otros países como el caso de Arabia Saudita, tomaron el ejemplo de utilizar una corriente ideológica desviacionista del islam como el *Wahabismo*, donde Osama Ben Laden emerge como líder de las células terroristas que él mismo se encargó de expandir desde Medio Oriente hasta el África gracias al financiamiento de las famosas “Madrasas” donde se adoctrinaban a niños y adolescentes; convirtiéndoles en extremistas e inculcándoles el odio hacia los occidentales y todo aquello que atente contra su forma de pensar.

Ante este escenario, el *Salafismo* otra de las corrientes desviacionista del islam que incita a conservar un islam libre de “contaminación” tal como se desarrollaba en el siglo VII D.C., es decir en la época de Mahoma recién ve la luz a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. No obstante, alcanza su máximo esplendor con la Hermandad Musulmana a partir de la década de 1920 en Egipto. En pleno siglo XXI, esta corriente se vuelve a poner de moda en Medio Oriente y Norte de África incitando al odio y la violencia afectando la vida de inocentes.

En resumen, estas son las principales corrientes desviacionistas del islam que han nutrido a los diferentes grupos terroristas. Bajo este contexto, grupos extremistas como la organización terrorista Estado Islámico cuya califato fue fundado el 29 de junio de 2014, ocupó zonas de Irak y Siria. Esto básicamente, deriva en un enfrentamiento entre sus combatientes y las fuerzas armadas regulares de los países ocupados por este; así como la intervención de las fuerzas armadas de los

principales actores del sistema internacional entre ellos algunos miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

Otra de las razones por las cuales existe un flujo importante de habitantes de Medio Oriente, hacia otras regiones es el de los enfrentamientos por intereses geopolíticos como el caso de Yemen, que enfrenta a dos grupos que son los Huthis y las Fuerzas Armadas de Yemen que cuentan con el apoyo de la Armada Saudí. Esto ha creado una crisis humanitaria sin precedencia, siendo los niños los más afectados.

Los conflictos que han venido suscitándose en los últimos cinco años en Medio Oriente han desencadenado flujos migratorios que obviamente han afectado Europa por la proximidad geográfica y a otros continentes tan distantes como el americano donde algunos países en especial Ecuador juegan un papel importante en la acogida de Refugiados provenientes de esta región.

II Problemáticas entorno a la integración de refugiados de Medio Oriente en Ecuador:

A pesar de que existe un marco legal favorable para la integración de personas en situación de movilidad humana en Ecuador desde febrero de 2017, cuando se refiere a la integración de refugiados y migrantes de Medio Oriente, estas personas no cuentan con los recursos necesarios como espacios interculturales para poder integrarse en el seno de la sociedad ecuatoriana. Si no se toma en serio el proceso de integración de personas extracontinentales, esto puede desencadenar una serie de problemáticas, como se han suscitado en otros países de Europa donde la poca importancia que se le prestó al tema y la mala planificación en la acogida de migrantes sumado a la migración ilegal han colapsado los procesos de integración en países desarrollados.

Con la nueva administración del gobierno del presidente Lenin Moreno, la Dirección de Protección Internacional de la Cancillería Ecuatoriana cuenta con cifras actualizadas, lo que no sucedía durante la administración anterior, por lo que es ahora más fácil determinar que son cinco las principales nacionalidades de refugiados provenientes de Medio Oriente que se encuentran en Ecuador desde el primero de enero de 1989 hasta noviembre 2018; entre ellos tenemos Siria (522), Yemen (430), Irán (150), Turquía (117); Afganistán (85) (MREMH, 2018); lo que nos da una cantidad aproximada de 1304 personas.

Trabajar con personas refugiadas y migrantes extra continentales particularmente de Medio Oriente que han llegado a territorio ecuatoriano es una tarea bastante compleja dado el desconocimiento de la cultura y las problemáticas que afectan a Medio Oriente por parte de la sociedad de acogida resultan un impedimento para la integración, lo que se convierte en un verdadero desafío para el Estado ecuatoriano dado que esto puede generar situaciones de discriminación. Por parte de las personas provenientes de Medio Oriente que se encuentran en

situación de movilidad humana, se puede apreciar que existen dos factores que frenan su integración. El primero es atribuido al desconocimiento del idioma español y el segundo al desconocimiento y la no comprensión de la cultura ecuatoriana y del mundo Occidental.

El desconocimiento del español no les permite acceder a un puesto de trabajo adecuado y se limitan a trabajar con gente de su propia nacionalidad o credo en puestos que no son remunerados adecuadamente y sin los beneficios de ley correspondiente a pesar de tener el permiso de trabajo. Obviamente este es un problema que todo migrante debe de enfrentar cuando llega a un país, sin embargo, en el caso de ellos se les dificulta más porque no todos tienen una vocación pro-integración y también se debe considerar cuando son refugiados que el entorno de donde proceden casi siempre llegan en una situación de vulnerabilidad a causa de la persecución o la violencia sufrida lo que afecta también su proceso de aprendizaje.

En algunas sociedades de Oriente, la imagen de Occidente siempre se le juzga de una manera impropia especialmente por parte de elites conservadoras, no importa si se trate del Próximo, Medio o Lejano Oriente. Dependiendo de la filosofía o la religión que predomine en cada una de estas sociedades, siempre se va a tratar de prejuizar los valores liberales de la sociedad Occidental. Entonces, al llegar personas de Medio Oriente a Ecuador, vienen con ciertos temores y juicios preconcebidos sobre las personas de Occidente incluyendo América Latina y Ecuador. Esto repercute y limita ciertamente la creación de vínculos con los ciudadanos ecuatorianos, y también hace que se empiecen a formar comunidades que se aíslan manteniendo un contacto limitado con los ecuatorianos.

Es aquí, donde lo intercultural juega un papel preponderante al momento de poder afianzar las relaciones entre personas extracontinentales y la sociedad de acogida. Sin embargo, para avanzar dentro de un proceso de integración holístico es necesario también crear los espacios donde se evidencie la sinergia conformada por el sector público, privado y organizaciones no gubernamentales, así como la sociedad civil; cuyos esfuerzos deben apuntar a promover la búsqueda de la cohesión social. En este aspecto todos los elementos anteriormente mencionados son importantes, dado que se puede beneficiar a aquellas personas que desean establecerse en la sociedad de acogida y que están en estado de vulnerabilidad, donde lo más adecuado es generar un enfoque de integración apoyado en la educación con valores humanistas que favorezcan su inserción en la sociedad ecuatoriana.

