

COLLOQUIA

"REVISTA DE PENSAMIENTO Y CULTURA"

VOLUMEN 7 (2020)
ISSN 1390-8731

"ACADEMIC JOURNAL OF CULTURE
AND THOUGHT"

Cecilia Gallardo, Francisca Echeverría
La cuestión de la técnica y la crisis ecológica:
¿hay una vía de salida?

P. 1

Juan Fernando Sellés
La virtud del agradecimiento según Leonardo Polo.

P. 11

Constanza Reyes
Antecedentes y desafíos de la concordia
en el régimen político democrático.

P. 21

Pryanka Peñafiel
Nuevas guerras, nuevos desafíos.

P. 35

Diego Escobar
Migración y participación ciudadana.
La participación ciudadana de la comunidad
ecuatoriana en Hamburgo. Caso terremoto
de 16 de abril de 2016.

P. 46

Mishel Álvarez
El estado como productor legal de la
ilegalidad migrante: caso migración
venezolana en el Ecuador.

P. 63

Paloma Alonso
Parenting and healthy lifestyles.
Balance of As.

P. 72

Gabriela Pazmiño, Juan José Vásquez,
Érica Garzón
Sobre la obligatoriedad del proceso
psicoterapéutico personal del psicólogo
en el Ecuador.

P. 85

Camila Torres
La Madre de Frankenstein: una reflexión sobre
la dignidad de las personas con enfermedades
mentales.

P. 97

Miguel Juárez
El aporte patrimonial en la música sacra de la
ciudad de Cuenca - Ecuador.

P. 110

Rubén Aroca
Lectores y hábitos diarios: variaciones en las tendencias
de lectura de medios de soporte impreso.

P. 129

Jaime Baquero
El término griego adelphos entendido como referente
mariológico desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días.

P. 145

Alfredo Stornaiolo
Economics and the social thought of the Catholic Church.

P. 172

Juan Carlos Riofrío
Diálogo entre la música pop, la filosofía y la teología acerca del amor.

P. 209

Juan Miguel Rodríguez
Biblia, creación y ciencia.

P. 246



Colloquia, Revista de Pensamiento y Cultura

Vol. 7

Enero – Diciembre de 2020

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

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

Corrección de Estilo

Andrea Puente León

María Luz Albuja

Ana Isabel Moscoso

Traducción

María Luz Albuja Bayas

Diagramación

Andrea Puente

Stefany Cobo

Diseño de portada

Marco Mejía

Stefany Cobo

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

Índice

- 1.- La cuestión de la técnica y la crisis ecológica: ¿hay una vía de salida?
Cecilia Gallardo, Francisca Echeverría
Pág. 1
- 2.- La virtud del agradecimiento según Leonardo Polo.
Juan Fernando Sellés
Pág. 11
- 3.- Antecedentes y desafíos de la concordia en el régimen político democrático.
Constanza Reyes
Pág. 21
- 4.-Nuevas guerras, nuevos desafíos.
Pryanka Peñafiel
Pág. 35
- 5.- Migración y participación ciudadana. La participación ciudadana de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo. Caso terremoto de 16 de abril de 2016.
Diego Escobar
Pág. 46
- 6.- El estado como productor legal de la ilegalidad migrante: caso migración venezolana en el Ecuador.
Mishel Álvarez
Pág. 63
- 7.- Parenting and healthy lifestyles. Balance of As.
Paloma Alonso
Pág. 72
- 8.- Sobre la obligatoriedad del proceso psicoterapéutico personal del psicólogo en el Ecuador.
Gabriela Pazmiño, Juan José Vásquez, Érica Garzón
Pág. 85
- 9.- La Madre de Frankenstein: una reflexión sobre la dignidad de las personas con enfermedades mentales.
Camila Torres
Pág. 97
- 10.- El aporte patrimonial en la música sacra de la ciudad de Cuenca - Ecuador.
Miguel Juárez
Pág. 110
- 11.- Lectores y hábitos diarios: variaciones en las tendencias de lectura de medios de soporte impreso.
Rubén Aroca
Pág. 129
- 12.- El término griego adelphos entendido como referente mariológico desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días.
Jaime Baquero
Pág. 145
- 13.- Economics and the social thought of the Catholic Church.
Alfredo Stornaiolo
Pág. 172
- 14.- Diálogo entre la música pop, la filosofía y la teología acerca del amor.
Juan Carlos Riofrío
Pág. 209
- 15.- Biblia, creación y ciencia.
Juan Miguel Rodríguez
Pág. 246

La cuestión de la técnica y la crisis ecológica: ¿hay una vía de salida?¹

Cecilia Gallardo-Macip*
Francisca Echeverría Bambach**

Resumen: Durante el siglo XX varios pensadores se preguntaron acerca de la excesiva confianza que la humanidad tenía en la tecnología para resolver cualquier problema. Sobre todo, al haber sido testigos de las atrocidades que se cometieron en la Segunda Guerra Mundial, estos filósofos aportaron diversas reflexiones y críticas acerca del valor y el uso que hacemos de la técnica. Ahora bien, el día de hoy, la actual crisis ecológica exige cuestionarnos acerca de las consecuencias que un mal uso tecnológico puede provocar en el planeta y en el ser humano. En ese sentido, las advertencias que realizaron figuras como C.S. Lewis, Max Horkheimer y Martin Heidegger ayudan a realizar ciertas preguntas que dan cuenta acerca de las paradojas que se derivan del progreso tecnológico. No obstante, si bien las reflexiones del siglo pasado son necesarias e importantes, no son suficientes. En este momento, se requieren nuevas preguntas que ayuden a comprender el actual contexto y sus problemas tecnológicos. Solo entonces se podrá saber qué es posible hacer con la crisis ecológica de este tiempo.

Palabras clave: técnica, ecología, dominio, naturaleza, tecnología.

Abstract: During the twentieth century, several thinkers wondered about the excessive confidence that humanity had in technology to solve any problem. Above all, having witnessed the atrocities that were committed in the Second World War, these philosophers contributed with various reflections and criticisms about the value and use we make of technique. However, today, the actual ecological crisis requires to question ourselves about the consequences that a misuse of technology can cause on the planet and on the human being. In that sense, the warnings made by figures such as C.S. Lewis, Max Horkheimer and Martin Heidegger help to ask certain questions that derive from technological progress. Although, while the reflection of the last century are necessary and important, they are not enough. In this moment, new questions are required that help comprehend the actual context and its technological problems. Only then can be known what can be possible done with the ecological crisis of this time.

Key words: technique, ecology, dominion, nature, technology.

¹ Agradecemos el apoyo de la Beca Josefina Cruzat de Larraín para la publicación de este artículo.

* cgallardo@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile.

** mfecheverria@uandes.cl

Universidad de los Andes, Chile. Centro de Estudios e Investigación Social Signos.

Introducción

Día a día nos enfrentamos a una ficción. En apariencia, el siglo XXI nos presenta facilidades, comodidades y grandes oportunidades, gracias a todos los avances tecnológicos que existen. El hombre contemporáneo necesita del internet y del celular como el aire que respira. Vivimos en un mundo en el cual todo, con un poco de “magia” o ciencia, parece que puede ser convertido en realidad. Lo único que pareciera importarnos es tener las herramientas que nos permitan disfrutar y vivir en un escenario perfecto. Empero, si nos asomamos detrás del telón, encontraremos una realidad que oculta muchos secretos. Nuestro deseo prometeico de dominar la naturaleza, en aras de un control absoluto del mundo, ha provocado severas consecuencias en la sociedad. Es tal nuestra fe en la técnica, que somos capaces voltear la mirada cuando se nos presenta la cruda verdad del mundo en el que vivimos. El desarrollo técnico ha supuesto un gran avance para la vida humana en muchos sentidos, pero nos hemos engañado al creer que existe una fórmula capaz de solucionar cualquier problema que acontece, ya sea político, económico, social e, incluso, filosófico; damos por hecho que, con una solución técnica, con un modo de organización, con un cálculo obtendremos la salvación.

Ejemplos de dicha lógica los encontramos en la cotidianidad: nuestro horizonte de desarrollo humano parece estar reducido a un nivel de bienestar material asociado al consumo; vivimos en una “cultura del descarte” (Francisco, 2015), en donde se prescinde de todo aquello que no funciona o produce resultados, desde ambientes naturales, objetos y hasta personas que no se consideran útiles para la sociedad.

¿Por qué?, ¿qué nos hace pensar que podemos tener ese control y ese poder absoluto sobre todo lo que nos rodea?, ¿estamos dispuestos a pagar precios irreversibles con el medio ambiente y con nuestra sociedad porque creemos que la tecnología nos va a salvar de enfermedades o hasta de la muerte? Y si es así: ¿dónde ha quedado nuestra capacidad de reflexión, de sentido, de denuncia ante lo que vivimos? Parece que tenemos muy mala memoria.

Hace un poco más de setenta años, diversos pensadores advirtieron acerca de los nocivos efectos sobre el mundo y el hombre de la idea de técnica y ciencia como panacea universal. Y si bien las reflexiones de estos pensadores del siglo XX no abarcan la totalidad de la crisis sociales y medioambientales que vivimos hoy, sus ideas aún son capaces de arrojar luz sobre esos desafíos. Martin Heidegger, Max Horkheimer, C.S Lewis y F.G. Jünger son algunos de los autores proféticos que hemos dejado empolvados debajo de la alfombra y que denunciaron las consecuencias de un constante afán de dominio sobre la naturaleza mediante la técnica. Además, diagnosticaron una serie de síntomas peligrosos, que delatan escenarios dignos de ciencia ficción, al estilo de las distopías de H.G. Wells o de George Orwell. Sin embargo, hoy vemos que sus advertencias no

eran una ficción literaria: sus palabras han cobrado realidad. La crisis ecológica originada por las intervenciones humanas sobre la naturaleza ha adquirido dimensiones inéditas, y la aplicación de la técnica a la misma vida humana presenta desafíos que no distan mucho de la literatura futurista de mediados del siglo XX.

Dada la situación de desequilibrio ecológico en que nos encontramos, ¿hay salida posible? Pareciera que el desarrollo técnico, las lógicas productivas y los ciclos de contaminación y de uso abusivo de recursos se mueven solos, y que todas nuestras preocupaciones no logran frenar esa rueda que gira con fuerza propia. Para algunos, no hay nada que hacer: el mundo tiene su forma de organización que resulta imposible alterar. Para otros, debiera existir una solución técnica al problema ecológico: ciertas políticas, procesos y recetas que detengan la destrucción del planeta y de nuestra propia vida en él. Ambas perspectivas comparten una visión progresista de la historia, en la que es la misma técnica la que impulsa el avance del mundo. Pero, ¿es cierto que no hay camino posible o que el camino es simplemente técnico? La imposibilidad de encontrar una vía de solución a lo largo de todo un siglo hace pensar que quizás estamos errando el camino.

En este ensayo nos proponemos realizar una breve reflexión sobre la técnica y la crisis ecológica actual, que permita esbozar una vía de solución que supere lo que se ha denominado el “paradigma tecnocrático” (Francisco, 2015, p. 79). El trabajo comienza abordando la “cuestión de la técnica” en los términos en que lo hicieron los autores de mediados del siglo XX ya mencionados, que hicieron un diagnóstico fino del problema, aunque no siempre ensayaron vías de salida (I). A continuación, analizamos la relación entre técnica y naturaleza en la actualidad (II). Por último, a la luz de autores como Pedro Morandé y Robert Spaemann, sugerimos un posible camino de salida de la crisis (III).

I. La cuestión de la técnica

Cuando en el siglo XX los avances tecnológicos comenzaron a tener impactos en la naturaleza a niveles catastróficos, no fueron pocos los pensadores que notaron el peligro al que se acercaba sigilosamente la humanidad. Los estragos provocados por la Primera y la Segunda Guerra Mundial mostraron severos daños en manos de la tecnología: bombas atómicas, eugenesia y sistematización de muertes masivas son algunos ejemplos que ilustran un contexto guiado por la explotación de la técnica y los resultados que pueden obtenerse de ella. El hombre mostró el poder y el dominio que tenía sobre la naturaleza a costa de la muerte de millones de personas. Lo perturbante fue que, al mismo tiempo, parecía no llamarle la atención a casi nadie. Era como si el individuo hubiese asimilado la violencia y la tecnificación de toda dimensión humana como algo normal. En ese sentido, la clave para autores como C. S. Lewis, Martin Heidegger y Max Horkheimer fue comprender por qué el hombre utilizó su racionalidad de tal manera. De hecho, el ejercicio

filosófico del siglo XX consistió en intentar “entender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 51). Es decir, ¿por qué el hombre comenzó a usar la técnica para fines destructivos?

Para intentar aproximarse a esta interrogante, Horkheimer (2016) invita a volver la mirada a los albores de la Modernidad. Desde el inicio de este periodo histórico, escribe este autor, el proyecto moderno se ha caracterizado por el intento de dominar la naturaleza mediante la técnica para hacer más confortable la vida. No es difícil captar el cambio de perspectiva del hombre moderno: comienza a vivir con la convicción de que la naturaleza se encuentra disponible para ser explotada para su propio provecho (p. 116). En ese esquema, la técnica se constituye como el medio para extraer a la naturaleza todos sus secretos, para exprimirla, para apropiármola; es el instrumento, pero también es la lógica de la nueva postura del hombre sobre la tierra (p.60). Además, el individuo comienza a concebirse a sí mismo como separado del mundo natural: ya no se entiende en una relación de pertenencia a un todo, ya no se comprende a sí mismo como parte de la naturaleza. Se deslinda de ella, nos explica Lewis, para poder explotarla y someterla a su conveniencia (Lewis, 2000, p. 58). Evidentemente, el ser humano siempre ha utilizado su razón buscando medios para conseguir fines del modo más eficaz posible, pero en la Modernidad, la racionalidad comenzó a verse estrechamente asociada a valores cuantitativos y de utilidad, propiciando, de ese modo, un uso meramente instrumental de la razón (Horkheimer, 2016, p. 115).

Ahora bien, pareciera que esta aproximación instrumental en la realidad no ha sido fruto directo de la técnica sino que se debe al *modo* en que es utilizada la técnica en manos del hombre que desea dominar y controlar. Como hace notar Heidegger, ni la técnica ni las máquinas piensan por sí mismas; éstas son medios para conseguir fines (Heidegger, 1997, p. 19). En esencia, la técnica es una herramienta a disposición del hombre (Heidegger, 1997, p. 5) y se ajusta al uso que el ser humano haga de ella: si se utiliza con afán exclusivo de dominio y control, la técnica se plegará a esa lógica y la amplificará. Esta dinámica libera a un monstruo muy difícil de detener, ya que la técnica no “piensa” en las consecuencias de sus creaciones. G. F. Jünger nota que el aparato técnico se vuelve impetuoso y comienza a devorar todos los recursos que tiene a su disposición, de modo que la producción se convierte en un consumismo inagotable. Según el autor, el reino de las máquinas está lleno de un inquieto poder devorador que nunca se satisface. La máquina siempre va a “querer más”, y si el ser humano utiliza su racionalidad para dominar, alimentará eternamente a esta bestia. (Jünger, 23). De este modo, la técnica adquiere un poder destructor inaudito y el hombre, que fue responsable de su origen, ya no tiene la capacidad de detenerla.

Muchos filósofos han hecho ver la paradoja que hay en la relación entre la racionalidad humana y el uso de la técnica (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 88). Por un lado, pareciera que la razón humana tiende a dominar la naturaleza con la técnica para obtener beneficios y comodidad; pero, por otro lado, somos los únicos que podemos evitar el uso destructivo de la técnica. En otras palabras, los mismos que podemos frenar la constante acción dañina sobre el mundo natural somos quienes la provocamos. Parece imposible romper el círculo vicioso, porque el control y el poder sobre la naturaleza nos gusta; está al alcance de la mano y nos brinda beneficios inigualables en el corto plazo. Sin embargo, así como tendemos al dominio, también lo hacemos a reflexión. Tal vez esta última llegó un poco tarde, pero estos pensadores del siglo XX pronosticaron varios rasgos de nuestra sociedad contemporánea. Y, aunque no nos dieron respuestas ante lo que podríamos hacer, nos dejaron lo suficiente para intentar comprender lo que vivimos hoy. A nosotros nos toca ahora identificar las crisis de nuestro propio contexto.

II. La técnica y la naturaleza: lo que observamos hoy

Aun con advertencias apocalípticas realizadas por pensadores brillantes, pareciera que decidimos no tomarlas en cuenta. La primacía de la técnica en la sociedad contemporánea ha comportado cambios que van más allá del aumento de la capacidad productiva del hombre y afectan todas las dimensiones de su vida. Así, la cuestión de la técnica no se refiere sólo al papel de los instrumentos tecnológicos en nuestra sociedad, sino también al efecto del desarrollo técnico en nuestra relación con la naturaleza: desde el modo en que nos relacionamos con el medioambiente, hasta la forma en que lo hacemos con las demás personas, e incluso con nosotros mismos. La nuestra es una sociedad que no sólo *cuenta* con la técnica como un instrumento: *es* una sociedad tecnológica, profundamente configurada por la lógica que le es propia, que ha terminado por extender su influjo más allá de las fronteras de la materialidad de los artefactos. Hoy día observamos constantes desastres medioambientales fruto de un uso específico que hemos hecho de la técnica, nacido del afán de dominar la naturaleza para nuestro propio provecho. El criterio técnico se ha ido independizando cada vez más de cualquier otra consideración distinta de la eficacia y resulta difícil dar razones convincentes para ponerle límite.

En general, la intervención en el medioambiente no ha considerado cuestiones como el riesgo del agotamiento de los recursos o el costo de la contaminación para las generaciones actuales y futuras. Los desequilibrios ecológicos generados por este uso de la técnica en aras del crecimiento -y sin más punto de referencia que la noción de eficiencia- están a la vista: nos encontramos en un punto crítico, en que las acciones políticas no parecen alcanzar para revertir el efecto de esa lógica sobre el planeta. Como bien hace notar Robert Spaemann, el problema es la perspectiva desde la que se aborda este problema: “mientras el hombre interprete la naturaleza de modo exclusivamente

funcional por referencia a sus necesidades y haga que su protección de la naturaleza se rija por ese punto de vista, irá prosiguiendo sucesivamente su obra destructora” (Spaemann, 439). En otras palabras, hoy día, parece que la misma preocupación ecológica está permeada por una lógica meramente instrumental y funcional, lo que vuelve la crisis ambiental un problema insoluble mientras se persista en esa lógica.

Un ejemplo de lo anterior son algunos acuerdos internacionales en contra del calentamiento global. Los compromisos con el medio ambiente *suenan* bien en teoría, pero cuando se sabe que los costos económicos serán altos, se cuestiona si realmente son necesarias las intervenciones para la salvación de ecosistemas enteros o de especies en peligro de extinción. Y, peor aún, es que se espera que la naturaleza responda como si fuese una máquina que recibe órdenes, que se someta a nuestros planes, cuando en realidad posee sus propios ritmos y no se encuentra totalmente bajo nuestro dominio. No es tan fácil desandar el camino: hay cierta ingenuidad en pensar que salvaremos el planeta sólo mediante recetas técnicas. Ciertos discursos ecologistas parecen continuar en la misma lógica de control sobre la naturaleza que nos condujo a su explotación y destrucción, sin admitir que quizás estemos frente a una tragedia y que no encontraremos soluciones si continuamos mirando desde el mismo ángulo (Mansuy, 2020, p. 4).

Pero el ámbito ecológico sobre el que actúa el progreso técnico va más allá del mundo natural. Pareciera que la técnica también ha traspasado su lógica instrumental no sólo a la relación del hombre con el medioambiente, sino también a su relación con los demás hombres. Quien se siente separado de la naturaleza y en continua pugna con ella para extraer lo necesario para su propio provecho, también tiende a verse así respecto de los demás. De este modo, las personas que nos circundan pasan a ser consideradas como seres con quienes establecemos relaciones ocasionales, en función de nuestro desarrollo individual; comenzamos a cosificar a los demás en las diversas dimensiones de la vida cotidiana. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el estilo de relaciones afectivas que se promueven en los medios de comunicación, en la forma funcional que en ocasiones toman los vínculos al interior de la familia y, en general, en el papel que juega la noción de autonomía individual en las diversas relaciones que establecemos.

Ahora bien, un campo donde la relación entre técnica, instrumentalización y dominio se vuelve especialmente nítido es el ámbito de las intervenciones técnicas vinculadas con el origen de la vida humana y con el intento de prolongarla más allá de sus límites naturales. En efecto, la introducción de la técnica en la procreación y las consecuencias de ella que observamos en la actualidad -manipulación genética de embriones, maternidad subrogada, etc.- están lejos de ser neutrales en términos del trato que brinda a las personas y las relación que establece entre ellas: la idea de la fabricación de un hijo a la medida, el riesgo de comercialización de niños, la explotación

de mujeres pobres asociada al alquiler de vientres, etc. dan cuenta de nuevas formas de cosificación de las personas y de una transformación preocupante en los vínculos entre ellas. Las corrientes transhumanistas, por su parte, en su intento de superar la enfermedad y aún la misma muerte, también apuntan en esta misma dirección: detrás está la idea de que la naturaleza -también la humana- puede ser transformada y mejorada, puesto que, si hay algo que técnicamente se puede hacer, se debe hacer (Bostrom, 2008). Si observamos algo que no funciona o que no parece ajustarse a la medida del hombre, simplemente buscamos la técnica que nos permita *arreglar* o *modificar* esa deficiencia. En este caso, la relación que la persona posee consigo misma y con su cuerpo se vuelve instrumental: el propio ser se concibe como un producto disponible para ser intervenido en función de un proyecto de liberación utópica, que pretende erradicar el sufrimiento físico y la misma muerte.

En suma, el intento de dominio de la técnica sobre la naturaleza parece haber ido demasiado lejos. Las consecuencias medioambientales y sociales de este esfuerzo -que aparecen hoy con mayor claridad que nunca- confirman los temores de los autores que reflexionaron acerca de la técnica a mediados del siglo XX. En efecto, la magnitud del deterioro ambiental y la creciente despersonalización de las interacciones humanas ponen de manifiesto lo problemático que resulta aplicar la lógica funcional e instrumental de la técnica a la relación con el mundo material y con las demás personas. Por otra parte, también va siendo cada vez más claro que la naturaleza no se deja dominar del todo. La pandemia que vivimos actualmente desafía una vez más la idea de que es posible un control total por parte de la ciencia y la técnica, y revela que el intento de erradicar el dolor, la enfermedad y la muerte no pasa de ser una ilusión.

III. ¿Hay una vía de salida?

No conviene tomar a la ligera las reflexiones realizadas por los pensadores de mediados del siglo XX acerca del papel de la técnica. La dinámica del progreso técnico y su efecto en el mundo natural y en los vínculos humanos ha sido bien diagnosticada por estos autores y nos permite iluminar nuestros problemas contemporáneos. Ahora bien, necesitamos encontrar un camino de salida de la crisis ecológica multidimensional y, como veíamos, esto exigiría superar la lógica funcional e instrumental que ha regido el conocimiento humano en los últimos siglos.

Pedro Morandé (2017), que ha sido especialmente lúcido en su reflexión sobre este problema, postula que el problema ecológico no es solamente técnico, sino ante todo antropológico y cultural. Para este autor, un correcto planteamiento del tema supone ir más allá de la idea básica de conservar el mundo y exige formular ciertas preguntas antropológicas. La primera de ellas es por qué vale la pena sobrevivir, porque no resulta razonable luchar por la conversación del planeta y, simultáneamente, por la destrucción del sentido de la presencia del hombre en él,

como hacen ciertas corrientes nihilistas contemporáneas. Para el autor, el problema de fondo se encuentra en la renuncia a una razón finalista capaz de revelar el sentido de la existencia. La segunda pregunta que Morandé ve necesario formular se refiere a la continuidad de la vida: ¿cuál es el vínculo que nos une con toda la historia humana, con las generaciones que nos precedieron y con las que vendrán? Sin responder adecuadamente a esta pregunta, le parece difícil justificar el sacrificio que implica el cuidado de la naturaleza porque, ¿por qué habríamos de esforzarnos en conservar el planeta para las generaciones venideras si nada nos vincula con ellas? (Morandé, 2017). Sólo a partir de esas preguntas radicales que remiten al sentido de la vida humana sobre la tierra y a la conciencia de que juntos habitamos una “casa común” (Francisco, 2015, p. 17) parece posible encontrar motivos sólidos para la preocupación ecológica.

Nos encontramos en un punto en el cual las devastaciones medioambientales y las consecuencias de las intervenciones humanas requieren ir más allá de una lógica de costo-beneficio. En efecto, necesitamos establecer una correcta relación con el mundo natural, que no esté caracterizada por el dominio, sino por el *cuidado*. La naturaleza no es simplemente algo que está ahí para nuestro uso, sino que posee un valor en sí misma: es un don que ha de ser acogido y custodiado, el lugar donde el hombre puede echar raíces y crear cultura en su paso por el mundo. Ese despliegue cultural evidentemente implica una transformación del mundo, pero, en palabras de Spaemann “la cultura depende de que en esa transformación no se efectúen modificaciones irreversibles del sustrato natural” (Spaemann, 2003, p. 438) en que se realiza la simbiosis entre naturaleza y trabajo humano. Hace falta un nuevo modo de relación con la naturaleza que sea capaz de poner límite a las intervenciones técnicas excesivas que la dañan irreversiblemente, pero esto supone abrir espacio a la pregunta filosófica por los fines de la vida humana y por la relación de unos con otros; sólo desde ahí parece posible que el hombre comprenda cuál es su lugar en el mundo y se haga responsable de ese mundo que habita.

Como hemos visto, no faltan quienes piensan que la técnica es lo único que poseemos en esta tarea de conservar el mundo de la destrucción que nosotros mismos provocamos; es decir, que los excesos de la técnica se vencen con aun más técnica. Algunos incluso apuestan por medidas como el control demográfico para evitar la intervención a los ecosistemas, en una lógica que ve al hombre como algo totalmente separado del mundo natural y, en sí mismo, como una amenaza al equilibrio ecológico. Sin embargo, la experiencia ha mostrado que la técnica por sí misma ha sido incapaz de establecer un límite cara a la protección de la naturaleza. Para encontrar una salida, pareciera imprescindible que la preocupación ecológica renuncie a la tentación voluntarista de encontrar una solución técnica y se abra a una reflexión filosófica más amplia: ¿cuál es el lugar del ser humano en el mundo natural? ¿Por qué importa conservar el mundo para las siguientes

generaciones? ¿Hay algo que distinga al ser humano de los demás seres? ¿Es posible una auténtica preocupación ecológica desde una perspectiva estrictamente individual? Solo la reflexión en torno a preguntas como éstas podría ser capaz de proveer un marco de puntos de referencia en el que se inserte la cuestión ecológica, que sea realmente capaz de poner límites a la técnica en función de un equilibrio ecológico integral. Por tanto, sin una reflexión filosófica común que se abra también a las preguntas más radicales de la existencia humana, parece difícil promover un uso constructivo de la técnica y un auténtico cuidado del mundo natural.

Para Francisco, la cultura ecológica no se trata de respuestas eficientes y urgentes, sino de respetar el ritmo propio de la naturaleza y apuntar a “un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático” (Francisco, 2015, p. 111). De este modo, invita a superar la lógica que ha dominado el progreso científico de los últimos siglos, a evitar la tentación de una receta técnica fácil para un problema complejo y a incorporar otras categorías intelectuales -las ideas de don, de cuidado, etc.- para captar el problema ecológico en toda su dimensión. Junto con lo anterior, llama a una auténtica “conversión ecológica”, que traduzca esas nuevas categorías relacionadas en actitudes concretas en la vida cotidiana. En definitiva, un primer paso en el camino de salida de la crisis es comprender que las respuestas unidimensionales del paradigma propio de la técnica no son capaces de dar soluciones sustentables, y abrirse a una reflexión que es de otro orden.

En suma, la “cuestión de la técnica”, que ya vislumbraron los pensadores de mediados del siglo XX a los que aludíamos, no es un simple problema técnico. El límite al inmenso poder destructor y manipulador que el hombre ha adquirido sobre el mundo y sobre sí mismo no se encuentra en una regulación tecnocrática, en una política pública. Esa rehabilitación de la noción de límite solo puede venir de un plano distinto, de una reflexión antropológica y cultural que se atreva a enfrentar las siempre difíciles preguntas acerca del sentido de la vida humana sobre la tierra. Eludir esas interrogantes y pretender un cuidado del mundo que sea ciego a la cuestión del sentido parece de antemano destinado al fracaso.

Referencias

- Bostrom, N., & Roache, R. (2008). Ethical Issues in Human Enhancement. *New Waves in Applied Ethics*, 120-52.
- Francisco. (Mayo 25 de 2015). Vaticano II. *Laudato Si`*. Vaticano II.
- Heidegger, M. (1977). *The Question concerning Technology, and other Essays*. New York: Garland Publishing.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid : Trotta.
- Horkheimer, M. (2016). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Jünger, F.G. (1949). *The failure of technology*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Lewis, C.S. (2000). *La abolición del hombre*. Barcelona: Andrés Bello.
- Mansuy, Daniel. (2020). «Los límites del progreso». En clase magistral acto académico, Universidad de los Andes, Chile. <https://www.uandes.cl/wp-content/uploads/2020/04/23-04-20-Clase-Magistral-Acto-Acad%C3%A9mico-2020.pdf>.
- Morandé, P. (2017). *Textos sociológicos escogidos*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Spaemann, R. (2003). *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

La virtud del agradecimiento según Leonardo Polo

Juan Fernando Sellés*

Resumen: en este trabajo se estudia la virtud del agradecimiento según el pensamiento de L. Polo. Se defiende que la tendencia humana a la gratitud es natural, y que el reforzamiento de esa tendencia conforma la virtud, la cual admite dos referentes: los demás y al ser divino; a los primeros, por lo recibido de ellos en el plano corpóreo y en la 'esencia' del hombre; al segundo, por la creación y elevación del 'acto de ser' personal.

Palabras clave: agradecimiento, virtud, L. Polo, donación, creación, elevación.

Summary: In this work the virtue of gratitude is studied according to the thought of L. Polo. It is defended that the human tendency to gratitude is natural, and that the reinforcement of that tendency constitutes virtue, which admits two references: the others and the divine being; to the former, for what we receive from them in the corporeal plane and in the 'essence' of man; to the second, for the creation and elevation of our personal 'act of being'.

Keywords: gratitude, virtue, L. Polo, donation, creation, elevation.

* jfselles@unav.es

Universidad de Navarra

Planteamiento

‘Es de bien nacido ser agradecido’, reza el refrán español. Por contraste, una de las cosas más dolorosas a sufrir en este mundo es la enorme ingratitud de que es capaz el corazón humano, en especial la de los familiares más cercanos, al que si-gue el repudio de los amigos y colegas. Muchas veces en nuestra sociedad –formalmente correcta– se emplea la palabra ‘¡Gracias!’, pero casi tantas como se dice se profiere por costumbre, es decir, con un tenue o insignificante contenido. Si el desagradecimiento se lleva al terreno sobrenatural, es clara la mayor ingrati-tud que sufrió Dios por parte de los hombres al enviar a su Hijo y la repulsa y odio recibidos por parte de la mayoría de los hombres hasta entregarle a la muerte (Polo, 2015, p. 297). También hoy el mundo está saturado de desagradecimiento y repulsa al ser divino.

Lo contrario de la gratitud es el desagradecimiento. “Hay gente que no quie-re deberle nada a nadie, o que considera que la gratitud es una vergüenza. Al no querer deber nada a nadie se rechaza la gratitud, no se considera que la vida es una encomienda y que tiene mucho de regalo, de gracia. La encomienda de la propia vida es ante todo la gracia de la creación. Incluso, desde el punto de vista humano, uno es hijo del amor de sus padres. Si no fuera por eso, la vida humana no comen-zaría” (Polo, 2019, p. 147). Se trata de la actitud moderna de renuncia a la filiación (Polo, 2019, p. 477), tanto biológica como personal, cuyo poso negativo es la sole-dad. La renuncia a la filiación biológica se da hoy más que nunca porque nunca más que hoy ha habido familias sin padres, pues éstos se han desestructurado, léase divorcios, separaciones, situaciones que suelen llevar aparejado el que los hijos no sean suficientemente queridos y educados y, por tanto, que se vuelvan distantes de sus padres: “la relación que tuvieron esas personas con sus padres sue-le ser escasa o ninguna; o la tuvieron, pero la dejaron en cuanto sus padres se di-vorciaron o separaron. Además, la pretendida independencia total del hombre se corresponde con el no saber agradecer, o el no querer recibir favores, si piden un favor se ponen nerviosos porque piensan que tendrán que devolverlo. Todo eso viene de una mala educación. La persona en esa situación no ha aprendido a ‘ma-durar” (Polo, p. 213).

Puede parecer que uno puede optar impunemente por la gratitud o por la in-gratitud e incluso por el desprecio, pero de una u otra actitud se sigue inexorablemente una repercusión, o bien positiva o bien negativa, en el propio hombre. A la primera sigue el sentimiento de inocencia; a la segunda, el de culpabilidad: “entre las afecciones que más enturbian la experiencia moral destaca el sentimiento de culpa que procede de la ingratitud” (Polo, 2018, p. 177). Hay mucha gente que se siente abrumada por el sentimiento de culpabilidad, lo cual implica falta de agradecimiento, pero como éste puede tener varios destinatarios, centraremos la mirada en la referencia de esta virtud humana a cada uno de ellos tras describir su índole.

1. La tendencia natural a la gratitud

“El hombre es tendencialmente agradecido; pero el agradecimiento, y por tanto el devolver favores o reconocer lo que uno ha recibido... es una tendencia susceptible de vicio. El hombre es entonces ingrato. No acordarse de los favores recibidos es una ofensa que atenta contra la amistad (también contra la piedad). Estimar ofensivo recibir favores es propio del hombre soberbio, es decir, del que sostiene una interpretación viciosa del honor” (Polo, 2015, p. 119). ¿Por qué el hombre es naturalmente agradecido? Porque su ser y su tener le son enteramente dados. En efecto, la persona que es y está llamada a ser la debe a un regalo divino; su esencia, o sea, su dotación posesiva superior inmaterial –el yo, la inteligencia y la voluntad–, las ha recibido como don divino junto con su acto de ser personal. Y su naturaleza corpórea –que es vivificada por su esencia– la debe a sus padres hu-manos. Y, por si fuera poco, Dios le ha conferido todo el universo y le ha acompañado durante toda su aventura en la vida (Kierkegaard, 2010); además, sus padres y antepasados le han otorgado una inmensa herencia cultural. Por tanto, nada en nosotros es nativamente debido a nosotros mismos. Tampoco nada de lo externo. Por tanto, solo cabe la aceptación, el agradecimiento, no el rechazo o la ingratitud.

De todos es sabido que actualmente la sociedad occidental tiende al individualismo, lo cual equivale a centrarse en el yo, es decir, a una actitud de egoísmo. Pero “lo egótico no puede crecer en agradecimiento, es autoconciencia afectiva hermética, incapaz de admitir lo distinto de ella” (Polo, 2018, p. 171). Esta actitud se manifiesta no solo en la falta de trato con los demás, sino también, mediando el trato, en la continuada reiteración de los pronombres personales –‘yo’, ‘me’, ‘mi’, ‘conmigo’– en las conversaciones. Esto en cuanto a las palabras. Por lo que se refiere a las obras, no se aporta, es decir, no se da, no se hacen regalos (el primero de los cuales es dedicar tiempo a los demás), siendo así que “un regalo se agradece tanto por su valor económico como por el interés que se ha puesto en las propias preferencias” (Polo, 2015, p. 324). Y en el caso de que se hagan regalos, no es difícil ver detrás de ellos intereses pragmáticos.

La actitud contraria al egoísmo hoy se denomina solidaridad, porque “la persona individualista es muy poco solidaria” (Polo, 2019, p. 282). Esta virtud también destaca en la actualidad en algunas personas de occidente y deriva, seguramente, de ver a los demás como persona: “el ejercicio de la solidaridad requiere reconocerse como personas” (Polo, 2015, p. 278).

El agradecimiento está vinculado a otras virtudes humanas como por ejemplo la amistad. También a la piedad y asimismo al honor. Con relación a este último Polo escribe que “la gratitud y la venganza son correlativas... Sin gratitud y sin vindicta la amistad es insulsa, porque no es virtud, o sea porque no es libre. Existe la tendencia a vengarse. Negarlo sería una tontería. No se trata de responder al mal con mal, porque esto no es una corrección, sino un contagio. Pero

tampoco se trata de taparse los ojos sosteniendo que aquí no pasa nada cuando ha pasado” (Polo, 2015, pp. 119-121). En efecto, a quién se le ha atacado el honor tiene el derecho a recuperarlo.

El agradecimiento también está vinculado con la generosidad, con el dar, porque al aceptar lo recibido, si se es agradecido, se tiende a dar de lo que se posee. Por eso, “ser prójimo equivale a un continuo renovarse de la gratitud, porque al que da se le dará” (Polo, 2018, p. 196). Y asimismo se vincula a la justicia, aun-que está por encima de ella: “las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho del otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad” (Polo, 2015, p.466). Y como la gratitud se opone al desagradecimiento y éste es compañero de camino del rencor, donde hay agradecimiento sincero no hay rencor.

2. La gratitud a las demás personas

Lo primero respecto de los demás –también respecto de uno mismo– es reconocer y agradecer el acto de ser personal, la persona novedosa e irrepetible que cada uno es y está llamado a ser. Es el tema del “reconocimiento del carácter personal de los demás” (Polo, 2018, p. 196). En primer lugar, hay que respetar y fomentar esa singularidad, que pasa por respetar la personal libertad de cada quien. En segundo lugar, hay que respetar su respectiva tipología esencial, es decir, las matizaciones tipológicas positivas (las viciosas no) que cada quién ha adquirido en su esencia a lo largo de su biografía. En tercer lugar, hay que respetar su corporeidad según ella es. Y en cuarto, todos sus aprendizajes positivos sensibles: las habilidades manuales y sus enseñanzas lingüísticas.

Lo primero, el ser personal, se agradece a Dios; lo segundo, la personalidad junto con los hábitos intelectuales y las virtudes de la voluntad, se agradece a esa otra persona que con el tiempo los ha adquirido; lo tercero, su dotación corpórea, a sus padres; lo cuarto, las habilidades idiomáticas, laborales, deportivas..., a él. Con lo primero se evitan envidias de raíz. Con lo tercero se agradece la vida a los antepasados. Con lo segundo y cuarto cabe decir que todos los hombres nos debemos reconocimiento, porque en todos los demás hay cualidades que superan a las nuestras en esos dos ámbitos –desarrollos intelectuales, volitivos por un lado, y adiestramientos lingüísticos-laborales por otro–. Vistos estos dos últimos ámbitos a fondo, se advierte que dependen del acto de ser personal, es decir, de que cada quien es un hijo de Dios distinto (Polo, 2019), y asimismo de sus padres, lo cual impele a verle como hermano. De aquí nace la noción de ‘prójimo’: “Si planteamos en serio el problema social, veremos que es un problema intrínsecamente ético. El problema social tiene que ver con la consideración del otro como prójimo: ‘Amarás al otro como a ti mismo’ (Levítico,19,18; S. Mateo, 22, 39; S. Marcos, 12, 21; Romanos, 13, 10;

Gálatas, 5, 14 Versión Estándar Revisada). Amar al otro como a sí mismo es simplemente reconocerlo como prójimo: es tan persona como yo: lo que tiene de típico merece todo mi respeto y mi aprecio. Cuando esto se pierde de vista, el problema social se agudiza” (Polo, 1997, p. 14).

Donde mejor se puede reconocer a cada quien como persona distinta y se es-tá agradecido por ese don es en la familia, pues “la familia es el reconocimiento de que la mujer es persona: y también, por parte de la mujer, de que el varón lo es. En general, en el trato con los demás, quien niega que el otro es persona, se transforma automáticamente en un ser que no puede vivir de acuerdo con su condición de ser humano; se condena a sí mismo a vivir contra la ética” (Polo, s.f., p. 205). Pero tal reconocimiento se da si la familia merece ese nombre, no cuando deja mucho que desear. El segundo lugar para el reconocimiento agradecido de la distinción exis-tente en cada quién deberían formarlo las instituciones educativas, en especial la universidad, pero si ésta está masificada... Y el tercer lugar de reconocimiento agradecido debería ser la empresa, pero ésta trata meramente a muchos de sus tra-bajadores como ejemplares de homo faber en vez de homo sapiens, es decir, per-sonas. En ella “el hombre es sapiens. Si trata al otro como si no lo fuera, es decir, si no reconoce su carácter personal, lo reduce a habilis, a animal; eso ha ocurrido de una manera verdaderamente abrumadora a lo largo de la historia humana y es un problema ético de primera magnitud” (Polo, s.f., p. 337). En efecto, más que a la persona, en la empresa se suele valorar el rol que un trabajador desempeña (Polo, 1997).

En cualquiera de los tres ámbitos aludidos –familia, universidad, empresa–, para reconocer el valor personal de cada quien se requiere considerar que existe ‘cierta igualdad’ básica entre todas las personas humanas. Se pone entrecomillada dicha expresión porque la igualdad en sentido estricto es exclusivamente mental, nunca real, y menos entre las personas, pues ya se ha indicado que todas las perso-nas son realmente distintas, novedosas, irrepetibles. Esa expresión se puede enten-der en el sentido de que todas las personas son valiosísimas, sin soslayar que unas lo puedan ser más que otras como personas, no por sus cargos u oficios.

Al hablar de esos tres ámbitos sociales también se ha indicado que en la fa-milia, en las instituciones educativas y en las empresas se debería reconocer y agradecer el valor personal de cada quién, pero “ninguna época de la historia, ni ninguna sociedad ha garantizado de hecho hasta el día de hoy el reco-nocimiento universal de la dignidad personal en sus dife-renciadas manifestaciones típicas (de carácter biológico, psicológico y sociocultural). Si bien es cierto, que se ha avanza-do considerablemente en la comprensión de este problema. Además, el que se re-suelva en una época no garantiza la continuidad de la solución. Si lo más estrictamente típico de cada hombre es precisamente su mismidad (su sí mismo), entonces todo hombre debe reconocer y honrar en el sí mis-mo de cada otro a la humanidad entera” (Múfiga, 1997, p. 27).

Conviene que dicha ‘igualdad’ sea reconocida por la ley, pues en “el Derecho, aunque es difícil una regla de igualdad, lo que quiere decir es que hay que tratar al otro conforme a su dignidad, de modo que cuando trato bien a un hombre, cuando le pago por sus servicios, lo estoy tratando como fin, y entonces estoy reconociendo el carácter sacro de las personas; eso es porque –lo sabemos los cristianos– estamos hechos a imagen y semejanza de Dios” (Polo, s.f., p. 204).

Al tratar de la piedad se advierte que esta virtud humana está referida no sólo a Dios y a los padres, sino también a todo lo que hemos recibido en el contexto social, cultural, histórico en el que hemos nacido. De ahí nace el patriotismo, el cual es muy fuerte en la actualidad en algunos países como Estados Unidos y muy débil en otros como España. Pero “la patria, el sentido de la tierra, del hogar, anuncian que existe una deuda impagable hacia los autores de la vida. Más que una parte incompleta de la justicia, es el reconocimiento de una deuda impagable” (Polo, 2015, p. 115), y ese reconocimiento lleva a la gratitud, a trabajar por el propio país, a mejorar su bien común, el cual –recuérdese– tiene su pieza clave en la virtud, que crece en la medida en que mejoramos mediante nuestras acciones laborales las realidades naturales y culturales.

La gratitud a las demás personas humanas puede ser de múltiple ámbito. Uno de ellos es el que media entre los hijos y los padres, a los que deben la vida: “El carácter azaroso de la generación remite también a la persona del hijo. En ese sentido, quien será su hijo depende de lo que aportan los padres. El cuerpo de una persona no es intercambiable: con otro cuerpo sería creada una persona distinta. Los padres se desprenden de células vivas; hasta aquí es correcto hablar de ‘reproducción’, aunque es mejor llamarlo donación que el hijo acepta: esta aceptación es indisociable de la creación de su persona, y comporta una gratitud que se incrementa con la deuda contraída por la educación paterna” (Polo, 2015, p. 284). Pero, si además de generar a sus hijos los padres se han comportado como tales durante el desarrollo físico y educativo de sus hijos, la deuda de éstos para con aquéllos se multiplica, pues “más padres son los que supieron serlo, que los que así, porque lo son, se llaman” (Florián, 1979, p. 202), en especial para con las madres, pues “si el Amor de Dios se parece a algo en este mundo, es sin duda semejante al amor de las madres” (Nervo, 1972, p. 34). Además, por detrás de los padres, no se olvide, están los abuelos, a quienes además de deberles los nietos no poco, se lo suelen agradecer con más facilidad, porque “hay padres que no quieren a sus hijos, pero no hay ni un abuelo que no adore a su nieto” (Hugo, 2004, 393 a).

Otro ámbito de gratitud es el que media entre los pobres y los ricos. Así, si el mendigo, que también es una persona humana, no se limita a recibir la limosna, sino que la acepta, lo cual también comporta un acto de gratitud, entonces cabe preguntar: ¿quién da más, el que acepta la limosna o el que la da? Los dos son donantes. Por eso, la mejor limosna, según dice el Cantar del

mío Cid, o alguna elaboración distinta del poema del Cid, es cuando el Cid se encuentra con un leproso y le pide algo y el Cid le dice: ‘Te doy la limosna desnuda de mi mano’, y estrecha la mano del leproso, si el leproso la acepta. Como ocurre en ese Cantar, ‘la desnuda limosna de mi mano’ es un dar muy serio, y también el aceptar esa desnuda limosna. Esa desnuda limosna es una expresión de Rubén Darío al comentar el poema del Cid, que es la figura pura de la caballerosidad, del hombre noble en Castilla, un caballero. El caballero se caracteriza porque establece la igualdad con los inferiores, por su sencillez” (Polo, s.f., p.266).

Otro ámbito de gratitud es el que media, por ejemplo, entre el alumno y el profesor: “una ayuda intelectual es mucho menos humillante porque cualquier profesor sabe que si plantea las cosas de determinada manera el alumno se queda con la solución, y entonces el alumno en vez de sentirse un discente, siente que empieza a vivir él, y al final acaba reconociendo que el catalizador de eso fue el otro, pero se queda agradecido, porque él se da cuenta de que eso es suyo” (Polo, s.f., p. 274).

3. La gratitud a Dios

La primera gratitud respecto del ser divino es por habernos creado la persona que somos. Ese don es superior a los que nosotros adquirimos: “No olvidemos que las cosas más hondas en el hombre no son aquellas que están en nuestro poder, aquellas que podemos mandar con nuestra voluntad, sino que son los dones de Dios, respecto de los cuales nuestra libertad cobra carácter de colaboración, de cooperación” (Hildebrand, 2016, p. 28). En nuestro poder está agradecer ese inmenso regalo o despreciarlo, pero “la aceptación del don de la creación no puede hacer más perfecto el don, como el que acepta la corbata que no le gusta. ‘Las obras de Dios son perfectas’. La aceptación no perfecciona el don sino que da el gozo, el agradecimiento. La no aceptación lleva a la frustración, no de Dios sino del hombre” (Polo, s.f., p. 21).

Con la creación de nuestro ser personal se nos ha dado la filiación divina natural: somos hijos de Dios, porque –ya se ha indicado– “hijo es nombre personal” (Polo, 2015, p. 179). Esa es el don más alto que el hombre ha recibido: “Estamos entonces ante una verdad fundamental y es que el hombre es hijo de Dios. A esto le corresponde que cada quien le debe a Dios una gratitud, la piedad. Yo soy porque Dios ha querido que sea. Por tanto, le debo algo que no podré pagarle nunca. Además, yo me puedo fiar de Dios totalmente, porque si soy persona es justamente porque he sido elegido en vez de otra, y esto porque he sido y soy querida por Dios” (Polo, 2019, p. 303). Ese don natural solo puede ser superado por otro en la misma línea, pero de otra índole: la filiación divina sobrenatural, el que Dios nos abra la puerta de su intimidad y nos haga paladear de algún modo su misma vida. Como ‘hijo’ se dice en relación con el padre, la filiación divina comporta

vivir ín-timamente de cara a Dios: “ser hijo es no quedarse, por tanto, en sí mismo ni con-sistir en sí mismo, sino vivir abierto totalmente al ‘de’ y al ‘para’” (Ratzinger, 1970, p. 155). Se trata de una relación radical, íntima o personal, no accidental, manifestativa o propia de alguna potencia común a los hombres. Es la vinculación constitutiva del ‘acto de ser’ humano. Con otras palabras: “ser hijo es una realidad (una relación) que pertenece a la persona, no a la naturaleza” (Ocáriz, Mateo Seco y Riestra, 1993, p. 210).

De entrada, no somos una ‘potencia’ que se actualizará espontáneamente con el tiempo hasta llegar a un resultado activo perfecto, como se piensa en la filosofía moderna, sino que somos un ‘acto’ (acto denota perfección), y no cualquier acto, sino un acto de ser personal creciente, el cual está conformado por una libertad, un conocer y un amar personales, es decir, novedosos e irrepetibles. El modelo moderno es injustificable, porque de lo inferior no surge lo superior; lo menos no da razón de lo más. El modelo clásico, en cambio, es correcto, pues lo superior activa y explica el desarrollo de lo inferior y, además, admite que lo superior humano es creciente y elevable. En efecto, “la libertad que acepta ser criatura respeta la prio-ridad del acto. En cambio, la libertad de espontaneidad da preferencia a la poten-cia, que se actualiza en el resultado. En cambio, no aceptar nada de nadie, ni siquiera el propio ser, es sin más una falta de agradecimiento. El hombre que se quie-rehacer a sí mismo es tan autosuficiente que considera lesivo el favor. No quiero deber nada a nadie. Es la soledad de que habla Nietzsche cuando dice que para cualquier sol, todo otro sol, es frío. Lo mismo le ocurre al estoico porque no parti-cipa en nada para no seguir otros intereses que no son los propios” (Polo, 2015, p. 201). La persona humana es acto, y como tal perfecto, pero eso no quiere decir que no pueda llegar a ser más acto que el que nativamente es. El acto de ser humano es creciente. Va de acto a más acto. Y es elevable. En cambio, quien cifra todo desa-rrrollo en el de las potencias al final se da cuenta de que no puede explicar su poste-rior perfección debido a su imperfección precedente.

Pero si el acto de ser personal es creciente, dado que es libre, puede ser de-creciente si libremente no acepta ser quién es y quien está llamado a ser. El no que-rer ser la persona que se es y se está llamada a ser el desagrado de radical. Esa es la raíz de cualquier otro individualismo manifestativo. Es el “no querer reci-bir nada de nadie, ni el propio ser: la falta de agradecimiento: ‘haz un favor y te ganarás un enemigo’. Es el hombre que se quiere hacer a sí mismo (liberalismo). Una autosuficiencia que considera lesivo el favor. No quiero deber nada a nadie” (Polo, s.f., p. 19).

La mentalidad moderna acerca del hombre es la de un ser en extremo necesi-tante, naturalmente indigente, que tiene que acumular todo tipo de riquezas me-diante una actividad frenética. Por eso se torna un ser caprichosamente exigente respecto de sí y de los demás, un ser al que cualquier prohibición ajena le parece una fragante injusticia. Esta concepción del hombre

da lugar al egoísmo, a la so-berbia y al aislamiento, que acaban considerando la humildad como pusilanimidad. En esta tesitura la justicia se vuelve problemática, porque ¿por qué dar a otro lo que yo me puedo quedar para mí? Y desde luego, en ese estado también se ve su-perflua la caridad, sencillamente porque se está centrado en el yo.

Por el contrario, “la adoración es el reconocimiento de que Dios no se limita a crear a ‘mi’ persona y de que podía no haberla creado. Por eso, en la adoración el yo desaparece, o se incluye en ella. Y, también por eso, de la adoración depende la advertencia del ser extramental. Más aún, la adoración reconoce que Dios podría no haber creado sin dejar por ello de ser Dios. En suma, la adoración se dirige a Dios en tanto que sin más es Dios: se adora sólo a Dios. En ese sentido, puede decirse que el significado de la palabra Dios sólo se descubre estrictamente en adoración. Dios significa sólo Dios: sólo Dios es Dios” (Polo, 2015, p. 251). En suma, conocer lo obvio, a saber, que todo en nosotros es recibido, es motivo de profunda gratitud, por ser una deuda impagable. Pero si esa gratitud se refiere a Dios porque nos ha dado el ser personal, el agradecimiento se transforma en ado-ración.

Además, como Dios no se ha conformado con habernos creados personas, hijos, sino que nos abre y nos eleva a su intimidad, quien se da cuenta de esto, “el hombre cristiano es el hombre que es capaz de repetir el acto donante, y por eso en el hombre cristiano existe siempre una transformación de lo recibido, o si se quiere, el hombre cristiano no se limita nunca recibir, sino que cuando recibe, ya algo da, por lo menos da gracias” (Polo, s.f., p. 103). En el cristianismo lo santo es lo reve-lado y Dios lo revela para que al aceptar la revelación seamos elevados por Dios. Sin eso, lo santo es lo enteramente trascendente. ¿Quiere esto decir que en estado natural el hombre adora y que en estado elevado ya no debe adorar? De ninguna manera, pues “la elevación intensifica la adoración” (Polo, 2015, p. 257), y así será –para quienes la acepten– la vida futura: “la adoración en el Cielo es alabanza y canto” (Polo, s.f., p. 103). Es obvio que el canto indica movimiento, no estatismo; denota alegría, no tristeza.

Obviamente notar y agradecer que lo radical en nosotros es recibido conlleva humildad. y como decía San Josemaría “por la senda de la humildad se va a todas partes..., fundamentalmente al Cielo”. En cambio, “escarmiente en su ejemplo la soberbia, pues cuando el Cielo quiere castigarla, no hay fueros, no hay poder que la defiendan” (García de la Huerta, 1965, p. 110).

Referencias

- Escrivá, J. (1986) *Surco*. Madrid: Ed. Rialp.
- Florián. (1979). *Fábulas*. Madrid: Magisterio Español.
- García de la Huerta, V. (1965). *Raquel*. Madrid: Ed. Anaya.
- Hildebrand, D. (2016). *Las formas espirituales de la afectividad*. Madrid: Encuentro.
- Hugo, V. (2004). *Los miserables*. Madrid: Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2010). *Primera y última declaración*. Salamanca: Sígueme.
- Múgica, F. (1997). *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona: Eunsa.
- Nervo, A. (1972). *Plenitud*. Madrid: Aguilar.
- Ocáriz, F.; Mateo Seco, L.; Riestra, J. (1993). *El misterio de Jesucristo*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *Filosofía y economía* en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Curso de psicología general* en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2019). *Antropología de la acción directiva*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2019). *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, en *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (sin fecha). *Antropología y ética*. Pro manuscrito
- Polo, L. (sin fecha). *Conversaciones*. Pro manuscrito
- Polo, L. (sin fecha). *Política, derecho y sociedad*. Pro manuscrito.
- Ratzinger, J. (1970). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Antecedentes y desafíos de la concordia en el régimen político democrático

Constanza Reyes Mauret*

Resumen: En este trabajo se analizarán los precedentes aristotélicos de la concordia en la antigua Grecia y el tratamiento que le da el griego en la *Ética a Nicómaco*. De esta manera, se hilará fino respecto a qué tipo de entendimiento común es necesario para la concordia y cómo se puede propiciar en el régimen político democrático, cuyo origen va de la mano con el surgimiento de las ideas respecto a la amistad cívica. Para lograr atisbar el camino para lograr esto último, en el contexto actual del siglo XXI, se analiza, brevemente, el rol de la opinión pública en la dinámica entre potestad y autoridad que se dan en las democracias contemporáneas.

Palabras claves: Concordia, democracia y opinión pública

Abstract: In this work I will analyze the Aristotelian precedents of concord in ancient Greece and the treatment given by the greek in the *Ethics to Nicómaco*. In this way, fine lines will be drawn regarding what kind of common understanding is necessary for concord and how it can be fostered in the democratic political regime, whose origin goes hand in hand with the emergence of ideas regarding civic friendship. To get a glimpse of the path to achieve the latter in the current context of the 21st century, I briefly discussed the role of public opinion in the dynamics between power and authority that occur in contemporary democracies.

Key words: Concord, democracy and public opinion

* c ReyesMauret@gmail.com

Pontificia Universidad Católica de Chile

I. Introducción

Una de las grandes ventajas del régimen político democrático, es que, al contemplar una participación de todos los ciudadanos en el proceso de elección y control de los detentadores del poder político, pareciese ser el régimen político más acorde con la realidad de la igualdad de la naturaleza humana. En este sentido sería la manera de organización política más justa en consideración a la dignidad ontológica de quienes forman parte de la sociedad. Y es que, por tratarse de un conjunto de seres racionales, les corresponde a todos una participación en lo que se refiere a un ámbito de la verdad, que es el referente a lo conveniente para hacer: la verdad práctica, en este caso, en el orden político. A partir de esta consideración se puede entender porque la profesora M. Herrero (2003) afirma que “entre seres racionales y libres el gobierno despótico no es adecuado” (p. 1).

Aunque sabemos por experiencia que este régimen no es perfecto, no cabe duda que es el más propicio para generar concordia o amistad cívica entre los ciudadanos, ya que la amistad siempre nace de alguna semejanza, y en este caso, como hemos dicho, se parte de la base de una igual naturaleza humana. No por nada Aristóteles afirma:

En efecto, en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay amistad porque no hay justicia (...). Por eso también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas en común” (EN: VIII, 11, 1161 a-1161-b)

En este trabajo se abordará la relación entre la democracia y la concordia, tanto respecto al surgimiento histórico de ambos conceptos como a los desafíos que presenta la primera para lograr esta última. Parece interesante este estudio en un mundo en el que la falta de concordia entre los Estados y dentro de ellos es, lamentablemente, una realidad universal.

Como una manera de encontrar caminos concretos en la realidad actual, que lleven de manera efectiva a una amistad cívica, haremos hincapié en el tratamiento que Aristóteles le da en la *Ética a Nicómaco*, en relación al tipo de pensamiento común que según él es necesario en una ciudad. Antes, analizaremos los precedentes filosóficos y políticos del estagirita. En ellos se encuentran los primeros rastros en la historia de la humanidad de las ideas de deliberación racional en conjunto, participación política por parte de todos los ciudadanos y cualidades del buen gobernante.

Finalmente trataré de darle aplicación a dichas ideas en el contexto actual del siglo XXI, en el que la opinión pública ha llegado a ser la gran protagonista a la hora de conservar la autoridad de quienes gozan de la potestad política, esencial, como se verá, para que no haya discordia en una sociedad.

II. Precedentes históricos, políticos y filosóficos de la concordia en la Antigua Grecia

Aristóteles piensa que lo peor que le puede pasar a una ciudad es la división interna, la discordia, que genera inseguridad en la ciudad y un mal funcionamiento de esta:

parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran (EN: VIII, 1, 1155^a).

Esto afecta directamente en la consecución del bien de cada ciudadano, puesto que, si la sociedad no funciona, este bien personal será difícil conseguir. Esto se debe a que, en la visión del estagirita, el ser humano por su propia naturaleza, solo alcanza el bien en sociedad:

parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (EN: I, 7, 1097b).

Esta idea, como tantas otras de Aristóteles, no fueron luces nuevas sin precedente alguno.

Ya en la época de Homero se comenzó a considerar el valor de que la virtud individual estuviera al servicio de intereses colectivos (Rodríguez Adrados, 1998). Y es que la identidad de Atenas como *polis* ya se estaba conformando y el interés de la comunidad comenzó a ocupar un lugar central en el ideario griego. No cabe duda que las guerras externas influyeron fuertemente en la creación de esta identidad pues estas generaron la conciencia de la necesidad de la unidad y cooperación mutua para hacer frente al enemigo y lograr la seguridad.

Ahora bien, como hasta ese entonces no había habido grandes guerras y destrucciones, salvo Crisa y Melia con un pretexto religioso (Rodríguez Adrados, 1998, p. 72), aunque las ciudades hayan sido fundamentalmente organismos defensivos, no es hasta las Guerras Médicas que comienzan a haber transformaciones políticas en pos de la unidad de los ciudadanos – inminentemente necesaria para su subsistencia–, que clamaba por una conformidad del orden político a la nueva concepción de justicia que se estaba desarrollando: una más igualitaria.

Lo esencial consiste en la aceptación general de un equilibrio o armonía que hace compaginable el principio de igualdad con el de la utilización de cada cual en sus capacidades naturales y aun tradicionales. Tanto los nobles como el pueblo aceptan como consecuencia en la práctica ciertas limitaciones y colaboran en un espíritu de concordia, al servicio de la ciudad (Rodríguez Adrados, 1998, p. 109).

Este espíritu mantuvo vivo después de terminada las Guerras Médicas, siendo un factor dominante en su permanencia el hecho de que las rencillas con el imperio persa aún no acababan.

Me detendré brevemente en Protágoras, el primer gran sofista de la época, que interesa por su postura respecto a la relación naturaleza –*phýsis*– y ley–*nomos*– que, como se verá, es determinante a la hora de entender qué es la concordia –*homonoia*– y cuáles serían los medios para alcanzarla. Lo que hace es explicar de manera racional, a través de un mito que explica el estado

original del hombre –recogido en un diálogo platónico (Prot. 320c sig.)–, sus argumentos a favor de la prevalencia del *nomos* sobre la *physis*:

El mito comienza con la creación del mundo mortal por parte de los dioses, quienes le piden a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran los recursos entre todos. Al terminar, Prometeo se da cuenta que se dejó al hombre desprovisto de lo necesario para cubrir sus necesidades. Para salvar la situación, roba a Hefesto y a Atena el arte técnico, que le permitió al ser humano subsistir. Ahora bien, como todavía no poseían el arte político y estaban dispersos entre ellos, estaban débiles y se veían diezmados por las fieras. Incluso, cuando construían ciudades para ponerse a salvo, se agravaban los unos a los otros, de modo que se volvían a dispersar y perecían. Ante esto Zeus se preocupó de que llegara hasta los hombres la honestidad y la justicia, para que sirvieran de ordenadoras de las ciudades y también de vínculos agrupadores de amistad. En el momento de decidir de qué manera se distribuirían estas, si sería como las artes –que solo eran para algunos– o, por el contrario, que se hiciera entre todos por igual, Zeus se inclina por esta última opción, diciendo que “todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstas, como sucede con las otras artes» (Platón, trad. 2011, p. 62).

Del mito se desprende que Protágoras concibe la ciudad y la ley como una necesidad natural que viene dada por su incapacidad para llevar a cabo de una manera individual la consecución de los fines que le son propios. Ahora bien, aunque la necesidad es natural, no lo es así la solución, ya que, inclinándose por la tesis de que el *nomos* es un factor que viene a cooperar con la *physis*, sostiene que la organización cívica nace fruto de un acuerdo entre los ciudadanos para hacer posible la vida en común. De esta manera Protágoras ilustra como la razón humana puede por su propias fuerzas y sin ningún tipo de ayuda divina, triunfar ante lo que se le presenta como una naturaleza adversa (Vallejo Campos & Vigo, 2017, p. 37).

Es importante recalcar también que Protágoras cree que lo que si le viene dado por naturaleza al ser humano es cierta disposición para la justicia y la honestidad, que es la virtud política. Esta estaría en todas las personas de una manera potencial, como un germen que hace necesario educar a cada quien para que este pueda actualizarse y desarrollarse en la sociedad. Es importante este punto porque tiene su fundamento en el principio democrático en boga de esta época que es el de la igualdad: a diferencia de las artes técnicas, que solo tienen algunos y de distinta manera, la virtud política es común a toda persona por el hecho de ser tal, por los que todos gozan de la idoneidad para participar en la vida política de una ciudad.

Los otros sofistas de la época también trataron el tema de la participación política de todos los ciudadanos, y para saber que tienen en mente resulta provechoso otro pasaje del mismo diálogo platónico (Rodríguez Adrados, 1998, p. 177), en el que Pródico, otro sofista, se refiere al valor de

las opiniones y del diálogo entre los ciudadanos. El sofista propone que para llegar a concebir una idea en común – que sería participar de la sabiduría con la propia mente– es necesario un diálogo entre quienes haya un sentimiento amistoso, ya que de lo contrario pasaría a ser una polémica o pelea en la que no habría conversación. Es muy importante esa idea, que luego toma Aristóteles al hablar de la concordia, en el que se toma en cuenta naturaleza humana en su integridad, en cuanto que no solo tiene intelecto y voluntad, sino que también sentimientos. Estos últimos, según este planteamiento, son un factor determinante a la hora de escuchar a otro que no piensa lo mismo en una determinada materia.

Como dije al comienzo, el sentimiento propio de la amistad nace de considerar al otro como un igual bajo cierto punto de vista. Esto llevaría a estar receptivo y no indiferente ante los pensamientos del interlocutor, que son considerados dignos de valor para ser parte de un proceso reflexivo, en conjunción con las propias ideas que se tengan. En definitiva, lo que se plantea es que si hay sentimiento amistoso habrá diálogo, y si lo hay, se puede llegar a ciertas verdades que resultan de la ponderación racional de este conjunto de ideas dispares. A causa de este aprendizaje, tanto los interlocutores como los oyentes del diálogo, dice Platón, podrán sentir alegría, que es lo propio del bienestar que se tiene ante este tipo de procesos, en tanto que son un logro intelectual. Algo distinto es el placer, inferior a la alegría, que es lo obtenido a través de la dimensión sensible del hombre:

Yo también os ruego, Protágoras y Sócrates, que convengáis y que disputéis entre vosotros por los razonamientos, pero no polemiquéis. Pues los amigos disputan con sus amigos incluso por causa del afecto, mientras que los desavenidos y los enemigos polemizan entre sí. Y de este modo se desarrollaría una conversación preciosa para nosotros, puesto que vosotros, los que habláis, gozaríais con esto de toda la estima de los que os oyen (...). Y a su vez, nosotros, al escucharos, sentiremos con esto mucho gozo, que no placer, porque sentir gozo se da en el que aprende algo y participa de la sabiduría con la propia mente, mientras que el sentir placer se da en el que come algo o experimenta algo agradable con el propio cuerpo (Platón, Prot.: 337b-c).

En el mismo sentido, al sofista Trasímaco se le adjudica la siguiente explicación sobre la conciliación:

los atenienses disputan entre sí sin darse cuenta de que dicen en sustancia lo mismo y el *logos* de los otros está el suyo. Hay, pues, un fondo común en las ideas contrapuestas que espera ser sacado a la superficie en un debate llevado a cabo con razón y buena voluntad en vez del apasionamiento (Rodríguez Adrados, 1998, p. 182).

Se ve que está el mismo fundamento de fondo en el que se apoya la capacidad de diálogo y conciliación del hombre, del que hablaba Protágoras: la igualdad de la naturaleza humana y, con ello, la capacidad racional que es común a todos.

De esta manera podemos deducir que estas ideas que siguen el principio de igualdad, son el fundamento de la democracia, que no es más que la expresión política del ideario sofístico. Pero

cabe la pregunta de cómo hacer compatible esto con la idea de que habría personas más idóneas que otras para participar en los diálogos. Sobre esto último se refiere Pródico cuando dice que:

es preciso que los que asisten a tales razonamientos sean oyentes imparciales a ambos interlocutores, que no indiferentes, ya que no es lo mismo. En efecto, es preciso escuchar a ambos imparcialmente, pero no considerar indiferentemente a cada uno, sino mejor al más sabio y peor al más ignorante (Platón, Prot.: 337a).

Si no pudiéramos la atención en algo que ya esbozamos de Protágoras, quedaríamos con la idea de una democracia en que el principio de igualdad entre los ciudadanos corre completamente a la hora de definir quienes podrán ser los electores –representados en el diálogo recién citado por los oyentes– pero no así para definir quién será la autoridad política que dirija el Estado –los interlocutores–, pues solo los sabios tendrían tal acceso. Una explicación de esto es que, como se dijo en unos párrafos anteriores, la igualdad de la que habla Protágoras no es una absoluta, sino que solo una de base, que está en las manos de cada quien mejorar según la virtud o no.

Además de la educación, existe otro factor que es reconocido por este sofista a la hora de distinguir entre el grado de virtud política que puede tener un ciudadano con respecto a otro: el que hay personas que nacen con mejor disposición que otras para participar del *aidós* –vergüenza de lo mal hecho– y *dike* –justicia–, lo que sin significar que no puedan participar en absoluto en la vida política, si afirma que hay personas más idóneas que otras, por naturaleza, para gobernar. Cabe recalcar que ahora esa diferencia de disposición para la sabiduría, no está dada por la procedencia de clase social como se pensaba antes. De hecho, en muchas ocasiones Protágoras habla de la posibilidad de que padres virtuosos puedan nacer hijos viciosos, de la misma manera que de un buen flautista puede nacer uno que no lo sea.