III Programa de Integración para Refugiados y Migrantes – Universidad de Los Hemisferios

El Programa de Integración para Refugiados y Migrantes – Universidad de Los Hemisferios, nace en junio de 2016 como un proyecto de vinculación, donde los estudiantes de las diversas facultades deberían interactuar con los beneficiarios que eran personas de Medio Oriente. Este programa ha construido alianzas con diferentes organizaciones que trabajan en el aspecto humanitario como el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y ONGs extranjeras como TheRet, Hias y también locales como la Fundación de Las Américas.

Los beneficiarios del programa se pueden agrupar en árabes (sirios, iraquíes, libios, yemenitas, etc.) y los persas (iraníes y afganos). Para ambos grupos el aprendizaje del idioma español se les dificulta tanto en la escritura, pronunciación y entendimiento dada la asimetría lingüística entre el árabe, farsi, dari y el español. Lo que amerita que dediquen mucho esfuerzo en el aprendizaje de este idioma.

En cuanto a la población del país de acogida, también se puede apreciar que el principal problema es el de la discriminación debido al poco conocimiento que se tiene sobre la cultura de estas personas y de lo poco que se conoce es a través de los medios donde la información muchas veces es distorsionada que finalmente entorpecen los procesos de integración ya que se puede incurrir en la estigmatización de estas personas. Después de los ataques del 11 de septiembre del 2001, se ha podido apreciar que a nivel global hay una especie de fobia hacia las personas de Medio Oriente especialmente si son musulmanas. Esta tendencia ha venido en aumento en zonas donde se ha podido apreciar un incremento de flujo migratorio de personas provenientes de esta región. También se tiene la politización de los problemas derivados de la migración por parte de la ultra derecha europea que crean aversión hacia los refugiados y migrantes provenientes de Medio Oriente.

El Ecuador no es la excepción según lo manifestado por los beneficiarios del Proyecto de integración para Refugiados y Migrantes UDH, tanto adultos como niños han sido víctimas de discriminación en diferentes sentidos. En el caso de los adultos por el solo hecho de ser una persona de Medio Oriente o ser musulmán, no se les contrata. Las mujeres y niñas al llevar una prenda islámica, han sido objeto de burlas en la calle como en las escuelas y colegio. También han manifestado que los profesores de las instituciones educativas los han discriminado por qué no dominan del todo el idioma español. Esto es solo una muestra de los problemas que afectan y merman los procesos de integración cultural.

A lo largo de estos dos años transcurridos dentro del Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios se ha podido observar tanto que

hombres, mujeres, niños y niñas de Medio Oriente tienen necesidades diferentes para poder satisfacer un proceso de integración dentro de la sociedad ecuatoriana. En este programa se ha podido observar a las personas que tienen una predisposición para la integración y otras que no lo consideran necesario. Ya que, si se trata de un padre, esposo o jefe de familia, este a su vez va a influir en su entorno familiar limitando los vínculos en este caso con la sociedad ecuatoriana. En el caso de los hombres, ellos son el sustento de las familias refugiadas, por lo que si son casados deben de dejar a los niños bajo el cuidado de la esposa. Lo que esto a su vez genera otra problemática ya que la esposa y los hijos se quedan aislados sin tener algún medio para interactuar con la sociedad ecuatoriana. Más dramático es también el caso de personas refugiadas que se encuentran solas y en situación de vulnerabilidad. Para ellas, la vida se vuelve más difícil y por lo general son más propicias a desarrollar depresión por la situación y aislamiento en el que se encuentran.

Por lo tanto, al margen de las facilidades que puedan encontrar los refugiados de Medio Oriente en Ecuador, si se quiere lograr un proceso exitoso de integración se debe tratar de trabajar con ambos tipos de personas con una orientación diferente dentro de un mismo enfoque holístico, lo que significaría todo un reto para el proceso de integración de estas personas donde lo más importante que es el núcleo familiar. Finalmente, para enriquecer el proceso de integración de personas de Medio Oriente también se debería de crear conciencia en la población del país de acogida, es decir en la sociedad ecuatoriana de manera tal que tome conciencia de que hay flujo migratorio de personas de esta región con una cultura diferente y la cual debe ser respetada. Para esto es necesario empezar desde las escuelas y colegios inculcándoles que Ecuador dado que mantiene una política de puertas abiertas desde el 2008, ha recibido personas de diferentes partes del mundo que han decidido asentarse en este territorio y por lo tanto se les debe dar el mismo trato que a los connacionales. También a nivel universitario es necesario crear conciencia en los jóvenes para que se involucren en proyectos de vinculación que puedan beneficiar a personas de otros continentes que están en situación de vulnerabilidad.

IV Hacia un enfoque humanista en la integración intercultural

Ante la falta de un enfoque de integración cultural dirigido a personas de fuera del continente, surge la necesidad de crear un **Enfoque Humanista de Integración Intercultural (EHII)** orientado a empoderar a las personas con una cultura diferente en especial a la familia, ya que ésta constituye la parte más importante de toda sociedad. Cuando participan diversos miembros de una familia en un proceso de integración intercultural es mucho más efectivo ya que refuerza los lazos intrafamiliares y a la vez los lazos para con la sociedad de acogida.

El Humanismo es una filosofía que lleva intrínseco un sistema ético que se centra en el concepto de la dignidad, la libertad y el valor de los seres humanos (Diccionario Oxford, 2018). El humanismo comienza con el ser humano y afirma inmediatamente que el despliegue activo de sus sentidos es la forma de obtener conocimiento (aunque provisional) (Copson, 2015, págs. 1-33). *“El respeto por la diversidad cultural es un elemento central del humanismo en el siglo XXI. Es un componente vital, en el momento de la globalización. Ninguna cultura tiene un monopolio de lo universal.....”*(UNESCO, 2011, pág. 5).

Por lo general en un proceso de integración se pueden reconocer a dos actores principales que son los integradores; es decir aquellos que buscan la integración de las personas extranjeras en su sociedad. Del otro lado, están los integrados que son los que provienen de un contexto cultural diferente al de su sociedad de acogida. Estos últimos pueden o no obviamente querer integrarse a ella.