III. La concordia en Aristóteles

Aristóteles dedica el capítulo VI del libro X de la *Ética* a Nicómaco al tema de la concordia. Lo hace en el contexto de la virtud de la amistad, a la cual se refiere en el libro IX y X. A continuación, transcribiremos la primera parte de dicho pasaje y luego analizaremos el tipo de pensamiento en común que tendría que haber en una ciudad según Aristóteles, para que haya *óμóνοια* o concordia.

La unanimidad o concordia parece también un sentimiento amistoso, y por eso no es mera igualdad de opinión. Esta, en efecto, puede darse incluso entre quienes se desconocen de los unos a los otros. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquier cosa que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad el pensar lo mismo sobre estas cosas); en cambio, se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos (...) Así, pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida (EN: IX, 6, 1167a-b).

ὁμό- νοια es traducido por Liddel y Scott (1985) como “unidad en la mente, unanimidad, concordia”¹(p. 1226). Al desarticular el término *ὁμόνοια* para analizarlo, resulta claro saber que *ὁμό* se refiere a igualdad, pero respecto a *νοια* no resulta clara la definición. Una muestra de esto es que dicho término es usado por Aristóteles en varios sentidos. Lo que tienen en común todos ellos es que devienen de *νοῦς*, que se refiere a la facultad intelectual del hombre. En la dialéctica ática cuando se utilizaba el término *νοῦς* se ha traducido de la manera que sigue: “mente, como empleado para percibir o pensar”²(Liddell & Scott, 1985, p. 1180). Es por esta razón que la distinción de los diversos sentidos que Aristóteles le da a este término, se refiere a los diversos tipos de aproximaciones que el intelecto humano tiene respecto al conocimiento de la verdad.

El mismo Aristóteles da las pistas para saber de qué tipo de igualdad se está refiriendo, ya que lo primero que hace al hablar de la concordia es decir lo que no es: mera igualdad de opinión. Luego explica lo que es: cuando los ciudadanos piensan las mismas cosas sobre lo que les conviene.

No es el intelecto – *νοῦς* – del que habla en el capítulo 6 del libro 6, que es la facultad del hombre para obtener los primeros principios del conocimiento, mencionado en el capítulo 3 del mismo libro como una de las virtudes intelectuales. Y es que en este caso se trata de un conocimiento sobre lo que conviene a una ciudad y no del que tiene por objeto “los principios o límites de los cuales no hay razonamiento” (EN: VI, 8, 1142a).

Tampoco es la prudencia – *Φρόνησις* –, aunque ambas tengan por objeto de reflexión la conveniencia de ciertas acciones humanas. Platón en *Politicus* 259 E-260 C hace una distinción, que al parecer Aristóteles sigue, respecto al tipo de conocimiento que cabe dentro de la ciencia teórica, que sería, por un lado, el contenido para dar un veredicto y, por otro, el que se usa para un mandato sobre el comportamiento en futuras acciones (Stewart, 1999, p. 84). En este diálogo platónico se dice que al gobernante o estadista le corresponde el segundo tipo de conocimiento, y lo designa como uno de tipo directivo. En cambio, al primer tipo de conocimiento lo llama crítico. Cuando Platón hace esta distinción, lo hace para dar con el tipo de conocimiento que corresponde al gobernante o estadista, trayendo a la cuenta que su conocimiento es el del tipo directivo, por lo que “el estadista no puede ser abstracto y tener la cabeza en el aire”(Platón, trad. 1961). A él le corresponde un juicio prudencial que termina con la determinación de una acción sobre qué hay que hacer aquí y ahora. Ahora bien, el tipo de entendimiento del que está hablando Aristóteles respecto a la concordia es aquel que requiere deliberación, cuyo fin es crítico y no directivo.

¹ “ὁμό- νοια, oneness of mind, unanimity, concord”.

² “1. Mind, as employed in perceiving and thinking”.

Parece que el sentido que Aristóteles usa al hablar de la *homonia*, es el que utiliza en el libro VI al hablar del tipo de entendimiento que ayuda a la parte racional teórica del alma a encontrar la verdad en aquellas situaciones en que es difícil acceder a ella porque puede ser de un modo o de otro. Y es que es este tipo de trabajo racional el que se necesita para considerar lo que conviene en una ciudad. Como se puede ver, versa sobre el mismo objeto que la prudencia, pero no es esta ni la produce³. La gran diferencia entre ambas es que la prudencia es prescriptiva, es decir, manda o dirige a actuar, mientras que el entendimiento solo busca como fin un juicio teórico. De esta manera, aunque trate sobre temas prácticos, sigue siendo un conocimiento general.

Por otro lado, no se trata de una mera opinión o buen tino, en los que no se necesita razonar, sino que Aristóteles dice que se trata de una en que hay una creencia que deviene de un proceso reflexivo o deliberativo: “ el entendimiento no se aplica a lo que es siempre e inmóvil, ni lo que de un modo u otro llega a ser, sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación” (EN: VI, 10, 1143a). Este comentario lo hace en un párrafo que es el que sigue a aquel en el que describe lo que es una buena deliberación, por lo que se desprende que, aunque lo haya usado para referirse a la prudencia, también se aplica a lo que sería una buena deliberación en este tipo de entendimiento:

la buena deliberación consiste en una especie de rectitud, que no es propia ni de la ciencia ni de la opinión (...). Por otra parte, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. (...) la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tempo (EN, VI, 9, 1142 b).

John Alexander Stewart (1999), en un análisis exhaustivo del capítulo 10 del libro VI de la EN, sostiene que esta deliberación se hace en orden a criticar un consejo dado por otro. Esto se desprendería de este pasaje Aristotélico, cuando se sostiene que el entendimiento es lo que se ejercita en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de la prudencia cuando habla otro, y para juzgar rectamente, pues “bien” es lo mismo que “rectamente”. No es como el conocimiento que buscan la clase de personas que tienen el rol en la sociedad de dar normas y dirigir conductas del que hablaba Platón como conocimiento preceptivo correspondiente a la clase general de “dadores de órdenes de primera mano” -givers of first-hand orders-. Se trata, en cambio, del tipo de inteligencia que permite reconocer a una persona cuando se le presentan normas o políticas si estas son buenas o no (p. 84).

Para explicar este tipo de entendimiento, Stewart da como ejemplo que:

el hombre inteligente, usando su experiencia, toma una decisión correcta acerca de asuntos dentro de la provincia de prudencia que le presenta otro en un discurso: mientras escucha,

³ “Se aplica que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa: qué se debe hacer o no, tal es el fin que se propone; mientras que el entendimiento es solo discriminativo” (EN: VI, 10, 1143a)

no agrega a su experiencia, sino que hace uso de su experiencia, solo un hombre quién sabe griego no aprende griego, cuando escucha a otro griego que habla, pero usa el griego que tiene, para entender lo que dijo. El hombre inteligente es aquel que comprende, o valora correctamente, el valor de las recomendaciones que se le hacen dentro de la provincia de la prudencia (p. 84).

En definitiva, por todo lo dicho, el peso para generar concordia entre los ciudadanos recae principalmente en los que dirigen la ciudad, en un sentido amplio, es decir, en los gobernantes y legisladores. Es respecto a sus actuaciones que los ciudadanos deben mostrarse unánimes en su conformidad.

IV. Desafíos contemporáneos de la concordia en un régimen democrático

Como veíamos en el capítulo anterior, la concordia o amistad cívica, es la que se logra dentro de una ciudad cuando existe un pensamiento común acerca de lo que es conveniente –respecto a lo importante– para esta. Tanto en el origen del término *homonoia* en la Grecia Antigua, como en la mayoría de los países en la actualidad, es el régimen político de la democracia el contexto en el que se la considera. Dicho régimen es la expresión política de la idea de la igualdad de la naturaleza humana. Lo anterior dota al concepto de concordia de algo que va más allá del simple interés utilitarista de la propia seguridad, ya que se reafirma la conciencia de ver en el conciudadano a otro yo, y con ello se amplía el concepto de bien personal, que es el objetivo de todas nuestras acciones, al de bien común en la sociedad, que pasa a ser «un conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes» (S. Agustín, trad. 2003, p.24). Herrero (2014) sostiene que es central en esta definición el término concordia, que hace referencia al amor a las mismas cosas (p.989). Y es que por poseer todos una misma naturaleza, los fines últimos son también los mismos.

Ahora bien, elegir lo conveniente para alcanzar dichos fines últimos en una ciudad no es tarea fácil, pues –nos consta por experiencia– que esto no asegura a que todos lleguen pensar lo mismo. El primer gran problema, en el cuál no me detendré ahora, es que sabemos por experiencia que la mayoría de las personas se mueven por los propios intereses, que la mayoría de las veces no es más que querer satisfacer los propios impulsos naturales. Esto es un problema porque “solamente quienes se han elevado por encima del mero instinto y han acogido en su voluntad el bien como lo general, dirá Spaemann, son capaces de la imparcialidad propia de la justicia y del bien común universal” (Herrero, 2014, p. 994). El otro gran problema, el cuál analizaré a continuación, es que, en el contexto democrático, quienes detentan el poder político pueden equivocarse en su juicio racional acerca de lo conveniente, es decir, la posibilidad de desacuerdo entre la ciudadanía y el gobierno político sigue latente en la democracia. Como vimos, esta puede ser una de las principales fuentes de discordia dentro de una ciudad.

Desde el comienzo de la democracia en Grecia, hasta el día de hoy, la participación ciudadana en la elección de los gobernantes o, en su defecto, que estén conforme con la manera que se procedió a tal designación, ha sido un elemento de la esencia de este régimen político. De esta manera, la potestad, que es el poder aceptado pacíficamente, viene incluido en el cargo político. Ahora bien, a esta participación electoral se ha sumado el de la conformidad ciudadana en el curso del ejercicio del poder. No es que se contemplara de manera teórica en el régimen democrático ideal, pero este requerimiento nace de manera natural del hecho que con las elecciones políticas no queda salvaguardado el fin de la política, que es el bien común, ya que los cargos políticos siguen siendo un medio para dicho fin. Por esto, cabe la posibilidad de que dicho medio no funcione, como lo mencioné en el párrafo anterior, en cuanto no acierte con lo conveniente. Esto se manifiesta de manera muy clara en el ámbito legislativo, pues

la ley positiva es posición de voluntad y la justicia con que opere esa voluntad es siempre una cuestión abierta. Esta brecha en último término ha de reconducirse a aquella insalvable entre la decisión con la que se ejerce el poder y el derecho; entre voluntad y razón; entre *potestas* y *auctoritas* (M. Herrero, 2003, p. 6).

Que se haya aceptado formalmente un determinado poder político y tenga, por lo tanto, potestad, no conlleva a que de hecho se reconozca dicho poder. “El hecho de la aceptación es muy complejo. Depende en gran medida de la capacidad de generar un consenso social y para ello la opinión pública ocupa un papel decisivo desde el S. XIX” (M. Herrero, 2015, pp. 59-60). Antes de detenernos en la opinión pública, que es a mi juicio, el elemento determinante de la sociedad civil en el siglo XXI a la hora de formar su opinión política, es necesario recalcar que este reconocimiento de hecho del poder es catalogado por d’Ors como *auctoritas* –autoridad–, que lo define como “un saber personal socialmente reconocido” (Montserrat Herrero, 2015, p. 60).

En esta explicación de la distinción entre potestad y autoridad, este autor hace una analogía con la dialéctica que existe entre las dos potencias activas del alma humana, a saber, la voluntad y la inteligencia. Y es que, aunque ambas potencias deben actualizarse, muchas veces no lo hacen. Tal como lo afirma Herrero, pertenece al dominio del hombre sobre sí mismo la capacidad de decidir según razón y no contra ella. En este sentido ella cita d’Ors cuando señala que “la autoridad supone en la vida política una defensa contra los excesos de la potestad” (Montserrat Herrero, 2015, p. 61). Lo que se pretende con la fórmula de la separación de las instancias de poder y autoridad es posibilitar ese saber incontaminado, abrir espacio a la verdad en la vida política. Tiene que ver con escapar del yugo del sometimiento a la producción de la verdad desde el poder.

Para asegurar la defensa contra una potestad despótica, es esencial que sea la sociedad quien tenga el papel decisivo, no la política ni el Estado. Si estos últimos lo tuvieran, no se trataría de poder político, sino que, de prepotencia política, al no estar considerando el pensamiento

común de la ciudadanía. En este sentido Julián Marías (2009) en la introducción a la *Ética a Nicómaco* trae a la cuenta que:

en la sociedad es siempre lo decisivo, no la política ni el Estado; porque cuando parece que es la política quien decide, lo que pasa es que la ciudad está enferma, y es una vez más el sustrato social –en este caso su enfermedad– quien hace posible, en lugar del “poder”, la ilimitada prepotencia política, que termina en la inseguridad” (p. 14).

No se trata de pensar todos lo mismo, porque es natural que haya diferencia de opiniones y en ese caso siempre habría discordia. Lo importante es estar de acuerdo con lo mandado por la autoridad política a través de las leyes, porque se delibera en común que aquello es lo conveniente. “La voluntad popular toma entonces el protagonismo de la legitimación. «La conformidad que se busca implícitamente es aquella entre la ley positiva y la voluntad popular»” (M. Herrero, 2003, p. 7). El “diálogo político” propiamente tal, como aquel que transcribimos del diálogo platónico “Protágoras”, lo llevan a cabo los políticos, y son los ciudadanos los encargados de decidir a quién dar la razón. Esta manifestación de la ciudadanía se transforma en una respuesta a las propuestas políticas y, en este sentido, pasan a formar parte del “diálogo político”.

Volviendo a tomar el ejemplo de Protágoras, los políticos serían los interlocutores del diálogo, y la ciudadanía los oyentes, cuyo papel es clave para determinar, en conjunto, la verdad. De esta manera el proceso por el cual la sociedad civil forja la creencia sobre una determinada verdad práctica a través de “aprobar” o “desaprobar” tanto las opiniones como las decisiones políticas –estas últimas llevadas a cabo por quienes gobiernan– se transforma en un verdadero diálogo racional. Es en este diálogo dónde opera los límites que le puede poner la *auctoritas* a la *potestas*, siendo el elemento racional lo propio de la primera: se trata de una razón que influye en otra razón.

Cabe mencionar que en el diálogo el “otro” es el político en cuestión, pero también el conciudadano que opina sobre ello. Es respecto a ambas cuestiones que el trabajo intelectual mencionado en el capítulo anterior comienza a operar. Y es que se trata de llegar a una verdad de orden práctico a partir de una propuesta, por lo que el consenso tendría lugar cuando esta sea aceptada por la mayoría. Hemos dicho que existen dos categorías de “otro”, pero claramente la propuesta de la que estamos hablando es la generada por quien tiene el poder político, mientras que las opiniones de los conciudadanos pasan a ser ideas de consideración respecto a la primera. Esta última es una participación informal, pero no por eso menos importante. Es más, es de la que depende la autoridad del poder.

Es indudable que por lo anteriormente dicho venga la pregunta de, por un lado, cómo lograr esa participación ciudadana sin cargar cada decisión política de un peso que le dificulte la rapidez de acción ante una realidad dinámica, y, por otro, cómo crear dicha instancia en la realidad política. En lo primero me detendré, pero si en la segunda pregunta, ya que está relacionada

directamente con la generación de las condiciones políticas y sociales en una ciudad para el logro de la concordia

Esta es la gran apuesta del tiempo nuevo: no perpetuar la dicotomía entre lo público, entendido como lo estatal, y lo privado. Romper el binomio Estado-mercado para dar cabida a otros agentes relevantes en la configuración de lo público y en la búsqueda del bien común. Lo que con un término acuñado por Hegel se denomina la sociedad civil (M. Herrero, 2014, p. 1001). Foucault distingue dentro de la sociedad civil las diversas instancias de autoridad, o en sus palabras, “productoras de verdad”, dentro de las cuales estarían: los juristas, las iglesias, la opinión pública, las asociaciones profesionales, la comunidad científico-académica en las diferentes disciplinas y el ejército (M. Herrero, 2003, p. 63).

El avance de los medios de comunicación ha dado lugar en la vida política a una instancia propicia de participación ciudadana, que es la opinión pública: “los criterios de verdad se funden, se discuten y se consolidan a través de la opinión pública (...). Las decisiones de la potestad son completamente dependientes de la opinión pública” (Montserrat Herrero, 2015, p. 63). Es a este fenómeno al que me quiero referir ahora, ya que basta ver las noticias para darnos cuenta del enorme papel que están jugando en la configuración del saber social acerca de lo que es conveniente en un Estado, de la misma manera que lo hacía el Senado en la antigua Roma. Lamentablemente, este no es un proceso que esté libre de las impurezas de quienes quieran utilizar los medios de comunicación social en favor de los propios intereses o de determinadas ideas políticas.

Pareciese que, si se lograra un control eficaz a los medios de comunicación, de manera que a través de ellos se exprese realmente la voz popular, sería un gran paso para que sea la instancia propicia tanto para la formación de la opinión popular, como la de darla a conocer. Ambos elementos –formación y comunicación– son completamente dependientes uno del otro, de hecho, es difícil distinguir de cuál se trata a la hora de analizar el saber social acerca de una materia. Y es que es indudable la influencia que tiene en ello el tener al alcance de la mano la posibilidad de saber cuál es la opinión de los conciudadanos⁴.

Como se desprende de lo anteriormente dicho, y tal como apunta Manin:

⁴ "Concurrencia de opinión" (homodoxia) se refiere a personas que piensan lo mismo (por ejemplo, encuestados elegidos al azar), mientras que el "acuerdo" (homogomonein) es de personas que reconocen que todos tienen la misma opinión, donde esta concurrencia es el resultado de la comunicación. Por lo tanto, cuando se aplica, cada miembro de un grupo (1) está de acuerdo con las opiniones de los demás; (2) reconoce que lo hace; (3) reconoce que los demás también reconocen que todos están de acuerdo; y (4) contribuye a que los demás tengan la misma opinión. Este es un arreglo que es formalmente similar al deseoso recíproco mutuamente reconocido de los bienes de una amistad (1156^a2-5), por lo que podemos ver cómo podría ser elegido como algo parecido a la amistad" (Pakaluk, 1998).

la fuente de legitimidad no puede estar en las opiniones de los individuos particulares, sino en el proceso mismo de la formación de la opinión, en la deliberación. De modo que una decisión legítima no representa la voluntad de todos, pero al menos resulta de la deliberación de todos (Montserrat Herrero, 2015, p. 65).

Justamente la opinión pública será realmente tal si es que se logra que sea el resultado de un proceso de deliberación racional en el que los medios de comunicación cumplen su función sin más: ser medios para comunicarse, pero no medios por los cuales agentes políticos traten de “embutir” sus ideas políticas en la ciudadanía.

En este contexto, es esencial que se respete dentro del estado el derecho a la libertad de expresión⁵, ya que, si no se tiene asegurado, no estaría la condición necesaria para que la opinión pública –que es una instancia de autoridad– sea realmente una instancia independiente a la de la potestad y pueda asegurar, por lo tanto, que la decisión política esté mediada por la racionalidad.

V. Conclusión

Una consecuencia directa de un gobierno correcto es la concordia que se genera dentro del Estado, puesto que esta amistad cívica deviene de un consenso cuyo objeto “es lo que conviene y se relaciona con la vida” (EN: IX, 6, 1167b). Un tipo de mal gobierno es aquel en que quienes detentan el poder gozan de potestad, pero han perdido la autoridad. Este sería un gobierno en proceso de muerte porque padece la enfermedad que Aristóteles consideraba más grave en una ciudad, aquella que nace desde su interior y afecta a la totalidad del entramado social, como lo es la discordia.

Para asegurar que la autoridad política de los gobernantes no se pierda, es esencial que se cuide que la instancia en que se genera sea distinta de aquella en la que se genera la autoridad. En la actualidad la opinión pública es una verdadera “voz del pueblo” que determina la autoridad en un régimen democrático. Es por esto que esta tiene que mirarse a sí misma y juzgar si no está siendo contaminada por elementos que tergiversen la deliberación racional que lleva a cabo la sociedad en conjunto, a través de, principalmente, los medios de comunicación social.

Un problema al que hay que estar atento es que en lo anterior está en juego que la voluntad de la sociedad –poder político–, esté guiada por la razón –saber socialmente reconocido–. El problema es que

⁵ El profesor José Luis Cea (1981) dice que lo esencial del derecho a la libertad de expresión “radica en que las argumentaciones y las opiniones sean comunicadas a otros sujetos cognoscentes, que por motivo alguno ellas sean mantenidas arbitrariamente reservadas en la conciencia de su imaginador, que por ningún recurso político, jurídico, económico o de otra índole resulte eficaz la censura, la imposición de reglas dogmáticas para el entendimiento y valoración de los problemas sociales concretos, la falta de libertad para dar a conocer las razones que cada cual tenga a los efectos de una alternativa racional de solución a esos dilemas. Así pues, la argumentación es algo íntimamente relacionado con la persuasión y, por lo mismo, consta de un ingrediente social, que es su libre comunicación por cualquier medio, en toda circunstancia, momento y lugar” (p. 64).

el mundo moderno, sin embargo, generalmente entiende el Estado como un artificio que se genera a través de un pacto. La comunidad vuelve a tener un fundamento en la voluntad, pero ya en una voluntad no mediada por la verdad, sino puramente decisionista (M. Herrero, 2014, p. 990).

No cabe duda que lo anterior se sostiene en la idea de que el ser humano es capaz de ejercitar su razón no solo para encontrar una verdad referente a su propio bien, sino que también al de la comunidad. Ya decía Aristóteles que:

“aunque el bien del individuo y de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades” (EN: I, 2, 1094b).

Resulta necesario, por tanto, recordar lo que Spaemann (1991) apunta sobre el ser humano, que “a diferencia del resto de los animales, es el único que puede desconsiderarse a sí mismo en favor de otro, viendo en ello su propia realización: esta es su dignidad” (p. 176). Y es que, si en el proceso deliberativo racional que se lleva a cabo en un régimen democrático, los que participan de este “diálogo” –tanto los que detentan el poder y la autoridad– no tienen por objetivo el bien común, lo transformaría en un aparato político ciego y sin sentido que llevaría directamente a la discordia.

Referencias

- Agustín. (2003). *La ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.). RBA.
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo & J. Marías, Trads.; 9ª ed). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cea, J. (1981). *Estatuto constitucional de la información y opinión*. Revista Chilena De Derecho, 8(1/6), pp. 5-40.
- Herrero, M. (2015). *Poder, gobierno, autoridad: La condición saludable de la vida política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Herrero, M. (2003). *Legitimidad política y participación*, Anuario Filosófico, XXXVI, pp. 111-134.
- Herrero, M. (2014). *Lo público y el bien común en la Caritas in veritate en la doctrina social de la Iglesia*. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate, Biblioteca de autores cristianos, pp. 989-1005
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1985). *A Greek-English lexicon* (9ª ed). Clarendon Press.
- Pakaluk, M. (1998). *Nicomachean ethics. Books VIII and IX*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Platón. (1961). *Plato's Statesman* (J. B. Skemp, Trad.). Routledge & Kegan Paul.
- Platón. (2011). *Protágoras: Gorgias; Carta séptima*. Alianza Editorial.
- Rodríguez Adrados, F. (1998). *La democracia ateniense*. Alianza.
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia* (J. L. del Barco, Trad.). Rialp.
- Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Thoemmes Press.
- Vallejo Campos, Á., & Vigo, A. G. (2017). *Filósofos griegos: De los sofistas a Aristóteles* (1ª ed). EUNSA.

Desafíos del Derecho Internacional Humanitario frente a las nuevas guerras

Pryanka Peñafiel Cevallos*

Resumen: Este trabajo expone la naturaleza de los conflictos contemporáneos y los desafíos que se derivan para la aplicación del derecho internacional humanitario. A partir de un análisis sobre el cambio en las formas de operar la guerra en el mundo globalizado, este artículo explica algunos factores clave para comprender cómo se han desarrollado los conflictos violentos después de la Guerra Fría. La globalización política y económica ha traído consigo nuevas características en los métodos, medios y objetivos de la guerra, teniendo como punto central los factores de identidad. Después de la Segunda Guerra Mundial se planteó la necesidad de crear ciertas reglas y normas internacionales para regular la guerra. Por lo tanto, se desarrolló el derecho internacional humanitario como un mecanismo de equilibrio entre las exigencias militares de los Estados y las preocupaciones humanitarias derivadas de los conflictos.

El objetivo de este trabajo es analizar los desafíos que actualmente las nuevas guerras plantean al derecho internacional humanitario. El argumento central de esta reflexión es que las nuevas guerras han desafiado al derecho internacional humanitario, pues sus principios no han logrado contener los ataques intencionados y deliberados contra la población civil. Por lo tanto, es necesario una actualización de estos principios, pero sobretodo, la correcta y uniforme aplicación del derecho que existe hasta la actualidad. Finalmente, este escenario plantea a la comunidad internacional, conformada por Estados, organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales, una oportunidad para demostrar su voluntad política y discutir sobre nuevos mecanismos de protección a los civiles y las opciones para reducir las afectaciones en medio de la guerra.

Palabras clave: derecho internacional humanitario, guerra, conflicto, población civil, derechos humanos, protección

Abstract: This paper shows the nature of contemporary conflicts and the challenges arising therefrom regarding the application of humanitarian international law. From an analysis about the changes that have taken place over the ways war operates within a globalized World, this paper explains some key factors to understand how violent conflicts have developed after the Cold War.

* pryankap@uhemisferios.edu.ec
Universidad de Los Hemisferios

Political and economic globalization has brought along new characteristics for war methods, means and objectives, identity factors being central points. After Second World War, the need to create certain new international rules and norms to regulate war was generated. Therefore, international humanitarian law was developed as a mechanism for balancing States' military requirements and humanitarian worries derived from conflicts.

The objective of this paper is to analyze the challenges currently posed by new wars within the field of humanitarian international law. The central argument in this reflection is that new wars have defied humanitarian international law, since its principles have not stopped intentional and deliberate attacks against civil population. Therefore, an update of such principles becomes necessary, including, above all, a correct and uniform application of law, as currently conceived. Finally, this arena poses an opportunity for the international community, integrated by States, governmental and non-governmental international organizations, to demonstrate their political will and discuss new protection mechanisms for civil populations, as well as options to reduce affectations in the midst of war.

Keywords: humanitarian international law, war, conflict, civil population, human rights, protection.

El derecho internacional humanitario (DIH) es el conjunto de normas que regulan la manera en que se desarrolla la guerra para evitar consecuencias desastrosas, especialmente en contra de los civiles. El DIH fue creado para ser aplicado en situaciones de conflicto armado con el objetivo de: (i) proteger a quienes no participan activamente en las hostilidades, es decir a la población civil, médicos, periodistas, delegaciones de asistencia humanitaria, entre otros; y (ii) regular los medios y métodos permisibles para la guerra. El DIH está basado en los cuatro Convenios de Ginebra de 1949 y sus protocolos adicionales de 1977, los cuales se enfocan en las víctimas de la guerra y los no combatientes; la Convención de La Haya de 1954 enfocada en las conductas de las hostilidades y la protección de bienes culturales; y otros tratados, convenciones y protocolos que regulan los medios y métodos que se usan para hacer la guerra, como por ejemplo, sobre el uso de armas bacteriológicas de 1972, sobre las minas antipersonal de 1997, sobre la participación de los niños en los conflictos armados, entre otros (CICR, 2004).

A lo largo de la historia la guerra siempre ha estado sujeta a diferentes leyes implícitas y explícitas, inclusive siendo una de las principales preocupaciones de la sociedad y los Estados. Sin embargo, las normas universales del DIH fueron elaboradas en una coyuntura histórica post Segunda Guerra Mundial, la misma que evidentemente ha evolucionado hasta la actualidad. Cuando se normativizó el DIH, en el siglo XIX, la naturaleza de los conflictos era distinta a las nuevas guerras que surgieron en el siglo XX y los conflictos armados que siguen ocurriendo en el presente siglo. Principalmente, tras el fin de la Guerra Fría se evidenciaron nuevas formas de hacer guerra, las cuales cada vez plantean nuevos desafíos a la aplicación efectiva del DIH. Los nuevos conflictos plantean situaciones más complejas, con diversidad de actores beligerantes, nuevas tácticas de guerra, mayor tecnología y con grandes actividades ilícitas que se desarrollan paralelamente, lo cual genera una economía de los conflictos armados casi incontrolable. Este trabajo primero explica el cambio en la naturaleza de los conflictos contemporáneos, para posteriormente analizar su relación con los desafíos derivados de la aplicación efectiva del DIH.

Las nuevas guerras en un mundo globalizado

Los Estados modernos se constituyeron a partir del reconocimiento internacional a su soberanía y territorio, prueba de esto podemos encontrar en la conferencia de la Paz de Westfalia de 1648. El afán de expansión y de dominación política, militar y económica provocaron una serie de guerras que se caracterizaron por tener como actor principal al Estado-nación, tratando de cumplir con sus objetivos geopolíticos e ideológicos. Estas guerras interestatales tenían como propósito invadir o conquistar el territorio del otro Estado utilizando métodos militares que se hacían visibles en las batallas. Así mismo, la forma de financiación era totalmente centralizada, es decir, la provisión de recursos económicos para financiar los costos de la guerra dependía, en su mayoría, del presupuesto del Estado y de la economía formal. La Primera y Segunda Guerra Mundial, e inclusive, varios de los conflictos durante la Guerra Fría sucedieron bajo esta tónica: guerras tradicionales, con actores estatales y objetivos militares y políticos claros.

Después de la Guerra Fría surgieron nuevos conflictos, con nuevos esquemas, actores y métodos, a lo que varios autores han denominado como “nuevas guerras” (Kaldor, 1999; Duffield, 2004). Estas guerras son llamadas también de “baja intensidad” debido a que no se dan entre Estados, como en la Modernidad y los inicios del mundo contemporáneo, sino que se desarrollan dentro de un mismo Estado. Sin embargo, la intensidad de estos conflictos ha provocado efectos transnacionales donde entran en juego una multiplicidad de nuevos actores. Las nuevas guerras surgieron en el contexto de la disminución de la autonomía de los Estados, y en algunos casos la desintegración del mismo, y la erosión del monopolio legítimo de la violencia organizada.

Existe un factor determinante y es que estas guerras nacieron en el contexto de la globalización, su impacto se visibiliza en la presencia de una diversidad de nuevos actores civiles y militares, estatales y no estatales, y en el avance de la tecnología y la movilidad. Esta nueva concepción de la guerra implica tres características importantes que las diferencian de las antiguas guerras: los objetivos de guerra, los métodos usados y las formas de financiación (Kaldor, 1999). Respecto al primero, podemos señalar que los conflictos actuales se caracterizan por ser guerras identitarias, de carácter religioso o étnico, cuyos actores pretenden alcanzar el control político de la zona donde el Estado ha dejado un vacío. El objetivo es deshacerse de una identidad diferente a la dominante, generando, de esta forma, exclusión y fragmentación social. En segundo lugar, los métodos de combate difieren de las batallas militares tradicionales, pues actualmente se utilizan técnicas de violencia extrema contra la población civil que siembran odio y miedo, como las técnicas de guerrilla y contraguerrilla, provocando desplazamientos masivos de la población civil. Como último punto, los métodos de financiación o las “nuevas economías de guerra” que podríamos definir como economías paralelas a la formalidad. Es decir, actividades ilícitas e ilegales que financian el desarrollo de la guerra.

Se debe mencionar que la seguridad financiera es un factor clave para mantener la autoridad estatal y ante su ausencia, los grupos combatientes, es decir, las personas que participan activamente en las hostilidades agrandan su posición a través de medios ilegales, lo que también provoca que los desempleados dirijan sus esfuerzos a causas cada vez más nacionalistas. Este último elemento merece especial atención, pues actualmente las economías de guerra están financiadas principalmente por fuentes ilegales, lo que provoca la disminución del nivel de participación del Estado y la falta de control en los medios utilizados para la guerra.

Las nuevas guerras ocurren en situaciones en las que los ingresos estatales reducen debido a la disminución de la economía, así como también a la propagación de la criminalidad, corrupción e ineficiencia, la violencia se privatiza cada vez más como muestra de resultado del aumento del crimen organizado, el surgimiento de grupos paramilitares y la desaparición de la legitimidad política. (Kaldor, 1999, p. 5)

Algunos otros elementos clave que podemos señalar de las guerras en el contexto de la globalización, refieren a la privatización de las fuerzas militares. La poca capacidad tributaria de los Estados perjudica el presupuesto destinado a la seguridad, lo que hace imposible el mantenimiento del monopolio de la violencia en todo el territorio. Además, la baja cohesión social permite la existencia de grupos armados que empiezan a privatizar la violencia. Inclusive, el mismo gobierno puede crear grupos paramilitares para aplicar extrema violencia sin tener una responsabilidad directa sobre las violaciones de derechos humanos que se comenten contra los civiles. Los patrones de violencia de grupos insurgentes y contrainsurgentes cada vez son más

extremos, se realizan mediante una guerra basada en el fanatismo a lo propio y el odio al otro. Kaldor (1999, p.11) señala que el control del territorio se puede dar mediante adoctrinamiento o en otro caso, aplicando violencia extrema contra la población civil.

Algunos autores han denominado a las guerras ocurridas desde la guerra fría como guerras de baja intensidad, cuyo significado inclusive puede resultar ambiguo (Selser, 1987). “El cambio es meramente de forma y semántico, porque los medios y las estrategias son esencialmente las mismas. Las fuentes de amenaza siguen siendo externas, provenientes de otros estados, e internas, provocadas por la subversión de grupos que no aceptan la autoridad política” (Sotomayor 2007, 74). Un elemento que sí podríamos resaltar de este nuevo tipo de guerras es que se financian a través de fuentes externas, es decir, remesas, apoyo de grupos privados, gobiernos extranjeros, narcotráfico, trata de blancas y asistencia humanitaria. La informalización de la guerra es paralela a la informalización de la economía, la guerra proporciona una legitimación de varias formas criminales de engrandecimiento privado, a medida que la economía política formal disminuye. Por último, la propensión a la propagación. Es decir, los factores políticos – ideológicos de las nuevas guerras pueden difundirse y calar en otros actores regionales y los mismos desplazados que se encuentran en zonas aledañas. El conflicto se presenta como la forma directa de asegurar la identidad de los pueblos, generando condiciones de violencia cultural y estructural contra los enemigos.