El enfoque humanista dentro de un proceso de integración trataría de hacer más efectivo el intercambio de valores ético-culturales propios del mundo occidental a las personas provenientes de otras culturas a través de la creación de espacios interculturales donde se impartan conocimientos sobre la cultura de la sociedad de acogida y de la misma interacción con las personas de otros continentes automáticamente se desprendería un proceso de aprendizaje mutuo. Esta transferencia de conocimientos de una cultura a otra, también pasa por una transmisión de la ética. Por ejemplo, en el caso de las sociedades de Medio Oriente, la cultura inmersa en esta región geográfica tan particular configura la ética de una manera diferente a la observada en Occidente. El Dr. Leonardo Polo sostiene que la ética promueve la dignidad humana y sustenta que el *“...Educar es hacerlo íntegramente.....”* no solo poniendo énfasis en la voluntad sino en la persona íntegra.

Lo que si es cierto es que humanizar los procesos de integración intercultural sería la manera más efectiva de reducir las brechas culturales. Y no como en muchos países desarrollados que los modelos de integración en lugar de promover la inclusión terminan siendo todo lo contrario, derivando en la exclusión de los migrantes por no saber cómo gestionar un intercambio de valores éticos-culturales. Por lo tanto podemos agregar que una sociedad debe preocuparse por la educación no solamente de sus propios miembros sino de aquellos ajenos a esta (Polo, 1997, pág. 15).

En este aspecto la educación juega un rol indispensable dentro de la integración intercultural porque sirve para transmitir los componentes de una cultura a otra. El Dr. Fernando Sellés define la educación como la herramienta que requieren los seres humanos para crecer,

catalogándola como un saber práctico apoyado en los hábitos intelectuales y de las virtudes de la voluntad (Sellés, 1998, pág. 287).

La palabra integración deriva del vocablo latino *integratio* donde una acepción de su significado es “Hacer que alguien o algo pase a formar parte de un todo” según el diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2018). Sin embargo, hay que precisar de qué tipo de integración estamos hablando y estamos buscando. En este caso sería de una integración donde la cultural juegue un rol fundamental. Edward B. Tylor, el primer profesor de Antropología en la Universidad de Oxford en su obra *Primitive Culture* de 1871 la define como "es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, artes, moral, leyes, costumbres y cualquier otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad"(Tylor, 1920, pág. 1). Hay que resaltar que para Edward B. Tylor la cultura o civilización tienen el mismo significado. Para la UNESCO, “la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, la manera de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”(UNESCO, 2001, pág. 4).

Sin embargo, podemos apreciar que la interculturalidad puede desarrollarse en un plano coyuntural y estructural. La interculturalidad en un plano coyuntural se puede apreciar por lo general en las reuniones de organismos internacionales, competencias olímpicas, etc. Pero, la interculturalidad en un plano más profundo es decir aquella que se da en un sentido estructural resulta más compleja ya que pueden originarse fricciones debido al simple contacto como ha representado la llegada de personas de Medio Oriente y Norte de África en Suecia que al venir con valores culturales completamente diferente a la sociedad de acogida ha generado fricciones con los suecos especialmente con las mujeres de este país. Según el Dr. Mohamad Salhab¹, lo intercultural se ha concebido como una comunicación, como una relación entre dos o más culturas que puede rebasar el concepto de su propio significado(Mohamad, 1993, pág. 93).

Primordialmente en aquellas personas extra continentales que muestren una voluntad pro integración a parte de la enseñanza del idioma se debe reforzar con materias como historia y cultura del Ecuador de esta manera se les va inculcando conocimientos sobre su sociedad de acogida. En el caso de aquellas personas extra continentales que muestran poco interés en integrarse a una sociedad occidental a parte del idioma se les debe brindar *workshops* con tópicos útiles del día a día. En ambos casos, las materias o workshops que se impartan deben de transmitir valores humanistas. Esto hará que los posibles integrados se sientan comprometidos con la sociedad de acogida.

¹Presidente de la « Université de Technologie et de Sciences Appliquées LIBANO-FRANÇAISE » (ULF)

Además de desarrollar la tolerancia, adquirir conocimiento sobre la identidad cultural del prójimo y mejorar sus relaciones interpersonales mostrando signos de apertura en la sociedad de acogida. Por el lado de los integradores, es necesario capacitarse en torno a la cultura de las personas que desean capacitarse, pudiendo recurrir a organismos internacionales u organismos no gubernamentales que trabajen con personas provenientes de la cultura meta.

El rol de los integradores e integrados se debe de ver reforzado con jornadas de dialogo intercultural. Esta clase de actividad promueve el conocimiento de una cultura y otra; así como las brechas que separan a las mismas. De la misma manera se deben de programar salidas culturales donde los integradores muestren la riqueza cultural de la sociedad de acogida a los posibles integrados.

En la actualidad, todo proceso de integración necesita recurrir a la cohesión social donde la sinergia Sector Publico, Sector Privado, Tercer Sector, Organismo Internacionales, Sociedad Civil puede resultar más efectivo. Finalmente se debe de valorar el esfuerzo y el rol de la Universidad que juega un papel fundamental en potenciar estos lazos interculturales cediendo la parte material y lo más importante a los estudiantes como recurso humano facilitado de los procesos de integración.

En tal caso, cuando se refiere a la integración intercultural de personas de Medio Oriente nos referimos a la búsqueda de una integración intercultural estructurada donde lo que se busque sea la construcción de espacios que permitan la interacción entre la cultura que se encuentra en situación de movilidad humana y la cultura de acogida. Es decir, crear una estructura que permita alejarse de una “interacción líquida” y cortoplacista, sino que sea todo lo contrario, es decir una estructura sólida, de largo plazo y sostenible en el tiempo.

Conseguir esto no es para nada sencillo; caso contrario países como Francia, Alemania o Suecia no estuvieran enfrentando problemas que derivan de un proceso de integración intercultural. Todo depende de quién se integre y donde se integre. En un proceso de este tipo, cada cultura puede presentar mayores o menores desafíos. Obvio que la integración en países desarrollados resulta más atractivo y fácil de realizar por tener no solamente un presupuesto destinado a estos fines sino también que va acompañado de políticas públicas bien orientadas, sin embargo, es una simple apariencia ya que puede resultar más complejo de lo que se imagina.

Cuando se trata de la integración en un país en vías de desarrollo, esto se convierte en una tarea ardua ya que los recursos son completamente limitados y la experiencia en el manejo de este tema es prácticamente es mínima. La proximidad geográfica, es otro elemento a tener en cuenta, dado que no es lo mismo integrar a ciudadanos colombianos o venezolanos que ciudadanos provenientes de Medio Oriente en la sociedad ecuatoriana. Entonces surge la pregunta ¿Cómo

poder gestionar la integración intercultural de una manera eficaz y eficiente especialmente cuando se tratan de culturas tan diferentes? Y posteriormente estar en medida de responder a la pregunta ¿Cómo se deben reducir las fricciones dentro de un proceso de integración intercultural?

Cuando las personas refugiadas o migrantes cualquiera sea el motivo de un continente llegan a otro, por lo general en un primer momento son reticentes a establecer relaciones ya que llegan con bastante desconfianza y la moral baja por el solo hecho de haber abandonado su hogar. Esto puede diezmar seriamente su rendimiento en su nuevo entorno. No obstante, este enfoque apunta a rescatar y aprovechar la potencialidad de los integrados. Para llevar a cabo esto, se necesita incluir a la Universidad que actué como punto de enlace entre los integrados y la sociedad ecuatoriana. También hay que recalcar que este tipo de migración de personas extra continentales para la sociedad ecuatoriana es nuevo y atípico. Lo que puede suceder es que no se dé tan fácil la inclusión de personas extra continentales. De suceder esto, estas personas quedarían aisladas convirtiéndose en un problema de difícil solución.

Conclusiones

Después de haber implementado este proyecto con respecto a la integración intercultural de personas refugiadas y migrantes extra continentales en la Universidad de Los Hemisferios desde el 2016; se puede concluir que sirve de aporte y referencia para los que decidan establecerse en el Ecuador. Para aquellas personas que ven el reasentamiento como una opción viable, les sirve de referencia para hacer más fácil su vida durante el tiempo que dure su permanencia en Ecuador, dado que este se ha convertido en un espacio intercultural donde pueden interactuar con ecuatorianos.

Este no es solo un proceso que conlleva a la vinculación de los estudiantes de las diferentes facultades de la universidad con población en situación de movilidad humana y vulnerabilidad sino también que se debe incluir a los diferentes actores sociales propiciando una cohesión social efectiva.

Por otro lado, es necesario destacar que no es lo mismo integrar personas de una misma región que integrar a personas extra continentales. En este último caso, requiere un mayor esfuerzo, preparación y conocimiento de la cultura que se pretende integrar.

Finalmente para superar los desafíos que conlleva un proceso de integración intercultural se debe subrayar la necesidad de contar con un enfoque humanista; dado que no es posible implementar un proyecto de integración intercultural sin este elemento esencial, de lo contrario este naufragaría. Esto es lo que prácticamente orienta el destino del presente proyecto. Es decir haber considerado la creación y posterior aplicación de un enfoque humanista dentro de este

proyecto de integración intercultural, lo que le da otro matiz y lo diferencia de las demás propuestas de integración que trabajan con población extracontinental en la ciudad de Quito. Esto ha generado que el individuo que participa en el Programa de Integración para Refugiados y Migrantes de la Universidad de Los Hemisferios, se sienta preparado para interactuar en la sociedad de acogida gracias al aprendizaje del idioma, cultura ecuatoriana, y desarrollo de la tolerancia, así como la adquisición de habilidades para el auto emprendimiento que le permita generar oportunidades de negocios para sustentarse hasta que sus posibilidades de acceder a un puesto mejor remunerado se haga realidad.

Bibliografía

- Copson, A. (2015). What Is Humanism?, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism. Oxford, , United Kingdom: Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling. Obtenido de <https://understandinghumanism.org.uk/wp-content/uploads/2017/09/Handbook-of-Humanism-What-is-Humanism.pdf>
- Diccionario Oxford. (2018). Obtenido de <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20111017141751899>
- EL COMERCIO. (20 de 06 de 2017). *EL COMERCIO*. Obtenido de EL COMERCIO: <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-refugiados-acnur-migrantes-movilidad.html>
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana. (03 de 2013). Obtenido de <https://www.cancilleria.gob.ec/estadisticas-refugiados/>
- Mohamad, S. (1993). Sur le concept d'intercultural. *Les Cahiers de l'Orient, Troisieme trimestre*(31), 93.
- MREMH. (30 de noviembre de 2018). *Ministerio de relaciones exteriores y movilidad humana*. Obtenido de <https://www.cancilleria.gob.ec/informacion-sobre-refugio/>
- Polo, L. (1997). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos* (2ª ed.). Madrid: Madrid: AEDOS - Unión Editorial.
- RAE. (2018). *Diccionario de la Real Academia Española*.
- Sellés, J. F. (1998). *La Persona Humana* (Vol. Parte I). Bogota: Universidad de La Sabana.
- Tylor, E. B. (1920). *Primitive Culture* (Sixth Edition ed., Vol. I). London: John Murray Editions.
- UNESCO. (2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural del 11 de setiembre de 2001. *Serie sobre la Diversidad Cultural N1*, 4. Obtenido de <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>
- UNESCO. (2011). Editorial. *LE COURRIER DE L'UNESCO, OCTOBRE-DECEMBRE*, 5. Obtenido de <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002130/213061f.pdf>
- UNHCR. (01 de 04 de 2016). *Hoja Informativa abril*. Quito. Recuperado el 10 de 03 de 2018, de UNHCR: http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Ecuador/2016/ACNUR_Ecuador_2016_General_ES_Abril
- UNHCR. (1 de 1 de 2017). *UNHCR*. Obtenido de UNHCR: <http://www.acnur.org/donde-trabaja/americas/ecuador/>
- UNHCR. (1 de 1 de 2017). *United Nations High Commissioner for Refugees*. Recuperado el 9 de Marzo de 2018, de <http://www.unhcr.org/5943e8a34.pdf>

“Où sommes-nous ?”

Sylvie Dallet*

Resumen: ¿Dónde estamos nosotros? Esta interrogación expresa de manera recurrente las inquietudes del mundo contemporáneo que con esfuerzo tiende a orientarse en el laberinto de simulacros y de espejos que las nuevas tecnologías nos reenvían. Para reencontrar el sentido humano de la orientación que valore los múltiples caminos de la vida, tenemos que aceptar el carácter imponderable y complejo de los saberes digitales, rejunta los saberes tradicionales al conocimiento de la naturaleza y crear una apertura en las disciplinas fundamentales de las ciencias humanas. Esta nueva dimensión de la enseñanza corresponde a una forma de investigación transdisciplinaria difícil de comprender por mundo universitario, pues ella se sitúa a varios niveles conjunto de lo inteligible y de lo sensible. Ella debe estar conducida sobre el conjunto de relatos de sociedad, en una manera fina de las utilidades re-encontradas; la pluralidad de interpretaciones de los fenómenos observados queda la mejor guía de la calidad de hechos de la sociedad de la obra o de los eventos. Esta toma de riesgo metodológico, así como la aceptación filosófica de los discapacitados, permiten el replanteamiento de los conocimientos fundamentales en una relación al mundo diverso que puede rechazar la binarización de las opiniones acentuada por los procesos digitales.