Retos de la aplicación del DIH en las nuevas guerras

El Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) tiene el mandato de promover la aplicación del DIH. Sin embargo, a la luz de la realidad evidente, la misma institución ha reconocido que la naturaleza de las nuevas guerras ha planteado importantes retos para garantizar el respeto al DIH. Estos desafíos se presentan en varias esferas “desde la clasificación de los conflictos armados hasta el empleo de nuevas tecnologías” (CICR, 2013a). Algunos de los principales desafíos que se plantean son: la participación directa en las hostilidades, las fuerzas multinacionales, las nuevas tecnologías, la privatización de la guerra, el terrorismo, el respeto al DIH por parte de los actores involucrados en el conflicto armado, la clasificación del tipo de conflicto, entre otros.

pueden complicar la tarea de determinar y ponerse de acuerdo en el marco jurídico aplicable en cada situación” (Waszink, 2011, p. 6), lo que a su vez retrasa y pone trabas a la protección de la población civil. Asimismo, la correcta aplicación del DIH disminuye debido a la cantidad de actores involucrados, muchos de los cuales no tienen información sobre normas humanitarias, o si es que la tuvieran utilizan el irrespeto al DIH como táctica de guerra con el objetivo de causar temor a la población y al enemigo.

Los Estados son los principales responsables de la aplicación del DIH. Sin embargo, en contextos como estos, los Estados no pueden responder por falta de recursos o peor aún porque no quieren hacerlo. En estos casos “el DIH dispone que otros organismos pueden tomar medidas, incluidas las organizaciones humanitarias, siempre y cuando cuenten con el consentimiento del Estado” (CICR, 2013a). En este punto resurge el debate entre el respeto irrestricto a la soberanía estatal y el principio de no intervención, o la aplicación de las normas internacionales con el objetivo de alcanzar una sociedad mundial más allá de los Estados y centrada en los individuos, al estilo kantiano². Por lo tanto, otro de los desafíos tiene que ver con los mecanismos que se deben utilizar para aplicar efectivamente el DIH, evitando las discusiones políticas y securitarias de los Estados, y ubicando en primer plano la protección de las necesidades básicas de los civiles.

Las nuevas formas de hacer guerra se caracterizan también por desarrollarse en diferentes localidades, sin tomar en cuenta la presencia de población civil en los sitios urbanos. Esto pone en peligro a los civiles debido a que pueden resultar heridos, extorsionados, desplazados y todavía peor convencidos de participar en el conflicto. Justamente aquí se plantea otro desafío para la aplicación del DIH y su principio de distinción. “Las personas civiles participan cada vez más en actividades estrechamente relacionadas con la conducción de las hostilidades, lo que difumina la distinción entre las funciones civiles y militares” (CICR, 2010). No se puede distinguir claramente a combatientes, de mercenarios o colaboradores de una de las partes en conflicto, pues algunos civiles realizan operaciones clandestinas, con lo cual participan directamente en la guerra, pero no todo el tiempo. Por lo tanto, no se puede distinguir a quienes están participando activamente de las hostilidades y quienes son las víctimas del conflicto.

El uso de armas plantea otro grave problema. Los conflictos actuales se caracterizan por la proliferación de armas de fabricación casera, las cuales son accesibles e incrementan la violencia y las capacidades bélicas de los actores en el conflicto. Pero también es importante analizar la utilización de armas con mayor potencial de destrucción, como las nucleares. “Los efectos de las

² Este debate también ha sido desarrollado por la Escuela Inglesa de Relaciones Internacionales al plantear una sociedad internacional pluralista donde se garantice el orden o una sociedad internacional solidarista donde se garantice la justicia. Inclusive, ir más allá a través de la existencia de una sociedad mundial que deje sin efecto un sistema internacional basado en los Estados (Bull, 2002; Buzan, 2004).

armas nucleares son intrínsecamente incontrolables y no cumplen los criterios internacionales de discriminación entre objetivos militares y civiles, proporcionalidad y necesidad” (Granoff y Granoff, 2011, p. 53). El DIH limita el uso de armas para proteger a inocentes. Sin embargo, es claro que las armas de destrucción masiva no distinguen entre inocentes y culpables. El DIH tiene que buscar la forma de negociar el desarme de este tipo de armas, pues los efectos de las explosiones no pueden ser controladas, por lo cual no guardan proporcionalidad. Las armas químicas y nucleares plantan un desafío en materia normativa para que se desarrollen mecanismos de verificación, sanción y prohibición efectiva con el objetivo de proteger a los civiles. Sin mencionar, además, que por el desarrollo de la tecnología actualmente se emplean armas autónomas letales, las cuales no han podido ni tan solo ser reguladas por el DIH.

Otro desafío para el respeto del DIH es el terrorismo. Desde los atentados del 11 de septiembre del 2001, se ha evidenciado cómo los grupos terroristas usan el ataque directo contra la población civil para difundir temor, por ejemplo, utilizando armas tecnológicas, cometiendo atentados suicidas y reclutando a niños para integrar sus filas. El terrorismo pone en jaque al DIH en tanto desafía la clasificación de los conflictos, pues no se trata de una guerra entre Estados o dentro de las fronteras de un solo país, sino una coalición de Estados que se enfrentan a una organización no estatal con presencia en varios países. “También se ha alegado que el derecho humanitario no se aplica entre un Estado y un actor no estatal con conexiones internacionales, como la red Al Qaeda” (Bugnion, 2004, p. 49). Por lo tanto, el terrorismo ha ocasionado que cada país interprete el DIH a discreción, por ejemplo, para la política de seguridad estadounidense las Convenciones de Ginebra son inaplicables porque los adversarios no son Estados y los terroristas no son combatientes ni civiles, por lo cual no pueden obtener los derechos consagrados en el DIH, incluido el derecho de tener su estatus revisado por un tribunal. En este sentido, se viola el principio de trato humano a los prisioneros (Hajjar, 2006).

Finalmente, señalamos la privatización de la guerra como desafío a la aplicación del DIH. Las empresas de seguridad privadas son otro actor involucrado en conflictos actuales de gran magnitud, “preocupa la cuestión de qué obligaciones y derechos tienen las empresas militares y de seguridad privadas y su personal, y cuáles son las obligaciones de los Estados que las contratan” (CICR, 2013b). El problema surge no solo en la privatización de la guerra, sino también en que no se puede establecer claramente su estatus como civiles, combatientes o mercenarios, debido a que algunos miembros realizan actividades de logística y apoyo, mientras que otros participan directamente en las hostilidades. Por lo tanto “su grado de participación en las hostilidades determinará si conservan su condición civil o si son considerados beligerantes ilegales” (Bosch, 2007, p. 47). El CICR reconoce que las empresas militares como tal no forman parte del conflicto.

Sin embargo, sus miembros y las actividades realizadas por cada uno de ellos sí pueden entrar bajo las normas del DIH.

Conclusiones

A partir del análisis se puede concluir que las nuevas formas de hacer guerra han desafiado la garantía y el respeto del DIH. Si bien existen principios que guían la aplicación del DIH, estos no han logrado frenar los ataques masivos y deliberados contra la población civil. Inclusive, se puede argumentar que uno de los grandes desafíos del DIH es la interpretación uniforme del derecho por parte de los Estados y los actores armados no estatales, pues las diferentes concepciones de las normas traen consigo diferentes formas de operacionalizar el DIH. Este problema afecta directamente a la protección de los civiles, pues al quedar a discrecionalidad de los actores en conflicto la aplicación del DIH, estos se encuentran en situación de vulnerabilidad.

En temas humanitarios, es evidente la redefinición del concepto de soberanía, que ya no se entiende únicamente como la defensa del territorio de la injerencia extranjera o la autodeterminación de cada territorio, sino como la defensa de los derechos humanos por parte de la comunidad internacional más allá de las fronteras, prueba de esto fue la creación de la norma emergente de Responsabilidad de Proteger (R2P) dentro de las Naciones Unidas en 2005. La acción humanitaria no solo debe implicar la asistencia económica sino un plan de desarrollo basado en la promoción de la democracia y la difusión de un modelo político liberal que se estructure desde las instituciones del Estado. A la luz de la sociedad contemporánea, los Estados deben entender esta nueva definición de soberanía, relegando a un segundo plano los intereses de seguridad y primando los derechos de las poblaciones que se encuentran en medio de los conflictos. Es decir, comprender que desde una visión cosmopolita el cumplimiento de los derechos humanos va más allá del Estado, y que este no debería verse limitado la concepción tradicional de la soberanía estatal. La soberanía estatal se ha transformado con el tiempo, en parte debido al poder normativo del régimen universal de derechos humanos.

La mayoría de las nuevas guerras se libran por objetivos políticos e identitarios, usando armas de destrucción masiva, privatizando la guerra, creando economías informales paralelas y sobre todo atacando directamente a la población civil. En este contexto, las partes en conflicto no asumen su obligación primordial de proteger a los civiles, pues su atención se centra en la búsqueda de nuevas estrategias y tácticas para ganar la guerra. Los principios de inmunidad a los civiles y distinción se ven afectados por la participación de múltiples actores en el conflicto con un estatus no definido. Además, la población civil se encuentra inmersa tanto en los escenarios de violencia, como en los objetivos políticos y militares, por lo que no pueden mantener una distancia apropiada para evitar el abuso.

El uso de armas de destrucción masiva cada vez va en aumento de la mano con el empleo de nuevas tecnologías que no distinguen a los adversarios de los inocentes y cuyos efectos no son dirigidos a un objetivo militar específico, sino que afectan a la gran mayoría de civiles que se encuentran habitando en zonas de guerra, muchas de las cuales son localidades urbanas con altas densidades poblacionales, con estas acciones tampoco se respeta el principio de proporcionalidad. El DIH debe actualizarse de manera que pueda regular el uso de las nuevas armas autónomas letales y armas de destrucción masiva. El terrorismo plantea otros desafíos a más de los mencionados, pues son estructuras armadas no estatales con presencia en varias zonas geográficas que ponen en evidencia la erosión del monopolio de la violencia estatal. Además, la lucha contra el terrorismo ha sido usada por varios Estados para cometer violaciones al principio de trato humano, pues son considerados como nuevos combatientes que no gozan de la protección del DIH.

El número de muertes de civiles en los conflictos armados actuales es un indicativo importante para entender que el DIH debe ser revisado y mejorado, brindando respuesta a actuales situaciones de guerra que en el momento de su creación no fueron contempladas. El DIH se enfrenta a desafíos normativos evidentes. No obstante, se debe resaltar que una actualización no debe dejar de lado su objetivo fundamental que es salvar la vida de los no combatientes de las hostilidades de un conflicto. El irrespeto al DIH, la discrecionalidad de su aplicación y los vacíos normativos ponen en peligro a la población civil. Por esta razón es necesario que tanto los Estados como las organizaciones internacionales y humanitarias demuestren una voluntad política suficiente para discutir sobre nuevos desafíos y principalmente sobre nuevos mecanismos de protección contextualizados a la realidad política, militar, tecnológica y social que actualmente vive el mundo.

Referencias

- Bosch, S. (2007). Private security contractors and international humanitarian law—a skirmish for recognition in international armed conflicts. *African Security Review*, 16(4), 34-52. doi:10.1080/10246029.2007.9627443.
- Bugnion, F. (2004). Terrorism and international humanitarian law. *Whitehall Papers*, 61(1), 47-55. doi:10.1080/02681300408523004.
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2010). La población civil y la "participación directa en las hostilidades". <https://www.icrc.org/spa/war-and-law/contemporary-challenges-for-ihl/participation-hostilities/overview-direct-participation.htm>
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2013a). Los desafíos contemporáneos del DIH. <https://www.icrc.org/spa/war-and-law/contemporary-challenges-for-ihl/overview-contemporary-challenges-for-ihl.htm>
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2013b). Retos contemporáneos del DIH: privatización de la guerra. <https://www.icrc.org/es/document/retos-contemporaneos-del-dih-privatizacion-de-la-guerra-panorama>
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2004). ¿Qué es el derecho internacional humanitario? <https://www.icrc.org/es/doc/assets/files/other/dih.es.pdf>
- Duffield, M. *Las nuevas guerras en el mundo global La convergencia entre desarrollo y seguridad*. (Trad. por M. Moro Coco). Madrid. Los Libros de la Catarata, (Trabajo original publicado en 2004).
- Granoff, D., Granoff, J. (2011). International humanitarian law and nuclear weapons: Irreconcilable differences. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 67(6), 53-62. doi:10.1177/0096340211426360.
- Hajjar, L. (2006). International Humanitarian Law and ‘Wars on Terror’: A Comparative Analysis of Israeli and American Doctrines and Policies. *Journal of Palestine Studies*, Vol. 36, No. 1, otoño, 21-42.
- Kaldor, M. (1999) *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Oxford: Stanford University Press.
- Selser, Gregorio (1987). “La intensa guerra de baja intensidad”. *Revista Nueva Sociedad*, 89, 100. ISSN: 0251-3552.
- Sotomayor V, Arturo. (2007). “La Seguridad Internacional: Vino viejo en botellas nuevas”. *Revista de Ciencia Política*, 27 (2), 67-88.
- Waszink, C. (2011). La protección de la población civil en el derecho internacional humanitario: tendencias y dificultades. *Informe del Centro Noruego de Recursos para la Construcción de la Paz (NOREF)*, agosto. Oslo, NOREF.

Migración y participación ciudadana: La participación ciudadana de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo. Caso terremoto de 16 de abril de 2016.

Diego Humberto Escobar Castro *

Resumen: la comunidad ecuatoriana en el exterior representa un porcentaje significativo de la población total del país, agrupándose principalmente en Estados Unidos y Europa.

Es innegable que los aportes económicos realizados por los migrantes en los últimos tres lustros han contribuido a la estabilización económica del Ecuador (remesas). Sin embargo, el presente análisis se centra en la participación ciudadana de nuestros compatriotas en el exterior, entendida como una participación integral, mediante una revisión general de variables culturales, sociales, e incluso políticas.

La asociación de los grupos migratorios se desarrolla en distintos niveles; así, podemos encontrar iniciativas formales como fundaciones, grupos culturales, clubes deportivos y de estudiantes, entre otras; y, actividades que se concretan en un marco menos institucionalizado, producto de situaciones específicas como, por ejemplo, la movilización de la comunidad ecuatoriana en la ciudad de Hamburgo para apoyar a las víctimas del terremoto de 16 de abril de 2016.

Estas experiencias deben considerarse para entender la realidad de la comunidad ecuatoriana en el exterior y pueden servir de insumos para la elaboración de políticas públicas relacionadas.

Palabras clave: participación ciudadana, migración, derechos en el exterior, comunidad, solidaridad, gestión consular, latinoamericanidad.

Abstract: Ecuadorian Community living abroad represents an important percentage of the total population of the country. Said percentage has mainly migrated to the United States and Europe. Economic contributions made by migrants in the last fifteen years are undeniable, since they have helped in Ecuador's economic stabilization (consignments). Nevertheless, this analysis is centered

* descobar@cancilleria.gob.ec

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, Ecuador

in citizen participation of our fellow citizens abroad, understood as an integral type of participation, through a general review of cultural, social and even political variables.

The association of migrant groups exists in different levels; thus, we can find formal initiatives as well as foundations, cultural groups, sport and student clubs, among others; and, also, other activities organized under a less institutionalized frame, as a result of specific situations, such as the rally organized by the Ecuadorian Community in Hamburg to support the victims of the earthquake occurred in April 2016.

These experiences must be considered in order to understand the reality of the Ecuadorian Community abroad, and may serve as inputs for the development of relevant public policies.

Key words: citizen participation, migration, rights abroad, community, solidarity, consular management, Latin Americanness.

1.- Introducción

La mecánica propia de la migración impide establecer números exactos sobre la cantidad de compatriotas que residen en el exterior. No obstante, según cifras aproximadas de Naciones Unidas (2019), nuestro país tiene 1200000 migrantes, equivalente al 7% de la población total del país (Portal de datos mundiales sobre migración, 2020).

A manera de ejemplo podemos señalar que en el año 2005, España reportó una población de 487.239 ecuatorianos en ese país. Por su parte, para el mismo año, sobre la base de las encuestas hechas por la American Community Survey, la oficina de censos de los EE.UU (United States Census Bureau) estimaba una cifra de 436.409 ecuatorianos, números altamente inferiores a los que se reportaban extraoficialmente para esa fecha (Migration Policy Institute, 2020).

Realizar un análisis pormenorizado de la participación ciudadana en el exterior es bastante ambicioso, más aún si tomamos en cuenta que, a pesar de referirnos a un mismo grupo de connacionales que ha optado por salir de su país de origen, cada comunidad tiene sus propias particularidades que dependen de diversos factores relacionados con la cultura, idioma, leyes y clima del país receptor, así como de la vinculación con otros grupos de migrantes.

Para que este breve análisis sea aprovechado al máximo, es importante definir los conceptos inherentes al mismo. De esta forma, el término migrante es bastante amplio, considerando que incluso en la definición de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) se indica que a nivel internacional no hay un consenso sobre el mismo.

No obstante, la OIM señala que este concepto abarca usualmente todos los casos en los que la decisión de migrar es tomada libremente por la persona concernida por "razones de conveniencia personal" y sin intervención de factores externos que le obliguen a ello. Se aplica a las personas y a sus familiares que van a otro país o región con miras a mejorar sus condiciones sociales y materiales y sus perspectivas y las de sus familias (OIM, 2017).

Para efectos del presente estudio, se considera pertinente abordar a la migración ecuatoriana como un movimiento de personas en el que se observa la coacción enfocada principalmente en el campo económico, toda vez que la gran mayoría de compatriotas que han dejado su lugar de residencia o domicilio habitual, lo han hecho con el objetivo de mejorar su nivel de vida (OIM, 2017).¹ En la misma línea, la participación ciudadana es un concepto relativamente nuevo que se vincula estrictamente a la concepción moderna de ciudadanía; y, al ser esta última palabra polisémica podría generar distintas interpretaciones.

¹ La OIM divide al migrante en los siguientes grupos: 1.- Migrante calificado; 2.- Migrante documentado; 3.- Migrante económico; 4.- Migrante irregular; y, 5. - Trabajador de temporada.

Para evitar posibles confusiones ampliaremos este concepto desde su visión clásica, refiriéndonos no solo al cúmulo de derechos y deberes políticos que cada uno de los individuos que forman parte de un Estado tiene (Borja, 2017); sino también a la integralidad de su enfoque desde lo civil, social y político (como un solo conjunto). Además, nos referiremos a los elementos que agrega la Constitución del Ecuador en este campo para los compatriotas que residen en el exterior.

Si partimos de la premisa que la participación es un elemento transversal para la democracia y que la ciudadanía la perfecciona, nos encontramos frente a su evidente vinculación. Sin lugar a dudas, la evolución del concepto de ciudadanía ha ido de la mano con un proceso histórico progresivo de agregación e institucionalización de derechos.

Por ejemplo, en sentido amplio, podríamos señalar que la lucha global por los derechos civiles inicia en el siglo XVIII (con la Independencia de Estados Unidos de América y la Revolución Francesa). No obstante, varias de sus reivindicaciones continúan materializándose hasta el siglo XXI con el objetivo de reducir asimetrías sociales en distintas latitudes.

En sentido estricto, los inicios republicanos de nuestro país revelan una realidad excluyente tomando en cuenta que durante la sexta década del siglo XIX existía el requisito de la literacidad para poder ejercer derechos políticos (votar y participar en elecciones), más aún señalando que para aquella época la mayor parte de la población indígena era analfabeta. En este contexto, la participación política se restringía a variables como edad, sexo, ingresos, educación, profesión y religión (Fernández Peña, 2016).

Por su parte, el siglo XX trajo un sinnúmero de triunfos sociales y con ellos una ampliación de derechos y la inclusión de sectores menos favorecidos, hasta llegar a la materialización de la ciudadanía como la conocemos en la actualidad².

Ahora, en el siglo XXI, el nexo existente entre ciudadanía, derechos y participación puede catalogarse como la columna vertebral de la mayoría de regímenes democráticos en el mundo.

Así, la participación ciudadana debe entenderse como el ejercicio del derecho a la participación en los asuntos públicos mediante un conjunto de mecanismos (no necesariamente institucionalizados), que permite a los ciudadanos, de manera individual o colectiva, incidir en el poder público y las decisiones públicas, con la expectativa que aquellas decisiones representen sus intereses (que se caracterizan por colectivos y difusos) (Aguilar, 2010).

De esta forma, concluimos que la participación ciudadana de los migrantes en el exterior es el ejercicio de los derechos civiles, sociales y políticos (para incidir en el poder público y las

² La Constitución del Ecuador (2008) consagra a la ciudadanía universal como uno de los principios rectores de las relaciones internacionales del país, bajo el entendido que la misma permite que todas las personas, en cualquier lugar del mundo, sean reconocidas en su calidad de sujetos de derecho.

decisiones públicas) que tienen los ciudadanos de un determinado país, quienes migraron y residen en el extranjero con el objetivo de mejorar su calidad de vida (Aguilar, 2010).

2.- La participación ciudadana de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo

2.1.- Marco normativo general de los derechos y participación ciudadana en el exterior

El Artículo 6 de la Constitución de la República del Ecuador (2008) señala que todos los ecuatorianos son ciudadanos y gozarán de los derechos establecidos en ella. En este sentido, se infiere (sin lugar a dudas) que este principio incluye a los compatriotas residentes en el exterior.

Al respecto, podemos referirnos a los principios de la participación (Artículo 95), donde se reza textualmente que:

Las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad. La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria.

En la misma línea, la Carta Magna resalta los derechos de participación de los ecuatorianos (Artículo 61 y siguientes), dentro de los cuales podemos destacar: 1.- elegir y ser elegidos; 2.- participar en los asuntos de interés público; 3.- ser consultados; 4.- conformar partidos y movimientos políticos, afiliarse o desafiliarse libremente de ellos y participar en todas las decisiones que éstos adopten; y, 5.- voto universal, igual, directo, secreto y escrutado públicamente (siendo facultativo para los connacionales residentes en el exterior) (Constitución del Ecuador, 2008).³

De igual manera, la Ley Orgánica de Movilidad Humana (2017) indica en su Artículo 13 que:

Las personas ecuatorianas en el exterior tienen derecho a la participación democrática, organización política en los diferentes procesos electorales, al voto facultativo, a elegir al Presidente y Vicepresidente de la República, asambleístas nacionales y asambleístas de la circunscripción por el exterior; y, ser elegidos de conformidad con la ley.

Este mismo cuerpo normativo garantiza el derecho de asociación (Artículo 18) resaltando que las personas ecuatorianas que residan en el exterior tienen derecho a conformar organizaciones sociales y solicitar su registro en el territorio ecuatoriano o en el exterior a través de las misiones diplomáticas.

No podemos olvidar el rol trascendental que desempeñan las misiones ecuatorianas en el exterior, unidades que cuentan (conforme al Artículo 24 de la Ley Orgánica de Movilidad Humana) con atribuciones especiales para la asistencia y protección, dentro de las cuales podemos destacar

³ Para ampliar información favor revisar Artículos 61, 62, 63, 64 y 65 de la Constitución de la República del Ecuador (2008).

que: 1.- precautelan que las personas ecuatorianas en el exterior sean tratadas con respeto, dignidad y que cuenten con información para ejercer sus derechos, independientemente de su condición migratoria; 2.- coordinan con las funciones del Estado la ejecución de actividades que promuevan el ejercicio de los derechos políticos y los de participación ciudadana; 3.- brindan información clara y accesible sobre los derechos, obligaciones, políticas, programas, planes, proyectos y servicios de atención creados para las personas en el exterior tanto en tránsito como en destino y personas ecuatorianas retornadas.⁴

2.2.- La comunidad ecuatoriana en Hamburgo

La mayoría de los ecuatorianos que residen en el norte de Alemania (Hamburgo, Schleswig-Holstein y Baja Sajonia) provienen de la Costa, específicamente de la ciudad de Milagro, aproximadamente en un 80 por ciento.

Esta migración (seguramente) se debe a dos motivos principales: 1.- la influencia del Puerto de Hamburgo y los lazos comerciales establecidos con nuestro país desde 1846; y, 2. - la ausencia del requerimiento de visado para ingreso de ecuatorianos como turistas hasta finales del siglo XX.

Según datos del Consulado del Ecuador en Hamburgo, se encuentran registrados en esa representación 2986 ecuatorianos. Hasta el mes de mayo de 2017 se realizaron 1430 cambios de domicilio electoral (ciudadanos ecuatorianos habilitados para votaciones) (Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2017). Para el año 2020, el padrón electoral se ha establecido en 1498 electores.

Este aumento, aparentemente poco significativo entre los años 2017 y 2020 (3 años), de 68 nuevos cambios de domicilio electoral es bastante relativo, toda vez que la migración no es estática y el padrón sufre cambios siguiendo esa dinámica. Así, personas que regresan al Ecuador u otras que viajan a diferentes países del mundo para establecer su residencia, cambian su domicilio afectando los números bajo un criterio matemático de suma y resta.

Asimismo, en los citados registros no se contemplan algunos elementos como la cantidad de ecuatorianos de segunda y tercera generación que cuentan con nacionalidad alemana, así como compatriotas con doble nacionalidad que, por motivos económicos, han migrado mayoritariamente desde España para buscar trabajo en Alemania como ciudadanos españoles⁵.

⁴ Para efectos de análisis de la participación ciudadana en el exterior se han seleccionado algunas de las atribuciones que la LOMH (2017) dispone para las oficinas consulares. En el caso de requerir mayor información favor revisar el Artículo 24 de ese cuerpo normativo.

⁵ Se produce un fenómeno de migración laboral que denota dificultades al momento de la inserción en la sociedad alemana ya que el idioma es el primer limitante para que los compatriotas logren una adaptación adecuada. La adaptación de los ciudadanos ecuatorianos que vienen de España y de otros lugares de Europa es compleja.

El uso de los servicios consulares por parte de estos dos grandes grupos es intermitente, bajo el supuesto que su (doble) nacionalidad europea los integra, en mejor medida, en la sociedad germana. A pesar de esto, su concurrencia y participación en determinados eventos es notoria.

Levantar, a ciencia cierta, información específica de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo no sería una tarea fácil. Realizar un censo en el exterior requiere de gran cantidad de recursos humanos y materiales. Sin embargo, existen datos duros y datos empíricos⁶ que podrían servir como referencia de su composición.

Según datos de la Dirección de Procesos en el Exterior del Consejo Nacional Electoral el padrón electoral (2020) para el recinto de Hamburgo tiene registrados a 1498 electores, de los cuales 914 son mujeres (61.01%) y 584 son hombres (38.99%).

La gran mayoría de los compatriotas ecuatorianos que han solicitado servicios consulares han indicado que residen en la localidad de Harburg (que es un popular sector de la ciudad de Hamburgo). Las mujeres ecuatorianas que han visitado el Consulado lo han hecho en compañía de sus hijos menores de edad y han indicado que tienen entre 1 y 3 hijos. Muchos de los matrimonios son binacionales (ecuatoriano-alemán).

En consecuencia, si realizamos un ejercicio de articulación de la información del Consulado, los datos duros del CNE y la información empírica recabada, se proyecta que la cifra de compatriotas que residen en el norte de Alemania podría estimarse que llega hasta la cantidad aproximada de 7000 personas.

2.3.- Las asociaciones de ecuatorianos en Hamburgo

Para entender la participación de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo es importante partir de la identificación de las principales organizaciones que han sido establecidas en esa ciudad⁷:

⁶ El autor de este estudio cumplió funciones como Vicecónsul (2015-2017) y Cónsul (2017-2019) en el Consulado del Ecuador en Hamburgo.

⁷ La información ha sido obtenida de la base de datos del Consulado del Ecuador en Hamburgo. El orden se estableció alfabéticamente sin ningún tipo de precedencia (datos 2017 referenciales, es probable que alguno de estos grupos haya cambiado de denominación o desaparecido).

Asociación/Grupo/Organización	Misión/Objetivo/Observaciones
Club Social Deportivo "Sabor Latino"	Realización de eventos y ayuda al migrante que llega a Hamburgo.
Comité de la Revolución Ciudadana (CRC) "Eloy Alfaro"	Grupo político.
CREO-Alemania	Grupo político.
Estudiantes en Hamburgo – ENICIA	Asociación de estudiantes ecuatorianos en el Norte de Alemania – apoyo a estudiantes en temas diversos
Guayas-Ecuador-Hilfe e.V	Asistencia social en el Ecuador.
Mitad del Mundo e.V ⁸	Apoyo a mujeres, niños y adolescentes sobre todo de origen latinoamericano y en primer lugar ecuatoriano en aspectos sociales, culturales, de la política de educación de desarrollo en Alemania y en Ecuador.

Fuente.- Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2017.

Elaboración propia.

2.4.- Clasificación de la participación ciudadana en Hamburgo

Las asociaciones detalladas en el punto anterior tienen incidencia en los siguientes tipos de participación ciudadana:

2.4.1. Participación social (entendida como el tomar parte en las actividades cotidianas de la comunidad).- Existen espacios y momentos de encuentro de la comunidad ecuatoriana en Hamburgo, los mismos que giran en torno a las siguientes actividades:

2.4.1.1 Deportivas (partidos de fútbol organizados en los meses de primavera y verano en el parque de la ciudad, “Stadtpark”).

2.4.1.2. Gastronómicas (1.- oferta de comida ecuatoriana los fines de semana en locales que comercializan productos latinoamericanos; 2.- comida elaborada para entrega en domicilio; 3.- platos preparados en las casas de ecuatorianos adecuadas sábados y domingos para este propósito; y, 4. - ferias de comida latinoamericana).

2.4.1.3. Sociales (eventos nocturnos animados con música latinoamericana).

⁸ Para mayor información favor visitar página web de la Asociación Mitad del Mundo: www.mitad.de

2.4.1.4. Culturales (exposiciones artísticas, celebración de fechas patrias, actividades organizadas en el marco del festival “Otoño Latinoamericano”⁹). La gestión cultural es coordinada por el Consulado del Ecuador en Hamburgo).

2.4.2. Participación comunitaria (entendida como las acciones solidarias con compatriotas que se encuentran vulnerables, así como la construcción de espacios de la vida de la comunidad. Este ámbito se relaciona con la idea de responsabilidad social comunitaria).- Las redes de ecuatorianos y latinoamericanos establecidas en Hamburgo cumplen un rol importante a la hora de resolver urgencias sociales. La solidaridad es el eje transversal de este tipo de participación, así como la idea de comunidad y la identificación como miembro de un colectivo de personas (latinoamericanos). Existen dos momentos en que esta participación se efectiviza (en ambos casos se organizan eventos y actividades para recaudar fondos):

2.4.2.1. Apoyo a casos de vulnerabilidad.- La comunidad ecuatoriana y latinoamericana se solidariza con otros ciudadanos de la región en el caso que requieran algún tipo de colaboración por temas sensibles y de fuerza mayor (enfermedades catastróficas, operaciones y atención médica de emergencia, accidentes, fallecimiento).

2.4.2.2. Desastres naturales.- La comunidad ecuatoriana y latinoamericana se organiza para prestar su apoyo a las víctimas de desastres naturales. El mejor ejemplo de este punto ha sido el apoyo brindado para el caso del terremoto de 16 de abril de 2016 que afectó a la costa ecuatoriana.

2.4.3. Participación política (materializada desde las acciones para transformar las instituciones, las normas y la cultura) (Mejía Delgadillo, 2017).- Las últimas elecciones Presidenciales del Ecuador, realizadas en el mes de abril de 2017, son la mejor muestra del nivel de participación política de la comunidad ecuatoriana. En este marco se puede resaltar:

1. El padrón electoral de Hamburgo, para esa fecha, estaba compuesto por 1327 votantes. Se tuvo una participación efectiva de 530 votantes, equivalente al 39.93%. El voto de los migrantes en el exterior es facultativo.
2. Las elecciones se realizaron con normalidad. Contaron con la presencia de los delegados del Movimiento Alianza País y del Partido CREO.

⁹ Este festival parte en el año 2014 como una iniciativa tripartita que cuenta con la participación de los Consulados Generales de América Latina y el Caribe (ALC) acreditados en Hamburgo, instituciones con sede en esa ciudad que tienen relación directa con ALC (211 instituciones); y, el Senado del Estado de Hamburgo. La planificación de todas las actividades se la realiza anualmente y su presentación se lleva a cabo entre los meses de septiembre y diciembre, época en la que se desarrolla el otoño europeo, motivo por el cual se denomina a este festival de esta manera (Otoño Latinoamericano). Su programación se divide en tres ejes: 1.- político; 2.- cultural; y, 3.- comercial. Para mayor información visitar la página de Facebook del festival: <https://es-la.facebook.com/LACHerbst/>



Fuente.: Página de Facebook del Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2017.
Fotografía de votantes ecuatorianos, domingo 2 de abril de 2017.

Las asociaciones de ecuatorianos en Hamburgo promueven la relación de la comunidad desde lo individual hasta lo colectivo, confluyen en objetivos comunes en algún momento (especialmente en la participación comunitaria); e, indiscutiblemente, facilitan la difusión y materialización de derechos y deberes.

3.- La respuesta de la comunidad ecuatoriana en hamburgo al terremoto de 16 de abril de 2016

El sábado 16 de abril de 2016, la costa ecuatoriana sufrió un devastador terremoto de 7,8 grados en la escala de Richter que dejó las siguientes pérdidas humanas y materiales:



Fuente: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2017.

Elaboración propia

El Consulado del Ecuador en Hamburgo trabajó en coordinación con la Embajada del Ecuador en Alemania, la Oficina Comercial y la comunidad ecuatoriana, a fin de brindar ayuda a las víctimas del terremoto.

En este marco, el lunes 18 de abril de 2016, a las 20h00, se realizó la primera reunión de coordinación de la comunidad ecuatoriana. Este simple hecho muestra la importancia de las redes establecidas en Hamburgo, las mismas que se activaron de forma inmediata (Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016).

Se realizaron siete reuniones de coordinación entre la comunidad ecuatoriana residente en Hamburgo y el Consulado, mediante las cuales se planificaron dos eventos para recaudar fondos para las víctimas del terremoto, así como mecanismos de colaboración para la recepción, clasificación, empaquetamiento, etiquetado y transporte de las donaciones recibidas (Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016).

Se conformó un Comité de Crisis con la participación de los representantes de las organizaciones sociales y ciudadanos ecuatorianos voluntarios, los mismos que estaban conectados permanentemente, a través de un grupo de whatsapp. Los funcionarios del Consulado fueron incluidos en este espacio virtual.

Se debe resaltar que la comunidad ecuatoriana organizó dos eventos gastronómicos y culturales (domingo 24 de abril y domingo 1 de mayo de 2016) en los que se recaudaron 6.000 euros y 10.000 euros, respectivamente. El dinero obtenido se invirtió en la compra de una planta potabilizadora de agua para la población afectada.

Evento SURIMEX (abril 2016)



Fuente.: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016.
Elaboración propia

Evento Escuela Sternschanze (mayo 2016)



Fuente.: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016.
Elaboración propia



Fuente: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016.

Entrega potabilizadora de agua.

Por otro lado, la participación de la comunidad ecuatoriana fue fundamental para enviar al Ecuador las donaciones realizadas por el Ministerio del Interior del Estado de Hamburgo¹⁰, la empresa Draeger¹¹, así como las donaciones realizadas por particulares¹². Hamburgo funcionó como centro de acopio de las donaciones de todo el territorio alemán.

Al respecto, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días facilitó, sin costo alguno, una bodega y voluntarios para almacenar todas las donaciones recibidas por parte del Estado de Hamburgo y la Empresa Draeger, previo a su envío al puerto. Las donaciones particulares se recibieron en las instalaciones del Consulado.

Los días jueves 5, viernes 6, sábado 7, domingo 8 y lunes 9 de mayo de 2016, con el apoyo de la comunidad ecuatoriana, se conformaron cuadrillas de voluntarios para la clasificación, empaquetamiento, etiquetado y transporte de las donaciones.

¹⁰ El Ministerio del Interior del Estado de Hamburgo realizó las siguientes donaciones: 1.- 170 camas plegables; 2.- 25 carpas para 18 personas; 3.- 300 colchones inflables; 4.- 400 cobijas; 5.- 400 literas.

¹¹ La empresa Draeger donó: 1.- cascos de seguridad (protección para la cabeza de los equipos de emergencia, rescate y remoción de escombros, 90 unidades); 2.- guantes de seguridad (para protección de la vista ante polvo, escombros y partículas proyectadas a velocidad hacia la cara, 2.000 unidades); 3.- respiradores contra polvos (para protección respiratoria contra polvo durante remoción de escombros, 10.200 unidades).

¹² Las donaciones particulares de dividieron en los siguientes grupos: 1.- artículos para bebé (pañales húmedos, pañales, leches, compotas, papillas); 2.- artículos de aseo personal (pañales húmedos, desinfectantes de manos, pasta de dientes, cepillos de dientes, tampones, toallas higiénicas); 3.- insumos médicos (guantes estériles, guantes no estériles, drenes, compresas, vendas, hilos de sutura, hojas bisturí, apósito quirúrgico, mascarillas, escalpelos, jeringas, torunda de preparación de rayos X); 4.- artículos de camping (carpas, camas plegables, colchones aislantes, linternas, kits de primeros auxilios, sleeping bags, mantas); 5.- varios (fundas de basura, pastillas desinfectantes de agua, filtros de agua personales); 6.- equipo ortopédico (muletas, inmovilizadores, sillas de ruedas, andadores con ruedas); 7.- conservas

Gracias a la colaboración de la comunidad ecuatoriana, al apoyo de organizaciones sin fines de lucro, empresas locales y el Senado de Hamburgo, se enviaron al Ecuador dos contenedores con donaciones para apoyar a las víctimas del terremoto de 16 de abril de 2016. Las redes establecidas por las asociaciones de ecuatorianos en el norte de Alemania facilitaron la participación de la comunidad.



Fuente: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016.

Fotografía voluntarios, lunes 9 de mayo de 2016.

Lugar: Coliseo Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Hamburgo.



Fuente: Consulado del Ecuador en Hamburgo, 2016.

Fotografía voluntarios, junio de 2016.

Lugar: Consulado del Ecuador en Hamburgo.

4.- Conclusiones:

Las asociaciones establecidas en el norte de Alemania tienen como eje transversal a la solidaridad. Estas organizaciones han buscado (en sus inicios y a su manera) suplir esa percepción de una supuesta ausencia parcial del Estado. Esta idea, que se ha posicionado históricamente en el imaginario colectivo del migrante puede cambiar, únicamente, con el accionar de un servicio diplomático profesional con habilidades negociadoras que superen la idea anacrónica que se tiene del mismo.

El trabajo de los funcionarios diplomáticos debe trascender diferencias políticas e ideológicas. No obstante, se debe contar con criterio suficiente y disciplina para responder a las directrices establecidas por la autoridad central y a los nuevos retos propios de la gestión consular.

La evolución del trabajo consular debe alinearse a la globalización, pensando (específicamente) en las comunicaciones. La interacción que brindan las redes sociales y la facilidad de conocer espacios de encuentro y organización de eventos (deportivos, sociales y culturales) de nuestros compatriotas obligan que el trabajo del Cónsul con la comunidad se realice –también– fuera de sus oficinas.

La relación entre los Consulados y la comunidad ecuatoriana es vital. Muchas veces, la ausencia de canales de comunicación permanentes con los representantes de las asociaciones ecuatorianas complica el trabajo consular y deteriora la imagen de nuestras representaciones. Esta situación puede ser fácilmente superada por funcionarios probos con adecuada inteligencia emocional.

Por otra parte, es un caso bastante particular que la organización de las asociaciones de ecuatorianos en Hamburgo no responda a un criterio exclusivo de nacionalidad. Sus servicios y apoyo se extienden a la comunidad latinoamericana. Una de las razones principales que genera esta identificación regional es la diferencia lingüística con Alemania y la complejidad del idioma. La interacción que se realiza entre los migrantes, evidentemente, traspasa la idea de comunidad particularizada a un determinado país.

La presencia de ecuatorianos en el norte de Alemania es histórica y muy importante dentro de los espacios latinos. De esta forma, las agrupaciones de ecuatorianos en esa jurisdicción no son exclusivas, tampoco limitadas a una sola nacionalidad o región (son superadoras, inclusive, de agrupaciones que podrían formarse siguiendo la dicotomía Costa-Sierra).

En este contexto, se materializa la figura de la “latinoamericanidad”, que puede entenderse como un sentimiento de pertenencia e identificación que tiene fuerza e importancia para los ciudadanos que se vinculan con otras personas de países de la misma región geográfica (América Latina y el Caribe) que residen fuera de su país de origen.

El rol protagónico que tiene el migrante como agente cultural y representante de nuestro país es destacable. Si sumamos el apoyo de la comunidad ecuatoriana a la versatilidad de diplomáticos profesionales, la participación del país en los distintos espacios se multiplica y potencia. En este momento nos encontramos frente a una dinámica de suma positiva (ganar-ganar). El país mejora su representación y la comunidad se siente mejor representada desde lo individual hasta lo colectivo.

Asimismo, como se pudo observar en el punto 3 del presente estudio la participación de la comunidad ecuatoriana cumplió tres funciones principales:

1. Difusión de la problemática (ocasionada por el terremoto) en el norte de Alemania, a través de las redes de las asociaciones y de sus círculos personales.
2. Apoyo directo para las víctimas del terremoto, mediante la organización de eventos y recaudación de fondos, así como para la logística relacionada con el acopio, etiquetado y envío de donaciones.
3. Mostrar a la sociedad alemana el valor de la solidaridad del pueblo ecuatoriano y latinoamericano. La visualización del trabajo de la comunidad ecuatoriana cumple el efecto de principio integrador con los ciudadanos locales.

Es importante el establecimiento de mecanismos que permitan que la comunidad conozca el destino de sus donaciones con el objetivo de mantener una relación armónica y continuar con esa magnífica cooperación en futuras oportunidades.

Para finalizar, se destaca la importancia de las misiones diplomáticas en el exterior y la necesidad de que la dinámica con la comunidad se maneje bajo un liderazgo horizontal. Los funcionarios diplomáticos tienen que convertirse en facilitadores sin dejar de lado la importancia de la autoridad que ha sido depositada en sus cargos. Es fundamental que la política pública tome en cuenta todas estas experiencias y que se maneje desde la prevención.

El terremoto, de 16 de abril de 2016, brindó la oportunidad para estrechar vínculos entre el Consulado y la comunidad, mejorar su relación y romper mitos sobre la labor diplomática. El trabajo realizado por el Consulado del Ecuador en Hamburgo junto a la comunidad ecuatoriana, con ocasión del terremoto, debe considerarse un caso exitoso de trabajo consular y participación ciudadana en el exterior.

Referencias

- Aguilar, L. E. (2010). Sobre la participación ciudadana en la Comunidad Andina. En CAN, *Diagnóstico y propuestas para el fortalecimiento de la sociedad civil en la Comunidad Andina*. Lima.
- Borja, R. (2017). *Enciclopedia de la Política*. Obtenido de <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=&por=c&idind=231&termino=>
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Quito, Ecuador. Recuperado de https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Consulado del Ecuador en Hamburgo. (2016). *Gestiones conjuntas realizadas en la ciudad de hamburgo - terremoto 7.8 grados ecuador*. Hamburgo.
- Consulado del Ecuador en Hamburgo. (2016). *Gestiones para envío de container desde hamburgo y solicitud de personal de apoyo*. Hamburgo.
- Consulado del Ecuador en Hamburgo. (2017). *Informe mensual de gestión consular*. Hamburgo.
- Fernández Peña, M. (2016). *Ciudadanía y exclusión*. Recuperado el 10 de noviembre de 2020, de Hypotheses: <https://paradojas.hypotheses.org/1791>
- Ley Orgánica de Movilidad Humana del Ecuador. (2017). Obtenido de https://www.cancilleria.gob.ec/wpcontent/uploads/2018/05/reglamento_ley_de_movilidad_humana_reformado_abril_2018.pdf
- Mejía Delgadillo, A. (2017). *Coursera*. Obtenido de BID: <https://www.coursera.org/learn/formadores-ciudadania/lecture/gHGeJ/tipos-y-niveles-de-participacion-ciudadana>
- Migration Policy Institute. (2020). *Ecuador: Diversidad en migración*. Obtenido de <https://www.migrationpolicy.org/article/ecuador-diversidad-en-migraci%C3%B3n>
- OIM. (2017). *Organización Internacional para las Migraciones*. Obtenido de Los términos claves de migración: <https://www.iom.int/es/los-terminos-clave-de-migracion>
- Portal de datos mundiales sobre migración. (2020). *Flujo de migrantes*. Obtenido de https://migrationdataportal.org/es?i=flows_abs_emig1&t=2013&cm49=218

“El Estado como productor legal de la ilegalidad migrante”: caso migración venezolana en el Ecuador

Mishel Álvarez R*

Resumen: La época actual se caracteriza por ser una época de seguridad y control global, en la cual los Estados se encuentran en constante tensión entre políticas de movilidad (valorización de la migración) y políticas de control que intentan contener el excedente de movilidad (Mezzadra, 2012). En este contexto de seguridad global, se inserta el Ecuador el cual, a través de sus marcos regulatorios, normativas legales, políticas migratorias producen de forma legal la irregularidad migrante particularmente del colectivo venezolano, construyendo a estos sujetos como irregulares, desechables y criminalizados.

Cabe mencionar que esta producción legal de la irregularidad migrante por parte del Estado ecuatoriano responde por un lado, al régimen migratorio y fronterizo global entendido como “la politización de la libertad de movimiento de los seres humanos sometidos al poder estatal” (De Genova, 2017, p.158) basado en el control, la deportación, la criminalización de la migración y por el otro lado, a la externalización de la frontera particularmente de Estados Unidos, en la cual los migrantes provenientes de países “pobres” son construidos como amenazas para la cohesión, la seguridad y la identidad nacional por lo cual resulta necesario generar y consolidar mecanismos de control, contención, deportación, seguridad estandarizados con el fin de combatir las amenazas y garantizar la seguridad nacional.

Este artículo se propone complejizar los debates en torno a las políticas migratorias nacionales direccionadas al colectivo venezolano.

Palabras clave: globalización neoliberal, Estado, irregularidad migrante, precariedad, políticas migratorias.

Abstract: The current era is characterized by a time of security and global control, in which States are in constant tension between mobility policies (valorization of migration) and control policies that try to contain the mobility surplus (Mezzadra, 2012). In this context of global security, Ecuador is inserted which, through its regulatory frameworks, legal regulations, and migration policies legally produce migrant irregularity, particularly of the Venezuelan collective, constructing these subjects as irregular, disposable and criminalized.

* mishel_alvarez@hotmail.es

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

It is worth mentioning that this legal production of migrant irregularity by the Ecuadorian State responds on the one hand, to the global migration and border regime understood as "the politicization of the freedom of movement of human beings by subjecting them to state power" (De Genova, 2017, p. 158) based on control, deportation, and the criminalization of migration, and on the other hand, to the externalization of the border, particularly from the United States, in which migrants from "poor" countries are constructed as threats to national cohesion, security and identity.

This article aims to make the debates on national migration policies aimed at the Venezuelan collective more complex.

Key words: neoliberal globalization, State, migrant irregularity, precariousness, migration policies

Introducción

La globalización entendida como un proceso histórico que explica la interdependencia e integración de las sociedades contemporáneas a escala mundial, se encuentra íntimamente vinculada al surgimiento y expansión del capitalismo el cual impuso "el despliegue de la dimensión económica y la sumisión de las instancias políticas e ideológicas sus exigencias, así como la integración únicamente de los mercados de productos y de capital a escala mundial, mientras que los mercados de trabajo permanecieron segmentados" (Amin, 2001, p. 17) promoviendo con esto la polarización y la generación de diversas formas de desigualdad social, económica, geográfica a nivel multi-escalar.

Ahora bien, la globalización al estar bajo la lógica de la expansión mundial capitalista configura un modus-operandi que produce y reproduce las desigualdades sociales. Cabe señalar que la globalización al estar íntimamente vinculada a la producción y reproducción de capital ha posibilitado el repliegue del Estado; los recortes en la intervención social estatal y consecuentes retrocesos en la garantía de derechos; la apertura económica a corporaciones transnacionales; y, la selectiva apertura fronteriza, la cual se materializa en las políticas migratorias, direccionadas a favor de la movilidad de cierta clase de ciudadanos (Castles, 2011).

En este sentido, de acuerdo a autores como De Genova (2017), el rol del Estado es fundamental y funcional para la acumulación de capital/ economía neoliberal ya que produce legalmente sujetos irregulares/ilegales, racializados, diferenciados, clasificados, disciplinados, explotables quienes, son marginados/excluidos tanto de la ciudadanía, de los derechos laborales, así como del acceso a las instituciones.

En este contexto, se inserta el éxodo venezolano, fenómeno que inició a nivel global, regional y particularmente en el Ecuador a finales del año 2016, como consecuencia de diversos factores que afectaron y afectan las condiciones de vida de esta población en Venezuela como: la escasez de alimentos y medicinas, el aumento de la violencia y el crimen organizado, las dificultades en el suministro de servicios básicos. Estos constituyen algunos factores que promueven hasta la actualidad la migración venezolana. (Acosta, Blouin y Freier, 2019).

El presente artículo se propone complejizar los debates en torno a las políticas migratorias nacionales direccionadas al colectivo venezolano. En primer lugar, se expone una breve reflexión teórica tomando la perspectiva crítica conceptual de De Genova (2017) quien plantea al Estado como productor legal de la ilegalidad migrante, en segundo lugar, se contextualiza la migración venezolana en el Ecuador, en tercer lugar, se analizan las políticas migratorias direccionadas al colectivo venezolano y finalmente derivado de esta explicación se plantea la conclusión.

Reflexión teórica de Genova (2017): “El Estado como productor legal de la ilegalidad migrante”

De Genova (2017) en su texto *Movimientos migratorios contemporáneos: entre el control fronterizo y la producción de su ilegalidad, un diálogo con Nicholas De Génova* plantea que la época actual se caracteriza por ser una época de seguridad y control global, en la cual los Estados se encuentran en constante tensión entre políticas de movilidad (valorización de la migración) y políticas de control que intentan contener el excedente de movilidad (Mezzadra, 2012). A esto se añade, que este autor critica la irregularidad migrante como condición natural ya que los Estados a través de sus marcos regulatorios, normativas legales, políticas migratorias producen de forma legal la irregularidad migrante, construyendo sujetos irregulares, desechables y criminalizados.

Cabe mencionar que esta producción legal de la irregularidad migrante por parte de los Estados responde por un lado, al régimen migratorio y fronterizo global entendido como “la politización de la libertad de movimiento de los seres humanos sometidos al poder estatal” (De Genova, 2017, p.158) basado en el control, la deportación, la criminalización de la migración y por el otro lado, a la externalización de la frontera, particularmente de Estados Unidos, en la cual los migrantes provenientes de países “pobres” son construidos como amenazas para la cohesión, la seguridad y la identidad nacional por lo cual resulta necesario generar y consolidar mecanismos de control, contención, deportación, seguridad estandarizados con el fin de combatir las amenazas y garantizar su seguridad nacional.

En consecuencia, los regímenes migratorios y fronterizos contemporáneos así como la externalización de las fronteras han permitido que se normalice y naturalice las diferencias

(binarismo) generando un “nosotros” y un “ellos”; los de “aquí” y los de “allá”, los “nacionales” y los “extranjeros”, en otras palabras, la consolidación del denominado “nativismo” o “nacionalismo”, el cual legitima la hostilidad hacia los/las migrantes, su marginación, subordinación, estigmatización, precarización, racismo, xenofobia, aporofobia (rechazo a la pobreza) de las que son sujetos (De Genova, 2017, p.160).

Contextualización de la migración venezolana en el Ecuador

Antecedentes a la migración venezolana en el Ecuador¹

Históricamente el Ecuador se ha constituido como un país de emigrantes, fenómeno que inicio en 1970. No obstante, en las últimas dos décadas Ecuador experimentó transformaciones en sus dinámicas migratorias, las cuales se caracterizaron por la llegada de un importante número de refugiados colombianos como resultado del conflicto armado interno en Colombia, así como a partir del año 2008 tras el establecimiento de la política de libre movilidad implementada por el Gobierno de la Revolución Ciudadana el país experimentó la llegada de un importante flujo de inmigrantes, quienes en su mayoría utilizaban al Ecuador como país de tránsito hacia otros destinos. Un ejemplo de ello es el flujo de migrantes provenientes de Haití, así como la población cubana quienes utilizaron al Ecuador como un país de tránsito en su trayecto hacia Estados Unidos.

Migración venezolana en el Ecuador²

En este panorama migratorio, se produce la llegada de la población venezolana al Ecuador, la cual a diferencia de los flujos migratorios mencionados (colombianos, cubanos, haitianos) tuvo un crecimiento vertiginoso en los últimos tres años (2016-2018), de acuerdo a los datos del Ministerio de Gobierno (2018) entre el año 2016 y 2018 el saldo migratorio en el país fue de 238,422 venezolanos, cifra que si compara con el saldo migratorio registrado entre el año 2010 y 2015 el cual fue de 12,328 venezolanos, refleja que el Ecuador no solo constituye un país de tránsito hacia otros lugares de la región sino un país de destino para esta población.

En lo referente a la distribución geográfica de esta población, las ciudades con mayor concentración corresponden Quito, Guayaquil, Manta (PMA, 2018-2019). La ciudad de Quito presenta la mayor concentración de inmigrantes de nacionalidad venezolana. Cabe señalar que la elección de esta ciudad por parte de esta población podría explicarse por la percepción de que existen de mayores oportunidades laborales en este lugar, así como el importante rol de las redes

¹ La información de esta sección forma parte del Manuscrito de tesis de maestría en Sociología (2018-2020) de la autora

² La información de esta sección forma parte del Manuscrito de tesis de maestría en Sociología (2018-2020) de la autora

migratorias en el proceso de establecerse en Quito.

Análisis:

En esta sección se pretende articular los conceptos del “Estado como productor de la ilegalidad migrante” expuesto por De Genova (2017) al caso de la migración venezolana en el Ecuador.

“El estado como productor legal de la ilegalidad migrante”: políticas migratorias dirigidas hacia la población venezolana en el Ecuador³

La política migratoria en el Ecuador hasta finales del siglo XX se caracterizó por basarse en un enfoque securitista y restrictivo, donde el control y la selectividad en los flujos migratorios (migrantes de primer nivel- norteamericanos, europeos; migrantes de segundo nivel- chinos, otros) permitió el crecimiento económico y la seguridad en el territorio nacional (Herrera y Cabezas, 2019). No obstante, los cambios en los patrones migratorios suscitados en el Ecuador a partir del año 2000 posibilitaron cambios sustanciales en esta política, la cual, a diferencia de la anterior, adoptó una perspectiva de “derechos humanos” hacia las personas en situación de movilidad humana, esto se refleja en la Constitución de 2008, en la cual se “reconoce la libre movilidad de las personas, la ciudadanía universal, y se proclama que las personas en movilidad humana gozan de los mismos derechos que los ecuatorianos en territorio nacional” (Ramírez, Linares y Useche, 2019, p.2). Este marco legal, se complementa con la Ley Orgánica de Movilidad Humana, la cual entró en vigencia en 2017. En esta ley se establecen los derechos y deberes de las personas en movilidad humana, así como las acciones de las distintas carteras de Estado con respecto a esta (Ramírez, Linares y Useche, 2019).

Sin embargo, estos marcos legales fueron utilizados estratégicamente por el Gobierno de la Revolución Ciudadana amparados en el lema de prevención y lucha contra redes/mafias criminales, para el aumento de los controles, deportaciones de los inmigrantes indocumentados en el Ecuador. A esto se suma que, a partir del ascenso de Lenin Moreno a la presidencia del país, las políticas migratorias se radicalizaron, tomando como base ahora un discurso político de “crisis migratoria fronteriza”, con lo cual se legitimó el establecimiento de políticas migratorias centradas en el “control y restricción los flujos migratorios, así como en la generación de obstáculos para el acceso a la residencia” (Ramírez, Linares y Useche, 2019, p. 2-3).

Ahora bien, estas políticas se inscriben en el contexto global en el que prima un régimen de securitización migratoria, en el cual los Estados a través de sus marcos legales se han configurado como Estados amurallados, los cuales, legitimados en un discurso de seguridad,

³ La información de esta sección forma parte del Manuscrito de tesis de maestría en Sociología (2018-2020) de la autora

selectividad migratoria se enfocan en la contención, restricción, criminalización, deportación de los migrantes particularmente de aquellos procedentes de países “pobres”. Esto se complementa con lo planteado por Mezzandra y Neilson (2017) quienes establecen que los países del llamado “primer mundo” particularmente Estados Unidos a través de la externalización de sus fronteras despliega sus mecanismos de control incidiendo en las políticas y gestión migratoria de otros Estados, estableciendo y estandarizando en estos mecanismos/logísticas de control, protocolos de deportación, entre otros dispositivos, con lo cual legitima y confirma que Estados forman parte del orden mundial y constituyen los garantes de su seguridad (Álvarez Velasco, 2016, p.36).

En este contexto, se inscriben las políticas migratorias hacia la población venezolana por el Gobierno ecuatoriano, las cuales se caracterizan por su progresivo endurecimiento. A continuación, se expone la evolución de estas políticas:

La política migratoria hacia la población venezolana entre el año 2010 al 2016 estuvo orientada a garantizar y facilitar la migración de esta población hacia el Ecuador. En este sentido, Venezuela y Ecuador firmaron un convenio en marzo de 2010: el Estatuto Permanente Ecuador-Venezuela. En este documento se estipula, por un lado, en su art. 3 que los “nacionales de una de las partes podrán ingresar, solo con fines turísticos, sin necesidad de visa para permanecer de forma temporal, por un lapso de 90 días continuos, prorrogables por un mismo periodo, portando el documento de identidad” (Estatuto Permanente Ecuador-Venezuela, 2010) y por el otro lado, que aquellos que deseen establecerse de manera temporal en el territorio nacional podrían hacerlo a través de la tramitación de la Visa 12 XI (vigencia 1 año). Esta visa establece como requisitos: demostrar continuidad y estabilidad laboral, solvencia económica (ingreso de al menos el salario básico unificado (SBU), pasaporte valido y vigente, el costo de esta visa es de 450 dólares (Estatuto Permanente Ecuador-Venezuela 2010). En este sentido, este tipo de visa estuvo orientado hacia la población venezolana calificada con un trabajo estable en el mercado laboral formal (Ramírez, Linares y Useche, 2019).

No obstante, con la entrada en vigencia de la LOMH en 2017, los venezolanos en el Ecuador pudieron regularizar su situación migratoria a través de la denominada visa UNASUR, la cual se estableció a partir de la promulgación del principio de libre movilidad y el surgimiento y consolidación de la denominada ciudadanía suramericana, la cual tuvo como objetivo la construcción de una identidad regional (Herrera y Cabezas, 2019). Es importante señalar que esta visa no requiere demostrar ingresos ni situación laboral.

Sin embargo, con el cambio de gobierno, traería consigo una serie de modificaciones a las políticas migratorias hacia la población venezolana, es así que, en agosto de 2018, el gobierno declaró en estado de emergencia el sector de movilidad humana en “las provincias de Pichincha,

el Oro, Carchi, a través de Resolución Ministerial Número 152” (Ramírez, Linares y Useche, 2019, p.10), en este documento se estableció que el Estado debía estar alerta y realizar operativos para afrontar y evitar cualquier situación negativa que pudiera surgir por el “flujo migratorio inusual” (Ramírez, Linares y Useche 2019, p.10), esto concuerda con lo establecido por De Genova (2017) quien señala que el discurso de “crisis” permite a los Estados construir un “espectáculo de las fronteras, representadas como fuera de control” en las cuales los migrantes aparecen como invasores y amenazas para la seguridad e identidad nacional. Esta imagen legitima los dispositivos y prácticas de contención/expulsión y violencia del Estado hacia los migrantes (De Genova, 2017, p.158-159).

En consecuencia, amparado en este discurso de “emergencia/crisis migratoria” el Estado, mediante Acuerdo Ministerial de Cancillería 242, en agosto de 2018, estableció que los migrantes venezolanos que ingresen al país solo podrían hacerlo presentando su pasaporte, el cual debía contar con vigencia mínima de seis meses previa a su caducidad. No obstante, esta medida fue revocada el 24 de agosto del mismo año, por la Unidad Judicial de Niñez, Familia y Adolescentes de Quito, la cual aceptó las medidas cautelares contra la exigencia de pedido de pasaporte emitida por la Defensoría del Pueblo (Ramírez, Linares y Useche, 2019).

A esto se añade que a principios del año 2019 el gobierno continuó con sus políticas migratorias securitistas y restrictivas hacia la población venezolana, solicitando esta vez el pasado judicial apostillado a aquellas personas venezolanas que quisieran ingresar al país, esto significó a su vez el aumento de los controles en los pasos fronterizos particularmente de la frontera Norte (Ramírez, Linares y Useche, 2019, p.12). Esta medida fue motivada por un caso de feminicidio ocurrido en la ciudad de Ibarra. A pesar de esto, esta medida fue revocada el 27 de marzo de 2019 por la Corte Constitucional, la cual basada en la Constitución y la LOMH resolvió que el pedido del pasado judicial apostillado constituía una violación a los derechos humanos de la población venezolana en movilidad humana (Ramírez, Linares y Useche, 2019).

A esto se suma la medida adoptada por el gobierno mediante Decreto Ejecutivo 826, el 25 de julio de 2019. La medida impuesta bajo el discurso de garantizar la migración “ordenada y regular” (modelo de apertura regulada) establece que los ciudadanos venezolanos que ingresen a territorio nacional solo podrán hacerlo a través de la denominada visa humanitaria, documento que es de dos tipos: 1) el exigido para los extranjeros que quieran ingresar al Ecuador a partir del 26 de agosto y 2) la visa humanitaria de corta estancia, a la que podrán acogerse los venezolanos que ya se encuentran en el país pero no cuentan con los documentos migratorios en regla. A este tipo de visa pueden también acogerse aquellos venezolanos que llegaron al Ecuador hasta el 26 de julio.

En este contexto, se evidencia que, en los últimos tres años, el Estado a través de su normativa, políticas migratorias, y prácticas ha producido y reafirmado la ilegalidad/irregularidad migrante que combate (De Genova, 2017). Ahora bien, el Estado anclado en un discurso de protección de los derechos de los migrantes venezolanos ha construido un aparataje legal y político en el cual define quien es legal y quien es ilegal, así como también legitima el despliegue de protocolos y mecanismos de detención, expulsión y violencia hacia los llamados “ilegales (venezolanos)” (Álvarez Velasco, 2016). En este sentido, el Estado se ha configurado como un “Estado amurallado”, en cual prima la selectividad migratoria, la seguridad nacional y es funcional al régimen migratorio y fronterizo global securitista (Álvarez Velasco, 2016).

En consecuencia, el Estado a través de sus políticas de contención, restricción, y criminalización de la migración venezolana ha normalizado y naturalizado la hostilidad hacia esta población, su marginación, subordinación, estigmatización, precarización, y xenofobia. A su vez, estas políticas han contribuido al surgimiento y consolidación de fronteras internas en la sociedad nacional y particularmente del mercado laboral, en el cual los migrantes venezolanos, los sujetos irregulares/ilegales, desechables, deportables, explotables, son “excluidos a través de su inclusión” en otras palabras, son “incluidos” únicamente como fuerza laboral irregular, barata, flexible, precarizada, confinándolos al nicho laboral con iguales características es decir a la economía popular (Mezzandra y Neilson, 2017).

Conclusión

En suma, la globalización, al ser un proceso multidimensional polarizante vinculado al surgimiento y expansión del capitalismo, cuyo fin es la extracción para la acumulación de capital, ha propiciado el incremento sin precedentes de la desigualdad sistémica no solo entre regiones y países, sino también al interior de los mismos, así como también ha posibilitado el fortalecimiento del rol securitista y controlador del Estado, rol que resulta funcional a la economía neoliberal contemporánea ya que el Estado a través de sus prácticas, marcos regulatorios, y políticas es el productor de la irregularidad migrante con lo cual garantiza la fuerza laboral irregular, explotable, barata, desechable requerida para la producción y reproducción de la acumulación de capital.

Referencias

Acosta, D., Blouin, C., y Freier, L. (2019). *La emigración venezolana. Respuestas latinoamericanas. Documentos de trabajo. Fundación Carolina. No.3.* Acceso el 16 de diciembre de 2019. https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2019/04/DT_FC_03.pdf

- Álvarez Velasco, S. (2016). “¿Crisis migratoria contemporánea? Complejizando el vínculo migración irregularizada, violencia y Estado capitalista a partir de la dinámica de dos corredores migratorios globales”. En *Ecuador Debate. Centro Andino de Acción, CAAP*, No.mayo. Pp.: 63-88.
- Álvarez Velasco, S. (2016). “Control y violencia ante la migración irregularizada por la región”. Año 6, n°14 Diciembre, 2016. Revista Seguridad y Sociedad. Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas <https://www.iecepp.org/publicaciones/derechos-humanos/revista-seguridad-y-sociedad-no-14-migraciones/>
- De Genova, N. (2017). “Movimientos migratorios contemporáneos: entre el control fronterizo y la producción de su ilegalidad. Un diálogo con Nicholas De Genova”. Revista ICONOS. Núm. 58 <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/2718>.
- Displacement Tracking Matrix- DTM. (2018). “Monitoreo de flujo de población venezolana Ecuador: Ronda 2 Agosto- Septiembre 2018”. Acceso el 16 de diciembre de 2019. <http://oim.org.ec/pdf/DTM%20Ronda%202.pdf>
- Estatuto Permanente Ecuador-Venezuela. (2010). “Estatuto Migratorio entre la República del Ecuador y la República Bolivariana de Venezuela”. Acceso el 14 de diciembre de 2019. <http://www.trabajo.gob.ec/wp-content/uploads/2015/03/ESTATUTO-MIGRATOTIO-ECUADOR-VENEZUELA.pdf>
- Herrera, Gioconda y Cabezas Gálvez, Gabriela .(2019). “Ecuador: de la recepción a la disuasión. Políticas frente a la población venezolana y experiencia migratoria 2015- 2018”. En *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y seguridad jurídica en ciudades latinoamericanas*, coordinado por Gandini, Luciana; Lozano-Ascencio, Fernando y Prieto, Victoria. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. (2017). “La proliferación de las fronteras”; “Inclusión Diferencial” “Corredores”. *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp: 19-45; 186-196; 271-276.
- Mezzadra, Sandro. (2012). “Capitalismo, migraciones y luchas sociales: la mirada de la autonomía”. *Nueva Sociedad* 237 (2012): 159.
- Plataforma Regional de Respuesta a la Migración Venezolana - R4AV. 2018. “Refugiados y migrantes de Venezuela”. Acceso el 15 de diciembre de 2019. <https://data2.unhcr.org/es/situations/platform>
- PMA. (2018-2019). “Análisis de vulnerabilidades sociales, económicas y de seguridad alimentaria que se encuentra en tránsito y registra su estadía en Ecuador”.
- Ramírez Jacques, Yoharlis Linares y Emilio Useche. (2019). “Geopolíticas migratorias, inserción laboral y xenofobia: Migrantes venezolanos en Ecuador”. En *Después de la Llegada. Realidades de la migración venezolana*, coordinado por Cécile Blouin. Lima: Themis-PUCP.
- Registro Oficial. (2017). Ley Orgánica de Movilidad Humana. 7 febrero 2017. Acceso el 8 de diciembre de 2019. <https://www.aduana.gob.ec/wp-content/uploads/2017/05/Ley-Organica-de-Movilidad-Humana.pdf>
- Stephen Castles. (2011). “Migration, Crisis, and the Global Labour Market”, *Globalizations*, 8:3, 311-324

Parenting and healthy lifestyles. Balance of As

Paloma Alonso-Stuyck*

Abstract: The current emergency of promoting healthy lifestyles is well known. These lifestyles are shaped and driven by sociocultural and individual behavior patterns. Parenting styles carry great weight in regard to this endeavor, especially in adolescence, a time in which autonomous decision-making starts. The scope of adolescent decision-making is gained as parents cede their own authority with this process becoming a balance between parental Authority and teenage child Autonomy: balancing the As. In this process, discrepancy as to who is responsible for deciding is frequent between parent and teenage child. Parenting styles which are able to adjust expectations between parents and adolescents by focusing on the teachable dimensions of the person are proposed. These parenting styles create the right environment to establish affective dialogues in regard to specific behaviors and generate assertive discipline channels. The main advantage of these parenting styles rooted in the cognitive, conative and affective dimensions of children is that they can be adapted to different socio-cultural contexts. By promoting adolescent autonomy they promote the internalization of long-term healthy lifestyles. Adolescence is presented as a sensitive period in which to adopt healthy lifestyles.