Palabras clave: Interdisciplinariedad, disciplinas, ciencias humanas

Résumé: “Où sommes nous ?” Cette interrogation exprime de façon récurrente les inquiétudes du monde contemporain qui peine désormais à s’orienter dans le dédale des simulacres et des miroirs que les technologies nous renvoient. Pour retrouver ce sens humain de l’orientation qui valorise les multiples chemins de vie, il faut accepter le caractère mouvant et complexe des savoirs numériques, relier les sagesse traditionnelles à la connaissance de la Nature et décloisonner les disciplines fondamentales des sciences humaines. Cette dimension nouvelle de l’enseignement correspond à une forme de recherche transdisciplinaire difficile à comprendre par le monde universitaire, car elle se situe à plusieurs niveaux conjoints de l’intelligible et du sensible. Elle doit être menée sur l’ensemble des récits de société, dans une mesure fine des usages rencontrés. La pluralité des interprétations des phénomènes observés reste le meilleur guide de la qualité du fait de société, de l’œuvre ou de l’événement. Cette prise de risque méthodologique ainsi que l’acceptation philosophique des handicaps, permettent le réagencement des connaissances fondamentales dans une relation au monde plurielle qui peut refuser la binarisation des opinions accentuée par les processus numériques.

* sylvie.dallet@laposte.net

Universidad de Versailles, Francia

Mots-clés: Transdisciplinaire, disciplines, sciences humaines

Abstract: Where are we? This question expresses recurrently the concerns of our contemporary world, which tends to orient itself within the maze of simulations and mirrors sent by new technologies. For rediscovering the human sense of orientation that values multiple roads in life, we have to accept the complex nature of digital knowledge, rejoin traditional knowledge and knowledge about nature and create a new opening in the main human disciplines. This new dimension in teaching, belongs to a transdisciplinary way of research, which proves difficult to understand in the world of higher education, because it comprises of several layers from the intellegible to the sensitive. This needs to be driven over the whole of narrations present in society, in a refined way of re-encountered uses. The plurality of interpretations of the phenomena is que best guide to the quality of facts of the society in which they operate or different events.

Keywords: Interdisciplinarity, discipline, human science.

Cette interrogation semble traduire l'inquiétude de notre siècle. Où sommes-nous? s'insinue partout où nous pouvons agir, dans notre questionnement écologique, dans le positionnement de nos valeurs comme dans notre évolution professionnelle. Ce questionnement, au-delà de l'autonomie, de la solidarité et de la résilience au monde, parle à mots couverts d'un sens que nous aurions perdu, celui de l'orientation. Voici un siècle, le “Que faire?” popularisé par le révolutionnaire Lénine, posait une question autrement pragmatique, qui trouvait, à la suite de Descartes, sa raison dans la volonté.

Le “Où sommes-nous?” dévie de cette morale de l'action, comme si elle la précédait. En effet, son énonciation correspond à une tentative partagée de percer le brouillard d'une situation dont nous ne percevons plus le destin. Chacun de nous, essayistes, épistémologues ou romanciers, apporte son explication à une crise dont nous ressentons la moite présence: tantôt l'économie doit concentrer toutes les attentions citoyennes, tantôt l'art fournit ses approches secrètes, tantôt la responsabilité spirituelle inspire nos actes. Nous espérons le plus souvent traverser “à pieds secs” les détroits océaniques qui bousculent nos vies et fracassent nos valeurs. Nous espérons marcher sur les eaux de la connaissance, alors que dans le même temps, les savoirs d'autrui forment des trombes liquides dont la vague brusque peut nous bousculer. Bachelard, au siècle dernier, murmurait déjà à qui voulait l'entendre: « et si l'ignorant est prêt à apprendre est-il prêt à apprendre autrement ? ». Cet «autrement» d'ouverture proposée par le philosophe reste une notion ambivalente qui peut être interprété de façon sinistre. C'est à partir de ce constat que le romancier Michel Houellebecq éditait en 2015 son roman *Soumission*, décrivant avec amertume un monde universitaire français sclérosé, prêt à se soumettre à un islam qui le couvrirait tactiquement d'honneurs pour mieux l'assujettir.

La crise que nous éprouvons à des titres divers, relève profondément de nos apprentissages. Si nous ne savons plus regarder au-delà de notre pré carré institutionnel, c'est plus par défaut de bienveillance que par manque d'audace. Ce n'est pas la volonté qui nous manque, mais une sorte d'incapacité à entendre les contours subtils des consciences. Pour entreprendre la traversée des savoirs que les technologies prétendent nous apporter, il faut accepter le vent et la pluie comme compagnons. Passer “à pieds secs” d'un monde à un autre, est un leurre généré par nos écrans. Ce leurre est d'autant plus prégnant qu'il sollicite l'imaginaire à l'instar d'un Moïse pressant son peuple d'emprunter le chemin ouvert de la Mer rouge. Idéalement, nous aimerions être de nouveaux Moïse, guides inspirés d'une mission d'orientation définie.

À l'inverse de ce récit héroïsé que la Bible transmet, une anecdote me revient en mémoire, mal connue et beaucoup plus concrète. En 1812, les pontonniers néerlandais de Napoléon entraient dans l'eau glacée de la rivière Bérézina pour permettre aux soldats épuisés de la Grande

Armée, d'échapper aux Cosaques de Koutouzov. Entre un Moïse inspiré sous un ciel en feu et les cent cinquante mille soldats héroïques qui ont consolidé les arches du pont jusqu'à en mourir, que choisir comme modèle ? La Bérézina est resté dans les mémoires comme le pont tournant d'une fin de règne. C'est dans le même temps un acte de courage collectif qui a permis de sauver des soldats du désastre total lié à l'effroyable campagne de Russie. C'est enfin un récit mythique qui a fortement influencé les premières étapes de la démocratie inaugurée par la révolution française.

Ces récits, dans la multiplicité de leurs expressions m'ont profondément marqués enfant. Nous somme immergés, parfois sans le savoir dans une aventure mystérieusement mélangée, qui conjugue la dimension mêlée des Argonautes de la légende, des pontonniers de la Bérézina et des internautes de nulle part, découvreurs mystiques d'une richesse nouvelle, assembleurs inspirés tout autant que phares aveugles. Nous ne savons pas toujours ce que nous modifions et du dessin qui perdure à travers nos actes. Pour naviguer sous les arches de l'Histoire, nous avons besoin des outils traditionnels de ces récits passés et présents, minuscules ou écrasants : un calfatage solide, un gouvernail, une boussole. ..., mais aussi de chants de travail et d'espoir, tels ceux que le poète Orphée composait dans sa lutte contre les Sirènes. Comme l'annonçait Nietzsche en philosophe païen, la connaissance du monde doit faire danser et trembler les normes jusqu'à leurs matrices concrètes, les plus créatives car les plus obscures. C'est au miroir mouvant du danger que nous pourrions entrevoir des gués.