Keywords: healthy lifestyles; parenting; parental authority; teenage behavioral autonomy; discrepancy between parents and teenage children; assertive discipline; affective communication

Resumen: Es conocida la emergencia actual de fomentar estilos saludables de vida. Éstos se conforman a instancias de patrones de conducta socioculturales e individuales. Los estilos de crianza paternos tienen un gran peso en esta tarea, especialmente en la adolescencia, momento en el que se toman las primeras decisiones de modo autónomo. Los ámbitos de decisión adolescente son ganados a medida que los padres les ceden su autoridad: se trata de un balance entre la Autoridad paterna y la Autonomía filial: el balance de las As. En este proceso es frecuente la discrepancia paternofilial sobre a quién le compete decidir. Se proponen unos estilos de crianza centrados en las dimensiones educables de la persona, capaces de ajustar expectativas entre padres y adolescentes. Esos estilos de crianza forman el clima adecuado para establecer un diálogo afectivo sobre las conductas concretas y generar canales de disciplina asertiva; la principal ventaja de estos estilos de crianza centrados en la inteligencia, voluntad y afectividad de los hijos es que se

* palonsos@uic.es

Universidad Internacional de Cataluña, Instituto de Estudios Superiores de la Familia.

pueden adaptar a los distintos contextos socioculturales. Al fomentar la autonomía adolescente promueven la interiorización de los estilos de vida saludable a largo plazo. La adolescencia se presenta como el periodo sensible para adoptar estilos de vida saludables.

Palabras clave: estilos de vida saludable; discrepancia entre padres y adolescente; parenting; autoridad paterna; autonomía conductual adolescente; disciplina asertiva; comunicación afectiva

1. Healthy Teen Lifestyles

Health officials at international level have long warned about the importance of promoting healthy lifestyles (WHO). Healthy Lifestyle programs focus on biorhythms: sleep, physical activity, diet, etc., with Healthy Living Habits also including psychosocial aspects related to proactivity toward emotional health or addiction prevention through adequate time management. The complexity of this subject is also expressed in adolescent substance use prevention studies, which reflect the interdependence between relational microsystems: neighborhood, school, family and peer group (Calafat et al. 2014; Di Luzio, Procentese & Guillet-Descas, 2019). Indeed, healthy lifestyles combine living conditions and sociocultural and individual behavior patterns (WHO) which are closely related to family parenting styles. Thus, strategies for promoting healthy lifestyles should acknowledge and understand these patterns to reduce health risks and promote well-being; regardless of whether, according to the classic socio-family typology, it is an individualistic or collectivist society, horizontal or vertical (Triandis & Gelfand, 1998).

Lifestyles are shaped through sociocultural behavior patterns, in which the following paradoxes are currently perceived (Read & Horton, 2016; Turkle, 2014):

- On the one hand, individualism seems to exert its influence beyond Western culture, weakening the social fabric and generating closed tribalisms that confront each other. At the same time, the postmodern nomadic life demands more than ever to return to stable roots, to the sense of belonging and security of the family.
- In the Image era, where collective liturgies form group identities surrounding fiction and fake news, minimalist movements seem to be emerging, less is more, with a realism that disrupts the social lies. That is, despite the media's stark illusions, the simplicity of personal and daily relationships is used to build one's identity.
- The permanent uncertainty surrounding relationships and employment in today's liquid society, together with the lack of ecological sustainability have generated a rise of anxiety disorders.

Expert voices urge us to restore emotional balance by teaching new generations to establish sustainable relationships, which are friendly with oneself, with others and with the cosmos.

- Faced with the era of big-data, in a world dominated by algorithms, when Artificial Intelligence threatens to reduce personal relationships to functional exchanges, deprived of intimacy, it is urgent to revalue the emotional and volitional dimensions, respecting the rich integrity of the human being, the true natural and cultural, biological and symbolic microcosm.

In addition to these contradictions in sociocultural behavior patterns, there are different experiences and worldviews. For example, in the large multiethnic cities of North America, it is necessary to design programs that center around identity issues related to being migrants and members of cultural minorities in order to promote healthy lifestyles (Rousseau et al. 2014). Both the universal and specific interactions of each culture influence the socialization processes relevant to teenage autonomy in their approach toward healthy lifestyles (Soenens et al. 2018); an aspect that leads to the analysis of the second shaping aspect of healthy lifestyles, the individual behavior patterns.

When analyzing individual behavior patterns, the broad concept of “Family Lifestyle” is relationally understood as the peculiar type of interaction between family members, who in turn interact with social roles and expectations. In this game of interactions, family identity shapes the core of personal identity, similar to how a child’s relational style is formed based on the parents’ attachment style (García & Sánchez, 2013). With the development of autonomy, adolescence constitutes a turning point to restore the relational style (Shimotomai, 2018; Kheiroddin et al.2012; Aymerich, Musitu, & Palmero, 2018). Even more so if certain authoritarian or permissive parenting styles have led to processes of hostility or confusing or elusive identities. In this evolutionary stage, the perception that children have of their parents depends on the style of communication between them, an aspect related to satisfaction with the family itself (Álvarez & Martínez-González,2017). With the analysis of brain responses, neuroscience supports the idea that psychological control by parents limits the socio-emotional development of their children and their capacity for weighted decisions (Marusak, 2018). This great influence of family styles on healthy adolescent adjustment extends to clinical settings. For example, in the year after a suicide attempt, recurrence is affected by the perception of the quality of the parent-child relationship (Van Alphen, 2017); in addition, the efficacy of substance dependence prevention programs in some adolescents with affective disorders is reinforced by autonomy support strategies, although more studies are required (Savard et al.2013, Spirito et al. 2015).

The importance of preventing risky lifestyles in adolescence, a time at which teenage children learn to make their decisions autonomously, derives from the connection between

sociocultural and individual behavior patterns that make up healthy lifestyles. In each family it is necessary to find a personalized balance for each child. During the teenage period the teenage child's Autonomy will develop as his/her maturity evolves, and it is during this same time in which parents start ceding more Authority in certain areas: balancing the As. Many risky adolescent lifestyles can be found to originate from a mismanagement of the discrepancy between parents and teenagers in regard to that gradual surrender of authority (Rote & Smetana, 2016). Several reviews have shown the influence of parenting styles on adolescent adjustment and the development of their autonomy (Torio & Peña 2008; Oliva & Parra, 2008; Gómez, 2008; Kirby, 2020). However, studies that go into further detail regarding the influence of behavioral autonomy development on the consolidation of healthy teenage lifestyles are still missing.

2. Healthy teenage lifestyles, the personal perspective of parenting styles

The objective of this work is to analyze this issue and offer a parenting style which is capable of achieving the adjustment of expectations between parents and teenage children in regard to adolescent autonomy, a contributing factor to healthy lifestyles. A parenting style capable of adapting to different cultures, so that its affectivity is not diluted by an excessive contrast with the environment, as suggested by the evaporation hypothesis (Hancock, 2014).

Each family tends to forge its own relational dynamics to promote adolescent adjustment. Although one may imply that in English-speaking cultures it seems that Authoritative parenting styles favor adolescent adjustment, while in other cultures it is the Indulgent style that is most appropriate (Martínez & García, 2008; Martínez et al, 2019; García et al. 2019; Martínez et al, 2017; Capano & Ubach, 2013; Xu et. Al, 2017; Katz et al, 2019; García, López-Fernández & Serra, 2018; García, et al, 2018), reaching a transtheoretical approach, centered around the person and his/her behavior, using metatheoretical postulates that can be applied to specific behaviors (Aroca & Cánovas, 2012) would be more appropriate. For this, one must open the mind to new changes so that personal and social well-being is maintained in the long run. Steinberg (Darling & Steinberg, 1993) proposed to separate the concepts of parenting style and parenting practices in order to address socialization processes, as is the case of healthy lifestyles. In this regard, parenting styles would be like the modeling context for specific parenting practices. When promoting adolescent autonomy, personal parenting styles create the foundation for creating specific practices regarding the fields of decision-making ceded to children. Deciding correctly on these specific behaviors is what will get them to gradually assimilate healthy lifestyles.

One way to integrate the different parenting styles from an interactive systemic approach is to focus on the teachable dimensions of the person, regulating the greater or lesser intensity in the volitional, emotional or intellectual aspects depending on the context. For this purpose and to

update socio-cultural changes, placing parenting styles in the teachable dimensions of the person (Alonso-Stuyck, 2019) is proposed.

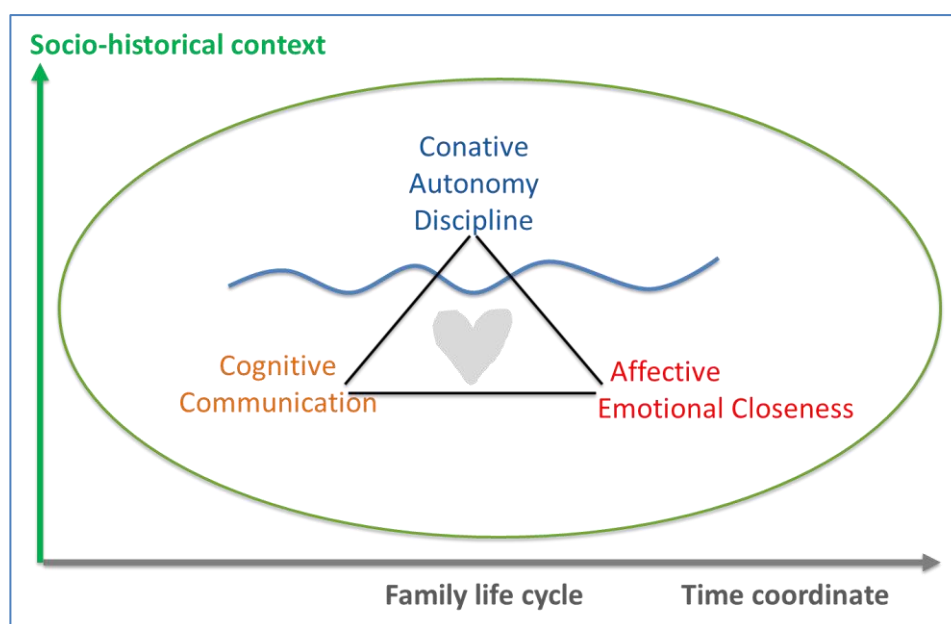


Fig. 1 Parenting styles rooted in the teachable dimensions of the person. Own elaboration

This way of approaching parenting styles based on intellectual, emotional and volitional aspects represented in Figure 1, uses the iceberg metaphor; below the observable horizon line - the specific behaviors – one can find the cognitive-affective system that modulates family limits through communication’s own reasoning and its affective tone. It is especially useful for creating an attractive environment at a family’s life cycle stage which involves teenage children, given the growing influence of the group of friends and the environment in this evolutionary period. With the sense of belonging to a group of friends mostly contributing to the definition of interests, the development of social skills, and the discovery of one's identity, its influence is not always positive; sometimes, the socialization practices that characterize some groups move away from healthy behavioral patterns. For this reason it is necessary to invest all available resources that allow access to the personal integrity of children.

A powerful resource to overcome the context’s possible negative influences, is to establish harmonic channels of discipline that favor assertiveness in parent-child relationships (García & Gracia, 2010; Solís & Manzanares, 2019). This refers to the volitional aspect of parenting styles that emphasizes discipline as a set of attitudes that favor teenage autonomy and minimize family conflicts. Seeking that delicate balance between authoritarianism and anarchy helps children to self-regulate and internalize healthy lifestyles. Whether they decide to follow parental indications, or whether they choose to transgress them, the agreed limits help adolescents to develop cognitive

autonomy, and therefore assimilate habits that last over time. Parents also learn to exercise a weighted authority, to achieve that midpoint between permissiveness and authoritarianism, between letting one do what one wants or imposing duty for the sake of duty. It is in this family environment, where the decision areas that make up teenage behavioral autonomy which can lead to long-term psychosocial wellbeing will be set up (Alonso-Stuyck, 2006).

The way in which these limits are set will be nuanced by the communication style, oscillating between the extremes of maximum flexibility and rigidity. Conceives the communication style as a part of the emotional dimension of family dynamics, the most relevant for defining parent-child relationships, which usually remains unchanged throughout childhood and adolescence. The way to establish the limits, the communication style, affects the intellectual and affective dimensions of children and parenting styles (Serna & Martínez, 2019; Martínez et al, 2019), as shown in Fig. 1. In some instances, the appropriate affective tone is linked to the development of the sense of humor, which is so necessary to avoid over dramatizing small disagreements (Oliva, 2011); with a close and consistent parental relationship being required for the development of the child's prosocial skills (Jiménez-Iglesias, 2014). Despite the appearance of emotional literacy programs in schools, it is well known that their effectiveness depends on the family's emotional-relational style.

It is in these family environments, that result from parenting styles, in which the areas of adolescent decision are negotiated on a daily basis. When addressing the aspect of decision-making on specific issues in each family, the child's volitional, intellectual and emotional dimensions (discipline, communication and closeness) are taken into account and combined, as shown in Figure 2. The way in which these dimensions will be combined will depend on the child's relational style, their ability to establish relationships of trust that generate positive learning circuits in social, work, ecological fields, etc., thus developing the relational aspect of the healthy lifestyle (Riquelme, García & Serra, 2018). Although these specific areas, and the specific behaviors that integrate them, differ in different cultural environments, the discrepancy between the expectations of parents and children still coincides, it is the so-called delay phenomenon in which parents perceive their children as younger than they actually are (Rappoport, 1986).

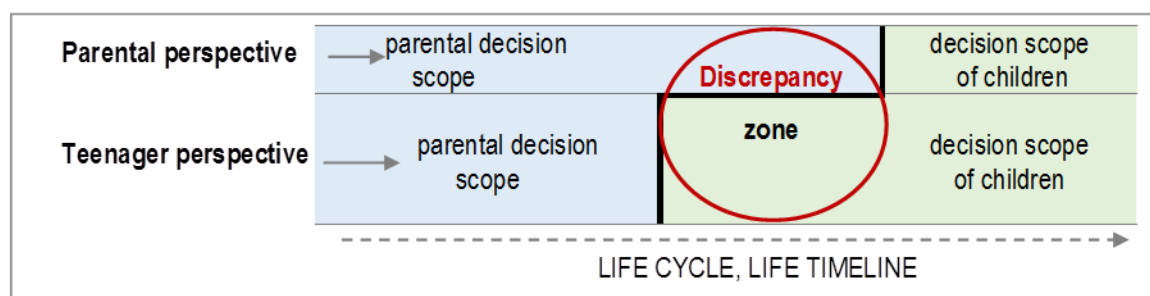


Fig. 2 Delay phenomenon, from Rappoport (1986).

It is still a paradox that, although parents and adolescents want the same thing at a global scale: that the children come to fend for themselves and learn to decide without resorting to their parents, when the time comes for children to demand greater autonomy parents think they are not ready. This discrepancy requires a friendly expectation adjustment, one that promotes a close and realistic dialogue (Rote & Smetana, 2016). Research on family functioning during adolescence reveals that the constant discrepancies between parents and children stand out throughout this period: when addressing the relationship dynamics -e.g., conflict (Özdemir, Vazsonyi & Çok, 2017) -, the supervision of teenager behavior by parents -e.g., monitoring (De los Reyes & Ohannessian, 2019) -, or the teenager's perceptions -e.g., legitimacy of parental authority (Gonzales-Backen, 2019; Yeung, Tsang & Chen, 2019)-.

In different cultural contexts it is convenient to study the values and attitudes of adolescents that generate this discrepancy (Rousseau, 2015; Bi, 2018); for example, the effect of acculturation gaps between parents and children, more pronounced in migrant families, is not yet clear (Wang-Schweig & Miller, 2018). In any case, the resolution of the conflict seems to come from the lack of adjustment of expectations between parents and children about who should decide what (Spirito et al, 2015; Alonso-Stuyck, 2006). To solve any problem, we must start by defining it well, so the first step would be for parents and children to each categorize the topic of discussion, which in a classical way have been divided into 3 areas (Figure 3). The child's behavioral Autonomy grows as if on an inclined plane in an inverse trajectory to the parent's surrender of Authority on these same issues. The double direction of the arrow indicates that as the children's decision sphere increases, the parental decision areas decrease correspondingly.

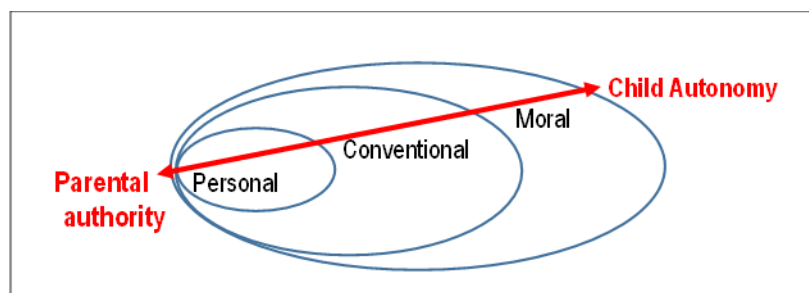


Figure 3. Inversion between the decision areas of children and parents. Own elaboration

In general, both parents and children often accept that moral and socio-conventional issues are decided by parents, but often both place the same issues in different categories. Some questionnaires offer a list of these behaviors (Bosma & Jackson, 1996) that could be defined and grouped as follows:

▲ Moral: includes issues that compromise conscience, because they border on justice, rights, or the physical and psychological well-being of people. What friends you go out with; how much alcohol to consume; where to go when going out; whether to smoke or not to smoke; what to do and not to do regarding sexuality; to participate or not in religious activities.

■ Socio-conventional: refers to the praxis of the group order, that is, to the norms established to ensure social and family coexistence. To help with housework; how often to visit family and relatives; evening curfew; how to behave at mealtime; use of language and way of speaking; time to go to sleep; what clothes to wear; appearance, hairstyle, overall appearance.

● Private / prudential: issues related to a personal project. How to spend allowance; in which sports to participate; what hobbies to practice; time devoted to homework; frequency of bath or shower; consumption of sweets and chocolates; personal or private matters.

It is common that the degree of discrepancy is significant in the three categories, less in some very specific behaviors, such as housework, visits (■) or money (●), while discrepancy is maintained in all moral issues (▲).

This data reflects the need for greater dialogue between parents and children, especially on those issues that give meaning to their lives, to direct them toward healthy lifestyles. It is about learning how to establish a reflective negotiation in which all parties come out feeling like they have won. Success in this regard is based on a tendency of adolescent Autonomy toward interdependence and a gradual surrender of parental Authority that doesn't leave the child completely alone. In the face of this negotiation, the Image culture seems to encourage thoughtless confrontations where artfully managed emotions are able to conquer or destroy any achievement. If the conflict between parents and teenage children can be considered a rite of passage in adolescence (Alonso-Stuyck & Aliaga, 2017), it becomes decisive to understand how to deal with

it so that it does not turn into adjustment problems for adolescents (Ohannessian, 2012). The benefits of maintaining spaces for dialogue in the family, despite the disagreements of the adolescent period, translate both into positive personality development and healthy lifestyles (Álvarez, 2017).

3. Conclusions

Adolescence can be considered a critical period for shaping healthy lifestyles through tendencies that surround new behavioral autonomy, in a similar way to how childhood is critical for personality development through the emotional experiences of that period. However, it does not mean that the person is already determined by it, but to some extent conditioned.

Parenting styles that center around the teachable dimensions of the person: intelligence, will and affectivity, are presented as the right environment to foster adolescent autonomy in accordance with healthy lifestyles. These parenting styles are characterized by an affective dialogue capable of bringing parents and children's expectations closer to the meaning of the specific behaviors - parenting guidelines - that make up the areas of moral, socio-conventional and personal decision. Establishing these assertive discipline channels means balancing the As, that is, combining a close parental Authority with an interdependent adolescent Autonomy, capable of maintaining sustainable personal relationships.

The questionnaires that explain the behaviors that are most often the cause of discrepancy between parents and adolescents on who should decide what, are presented as powerful resources to rehearse this affective dialogue, from which the assertive discipline channels derive. The normalization of the conflict together with resorting to the Socratic dialogue encourages children to express their opinion and builds trust. Each family will discern whether the content of the discussions focus solely on everyday matters, avoiding deeper issues, and whether they are addressed or not due to lack of time, excessive work schedules that limit coexistence, an essential moment of formative dynamism.

The flexibility of generating alternatives when making decisions should also be present from childhood. Patiently opening up to children's proposals allows them to experience responsibility and to face the consequences of their own actions. A balance which is far away from both excessive interventionism to prevent children from making mistakes - overprotection - as well as the absence of limits - permissiveness. The key could be found in a type of appreciative view of parents that fosters a trusting approach toward them: listening with acceptance and positively focusing on children's proposals would be a decisive factor in achieving the expected commitment to healthy lifestyles.

These characteristics of family functioning would form an expectations adjustment methodology between parents and teenagers supported by the Authority-Autonomy balance aimed at turning this apparently difficult period into an opportunity for family growth. Parents are responsible for the art of transmitting their experiential heritage (not only biological or economic), sharpening their children's awareness, getting to know them well, to awaken in them the love of life and promote their openness to freedom; and children assume their biological and social determinants without yielding to them: within the wide range marked by genetics and education they are called upon to build their own mature identity.

References

- Alonso-Stuyck, P. (2006). *Discrepancia padres/hijos en percepción del funcionamiento familiar y desarrollo de la autonomía adolescente*. PhD thesis, Universidad de Valencia, España.
- Alonso-Stuyck, P. (2019). Which Parenting Style Encourages Healthy Lifestyles in Teenage Children? Proposal for a Model of Integrative Parenting Styles. *Int. J. Environ. Res. Public Health* 16, (11) 2057.
- Alonso-Stuyck, P. & Aliaga, F. (2017). *Demanda de autonomía en la relación entre los adolescentes y sus padres*. *ESE* 33, 77-101.
- Álvarez, A. (2017). Is Family Life Relevant to Social Justice? *Ideas y valores* 163(5), 81–121.
- Álvarez, L. & Martínez-González, R. A. (2017). Review of the Partnership between School and Family: A Shared Responsibility. In *Factors affecting academic performance*; González-Pienda, A., Bernardo, J. C., Nuñez C., Eds; New York: Nova Science Publishers, 121-140.
- Aroca, C. & Cánovas, P. (2012). Los estilos educativos parentales desde los modelos interactivos y de construcción conjunta: Revisión de las investigaciones. *Teoría de la Educación* 24, 149-176.
- Aymerich, M., Musitu, G., & Palmero, F. (2018). Family Socialization Styles and Hostility in the Adolescent Population. *Sustainability* 10 (9). doi:10.3390/su10092962
- Bi, X., Yang, Y., Li, H., Wang, M., Zhang, W. & Deater-Deckard, K. (2018). Parenting styles and parent-adolescent relationships: The mediating roles of behavioral autonomy and parental authority. *Frontiers in Psychology* 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02187>
- Bosma, H. & Jackson, S. E. (1996). Who was the final say? Decisions on adolescent behavior within the family. *Journal of adolescence* 19, 277-291.
- Calafat, A., García, F., Juan, M., Becona, E. & Fernández-Hermida, JR. (2014). Which parenting style is more protective against adolescent substance use? Evidence within the European context. *Drug and Alcohol Dependence* 138, 185-192. doi: 10.1016 / j.drugalcdep.2014.02.705.
- Capano, A. & Ubach, A. (2013). Parenting styles, positive parenting and parent's formation. *Cienc. Psicol* 7 (1)
- Darling, N. & Steinberg, L. (1993). Parenting style as context: An integrative model. *Psychological Bulletin* 113(3), 487–496. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.113.3.487>

- De los Reyes, A. & Ohannessian, C. (2019). Discrepancies between Adolescent and Parent Reports about Family Relationships. *Child Development Perspectives* 12 · DOI: 10.1111/cdep.12306
- Di Luzio, S., Procentese, F. & Guillet-Descas, E. (2019). Physical Activity in Adolescence and Substance Use: Factors of Interdependence between Local Community and Relational Micro-Systems. *Journal of Child & Adolescent Substance Abuse* 28(2) 119–126. <http://dx.doi.org/10.1080/1067828X.2019.1623144>
- García, F. & Gracia, E. (2010). ¿Qué estilo de socialización parental es el idóneo en España? Un estudio con niños y adolescentes de 10 a 14 años. *Infancia y Aprendizaje* 33 (3), 365-384.
- García, F., Serra, E., García, O. F., Martínez, I., & Cruise, E. (2019). A third emerging stage for the current digital society? Optimal parenting styles in Spain, the United States, Germany, and Brazil. *Ijerp* 16(13), 2333.
- García, M.J. & Sánchez, R.F. (2013). La familia occidental en el siglo XXI: una perspectiva comparada. *ESE* 25, 31-47.
- García, O. F., López-Fernández, O. & Serra, E. (2018). Raising Spanish Children with an Antisocial Tendency: Do We Know What the Optimal Parenting Style Is? *Journal of Interpersonal Violence* 1 –28. DOI: 10.1177/0886260518818426
- García, O.F., Serra, E. Zacarés, J.J. (2018). García, F. Parenting Styles and Short- and Long-term Socialization Outcomes: A Study among Spanish Adolescents and Older Adults. *Psychosocial Intervention* 27(3), 153-161. <http://journals.copmadrid.org/pi>
- Gómez, E. (2008). Adolescencia y familia: revisión de la relación y la comunicación como factores de riesgo o protección. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación* 10(2), 105-122.
- Gonzales-Backen, M. (2019). Parenting Practices and Adjustment Profiles among Latino Youth in Rural Areas of the United States. *Soc. Sci* 8 (6), 184; <https://doi.org/10.3390/socsci8060184>
- Hancock, D. (2014). Consequences of Parenting on Adolescent Outcomes. *Societies* 4, 506–531; doi:10.3390/soc4030506
- Jiménez-Iglesias, A.; Moreno, C.; García-Moya, I. & López, F. (2014). The family relationships in the adolescents' voice. *Journal of Child and Adolescent Psychology* 5(2), 11-30.
- Katz, I., Lemish, D., Cohen, R. & Arden, A. (2019). When parents are inconsistent: Parenting style and adolescents' involvement in cyberbullying. *Journal of Adolescence* 74, 1-12.
- Kheiroddin, J.B; Esmaili, B; Gholamzadeh, M. & Mohammadpoor, W. (2012). The relationship between parenting styles and identity styles in adolescent. *Journal of Psychology* 16(2), 161-175.
- Kirby, J. N. (2020). Nurturing Family Environments for Children: Compassion-Focused Parenting as a Form of Parenting Intervention. *Education Sciences*, 10(1), 3.
- Martínez, I et al. (2019). Researching parental socialization styles across three cultural contexts: Scale ESPA29 bi-dimensional validity in Spain, Portugal, and Brazil. *Ijerp* 16(2), 197.
- Martínez, I., & García, J. F. (2008). Internalization of values and self-esteem among Brazilian teenagers from authoritative, indulgent, authoritarian, and neglectful homes. *Adolescence-San diego* 43(169), 13
- Martínez, I., Cruise, E., García, Ó. F., & Murgui, S. (2017). English validation of the parental socialization scale—ESPA29. *Frontiers in psychology*, 8, 865.
- Martínez, I., Murgui, S., García, O. F., & García, F. (2019). Parenting in the digital era: Protective and risk parenting styles for traditional bullying and cyberbullying victimization. *Computers in Human Behavior* 90, 84-92.

- Marusak, H., Thomason, M., Sala-Hamrick, K., Crespo, L. & Rabinak, C. (2018). What's parenting got to do with it: emotional autonomy and brain and behavioral responses to emotional conflict in children and adolescents. *Developmental science* 21, 4. <https://doi.org/10.1111/desc.12605>
- Ohannessian, C. (2012). Parental Problem Drinking and Adolescent Psychosocial Adjustment: The Mediating Role of Adolescent-Parent Communication. *Journal of Research on Adolescence* 22(3):498-511. DOI: 10.1111/j.1532-7795.2012.00791.x
- Oliva, A. (2011). Apego en la adolescencia. *Acción Psicológica*. DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/ap.8.2.190>
- Oliva, A., Parra, A. & Arranz, E. (2008). Estilos relacionales parentales y ajuste adolescente. *Infancia y Aprendizaje*, 31(1), 93-106.
- Özdemir Y., Vazsonyi AT. & Çok F. (2017). Parenting processes, self-esteem, and aggression: A mediation model. *EUR. J. Dev. Psychol* 14: 509-532. <https://doi.org/10.1080/17405629.2016.1240674>
- Rappoport, L. (1986). *La personalidad desde los 13 a los 15 años*. Barcelona: Paidós.
- Read J.C., & Horton M. (2016). Future Directions for Quality Teen CI Research. In *Perspectives on HCI Research with Teenagers*. Human-Computer Interaction Series. Little L., Fitton D., Bell B., Toth N, Eds. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33450-9_11
- Riquelme, M., García, O.F. & Serra, E. (2018). Desajuste psicosocial en la adolescencia: socialización parental, autoestima y uso de sustancias. *Anales de psicología* 34 (3), 536-544.
- Rote, W.M. & Smetana, J.G. (2016). Patterns and predictors of mother-adolescent discrepancies across family constructs. *Journal of Youth and Adolescence*, 10, 2064-2079.
- Rousseau, C., Gauthier, M.F., Lacroix, L., Alain, N., Benoit, M., Moran, A., Rojas, M.V. & Bourassa, D. (2015). Playing with identities and transforming shared realities: Drama therapy workshops for adolescent immigrants and refugees. *The Arts in Psychotherapy* 32(1), 13-27.
- Savard, A., Joussemet, M. & Emond Pelletier, J. et al. (2013). The benefits of autonomy support for adolescents with severe emotional and behavioral problems. *Motiv Emot* 37: 688. <https://doi.org/10.1007/s11031-013-9351-8>
- Serna, C., & Martínez, I. (2019). Parental Involvement as a Protective Factor in School Adjustment among Retained and Promoted Secondary Students. *Sustainability* 11(24), 7080.
- Shimotomai, A. (2018). Parental social power, co-parenting, and child attachment: early to late japanese adolescence transitions. *Current Psychology* <https://doi.org/10.1007/s12144-018-9811-0>
- Soenens, B., Park S-Y., Mabbe, E., Vansteenkiste M., Chen, B., Van Petegem, S. & Brenning K. (2018). The Moderating Role of Vertical Collectivism in South-Korean Adolescents' Perceptions of and Responses to Autonomy-Supportive and Controlling Parenting. *Front. Psychol* <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01080>
- Solís G.L. & Manzanares, E. (2019). Parental Psychological Control and Internalized and Externalized Problems of Adolescents in Metropolitan Lima. *Revista colombiana de psicología* 28 (1), 29-47.
- Spirito, A., Hernández, L., Cancilliere, MK., Graves, H. & Barnett, N. (2015). Improving Parenting and Parent-Adolescent Communication to Delay or Prevent the Onset of Alcohol and Drug Use in Young Adolescents with Emotional/Behavioral Disorders: A Pilot Trial.

- Journal of Child & Adolescent Substance Abuse* 24:5, 308-322.
<https://doi.org/10.1080/1067828X.2013.829013>
- Torio, S., Peña, J.V. & Rodríguez, M.C. (2008). Estilos educativos parentales. Revisión bibliográfica y reformulación teórica. *Teoría de la Educación* 20, 151-178.
- Triandis, H. C. & Gelfand, M. J. (1998). Converging measurement of horizontal and vertical individualism and collectivism. *Journal of Personality and Social Psychology* 74, 118-128.
- Turkle, S. (2013). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Perseus Books.
- Van Alphen, N.R., Stewart, J.G., Esposito, E.C. Pridgen, B. Gold, J. & Auerbach, R.P. (2017). Predictors of Rehospitalization for Depressed Adolescents Admitted to Acute Psychiatric Treatment? *J Clin Psychiatry* 78(5) 592–598. doi: 10.4088/JCP.15m10326
- Wang-Schweig, M. & Miller, BA. (2018). Youth Adolescence Correction to: Examining the Interdependence of Parent–adolescent Acculturation Gaps on Acculturation-based Conflict: Using the Actor-Partner Interdependence Model. *Journal of Youth and Adolescence* <https://doi.org/10.1007/s10964-018-0948-9>
- WHO. *Health Promotion Glossary*. Available online: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/67246> (accessed on 1 March 2020)
- WHO. *Life-Styles and Health*. Available online: http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/85649/Official_record50_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y (accessed on 1 March 2020)
- Xu, J., Ni, S., Ran, M. & Zhang, C. (2017). The Relationship between Parenting Styles and Adolescents' Social Anxiety in Migrant Families: A Study in Guangdong, China. *Frontiers in Psychology*. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.00626
- Yeung, WK., Tsang, E. & Chen, H. (2019). Parental Socialization and Development of Chinese Youths: A Multivariate and Comparative Approach. *Int. J. Environ. Res. Public Health* 16(10), 1730; <https://doi.org/10.3390/ijerph16101730>

Sobre la obligatoriedad del proceso psicoterapéutico personal del psicólogo en el Ecuador

Gabriela Pazmiño*, Juan José Vásquez**, Érica Garzón***

Resumen: la literatura al respecto de este tema deja abiertas muchas interrogantes en cuanto a los alcances de las experiencias terapéuticas de los psicólogos en formación y de la posibilidad de que sean consideradas como un espacio legítimo de entrenamiento para el futuro practicante. Por esto, consideramos necesario replantear la pregunta sobre la relación existente entre el proceso terapéutico del psicólogo y el entrenamiento profesional que facultaría su ejercicio profesional, presente o futuro, antes de establecer su obligatoriedad en los programas curriculares de las diferentes Facultades de psicología en Ecuador. Con este fin, se diseñó un estudio de enfoque cualitativo en el que, a través de una entrevista semiestructurada a 45 psicólogos ecuatorianos, se analizaron dos aspectos estructurales: 1) La efectividad del proceso terapéutico personal, y 2) El impacto de dicho proceso en el propio ejercicio profesional. Esta investigación permite comprobar que existe una elevada prevalencia de psicólogos que llevan a cabo un proceso psicoterapéutico personal de manera durable fuera del marco actual de requisitos que proponen ciertas universidades del país para la obtención del grado de psicólogo, y se argumenta su eficacia en términos que atañen a la ética de cada profesional más que a la reglamentación académica vigente.

Palabras clave: Proceso psicoterapéutico, psicólogos, obligatoriedad, ética profesional.