Les crises spirituelles, identitaires et sociales que la France traverse ne sont pas nouvelles. Ces interrogations ont été portées de façon invisible depuis la Révolution française, par les journalistes mais aussi par les artistes et les pédagogues. Au XIX^{ème} siècle, les romantiques et les scientifiques («les savants» désignés comme tels par la Révolution française) ont oeuvré pour transformer les esprits et préparer des pensées nouveaux issus de la démocratie: "les leçons de choses" donnaient une base à l'étude du vivant dans sa complexité. Au-delà des inventions et de leur déploiement, je suggère de bâtir une histoire des relations du vivant, au sens ou le polytechnicien et inventeur de la musique concrète, Pierre Schaeffer (en "phare aveugle" selon ses propres mots), l'appelait de ses vœux : nous devons désormais délaissier nos catégories de pensée, héritées d'une époque industrielle et patrimoniale pour accorder une attention fine aux passages, aux corrélats et aux connections imaginaires du corps social dans ses tribus, ses âges et les formes nouvelles de sa mobilité.

Cette histoire démocratique que nous devons imaginer pour les années à venir se construit dans une approche partagée des sciences humaines et de la perception artistique, au travers une heuristique pluridisciplinaire attentive au foisonnement du vivant. Cette ambition procède en la récusant du Discours de la Méthode de Descartes (très anti Nature) et s'inscrit dans l'espoir de

laisser un viatique philosophique utile, au-delà de la dissertation sur les concepts. Il faut réexaminer les mythes construits par nos générations : les machines et les plastiques, la vitesse et les prothèses continuent telles le Chronos antique, à dévorer leurs enfants qui pourtant se croient de plus en plus immortels. Immortels sur une terre qui souffre, menacée par l’extinction même de ses espèces? Le paradoxe est cruel.

Revenons à l’instruction publique. Autour des années 1960, après en avoir fragmenté les axes, nous avons fragilisé la solide armature qui constituait nos savoirs de référence : littérature, histoire, géographie, langues mortes bâties sur un héritage d’humanités... L’Histoire de l’humanité a été malmenée plus qu’aucune autre matière. Peu importait que l’histoire grecque ne soit, à y regarder de près, qu’une succession d’horreurs sociales, tant il y avait, pour nous faire rêver, Héraclite et Platon. De ces disciplines magnifiées sous l’IIIème République des professeurs, seule, peut-être, la poésie, par son caractère volatil, fragmentaire et discontinu, forme relais avec les arts de l’enregistrement, ces formes nouvelles dont les expressions nous modifient désormais au quotidien.

Nous sommes devenus intermittents du savoir que nous butinons sur toutes sortes de fleurs de la connaissance. L’épistémologie que j’essaie de faire fleurir cherche à relier de nouveau les humanités hétérogènes, l’histoire, la philosophie, la littérature dont le sens profond, celui de la transmission par des formes adéquates, s’émiette en disciplines et en spécialités. On se moquait naguère des instituteurs trop zélés, ces « commerçants de l’alphabet » qui réduisaient la langue à des structures fermées. Désormais Internet, en cuisinier anonyme, alimente en images des collectionneurs spécialisés, de moins en moins aptes à comprendre les principes d’une recherche holistique complexe. Quand nous aurons posé le diagnostic du “Où sommes-nous ?”, les réponses du “Que faire ?”, du “Où allons-nous ?”, voire “Jusqu’où voulons nous aller ?” paraîtront plus claires. Le diagnostic humain concerne des récits, des formes et des événements qui nous rencontrons tous les jours. De ce fait, la méthode que je suggère se fortifie des observatoires multiples, en regard des simulacres qui sont des chambres d’écho partiels de ces savoirs. Le modèle binaire apporté par le numérique doit être contrecarré par des analogies foisonnantes. Il faut apprendre à penser avec les simulacres mais, à travers eux retrouver les principes des récits mythiques qui les inspirent.

Mes initiatives cherchent à diagnostiquer les influences qui convergent vers nous et proposer, de ce fait, les indicateurs de mesure que nous pouvons appliquer à leur évaluation. Ce qui nous touche porte en soi, à de multiples niveaux, une fraction de vérité qui forme un morceau du puzzle général. Comme en biologie et dans la Nature en général, les créations fondamentales supposent des interactions immanentes, subtiles décalées. « La forme informe » selon la formule

lapidaire d'Adorno. Nous pouvons comprendre certains codes d'écriture, entre le cadenas d'une écriture historique dénuée d'affects (parfois décharnée par son obsession de la précision) et une forme littéraire qui ose puiser des images aux sources du vivant organique. Saisir le symbole comme un récit qui complète l'exposé universitaire n'est pas une tâche aisée car son recours discrédite souvent ses expérimentateurs : le récit tournoie pour captiver, convaincre, et prouver dans des formes qui doivent rester inventives, puisque notre propos est bien de cet ordre. Comme Régis Debray le démontre élégamment dans son opuscule dédié aux frontières, prenons le "bougé des lignes" comme modèle d'une approche qui doit servir à une Grande Armée de spécialistes, blessée dans le froid et l'angoisse, chemine en tutoyant l'espoir de traverser une guerre européenne.

Pour établir un diagnostic imagé de cette crise qui est la nôtre, à la fois trouée de lueurs et opaque, il faut approcher l'imaginaire du vaisseau de Noé, voire celui du navire Argo. Notre situation correspond plutôt à une odyssée ou une traversée biblique, qu'à une arrivée constructive et idéalisée sur une terre à aimer. L'émigrant arrivé au port, toutes voiles carguées, cherche du regard le premier travail qui lui donnera une maison et du pain. Le pari fou des Argonautes consistait à ramener une Toison d'or malgré les chants mortels de ses Sirènes. Lénine et ses continuateurs s'inscrivent paradoxalement dans cette quête des richesses à prendre et à partager.