Abstract: Literature on the subject leaves many questions unanswered, especially the discussion about the Psychology student's own therapy as a legitimate training space for the future practitioner. Therefore, we consider it necessary to question the relationship between the therapist's own therapeutic process and the effects it may have on their professional practice, present or future. We consider this discussion to be a condition before establishing it as a condition for accreditation as a psychologist in the different Faculties of Psychology in Ecuador. In order to review possible answers, we have designed a qualitative approach study in which we analyze two main aspects: 1) The effectiveness of the personal therapeutic process, and 2) The impact of this process on the professional practice itself. To do so, we have carried out 45 semi-structured

* gabriela.pazmino@uisek.edu.ec

Autor de correspondencia. Universidad Internacional SEK, Quito-Ecuador.

** Psicóloga clínica en consulta privada.

*** Psicóloga clínica en consulta privada.

interviews with mental health professionals who have experienced a personal therapeutic process, in order to help us determine if mandatory psychotherapy as a part of College studies in Psychology is justified. Most of the data we obtained pointed out the fact that many professionals seek therapeutic help for themselves as a part of their own ethical system, and not as a result of mandatory therapy for professional accreditation.

Keywords: Therapeutical process, Psychologists, Mandatory process, Professional Ethics.

1. Introducción

Sigmund Freud fue el primero en señalar la importancia del propio análisis del analista, al que se llamó “psicoanálisis didáctico”. Aun cuando se mostraba claramente pesimista en cuanto a la eficacia terapéutica de los procesos analíticos, y no dudaba en señalar las escasas certezas acerca de la entera remisión de las manifestaciones neuróticas, consideraba exigible que “todo aquel que quiera ejercer en otros el análisis se someta, él mismo, a un análisis” (Freud, 1925, p. 186).

La Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), fundada por Freud y sus colaboradores en 1910, se había librado entonces a la tarea de formalizar los procesos de formación del analista llegando a proponer una estandarización estricta de los mismos. Lombardi (2003) señala sin embargo que ninguna de las investigaciones sobre los resultados de los análisis que se realizaron en la IPA reporta los efectos didácticos que éstos produjeron (p. 6).

Los procedimientos de la IPA fueron entonces cuestionados por algunos de sus antiguos miembros, quienes argumentaban la inexistencia de una “formación analítica” como tal (Lacan, 1975, p. 190). De esta bifurcación en la teoría psicoanalítica se deriva el análisis del propio psicoanalista que no está supeditada en modo alguno a criterios pedagógicos. En este sentido, el psicoanálisis de orientación lacaniana sostiene que una cura psicoanalítica emprendida a partir de un cierto número de imperativos o de ideales que el paciente debería alcanzar (ideal de la autenticidad, ideal de no-dependencia o de la formación ideal como psicoanalista) se orienta a partir de una perspectiva moral y solo podría adquirir el carácter de una “jactancia moralizante” (Lacan, 1959, p. 271).

La historia del psicoanálisis nos indica que en el debate acerca de los “efectos didácticos” del propio proceso terapéutico, no existe ningún consenso previo. Al mismo tiempo, tampoco existen conclusiones definitivas acerca de los efectos de formación de la psicoterapia o del psicoanálisis, ni de cómo esta puede generar un cambio interior en el sujeto. La literatura reciente

al respecto de este tema deja abiertas muchas interrogantes en cuanto a los alcances de esta experiencia y de la posibilidad de que sea considerada como un espacio legítimo de formación para el futuro practicante.

Así, el propósito de nuestra investigación es aportar a la elucidación de esta problemática en el contexto ecuatoriano, en el que las condiciones de formación universitaria del psicólogo son más bien opacas, en particular la obligatoriedad de realizar un proceso terapéutico personal de al menos 40 horas. Dicho esto, añadiremos que la discusión sobre la preparación ética del psicólogo continúa siendo insuficiente en el ámbito universitario.

Precisaremos que la aproximación que proponemos de la cuestión ética, no debe ser confundida en ningún caso con una reflexión moral. La ética supone una aproximación a una verdad íntima, ligada a la dimensión subjetiva (Sampson, 1998). La moral, por su parte, pretende establecer una verdad única, válida para todos. Es así que la moral introduce la dimensión de la normativa, del control y de la sanción, mientras que la ética se sitúa en el campo del acto, de la responsabilidad y de la decisión.

Tanto en Europa y Estados Unidos como en América Latina, muchas facultades de psicología, asociaciones y escuelas de psicoterapia han acogido la premisa según la cual el proceso psicológico del terapeuta debe ser considerado un aspecto fundamental de su entrenamiento. Se argumenta que el proceso terapéutico personal puede ser instrumentalizado para la práctica profesional ya que, más allá de los beneficios terapéuticos, permite establecer modelos de referencia para la actuación clínica o experimentarse a sí mismo en el rol de consultante.

Estas afirmaciones se sostienen de estudios específicos que indican que aquellos terapeutas que han emprendido su propio proceso terapéutico dan cuenta de un mayor crecimiento personal y de una capacidad más amplia de resolución de problemas. En este sentido, las investigaciones británicas resultan particularmente ilustrativas. Encuestas realizadas a nivel nacional a principios de los años 1990 en Inglaterra revelan que el 87% de los terapeutas en ejercicio experimentaron un impacto positivo en su vida profesional gracias a que realizaban su propia psicoterapia, aun cuando el 78% de los participantes señalaron que ésta era obligatoria (Macaskill & Macaskill, 1992).

A partir de estos resultados, otras investigaciones conducidas en ese país establecen una relación entre la eficacia del propio proceso terapéutico y el desarrollo de una práctica profesional mejor orientada (Macran & Stiles, 1999). Es así que la Asociación Británica de Consejería y Psicoterapia (BACP) y la Sociedad Británica Psicológica proponen, a partir de los años 2000, un proceso de 40 horas de terapia personal a los psicoterapeutas en formación como requerimiento indispensable para ser acreditados para el ejercicio profesional (Murphy, 2005).

Investigaciones posteriores demuestran que existe además una creciente opinión entre los psicólogos británicos acerca del valor de la psicoterapia para su propia formación. Las razones citadas incluyen el incremento de la efectividad en el uso de “habilidades terapéuticas” como la capacidad de escucha, la empatía o la autenticidad; el desarrollo de la habilidad de establecer relaciones auténticas con otros y la posibilidad de experimentar el rol de consultante (Atkinson, 2006).

Sin embargo, investigaciones conducidas en Estados Unidos sobre este mismo tema problematizan la cuestión al demostrar que los beneficios profesionales y personales de la psicoterapia personal del psicólogo no se verifican en todos los casos. Masson (1993) condena abiertamente toda forma de psicoterapia, a la que califica de “endoctrinamiento” (p. 31). La encuesta nacional realizada en ese país por Pope y Tabachnik en 1994, reportó resultados que incluyen opiniones negativas sobre el proceso y sus resultados entre los participantes: el 22% lo consideró dañino, el 69% reportó depresión clínica durante el proceso, el 29% ideación suicida al concluir el mismo, y el 10% reportó violaciones de la confidencialidad por parte del terapeuta.

Por su parte, Macran y Shapiro (1998) señalan la falta de investigaciones concluyentes que permitan evidenciar una relación significativa entre el proceso terapéutico personal y la posibilidad de su instrumentalización para la práctica profesional. Estudios llevados a cabo por autores como Donati y Watts (2000) cuestionan inclusive los resultados de las principales encuestas publicadas hacia finales de los años 1990 en Inglaterra, al haber encontrado discrepancias entre dichos resultados y el concepto mismo de “entrenamiento en consejería” (*Counselor Training*).

En este contexto geográfico y político, distinguimos varios factores implicados en esta problemática y que requieren una aproximación más amplia: 1) La eficacia del espacio terapéutico personal del psicólogo, 2) La legitimidad de la psicoterapia personal como espacio de formación, y 3) La pertinencia de institucionalizar dichos procesos al volverlos obligatorios.

Consideramos que la dirección de un proceso psicoterapéutico supone en todos los casos la implicación de la subjetividad del terapeuta, por lo que se vuelve deseable que éste posea un espacio terapéutico que le permita elaborar las problemáticas que su propia vida psíquica le impone, de manera que no incidan en su ejercicio profesional. Nos preguntamos, sin embargo: ¿Debe tratarse de un proceso estandarizado y regulado por una instancia exterior? ¿O nos encontramos más bien en el ámbito de una decisión ética cuya instrumentalización supondría un contrasentido, cuando no una falta? Consideramos que la decisión de emprender un proceso terapéutico personal debe responder a un acto ético del terapeuta y que, como tal, no puede ser reducido al estatuto de un componente de la formación universitaria.

En el Ecuador, varias facultades de psicología de las ciudades de Quito y Guayaquil plantean la obligatoriedad de un proceso psicoterapéutico personal para sus estudiantes, tanto a nivel de pregrado como de posgrado. El diseño mismo de los planes de estudio de la carrera de psicología en distintas universidades del país ha sido estructurado en función de este requerimiento, vía las reformas impulsadas por el Estado ecuatoriano en las dos últimas décadas (LOES, 2010).

La instrumentalización del proceso terapéutico con fines de control de la formación universitaria desestima los componentes subjetivos de esta decisión, y deja de lado la responsabilidad del psicólogo sobre su propia formación. Se verifica la necesidad de abrir espacios de reflexión al respecto en nuestro país, puesto que las reformas que apuntan a la estandarización de procesos de psicoterapia parecen responder más bien a una tendencia que infantiliza al estudiante, al considerarlo inapto para asumir un acto de esta naturaleza.

Nuestra investigación se propone verificar el impacto del proceso terapéutico emprendido de manera voluntaria por psicólogos durante su formación profesional, de manera que podamos aportar nuevas luces a la discusión sobre la pertinencia y la legitimidad de los procesos terapéuticos obligatorios que plantean las universidades ecuatorianas en la actualidad.

2. Metodología

Diseño

La presente investigación plantea un enfoque cualitativo, en el que se empleará un diseño exploratorio descriptivo y una temporalidad transversal. Se eligió este enfoque en función de los componentes subjetivos y sociales de nuestra investigación. Por otra parte, se consideró que el método de “teoría fundamentada” es el que más se ajustaba a los criterios de investigación que estaban implicados en la investigación. Tal como lo mencionan Corbin y Strauss (2002) este método supone la creación de categorías teóricas a partir del análisis de los datos recopilados, de manera que, más que comprobar una teoría previa, ésta se construya a partir del análisis y la interpretación.

Participantes

Se procederá a la recolección y el análisis de datos a partir de una entrevista semi-estructurada a 45 psicólogos ecuatorianos entre 22 y 60 años de edad que hayan emprendido un proceso psicoterapéutico de manera voluntaria y sin ningún control académico o institucional durante su formación universitaria.

Instrumentos

En un primer tiempo de la entrevista y con el fin de establecer las características de la población estudiada, se consignaron datos generales acerca de: edad de los participantes, género, especialización, universidad de procedencia, enfoque teórico con el que usualmente trabaja, número de años de experiencia en el ejercicio de la psicología.

Posteriormente se documentaron las respuestas de cada uno de los participantes a un cuestionario de 10 preguntas abiertas. Éstas fueron diseñadas y clasificadas posteriormente para analizar dos aspectos estructurales: 1) La efectividad del proceso terapéutico que emprendieron, y 2) El impacto de dichos procesos en el propio ejercicio profesional.

El muestreo fue intencionado con criterios de inclusión y exclusión. La muestra estuvo conformada por 45 psicólogos ecuatorianos según los siguientes criterios: 1) Tener un título de tercer nivel que los acredite como psicólogos (generales, clínicos, educativos, infantiles, psico-rehabilitadores, etc.) 2) Encontrarse actualmente en el ejercicio de su profesión, y 3) Haber emprendido de manera voluntaria al menos un proceso psicoterapéutico durable durante su formación universitaria.

Señalaremos además que se empleó una codificación abierta, que supuso que los investigadores no ejercieran ninguna influencia en las respuestas de los participantes, de manera que podamos garantizar la confiabilidad y validez de nuestro estudio.

Procedimiento

En cada una de las entrevistas se formularon preguntas abiertas que, más que consignar respuestas de manera rígida, buscaban orientar el diálogo con el entrevistador acerca de la propia formación y de la vivencia subjetiva de eficacia en el ejercicio profesional como psicólogo/a. Las preguntas y sus respectivas respuestas se clasificaron en dos grupos, de manera que respondan a los dos ejes de análisis. Así, entre el primer grupo de preguntas de la entrevista figuran: ¿Considera usted que su proceso terapéutico personal ha sido beneficioso? ¿Cómo podría argumentar su respuesta? ¿Ha experimentado efectos terapéuticos en su vida personal, familiar y/o profesional?

En lo que respecta al segundo eje de nuestra investigación, y que permitieron estructurar la segunda parte de la entrevista, se plantearon preguntas tales como: ¿Considera haber obtenido una ganancia didáctica de su propio proceso terapéutico? ¿Bajo qué premisas? ¿Emplea en su práctica profesional actual métodos, técnicas o intervenciones que hayan sido diseñadas a partir de su propio proceso terapéutico?

Las respuestas obtenidas nos permitieron crear categorías de análisis que dieron lugar a una serie de conclusiones en torno a la pertinencia de la obligatoriedad de estos espacios en el ámbito académico y universitario.

Análisis

Para proceder al análisis de datos, se conformaron 7 categorías. Cada una de ellas permitió sistematizar la información obtenida durante las entrevistas semiestructuradas con los participantes. De estas 7 categorías, 3 se enfocan en el primer eje de la investigación, que concierne la efectividad del propio proceso terapéutico. En este caso, la categorización de datos permitió determinar cuáles son los aspectos concretos en los que se fundamenta la efectividad del proceso psicoterapéutico como tal.

Las 4 categorías restantes permitieron obtener datos relevantes acerca de la influencia de este proceso en el ejercicio profesional del psicólogo. Éstas permitieron establecer los componentes subjetivos del ejercicio profesional, en particular los componentes éticos del mismo.

3. Resultados

De los 45 participantes, el 87% ha vivenciado un proceso psicoterapéutico durante su formación universitaria. Dentro de esta población, el 95% de los participantes afirmó que su propio proceso terapéutico tuvo beneficios notables en varios aspectos de su vida. Apenas el 5% de los participantes consideró que el proceso psicoterapéutico emprendido no fue beneficioso. Entre las dificultades señaladas por estos últimos, se mencionó que la relación terapéutica no se estableció de manera satisfactoria en un primer momento. Sin embargo, en la mayor parte de los casos este relativo fracaso animó a encontrar un espacio terapéutico más acorde con las propias necesidades, en lugar de abandonar esta iniciativa.

De la primera parte de la entrevista con los participantes, se desprendieron tres categorías, a las que se denominó: “Introspección”, “Manejo de relaciones interpersonales” y “Vínculo transferencial”.

La categoría más amplia de esta primera parte fue “Introspección”. Ésta hace referencia al reconocimiento de sí mismo que es efecto de haber cuestionado los propios prejuicios en un proceso analítico y que permite adquirir una perspectiva cada vez más amplia. Para la mayor parte de psicólogos entrevistados, el análisis personal representa un espacio privilegiado para elaborar los propios conflictos y transformar las vivencias dolorosas en oportunidades de crecimiento, gracias al acompañamiento de un terapeuta experimentado y con quien se ha establecido un vínculo transferencial importante.

La categoría “Manejo de relaciones interpersonales” demuestra de qué forma el propio análisis favorece la creación de vínculos más estrechos con el entorno inmediato. Un gran porcentaje de los participantes añadió que su análisis personal les permitió establecer relaciones

duraderas y estables con una pareja, además de haber permitido restablecer relaciones importantes, en particular con el entorno familiar.

La tercera categoría, “Vínculo transferencial”, engloba las referencias proporcionadas por los participantes que describen y explican el vínculo que establecieron con su terapeuta o analista. Es llamativa la importancia que se otorga a la persona del terapeuta y el rol que éste puede llegar a ocupar en la vida del consultante.

Una segunda parte del cuestionario propuesto a los participantes buscó especificar las formas en las que el propio proceso psicológico ha impactado su ejercicio profesional como terapeutas. El 92% de los participantes considera que su propio proceso psicoterapéutico ha tenido un rol mayor en su ejercicio profesional. Solamente el 5% de los participantes afirmó que dicho proceso no tuvo ningún impacto en este ámbito y un porcentaje aún más bajo, el 3%, sostuvo que el proceso terapéutico emprendido durante su formación universitaria tuvo un impacto negativo en su propio ejercicio. Los participantes que se manifestaron en este sentido explican haber experimentado confusión y malestar, ya que percibían una actitud inadecuada por parte del terapeuta.

Las categorías que se obtuvieron durante esta segunda parte de la entrevista fueron: “Mejor comprensión del ejercicio profesional”, “Estilo del terapeuta”, “Comprender y ejecutar herramientas terapéuticas” y “Ética”.

La categoría “Mejor comprensión del ejercicio profesional” hace referencia a la aproximación vivencial de la posición del psicólogo en el propio proceso terapéutico. Se recopilaron en particular las impresiones de los participantes acerca de la capacidad del profesional de desarrollar una proximidad justa con el consultante, de manera que no aparezca ajeno al proceso psicoterapéutico, pero tampoco inspire informalidad o camaradería. Una gran parte de los participantes subrayó la importancia de haber identificado este cálculo en la posición como terapeutas durante su propio ejercicio profesional, al mismo tiempo que reconoció la dificultad de percibirla únicamente a través de la reflexión teórica al respecto, dadas las sutilidades y componentes subjetivos que implica.

La segunda categoría, “Estilo del terapeuta”, recopila las referencias en cuanto a la manera particular del profesional consultado de aproximarse al caso clínico. En esta categoría, los participantes hicieron énfasis en la alta o baja directividad que percibieron en el profesional, aspecto que fue considerado un factor esencial para el establecimiento de la relación terapéutica, aun cuando esta percepción responde, nuevamente, a cuestiones más subjetivas tanto del lado terapeuta como del consultante.

La tercera categoría, denominada “Comprender y ejecutar herramientas terapéuticas” implica la posibilidad de experimentar la aplicación de técnicas terapéuticas a las que el consultante se ha aproximado teóricamente. Las respuestas obtenidas indican que esta vivencia incrementa en lo posterior la posibilidad de establecer empatía con los propios pacientes. De hecho, los participantes afirman que la experiencia como consultante permite mantener una práctica profesional más congruente con los principios teóricos que apuntan a la creación de la relación terapéutica.

La cuarta categoría, a la que se denominó “Ética”, es la más amplia de esta segunda parte de la entrevista. Engloba las referencias relacionadas con la posibilidad de distinguir las problemáticas personales que el discurso de un paciente puede llegar a evocar en el terapeuta. Varios participantes sostuvieron haber tenido discrepancias con su terapeuta en determinados ámbitos, se mencionaron en particular la religión y la moral, y fueron calificados como “interferencias” del terapeuta que habrían debido ser dirigidas al espacio que corresponde.

Se ha documentado ampliamente acerca de los beneficios de la psicoterapia en general, pero consideramos que en el Ecuador continúa siendo un aspecto que se debe ser dado a conocer de manera más amplia. El presente estudio se ha propuesto determinar específicamente el impacto del proceso psicoterapéutico en el ejercicio del psicólogo.

Los resultados obtenidos revelan una marcada tendencia de los profesionales en psicología a emprender su propio proceso psicoterapéutico desde el momento de su formación universitaria, por decisión propia y ante el surgimiento de una necesidad específica. Evidentemente, la naturaleza de la investigación realizada impide que estas conclusiones puedan ser generalizadas.

Podemos afirmar que las categorías establecidas durante la primera parte del cuestionario revelan pocas novedades acerca de los beneficios de la psicoterapia, aun cuando permitió enfatizar sus efectos positivos y el valor que se otorga a la posibilidad de contar con un espacio para la reflexión acerca de sí mismo. La categoría denominada “Introspección” produjo la segunda puntuación más alta de todo el estudio. Se trata de un resultado llamativo dentro del contexto sociocultural ecuatoriano, en donde la relación a la palabra y a la propia reflexión no posee un verdadero estatuto. En nuestra sociedad, la referencia a la propia sensibilidad es generalmente desalentada y provoca vergüenza y culpabilidad en quienes la manifiestan. De ahí que la importancia que se otorga a un espacio en el que se promueve el desarrollo de sí mismo a través de la palabra en nuestro país pueda ser considerada como un hallazgo.

A esta categoría se siguió aquella que llamamos “Manejo de relaciones interpersonales”. En ella se explicitan las diferentes maneras en que la psicoterapia permitió la reinención de los lazos sociales y familiares. Los efectos de la psicoterapia se revelan particularmente importantes

en este sentido ya que, según lo referido por los participantes, supuso la creación de vínculos que no habrían tenido lugar de no ser por el trabajo llevado a cabo dentro de este espacio particular. Vemos cómo los efectos de la psicoterapia no se limitan al bienestar personal, sino que se extienden al ámbito de las relaciones sociales y favorece la creación de vínculos y de relaciones más auténticas.

Finalmente, la categoría “Vínculo transferencial” demuestra la importancia de la persona del terapeuta y su influencia en la vida del consultante. Podemos considerarla una categoría intermedia entre aquella que se enfoca en los beneficios terapéuticos de la psicoterapia y el impacto que ésta tiene en el propio ejercicio profesional, puesto que permite una toma de conciencia acerca de la responsabilidad del terapeuta ante el paciente o consultante y del lugar que éste le otorga en su vida personal.

En el ámbito del ejercicio profesional propiamente dicho, el presente estudio permitió establecer importantes conclusiones. Los efectos de la psicoterapia en este ámbito se revelan particularmente importantes para la práctica profesional ya que, según indican los participantes, el propio desarrollo personal se ve directamente reflejado en la calidad de relación que se es capaz de mantener con un consultante, desde el primer contacto hasta el establecimiento de la relación terapéutica. De hecho, podemos considerar que la llamada “relación terapéutica” no es sino una forma especializada de lazo social que tiene la particularidad de tener una función de soporte vital para muchos consultantes, según veremos a continuación.

La categoría denominada “Mejor comprensión del ejercicio profesional” revela que la formación del psicólogo se encuentra incompleta cuando se limita a la discusión de aspectos teóricos, sin que esta afirmación justifique, a nuestro juicio, la obligatoriedad del proceso psicoterapéutico personal.

Por su parte, la categoría “Estilo del terapeuta” permite especificar que el modo particular de proceder del terapeuta al que se acude supone una fuente de referencias fundamentales para el propio ejercicio profesional. La categoría “Comprender y ejecutar herramientas terapéuticas” demuestra que se identifican técnicas, posturas y modos de actuar que se interiorizan, se aprenden y se valoran gracias a su aplicación en la propia persona, lo que favorece un ejercicio profesional menos técnico y más humano, sin que deje de ser riguroso en cuanto a sus procedimientos.

La categoría “Ética” fue la más amplia de esta segunda parte del cuestionario, pero también de todo el estudio en su conjunto. Los participantes sostienen que el propio espacio psicoterapéutico supone un requisito ético, sin el cual la dirección de la psicoterapia se vuelve insostenible. Nos parece sumamente relevante la relación que el presente estudio permite establecer entre el propio espacio terapéutico y la ética del psicólogo en ejercicio; resultado que se

presenta en un contexto en el cual ningún organismo de control universitario o institucional ha tenido injerencia.

4. Conclusiones

El presente estudio permite verificar, por una parte, la percepción de eficacia de la psicoterapia entre los psicólogos ecuatorianos. Para los participantes, el proceso psicoterapéutico supone tanto un espacio de introspección y cuestionamiento como una modalidad de formación, siempre y cuando parta de una decisión propia que concierne al individuo en su dimensión subjetiva. Como habíamos mencionado anteriormente, se trata de un resultado llamativo si se tienen en cuenta las características la sociedad ecuatoriana.

Por otra parte, esta investigación permite comprobar que existe una elevada prevalencia de psicólogos que llevan a cabo un proceso psicoterapéutico personal de manera durable fuera del marco actual de requisitos que proponen ciertas universidades del país para la obtención del grado de psicólogo. Este planteamiento por parte de los organismos académicos de control parecería sostenerse de la premisa de que los estudiantes de psicología no serían capaces de reconocer la importancia del propio proceso terapéutico y que no conocerían sus beneficios si no fuese por la obligatoriedad de los mismos. Se verifica entonces lo infundado de esta conjetura ante la tendencia que demuestran los psicólogos a realizar un proceso de psicoterapia independientemente de los requisitos de formación de una institución o instancia de acreditación.

Al mismo tiempo, los resultados y conclusiones del presente estudio no pueden ser generalizados. El alcance limitado de la investigación cualitativa no nos impide, sin embargo, percibir los resultados más bien alentadores que asocian la responsabilidad y la ética del psicólogo ecuatoriano a la manera de construir y sostener su propia práctica clínica.

Señalaremos además que estos valores, en particular los componentes éticos del ejercicio profesional, no pueden ser verificados ni evaluados, sino analizados a posteriori desde una perspectiva de caso por caso. De ahí la importancia de los resultados encontrados a través de esta investigación, que invita a abrir espacios de diálogo acerca de los componentes éticos de la formación del psicólogo. Asimismo, nos invita a distinguir la eficacia del propio proceso terapéutico y su valor como espacio de formación, de la imposición de esta experiencia, que escapa absolutamente a un control de su eficacia por parte de entidades de acreditación.

Referencias

- Abreu Suarez, A. J. (2017). *La Ética en la Investigación Educativa*. Revista Científica, 2(4), p. 338-350. <https://doi.org/10.29394/scientific.issn.2542-2987.2017.2.4.19.338-350>

- Atkinson, P. (2006). *Personal Therapy in the training of therapists*. European Journal of Psychotherapy and Counselling, 8(4), p. 407-410. <https://doi.org/10.1080/13642530601038055>
- Donati, M., & Watts, M. (2000). *Personal Development in Counselling Psychology Training: The case for Further Research*. Counselling Psychology Review, 15(1), p. 12-21. DOI: 10.1080/03069880500327553
- Freud, S. (1937). *Analysis Terminable and Interminable*. International Journal of Psycho-Analysis, (18), p. 375-403. Recuperado de: <https://icpla.edu/wp-content/uploads/2012/10/Freud-S.-Analysis-Terminable-and-Interminable.pdf>
- Freud, S., (1925) *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial*. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimmer, A. & Tribe, R. (2001). *Counselling psychologists' perceptions of the impact of mandatory personal therapy on professional development: An exploratory study*. Counselling Psychology Quarterly, 14(4), p. 287-301. DOI: 10.1080/09515070110101469
- Gómez, G. (2011). *La ética del psicoanálisis*. Revista Pensando Psicología, 7(12), p. 161-164. Recuperado de: <https://revistas.ucc.edu.co/index.php/pe/article/download/408/409/>.
- Lacan, J. (1959). *La ética del psicoanálisis*. El Seminario. Libro 7. París: Le Seuil
- Lacan, J. (1975). *Sobre la experiencia del pase*. Lettres de l'École freudienne, (15), p. 185-193. Recuperado de: <http://ecole-lacanienne.net/en/bibliolacan/lettres-de-lefp-2/>
- Ley Orgánica de Educación Superior, LOES. (2010). Registro Oficial Suplemento 298 del 12 de octubre de 2010. Recuperado de: <https://procuraduria.utpl.edu.ec/sitios/documentos/NormativasPublicas/Ley%20Orgánica%20de%20Educación%20Superior%20Codificada.pdf>
- Macaskill, N. & Macaskill, A. (1992). *Psychotherapists-in training evaluate their personal therapy: Results of a UK survey*. British Journal of Psychotherapy, (9), p. 133-138. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.1992.tb01211.x>
- Macran, S. & Shapiro, A. (1998). *The role of personal therapy for therapists: a review*. British Journal of Medical Psychology, 71, p. 13–25. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1998.tb01364.x>
- Macran, S; Stiles, W. & Smith, J. (1999). *How Does Personal Therapy Affect Therapists' Practice?* Journal of Counseling Psychology, 46(4), 419-431. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.46.4.419>
- Masson, J. (1993). *Against therapy*. Untreadreeds Reads: New York.
- Murphy, D. (2005). *A qualitative study into the experience of mandatory personal therapy during training*. Counselling and Psychotherapy Research, 5 (1), p. 27-32. <https://doi.org/10.1080/14733140512331343868>
- Norcross, J. (2005). *The Psychotherapists' Own Psychotherapy: Educating and Developing Psychologists*. American Psychologist, 60 (8) p. 840-850. Recuperado de: <https://psycnet.apa.org/record/2005-14550-025>
- Rey, M. (2017). *La psicoterapia personal del psicoterapeuta: un pilar de la identidad profesional*. Audepp, IV(3), p. 31-40. Recuperado de: <http://www.bvpspsi.org.uy/local/TextosCompletos/audepp/025583272016090303.pdf>
- Sampson, A. (1998). *Ética, moral y psicoanálisis*. Revista Colombiana de Psicología. (7) p. 81-93. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16055>
- Pope, K. & Tabachnick, B. (1994). *Therapists as Patients: A National Survey of Psychologists' Experiences, Problems, and Beliefs*. Professional Psychology Research and Practice, 25(3), p. 247-258. DOI: 10.1037/0735-7028.25.3.247

La Madre de Frankenstein: una reflexión sobre la dignidad de las personas con enfermedades mentales

María Camila Torres Trueba*

Resumen: el siguiente artículo utiliza la literatura como mecanismo de reflexión sobre las personas con trastornos mentales. *La Madre de Frankenstein* es un libro de ficción histórica escrito por Almudena Grandes. La trama del libro se desarrolla en el manicomio *Ciempozuelos*, donde Aurora Rodríguez Carballeira pasa el resto de sus días después de ser enjuiciada por el asesinato de su hija. Consecuentemente, el artículo busca relacionar el libro *La Madre de Frankenstein* con la realidad social del Ecuador, en la que las personas con enfermedades mentales sufren debido al estigma de la sociedad, al autoestigma y al estigma familiar. Por un lado, deben vencer el dolor y los síntomas de su enfermedad, y, por otro lado, deben luchar contra las desventajas sociales que crea el rechazo colectivo. Debido a esto, y para generar una conciencia social, es necesario exhibir las adversidades que les rodean a las personas que padecen de una enfermedad mental. El concepto de dignidad ha ido transformándose paulatinamente a lo largo de la historia por lo que tiene un carácter polisémico. A pesar de esto, el concepto es necesario ya que en este se fundamentan los derechos humanos. Aunque el alcance de este término es más amplio en la actualidad, es necesario abordar la relación de este concepto con las personas que padecen enfermedades mentales. Actualmente, se considera que la dignidad es inherente a todo ser humano, empero las personas con trastornos mentales suelen ser tratadas como un medio para alcanzar un fin. La dignidad, que otorga un valor a la persona por el simple hecho de existir, impulsa a que los enfermos mentales busquen mejores condiciones de vida a pesar de que su autonomía -en ciertos casos- esté limitada. La inclusión social, por el reconocimiento de esta dignidad, es necesaria, ya que primero se debe puntualizar que todos los enfermos mentales tienen dignidad, y, al mismo tiempo, se debe propiciar que las personas con trastornos mentales vivan con dignidad su enfermedad, sin privarles de empleos, educación, medicamentos, etc. Aunque los derechos de las personas con trastornos mentales se reconozcan en instrumentos jurídicos, no se puede obviar su invisibilidad en el sistema. De esta manera, las familias inician teniendo un estigma contra ellos, por lo que suelen evitar su cuidado. El Estado replica esta acción ya que la asignación de recursos financieros es mínima para este sector de la salud. Aunque cada año incrementan las cifras de personas con trastornos mentales, el presupuesto que el Estado destina a este sector disminuye. A pesar de que la dignidad de las personas con trastornos mentales se ha reconocido en instrumentos internacionales, en

* camitorrestrueba@gmail.com

Universidad de Los Hemisferios

declaraciones y en constituciones, la realidad nos demuestra que este problema dista de ser visibilizado.

Palabras clave: dignidad, trastornos mentales, literatura, estigma, Ecuador.

Summary: The following article uses literature as a mechanism for reflection on people with mental disorders. *La madre de Frankenstein* is a historical fiction book written by Almudena Grandes. The plot of the book takes place in the Ciempozuelos madhouse, where Aurora Rodríguez Carballeira spends the rest of her days after being prosecuted for the murder of her daughter. Consequently, the article seeks to relate the book *La Madre de Frankenstein* to the social reality of Ecuador, in which people with mental illnesses suffer due to the stigma of society, self-stigma and family stigma. On the one hand, they must overcome the pain and symptoms of their disease, and, on the other hand, they must fight against the social disadvantages that collective rejection creates. Due to this, and to generate a social conscience, it is necessary to exhibit the adversities that surround people with mental illness. The concept of dignity has been gradually transformed throughout history, making it polysemic. Even though, the concept is necessary since human rights are based on it. Nowadays, the scope of this term is broader, but it is necessary to address the relationship of this concept with people suffering from mental illness. Currently, dignity is considered to be inherent in every human being, however people with mental disorders are often treated as means to an end. Dignity gives a value to the person for the simple fact of existing. This encourages the mentally ill people to seek better living conditions despite the fact that their autonomy -in certain cases- has a limit. Social inclusion, for the recognition of this dignity, is necessary. It is important to consider that all the mentally ill have dignity, and, at the same time, it must be encouraged that people with mental disorders live their illness with dignity. They cannot be deprived from jobs, education, medicines, etc. Although the rights of people with mental disorders are recognized in legal instruments, their invisibility in the system cannot be ignored. In this way, families start having a stigma against them, so they often avoid their care. The State replicates this action since the allocation of financial resources is minimal for the health sector. Although the number of people with mental disorders increases every year, the budget allocated by the State to this sector decreases. Despite the fact that dignity of people with mental disorders has been recognized in international instruments, in declarations and in constitutions, reality shows us that this problem is far from being visible.

Keywords: dignity, mental disorders, literature, stigma, Ecuador.

“La literatura es un arma” (Vargas Llosa, 2014). La índole de esta cita resalta la importancia de la literatura para explicar fenómenos sociales, denunciar injusticias y hacer un cambio o una transformación. La literatura no se limita a entretener al lector y cautivarlo, muchas veces, visibiliza una realidad que pocos conocen. Este “vehículo de denuncia” tiene la ventaja de llevar un valor estético, y, al mismo tiempo, evidenciar hechos controversiales de un contexto social. *La Madre de Frankenstein* es un libro escrito por Almudena Grandes que, a pesar de ser catalogado como ficción, el género solo es un velo para la denuncia de hechos desagradables que marcan la realidad de una sociedad hasta el día de hoy. En otras palabras, aunque las acciones del libro ocurran en España, durante la posguerra, siguen representando “actos que no son lejanos a la realidad presente”. En el presente artículo se analiza la relación del libro *La Madre de Frankenstein* con las personas que padecen enfermedades mentales en la sociedad ecuatoriana, con el fin de establecer una comparación de la realidad social con la literatura que permita "divisar una perspectiva diferente sobre panoramas que muchas veces le son ajenos a los individuos o que los índices y estudios cualitativos no son suficientes para mostrar”(González Sánchez, 2018, p.11).