La mission mythique de Noé dont l'imaginaire tend à se réactiver aujourd'hui, consiste, au contraire, à organiser pour les autres espèces un espace de navigation qui porte en lui toutes les graines, les espèces et les familles de l'avenir. La conjugaison du respect de l'environnement et de la traversée des cultures modifie en profondeur notre transmission des savoirs, pulvérisant les anciennes catégories de l'entendement basées sur la déduction et la logique, héritées du cartésianisme, filtrées par les Lumières et magnifiées par la Révolution française. Dans cette époque contemporaine qui se dérobe à notre compréhension globale, nous percevons de plus en plus nos connaissances comme des gouttelettes de compétences, alors qu'un savoir de source vive et des profondeurs devrait être au cœur de notre relation au monde vivant. La Nature offre dans son chatolement une intelligence sensible que jamais les « machines à communiquer » ne pourront égaler.

Changer le regard sur nos connaissances revient à considérer la valeur des expériences de déconditionnement de l'oreille, de la vue et des sens. Le noyau de l'enseignement devrait être celui de la recherche, un retour obstiné vers la création, tels les saumons qui retournent à leur source. Cette expérience influe sur notre premier outil, l'écriture, dans une civilisation où les grands nombres et les machines semblent de plus en plus dissociés du destin des hommes, des animaux et des plantes. Le paysage même a une vie propre, au delà de l'anthropocène. Comme Pierre Schaeffer l'avait remarqué dans les années 1950, le "pouvoir créateur de la machine" peut

démultiplier la création humaine, mais aussi l’influencer, voire le détourner de sa destinée profonde. De fait, ce que nous appelons des simulacres contemporains tels que le cinéma, la radio ou la télévision, meubles auditifs ou visuels, ont rejoint à des siècles de distance, la philosophie indoue sur le “voile des illusions”. S’orienter dans la forêt des informations devient la qualité suprême d’un monde en arborescence. Nos outils sont ce que nous sommes, tour à tour prothèses, miroirs ou talismans.

À chaque manière de faire, de se saisir d’un outil, correspond et génère une manière d’être et une métaphysique des moeurs. Nous le savons et pourtant nous ne pouvons pas anticiper ce temps long de la métamorphose. Les récits d’aventure, best-sellers de nos civilisations technocratiques, rééditent, dans un paradoxe persistant, la matrice ancienne du chasseur- cueilleur que nous avons été, explorateurs inspirés d’un passé qui ne passe pas. Nous devons inclure ces temporalités du rêve dans nos expertises, au delà des efficacités immédiates, trop rapidement comptabilisées.

L’orientation n’est pas seulement le fruit d’un sens de l’ouïe et de la vue, accessoirement celui de l’odorat voire du toucher. Il signifie une propension toute personnelle de s’incarner pleinement dans une vie qui lui convient, découvrant par un gouvernail intuitif les chemins profonds dont nos rêves sont tissés. Dans notre société vieillie (je parle de la France) qui apprécie l’assistance, dans une logique de destins tout autant liée au spectacle du monde qu’à notre pas-de-porte, nous ne pouvons plus espérer penser de façon déductive comme nous enjoignait Descartes de le faire. «Cultiver son jardin» selon le mot énigmatique de Voltaire nous relie au Siècle des Lumières. Il faut aller chercher les éléments d’un bien-être, cultiver le jardin de nos intuitions, dans des procédures d’expertises aléatoires et liées à une Nature que nous devons redécouvrir, dans sa mystérieuse complémentarité d’usages et d’expressions. Ce que les animaux, puis les chasseurs savent faire, dans leur domaine, celui de la quête pour se nourrir, jouer, se reproduire et survivre. Un des plus puissants esprits du XIXème siècle français, Rosny aîné, romancier attentif de la Préhistoire, avait subtilement défini cet éveil des consciences dans la relation qui se joue entre le danger et la responsabilité.

De fait, par un esprit du temps, la majorité de ce qui se publie en France, pose indirectement la question de la mesure des choses, de la qualité et de la valeur. Le “Où sommes-nous ?” précis d’orientation est une tentative de mesure des informations qui nous arrivent de toutes part et devant lesquelles notre corps, tant personnel que social, devient sourd, voire muet dans le silence des urnes. Cette interrogation s’exacerbe autour du cas français car il conjugue son enseignement, seul au monde à la faire, à l’aune enchevêtrée d’un cartésianisme laïcisé, d’une

création artistique débordante et d'une administration normative et enracinée au terreau de l'Ancien régime.

Ce "Où sommes-nous?" sonne parfois comme un désarroi, voire comme une vive colère. La France, pays riche et traversé de courants culturels forts, cinquième puissance économique du globe, semble touchée de plein fouet par la mondialisation, jusqu'à ne pouvoir riposter à la norme universitaire asiatique. Pourtant, nous le savons, la recherche se nourrit de liberté et de contrainte, dans des expertises qui expriment des variations combinatoires subtiles. Nous savons que ces mesures internationales bâties pour renforcer une guerre économique latente ne peuvent que minorer l'évaluation et le rôle fédérateur des sciences humaines. Cependant, malgré ce constat de bon sens, les incitations politiques nationales qui sont données en réponse au classement de Shanghai, restent techniques. La gravitation des informations fragilise la gouvernance culturelle des études supérieures française, peu hospitalières et durcies dans des principes cloisonnés d'expérimentation spécialisée. Le résistant et essayiste Stéphane Hessel a lancé en 2010 un livret prémonitoire: Indignez- vous ! Cet opuscule modeste, d'une trentaine de pages, promeut l'idée selon laquelle l'indignation est le ferment de l'«esprit de Résistance». Devenu un phénomène d'édition, Hessel, comme la voix de Moïse, ouvre l'espace d'une Mer rouge. Nous autres, communauté désordonnée de créatifs, d'enseignants et d'artistes passeurs, pouvons maintenant entrer comme les nautoniers de l'eau glacée, brûlant à force d'être froide. Il n'est pas sûr que la majorité en ait envie...

Dans un premier ouvrage, publié en 1984 (*Guerres révolutionnaires (Histoire & Cinéma)*), j'avais annoncé timidement en introduction que je souhaitais me consacrer à une catégorie peu étudiée pour ce qu'elle recèle: l'Espérance. C'était l'époque où le sensible se portait mal à l'université et ce petit mot emmaillotté dans les plis multiples d'un discours historien, me semblait lourd de promesses. Je réajuste ici, comme un pan de manteau, la robe d'espérance dans laquelle l'étudiante enthousiaste, philosophe et historienne que j'étais, avait choisi de se draper. Son tissu est lié à mon parcours obstiné qui explore les sciences humaines comme autant des chemins de création, avec leurs codes et leurs approches complémentaires. S'orienter est un acte d'expérience qui suppose tout autant de se défier de son histoire personnelle, que des frayeurs collectives inscrites dans la mémoire du passé. S'orienter suppose que la route retrouvée ouvre un bénéfique chemin. Savoir s'orienter suppose que nous soyons, au moins une fois par le passé, sortis respirer à l'air libre, sortis de la caverne que Platon décrivait comme un mythe nécessaire. Cette fois décisive, sur laquelle on ne revient pas, correspond au «il était un fois» qui ouvre tous les contes de fées.

De ce fait, ma pérégrination interdisciplinaire, aux lisières des pratiques d'éveil et à la recherche des esprits matrices, s'est incarnée dans un programme de recherche international, “Éthiques de la Création”, que j'anime depuis 2008 à partir de l'Institut Charles Cros (www.institutcharles-cros.eu). Ce programme est une sorte de puzzle d'expériences qui forment une sorte de toile d'araignée, une dentelle qui avance en reliant des structures, personnes et des savoirs. Mené sur en agencements multiples (dont une direction de collection éditoriale avec l'Harmattan), il a rapidement donné naissance à deux axes: un séminaire parisien mensuel intitulé “Éthiques & Mythes de la Création” et un dispositif original nomade “Créativités & Territoires”, qui aborde, en expertise itinérante, villes, campagnes et quartiers des métropoles sans oublier les territoires imaginaires que certains lieux inspirés réactivent régulièrement. Les troisièmes et quatrièmes dispositifs se sont développés sur les axes «Créativités et thérapies» qui développe le concept de « handicaps créateurs » et la gamme des colloques internationaux « Savoirs créatifs savoirs migrants » (Liban, Maroc, Algérie, Tunisie, France) attentifs à décloisonner les utopies. Un étonnant Festival de création contemporaine s'est ajouté en 2010, «Les Arts Forestiers» (www.lesartsforestiers.eu) qui cherche à relier les oeuvres et animations artistiques à une réflexion conjugée sur le domaine forestier. Ce festival qui a su rassembler en 2018 une cinquantaine d'artistes et créateurs (français, haïtiens, russes, chinois, italiens) se situe dans un village de la montagne altiligérienne à sept cent cinquante mètres d'altitude, un climat continental rude mais très ensoleillé l'été. Ce village, Chavaniac-Lafayette, est le lieu de naissance de Gilbert de Lafayette, héros de trois révolutions et de deux mondes (Amérique et France), dont la devise était «Pourquoi pas?» (la devise latine: Cur non?)

Jusqu'à présent, l'interdisciplinarité était une branche joyeuse de l'enseignement et de la recherche qui, brassant des bouquets d'herbes et de fleurs de toutes couleurs, peinait à se faire entendre des gardiens du temple des spécialités, encloses dans des tours d'ivoire. Comment nos étudiants auraient-ils pu aborder une séquence aux marges floues, alors qu'on les astreint depuis trente ans à décrire dans le détail un espace-plan défini, qui, selon l'analogie vive d'un couplet de notre Marseillaise nationale, permet d'“entrer dans la carrière quand nos aînés ni seront plus”? Le port d'attache de la spécialité correspond, au plus profond de l'être humain, à une logique du seul observatoire De-ma-fenêtre. Vu d'une seule fenêtre, le monde paraît raccourci à un cadre fixe, d'où l'on peut à la fois “surveiller et punir” selon l'expression consacrée par l'essayiste Michel Foucault. Au contraire de certains protocoles établis par les sciences dures, l'exercice inspiré des sciences humaines nécessite un espace d'exercice ouvert pour établir nos premières mesures et, si possible, préparer des changements utiles. Pour exemple, l'initiative de “Cinéma & Histoire”, à l'origine de la logique comparative dont j'explore aujourd'hui les fondements. Marc Ferro l'a défini

ainsi : « le cinéma comme source et agent de l'histoire ». Toute expression culturelle d'assemblage intime, du cinéma à internet, doit être pensée en ces termes.

Pourquoi désormais s'attacher au questionnement pluriel d'« Éthiques de la Création » ? Je crois que la création, comme l'innovation, sont des valeurs qui construisent l'architecture de l'avenir. Penser l'éthique comme un socle des connaissances communes dont on peut interroger la généalogie et la pertinence des récits est une dynamique forte qui conjugue les arts, les sciences et la perception que chacun se fait de la construction des savoirs et du vivre-ensemble. L'éthique devient la ressource secrète de la création, dans une démultiplication d'aventures, de figures et de postures paradoxales, de la communion à la transgression des valeurs. La conjugaison du lien, du soin, du beau et du sens devient plus que jamais une exigence de la société, dès que celle-ci se fragilise.

L'éthique prend alors le pas sur l'épistémologie grâce à l'esthétique. Pour sortir de notre jargon de clercs : le penser juste doit servir la transmission des connaissances grâce à la beauté.

La création, cette pierre d'angle de la pensée occidentale, comme l'éveil est le socle de la pensée orientale, révèle au-delà de l'inquiétude de nos sociétés prométhéennes, une volonté de lien, de médiation et de reconnaissance : ce désir éthique s'appuie sur la diversité du vivant, dans une exploration qui révèle des interfaces et des synergies complexes.

Les mots même nous servent de guides, dans leurs abstractions signifiantes : synergies, interfaces appartiennent à un continent de pensée qui émerge avec l'informatique, bousculant le vocabulaire concret dont le siècle avait abondamment usé.

Mon chemin a été fortement influencé par des personnes ressources avec qui j'ai eu le bonheur de travailler : Marie-Claude Deffarge, Marc Ferro, Pierre Schaeffer, Stéphane Hessel, Roberta Rivin pour exemple. La liste de mes amis, de lectures et de publications communes est longue, au gré des trois structures collectives que j'ai pu lancer, dans la continuité les unes des autres : le Centre Pierre Schaeffer en 1995, l'Institut Charles Cros en 2001 et le Festival des Arts ForeZtiers en 2010. Ces deux parcours institutionnels qui ont été une ascèse et un lien collectif incessant, correspondent à des tentatives de construction relationnelles, attentives aux formes combinées du son, de l'écrit, du visuel et du soin de l'autre. Depuis près de vingt années, l'Institut Charles Cros, structure vivante et protéiforme de « Création-Recherche » à disposition de projets complexes, questionne au travers des formations interdisciplinaires, des colloques, des séminaires ou même des festivals, la chance que nous avons de fréquenter une société où le risque apparaît à nouveau comme une forme claire de la responsabilité intime et commune.