El término correcto para referirse a una enfermedad mental según el DSM-5 y la OMS, es “trastorno mental”. Este se caracteriza por una “combinación de alteraciones del pensamiento, la percepción, las emociones, la conducta y las relaciones con los demás” (Organización Mundial de la Salud, 2019). Las personas que padecen trastornos o enfermedades mentales han sido discriminadas a lo largo de la historia, partiendo desde la concepción de una etiología mística y religiosa, hasta llegar a una causa en la que existe una combinación de factores: biológicos, genéticos, ambientales, neurológicos, etc. Uno de los personajes principales del libro *La Madre de Frankenstein*, que en realidad existió, es Aurora Rodríguez Carballeira: una parricida que causó furor¹ en España, en la década de los 50's, y que es catalogada como “la peor madre del mundo” (Bravo, 2018)². Su ingreso en el sanatorio de Ciempozuelos fue dictado por jueces debido al asesinato de su hija Hildegart. Aurora consideraba que su hija era su obra y que no había salido bien. Su justificación para el asesinato, en el libro, fue: “lo que he hecho es lo mismo que hace un artista que comprende que se ha equivocado y destruye su obra para empezar de nuevo” (Grandes, 2020, p.32). La protagonista es aborrecida por la mayoría del personal del manicomio por cometer un crimen incomprensible. En el libro, Aurora ejemplifica la enfermedad mental y sus consecuencias. Es decir que, a pesar de ser diagnosticada, los médicos no se interesaban por mejorar su condición. Tan solo la medicaban para adormecerla, tomando su circunstancia humana

¹ Sobre este acontecimiento se han escrito innumerables libros como: Auroras Anlass, Los motivos de Aurora, Mi querida hija Hildegard

como un medio, y no como un fin. La aborrecían pensando que tenía el criterio suficiente para separar lo “bueno” de lo “malo”. En la descripción del personaje, se puede observar cómo se espera de ella algo distinto por no estar dentro del estereotipo de enferma mental.

Era una mujer mayor, con el pelo blanco, muy corto. A la distancia desde la que la observaba, sin traspasar nunca el umbral, apreció la buena calidad de su ropa, cada día distinta pero siempre negra, tan pulcra como si la hubiera cepillado antes de ponérsela. La limpieza era un atributo raro en una enferma mental, la dignidad, una condición insólita. (Grandes, 2020, p.9)

De esta frase, se interpreta que: i) se plantea a la dignidad como una característica, y las personas con trastornos mentales carecen de ella; y, ii) Aurora no encaja en el estereotipo de enferma mental, por lo que, al verse diferente, se espera de ella un comportamiento diferente. La última lección también funciona de modo inverso. Es decir que, muchas veces, la sociedad crea prejuicios y estereotipos que perjudican a las personas con enfermedades mentales. Estas “etiquetas” son una separación para revelar que, por ciertas alteraciones, “ellos” no pertenecen al grupo de “nosotros”. Muñoz & Uriarte (2006) lo denominan el estigma público, el cual es comprobado incluso por nuestro lenguaje:

Por ejemplo, es común llamar a alguien esquizofrénico en vez de llamarlo persona con esquizofrenia. Para las enfermedades físicas, a menudo se trata las cosas de manera diferente y las personas dicen habitualmente que una persona tiene cáncer. La persona que tiene cáncer sigue siendo una de “nosotros” y tiene un atributo, mientras que el esquizofrénico pasa a formar parte de “ellos”. (p.51)

Esta separación implica que existirán prejuicios, estereotipos y discriminación. Al mismo tiempo, el estigma público causa la percepción de que las personas con trastornos mentales son incontrolables, violentas, homicidas, desorganizadas y que tienen un aspecto amenazador. Al contrario del ejemplo de Aurora, lo que esto causa en la población con trastornos mentales es una expectativa negativa. En otras palabras, “ellos” encontrarán limitaciones en las interacciones personales debido a los prejuicios y a los estereotipos. Como consecuencia de esta discriminación, las personas con trastornos mentales pueden desarrollar una alteración en su autoconcepto. Además, existirá una discriminación estructural que “incluye instituciones privadas o públicas, que restringen las oportunidades de personas con enfermedad mental. Ejemplo de ello sería la asignación de recursos financieros comparativamente menores para el sistema de salud mental que para el sistema médico somático” (Muñoz & Uriarte, 2006, p.53).

En Ecuador, en el 2016, el presupuesto para la Salud Mental oscilaba entre el 1% o menos de los fondos que se le entregaron al Ministerio de Salud (Arévalo Gross, 2016). De igual forma, en los años anteriores, el presupuesto no superaba el 1% a pesar de que los pacientes

incrementaban cada año. Aunque Ecuador se coronó en el 2018 como uno de los países con más alta discapacidad por depresión a nivel regional (Edición Médica, 2019), el presupuesto para la salud mental siguió disminuyendo. No fue sorpresiva la proforma del 2020 en la que desapareció el rubro para la implementación de servicios de la red de salud mental comunitaria. Es decir que, se disminuyó \$6,1 millones que debían ser destinados a los centros de salud (Cárdenas, 2019). Estos datos permiten concluir que, tanto el caso de Aurora, como el del estigma público contra las personas que sufren de trastornos mentales, produce miedo, y, “el miedo lleva a un comportamiento de evitación” (Muñoz & Uriarte, 2006, p.51).

La evitación comienza por casa, por las familias, por las personas más cercanas. En el libro, esto se explica por una conversación que tiene la Madre Belén con Germán:

La enfermedad mental es la peor cárcel que existe. Es una cárcel que encierra hacia dentro, que atrapa a una persona y no la suelta jamás, y le arrebató todo lo que tiene, y la hace odiosa para su familia, para las personas que la quieren. A nadie le interesa ocuparse de los enfermos mentales, usted lo sabe, la sociedad prefiere actuar como si no existieran, y nos los traen aquí, los dejan solos, y la mayoría de las veces no vuelven a verlos nunca más. Yo he aprendido a distinguir a unas familias de otras, ¿sabe?, por la prisa con la que se despiden y, sobre todo, por la velocidad a la que se marchan. Todos salen al vestíbulo andando despacio, pero la mayoría acelera antes de llegar a la puerta, se van casi corriendo, y entonces me digo, a esos ya no los volvemos a ver. A la gente se le olvida que los enfermos mentales son personas, que necesitan dar cariño, y recibirlo, tener amigos, hablar de sus cosas. Piensan en ellos como si no fueran humanos porque así todo es más fácil, que existan los manicomios, que haya internos encerrados de por vida, que los atemos, y los encerremos, y les demos descargas eléctricas, y los metamos en bañeras llenas de hielo (...). (Grandes, 2020, p.111)

Efectivamente, la incertidumbre que trae un diagnóstico de trastorno mental provoca miedo en una familia. El estigma público y el temor de una enfermedad incurable que causa separación ocasiona que las familias busquen: i) encerrar a la persona; ii) ayuda en lugares a los que se destina mínimos recursos financieros -lo que perjudica al enfermo-; y, iii) evitación de la enfermedad. De esta forma, si las personas más cercanas y directas no se responsabilizan -de ser el caso- o no apoyan a sus parientes con trastornos mentales, entonces, ¿quién lo hará?

Esta pregunta abre paso a varias consecuencias, pero, las más perjudicial es que las personas con enfermedades mentales siguen siendo invisibilizadas, objetivizadas, minimizadas e inexistentes en nuestra sociedad. Como dice la Madre Belén en el libro: “Están enfermas, están solas, no le importan a nadie” (Grandes, 2020, p.113). “La intolerancia todavía está viva y goza de buena salud.” (Thompson & Antezana, 2011, p.137). A pesar de que los derechos de estas personas siguen siendo promocionados, “otros sucesos nos demuestran que la cuestión del temor a la “otredad” y de la aceptación de todos como seres humanos, dista de ser un tema superado”

(Thompson & Antezana, 2011, p.137). Consecuentemente, las personas con trastornos mentales tienen que enfrentar el estigma público, el autoestigma, el abandono, luchar para ser visibles, y todo esto lo deben hacer con el sufrimiento de estar encadenadas a un trastorno mental. Como indica el libro:

Sufren de una manera que nosotros ni siquiera podemos imaginar aunque las veamos todos los días, y no podemos hacer nada por ellas, limpiarlas, sí, vestir las, sí, acompañarlas, pero ¿qué es eso? Eso no es nada en comparación con el dolor que padecen, con esa tenaza que las retuerce por dentro y no descansa, y no las deja descansar (...) Devuélvales su vida, la que la enfermedad les robó. *Devuélvales la dignidad para que sean otra vez personas*, para que recuerden cómo se llaman, a quién quieren y quién las quiere [cursivas añadidas]. (Grandes, 2020, p.113)

En este pasaje del libro se hace referencia a la posibilidad de implementar clorpromazina, para tratar a las personas con esquizofrenia acústica. También nos revela que la Madre Belén, el personaje que reflexiona en este fragmento, representa aquella minoría de la sociedad que está interesada en el bienestar de las personas con enfermedades mentales, aunque piensan que su dignidad les fue arrebatada por su padecimiento. Aliviar el sufrimiento de estos sujetos invisibles, recordar que son parte de la sociedad y lograr que esta los acepte, sería devolverles su dignidad. Como si ellos no fueran considerados personas. Como si la condición de ser humano no alcanzara para tener dignidad. Como si luchar para ser un sujeto visible de derechos fuera lo necesario para que a las enfermas se les “devuelva” la dignidad.

La palabra dignidad parece ajena en libros donde la trama sucede en manicomios, pero en el libro los Renglones torcidos de Dios, escrito por Torcuato Luca de Tena, también se menciona esta cualidad. La protagonista del libro indica: “Tengo un alto concepto de la dignidad humana; creo que somos una especie... distinta. Y que esta distinción nos impone derechos y deberes” (Luca de Tena, 1981, p.32). Nuevamente, podemos observar que se utiliza la misma definición líneas después cuando se le hace un ejercicio de palabras: ¿Libertad? —¡Dignidad! —¿Dignidad? — ¡Deberes y derechos!

De esta forma, se manifiesta que incluso la protagonista del libro asocia la libertad con la dignidad, y esta, al mismo tiempo con derechos y deberes. Es importante reflexionar sobre la implicación que tiene esto en las personas que padecen enfermedades mentales y que todavía no tienen cura. En primer lugar, porque en el mundo jurídico son incapaces en cuanto deberes, y, en segundo lugar, porque su libertad muchas veces se encuentra restringida. Después de estas premisas, la única conclusión a la que se llega es que las personas con trastornos mentales que no tienen cura, que se encuentran encerradas, no tienen dignidad. Es por esto que es necesario replantearse: qué acarrea la condición de **ser** humano.

El concepto de dignidad humana ha sido desarrollado por varios doctrinarios. Kant fue quién puntualizó que el ser humano es un fin en sí mismo y por tanto no puede ser utilizado como un medio. Este postulado implica que todos tenemos dignidad por nuestra naturaleza humana, y que las personas, por existir, tienen un valor absoluto. A pesar de esto, la sociedad trata a los enfermos mentales como seres irracionales, sin capacidad para tomar ninguna decisión, etiquetándoles como medio o cosa. Por esta razón, se dispone del destino de estos individuos e incluso de su uso y de su estancia. En vista de este razonamiento, a las personas con trastornos mentales se las encierra, aísla o discrimina. Esto porque la sociedad ha sido convencida de que son un medio, y que pueden ser utilizados por otros individuos. Así, la Organización Mundial de la Salud (2015), señaló que las personas con trastornos mentales ven pisoteada su dignidad, por ejemplo cuando: i) son encerradas en centros o instituciones donde se les aísla o donde reciben tratos degradantes; ii) sufren maltrato físico o emocional proveniente de otros miembros de la sociedad; iii) son encerradas en cárceles o abandonadas en hospitales; iv) se toman decisiones definitivas por ellas y se les niega totalmente su derecho a participar en decisiones sobre tratamientos que se les aplica o sus asuntos personales; y, v) se les niega el acceso a la salud, educación u oportunidades de empleo. Estos ejemplos demuestran que las personas con trastornos mentales son mentalizadas muchas veces como incapaces, y es que desde hace tiempo los miembros de la sociedad han sido educados para pensarlo así.

En *La Madre de Frankenstein* se habla de Faustina, una enferma pobre con un brote psicótico. Se habla sobre una dignidad parcializada de la siguiente forma: “El doctor Velázquez asintió mientras movía la mano en el aire, como si en aquel momento le parecieran superfluos mis esfuerzos por respetar la dignidad de una paciente. Claro que dignidad, la pobre Faustina tenía bien poca, la verdad” (Grandes, 2020, p.73).

La afirmación del libro sobre Faustina sería contraria a la Declaración de los Derechos Humanos y de la Salud Mental, que cuando declara derechos específicos de los enfermos mentales, ratifica que la dignidad es propia de la condición humana. Mendonça (2019) explica, con el apoyo de varios doctrinarios, el concepto de dignidad y cómo este se vincula a las personas que padecen trastornos mentales:

Este valor es supremo y está ligado al significado de la existencia, por el que todos merecen recibir un trato igualitario en base al respeto. La dignidad es una idea absoluta, que representa la garantía, para todos los individuos, del respeto por su humanidad, (...) la dignidad presenta una dimensión doble, ya que equivale simultáneamente a la materialización de la autonomía de la persona y a la necesidad o demanda de su debida protección, especialmente cuando su capacidad de autodeterminación se encuentra en condición de vulnerabilidad. Según Pablo Otero, compromete no sólo el nivel de calidad de vida, sino propiamente el respeto por la dignidad inherente a cada persona. (p.47)

Este fragmento explica que las personas con enfermedades y trastornos mentales tienen los mismos derechos fundamentales que “nosotros” por tener dignidad, la cual es inherente por su condición humana. De esta forma, se aprecia que una persona con una enfermedad mental no tiene mucha o poca dignidad como Faustina. O que, no se puede devolver la dignidad a los enfermos mentales, porque esta nunca les fue arrebatada. Estas personas presentan condiciones de vulnerabilidad por estar encadenados a su enfermedad e impedidos de acceder a necesidades, como cualquier otra persona. Por ende, “no basta con reconocer su dignidad, afirman Costa, Anjos y Zaher, sino que demanda adoptar medidas para garantizarla y promoverla activamente” (Mendonça, 2019, p.48). Por último, también cabe destacar que la noción de dignidad humana es aquella por la cual los derechos humanos se desarrollan. Debido a esto, las personas con trastornos mentales pueden ser protegidos por un marco jurídico. Ahora bien, ¿la dignidad que tienen anula el estigma público?

Los derechos de las personas con trastornos mentales se encuentran mencionados taxativamente en múltiples Constituciones, y también en varias declaraciones de Derechos Humanos, como la Declaración de los Derechos Humanos sobre la Salud Mental. Una vez más, se puede observar la ineficacia de estos instrumentos jurídicos por la inobservancia de la realidad social. En este sentido, primero se debe fomentar una conciencia social, reducir el estigma para luego crear instrumentos jurídicos que profesen los derechos de las personas con trastornos mentales. Al contrario, lo que se puede observar actualmente es que, primero se enuncian derechos, y luego, se evita el problema. Para reducir el estigma, se han propuesto tres estrategias: la protesta, la educación y el contacto (Muñoz & Uriarte, 2006). En Ecuador, todavía no se implementa ninguna de estas, por lo que es necesario seguir luchando para denunciar una realidad silenciada.

En *La Madre de Frankenstein* el personaje ficticio y principal es María. Ella es una auxiliar de enfermería, que conoce a Aurora desde pequeña y que considera que ella es la persona más interesante que le rodea. María, a pesar de todos los maltratos recibidos, puede seguir viendo a Aurora como fuente de aprendizaje, de esperanza y de cariño. María ve a una persona con una enfermedad, capaz de potenciarse, de enseñar y de transmitir experiencias. Esta auxiliar de enfermería es una representación de aquella parte de la sociedad que aún puede ver a los enfermos mentales como personas sufridas que tienen dignidad. María puede ser parte de este grupo debido a que no fue influenciada por la propaganda. Ella creció en el manicomio por lo que es rutinario tratar con enfermas mentales. El contacto y la educación que ha recibido con “ellas” permite que su percepción la guíe a buscar el bienestar de las personas con trastornos mentales. María encuentra el amor en el lugar y con la persona menos pensada: Aurora. Mientras que todo el manicomio

aborrecía a la parricida, Almudena Grandes proyecta su curiosidad por este personaje histórico, creando a María. Poder observar y potenciar a las personas con enfermedades mentales, partiendo de su dignidad como seres humanos, es nuestro deber como sociedad. Es lo que nos indica que, aunque nosotros creemos una “otredad” también somos capaces de adecuarla y convertirla en inclusión. Aunque se diga que las personas con enfermedades mentales no respetan la tendencia gregaria, no pueden ser excluidas, olvidadas o encerradas en manicomios. Principalmente porque la mayoría puede ser tratada -ya sea a través de medicamentos, educación, cuidados, cariño, etc.- y porque tienen dignidad y pueden potenciarse.

Aurora es un personaje que, a pesar de sus faltas, no puede ser aborrecido. Almudena Grandes, la autora del libro, logra conectar al lector con el personaje creando: curiosidad, comprensión y empatía por las personas con estas condiciones. Es decir que, se entiende que el crimen que Aurora cometió es impulsado por su paranoia y, aunque esta mujer sea vista como un “peligro para la sociedad”, aún puede ser asistida. Incluso una conducta que atente contra el derecho de la vida puede generar curiosidad, en vez de repudio, cuando está justificado y soportado por una condición médica que no fue tratada a tiempo.

Por otro lado, Germán -otro personaje ficticio principal- es un médico destacado por su profesionalismo que, a pesar de ser idealista, se ve limitado por la alta burocracia de España. Al igual que la burocracia limita los ideales de Germán para implementar la clorpromozina y mejorar la calidad de vida de los pacientes, las acciones de los psiquiatras en Ecuador también están restringidas por los mismos problemas. La falta de atención en recursos, los múltiples recortes por la crisis del coronavirus son solo indicios a los que deben atenerse estos profesionales. El 20 de mayo del 2020, el gobierno despidió a 400 trabajadores de salud desvinculándolos de unidades médicas (NODAL, 2020). Esto obstaculiza el correcto funcionamiento del sistema de salud impidiendo que, aún en épocas de crisis sanitarias, la prioridad presupuestaria no es fortalecer la sanidad mental en el país. De igual forma, los psiquiatras se enfrentan a las preocupaciones de los familiares, que suelen ser desgastantes. Un estudio conducido por Psychological Medicine analizó la vergüenza que puede sentir un familiar con respecto a una persona adicta a las drogas o al alcohol en comparación con una persona que padece un trastorno mental. Aunque ambas condiciones suponen una carga familiar, los familiares de personas con problemas de salud mental tienen un mayor estigma que los de trastornos físicos (Ahmedani, 2013). Debido al estigma, la colaboración familiar puede derivar en poca o nula, por lo que los psiquiatras deberán enfrentarse a actitudes familiares que puedan perjudicar el tratamiento del enfermo, o que incluso sean incisivos en encerrar a su pariente, aunque esta sea la opción menos adecuada.

Otro escenario que el libro enseña, y que incluso es destacado por la autora, es la diferencia de trato que perciben las enfermas mentales en relación con su capacidad económica. A pesar de que todas ellas deben ser tratadas con respeto, parecería que la capacidad de potenciarse depende de su solvencia económica:

Desde aquella mañana, siempre que podía, me refugiaba del Ángelus en el Sagrado Corazón, un edificio de aspecto señorial que parecía menos un sanatorio que un hotel, un antiguo balneario bien conservado, encerrado en un jardín antiguo, frondoso, de árboles altos, podados con sabiduría. Los otros pabellones también tenían jardines, también hermosos, pero menos exuberantes, con menos flores en primavera y menos sombra en verano, como si *la clasificación de las internas en cuatro clases, según el dinero que pudieran o no pagar, alcanzara incluso a la variedad de tonos del color verde que contemplaban desde las ventanas de sus dormitorios*. En estos, la diferencia se marcaba aún más. El alojamiento de la pianista era de los más caros, no tanto una habitación como una vivienda propia. Un pequeño salón comunicaba con el dormitorio, al que se abría también un cuarto de baño privado que no pude ver desde el pasillo. (cursivas añadidas) (Grandes, 2020, p.9)

En el manicomio se puede observar el trato diferente que reciben las enfermas en función de su clase social. En Ciempozuelos, el dinero consigue mejores condiciones de vida y más oportunidades, aunque este sea el lugar más recóndito del planeta.

El manicomio de mujeres de Ciempozuelos era un modelo a escala de la sociedad a la que pertenecía, una miniatura patológica de un país enfermo. Las reglas que se aplicaban sin que nadie las discutiera eran tan rígidas que las enfermas ricas no tenían ninguna clase de contacto con las pobres, más allá de las consultas de los psiquiatras y la sala de espera del médico general que las trataba a todas. No sólo no compartían personal, ni pabellones, ni patios, ni jardines, sino que hasta comían una comida distinta, que se servía en comedores muy diferentes entre sí. Las pacientes de pago de tercera clase se sentaban a una mesa tan larga como las de las pobres, pero en su comedor sólo había una, cubierta con un mantel y dispuesta en el centro de la estancia, no dos de madera desnuda, adosadas a las paredes como las de las cantinas. Tampoco se sentaban en bancos corridos, sino en sillas de madera, semejantes a las del comedor de segunda clase. En este último no había una sola mesa, sino varias, con estructura de madera y cubierta de mármol blanco. El estilo de los muebles, el suelo de azulejos, los grandes ventanales enrejados y los pequeños jarrones con flores que alegraban cada mesa, daban a aquella estancia un aspecto agradable e inquietante a partes iguales, como si fuera un café en el que se podía entrar pero del que jamás se lograría salir. Aquí, las pacientes podían comer solas o en compañía de hasta tres mujeres más, según su voluntad, y lo mismo ocurría en el comedor de primera clase. Este, con mobiliario de estilo castellano de madera maciza, aparadores y reposteros decorados con platos de cerámica pintada, grandes espejos en la zona alta de las paredes, parecía más un restaurante que el comedor de un hospital. Ni siquiera en una clínica privada, famosa, carísima, situada a las afueras de la capital del país más rico de Europa, había visto yo una división semejante, *salas con treinta camas para las pobres, apartamentos con baño propio para las ricas*. (cursivas añadidas) (Grandes, 2020, p.54)

Durante la pandemia, muchas personas pudieron observar la desigualdad social que existe en Ecuador, esta “miniatura patológica de un país enfermo” (Grandes, 2020, p.54). Mientras que el rico sufre por la pérdida de sus ahorros, por la disminución de la acumulación de dinero, por los caprichos incumplidos, el pobre se hará cada vez más pobre. Las brechas sociales se volvieron más notorias. Este reflejo de injusticia social se traslada hasta los manicomios ya que las posibilidades de que un enfermo mental de bajos recursos logre entrar a tratarse a un centro privado son mínimas o nulas. Por otro lado, los altos precios impiden que la mayoría acceda a estas condiciones, dejando como única opción la salud pública, que como se mencionó, tiene un presupuesto mínimo. El papel garantista que tiene el Estado está limitado por la cantidad de recursos, sin embargo, es importante destacar que los derechos fundamentales deben ser asegurados para que no queden solamente plasmados en papel. Las opciones de las familias se encuentran minimizadas por el alto precio que tienen los sanatorios mentales privados, los costos de los medicamentos, el costo de un tratamiento específico, por lo que es el Estado el que debe proteger la dignidad de aquellas personas con trastornos mentales.

Aunque el resto de los personajes de *La Madre de Frankenstein* no se desarrollen tanto como los mencionados, la mayoría tiene algo en común: son la representación de la mayoría de la sociedad. Esta muestra la falta de empatía, consideración y respeto que se tiene por los enfermos mentales. Aquellas personas que consideran que es factible encerrarlos porque son un “problema para la sociedad.” Aquellos que generan propaganda discriminatoria que impulsa los prejuicios y los estereotipos. Aquellos que objetivizan a las personas por padecer de una alteración mental. Aquellos que consideran que solo el maltrato físico es un atentado contra la dignidad de una persona.

Leer *La Madre de Frankenstein* es una experiencia reveladora para percibir a la literatura como un mecanismo de denuncia social, donde la ficción combinada con la historia, reflejan problemáticas actuales. Las personas con enfermedades mentales sufren por múltiples causas: estigma público, autoestigma, limitada atención, poco cuidado, escaso respeto y su enfermedad. Las cifras y los recortes presupuestarios nos muestran que la preocupación por el bienestar de las personas con trastornos mentales es cada vez menor. Aunque el número de enfermos mentales suba, esto no significará nada porque siempre se mostrarán números en vez de historias. Es por esto que *La Madre de Frankenstein* resalta un tema polémico, que, al mismo tiempo, apela a las emociones de las personas. En el libro, la hermana Belén recalca que “si las cuerdas importamos poco, imagínese las locas, ellas son las últimas de todas las filas” (Grandes, 2020, p.112). Un libro ambientado en España, en la dictadura de Franco, nos demuestra que existen ciertas realidades sociales que nunca cambian, y que vale la pena seguir recalando que, aunque la sociedad suela

olvidar a las personas con enfermedades mentales, la dignidad siempre será inherente a ellos. El rol del Estado no se puede quedar atrás, por lo que el respeto hacia la dignidad de estas personas no es suficiente, también se debe extender a su función garantista y aumentar la inversión en la calidad de vida de los enfermos mentales. Es complicado suponer el rechazo que una familia pueda tener por estas personas: ya sea por el estigma, los mecanismos inconscientes de autodefensa u otras causales. Si el núcleo de la sociedad refleja esta realidad, es lógico que el Estado proyecte esta concepción, aún cuando la vulnerabilidad de estas personas es evidente. Es necesario crear grupos de apoyo, concientizar con educación y contacto y esperar que todas las personas con trastornos mentales dejen de ser “los últimos de la fila”.

Referencias

- Álamos Mubarak, C. (10 de junio de 2014). *Revista nuestramerica*. Obtenido de LA LITERATURA COMO UNA HERRAMIENTA POLÍTICA: <https://revistanuestramerica.wordpress.com/2014/07/10/la-literatura-como-herramienta-politica/>
- Arévalo Gross, L. (7 de noviembre de 2016). *El dilema público-privado sobre la salud mental en el Ecuador*. Obtenido de GK: <https://gk.city/2016/11/07/salud-mental-en-el-ecuador/>
- B K Ahmedani, P. K.-V.-P.-M. (2013). Embarrassment When Illness Strikes a Close Relative: A World Mental Health Survey Consortium Multi-Site Study. *Psychol Med*.
- Bravo, E. (28 de diciembre de 2018). *AURORA RODRÍGUEZ, LA PEOR MADRE DEL MUNDO ERA ESPAÑOLA*. Obtenido de Vanity Fair: <https://www.revistavanityfair.es/cultura/articulos/aurora-rodriguez-la-peor-madre-del-mundo-era-espanola/35464>
- Cárdenas, A. (9 de diciembre de 2019). *Ejecutivo debe responder este lunes a las observaciones hechas a la proforma presupuestaria*. Obtenido de El Universo: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/12/08/nota/7639142/proforma-presupuestaria-ecuador-plazo-gobierno>
- Edición Médica. (3 de abril de 2019). *Edición Médica*. Obtenido de Ecuador entre los cinco países con más discapacidad por depresión: <https://www.edicionmedica.ec/secciones/salud-publica/ecuador-es-uno-de-los-cinco-paises-con-mas-discapacidad-por-depresion-93904>
- González Sánchez, L. (2018). *Literatura de denuncia social: Realidades fronterizas en El festín de los Cuervos de Gabriel Trujillo Muñoz*. Obtenido de <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/10074/2018linagonz%C3%A1lez.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Grandes, A. (2020). *La Madre de Frankenstein*. Barcelona: Tusquets Editores S.A.
- Luca de Tena, T. (1981). *Los renglones torcidos de Dios*. México: Divisi6n.

- Mendonça, S. M. (2019). Dignidad y autonomía del paciente con trastornos mentales. *Revista Bioética*, 46-52.
- Muñoz, A. A., & Uriarte, J. J. (2006). Estigma y enfermedad mental. *Norte de salud mental*, 49-59.
- NODAL. (21 de mayo de 2020). *El gobierno ecuatoriano despide a 400 trabajadores y trabajadoras de la salud*. Obtenido de Noticias de América Latina y el Caribe: <https://www.nodal.am/2020/05/el-gobierno-ecuatoriano-despide-a-400-trabajadores-y-trabajadoras-de-la-salud/>
- Organización Mundial de la Salud. (28 de noviembre de 2019). *Trastornos mentales*. Obtenido de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders>
- Real Academia Española. (2019). *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Obtenido de <https://dle.rae.es/literatura?m=form>
- Thompson, J., & Antezana, P. (2011). De la construcción de la doctrina. *Revista IIDH*, 137-164. Obtenido de <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r28395.pdf>
- Vargas Llosa, M. (22 de julio de 2014). *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/vargas-llosa-literatura-un-arma-combatir-los-demonios-d-articulo-505965>

El aporte patrimonial en la música sacra de la ciudad de Cuenca - Ecuador Tradiciones europeas y mestizaje postcolonial

Miguel P. Juárez-Cúneo*

Resumen: El presente artículo propone establecer y describir dos aportes artísticos patrimoniales en la música sacra del Ecuador; los mismos pertenecen al pasado cultural y religioso de la ciudad de Cuenca (Provincia del Azuay), testigo referencial del proceso de Evangelización en América. En torno a la liturgia de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, nacieron, crecieron y se transformaron diversas expresiones artísticas que contribuyen hoy día a incrementar el Patrimonio Cultural de la Humanidad. Se ha utilizado una metodología cualitativa y analítica desde fuentes documentales correspondientes a partituras y fotografías. El primero corresponde a una forma musical para órgano, producto de un mestizaje entre una danza tonal profana y versos de ritmo libre con giros pentafónicos ancestrales. El segundo pertenece a una extensa tradición y adaptación en Latinoamérica: la construcción de órganos de tubos según modelos provenientes de la península Ibérica, que ajustándose a las particularidades geográficas dieron lugar a diferentes escuelas de organería a lo largo y ancho de todo el continente.

Palabras clave: Cuenca, Guamán, tono triste, órgano, pasacalle, pentafonía, Juárez

Abstract: The present article proposes to establish and describe two artistic patrimonial contributions to the sacred music of Ecuador; they belong to the cultural and religious past of the City of Cuenca (state of Azuay), a referential witness of the Evangelization process in America. Around the liturgy of the Catholic, Apostolic and Roman Church, different artistic expressions were born, and they have contributed to the Cultural Heritage of Humanity. A qualitative and analytical methodology has been used in this study, from documentary sources corresponding to scores and Photographs. The first is a musical form for organ, product of a miscegenation between profane tonal dance and free rhythm verses with pentaphonic ancestral tunes. The second belongs to an extensive tradition and adaptation in Latin America: the construction of pipe organs according to models from the Iberian Peninsula, that adjusting to the geographical particularities gave rise to different schools of organ-building throughout the continent.

Keywords: Cuenca, Guaman, sad tone, organ, pasacalle, pentaphonics, Juárez

* migueljuarez@uhemisferios.edu.ec

Universidad de Los Hemisferios

Introducción

Desde mediados del siglo XVI, ya se advertían las primeras manifestaciones de mestizaje en la cultura y el arte; entre ellas comenzó a abrirse paso una incipiente línea intercultural en la liturgia cristiana de la Iglesia Romana, que fusionaba tradiciones de cultos ancestrales con las del Cristianismo (De la Vega, 1609, Libro II, p. 71).

La división cuaternaria del mundo, establecida en el Tahuantinsuyo con sus cuatro puntos cardinales, se asimilaba a los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento de la Iglesia. La división binaria del bien y el mal existente en el Cosmos, se reflejaba en los astros Sol (derecha) y Luna (izquierda), presentes en las cruces a la entrada de los templos católicos (Zaldumbide, 2017, p. 9).

Carmen Bernand, en su artículo *Músicas mestizas, músicas populares, músicas latinas*, afirma:

La Iglesia no extirpó las fiestas indígenas; el dominico Diego Durán en México es al respecto muy explícito [1570]. "Todos los pueblos tienen fiestas", dice, y por lo tanto es impensable extirparlas (porque es imposible y porque tampoco conviene). El mismo desfila como los indígenas con un ramo de flores en una fiesta cristiana que coincide con la celebración de Tezcatlipoca. Para él se trata de una costumbre antigua y no de una idolatría. Una costumbre, un hábito, que encubre, fagocita en cierto modo el contenido pagano. La introducción de elementos profanos dentro de lo religioso es quizás el elemento más importante de la estrategia de la evangelización (Bernand, 2009, p. 92).

Si bien no es posible establecer formas musicales que sobrevivan en las obras de arte sonoro en los pueblos originarios del continente americano, en cambio, sí es posible constatar la existencia de prácticas del pentafonismo, presente en los aerófonos de las diversas culturas relevadas por la arqueología contemporánea. En un proceso de tres siglos, la asimilación con el heptafonismo dio lugar al mestizaje tonal, más tarde presente en el temperamento igual, pero conservando los procedimientos selectivos de cinco tonos en construcciones musicales motívicas. Este proceso fue perdiendo perfil durante el siglo XX, excepto en los casos que los compositores de raigambre nacionalista lo requiriesen expresamente en sus obras.

Del mismo modo, diversos pies rítmicos locales, perdurarían en los géneros folclóricos tradicionales del Ecuador. También es posible reconocer tradiciones sonoras ancestrales en agrupaciones y ensambles de instrumentos originarios, anteriores a la llegada de instrumentos musicales, orquestas y bandas europeas.

Las llamadas "bandas mochas" y "bandas de pueblo" aún conservan vivas estas tradiciones transmitidas por vía oral; es posible reconocer secuencias rítmicas típicas que no se corresponden con ninguna procedente de Europa o África. Aires andinos como el yaraví, presente en toda la cordillera de Sudamérica, evocan en ritmo y melodía, el sufrimiento y dolor de los indígenas, antes y después de la llegada de los conquistadores (Mullo, 2009, p. 42).

Por otro lado, hasta el presente ha sido imposible hallar manuscritos o restos de manuscritos de música para órgano del siglo XVIII asociada a la existencia de órganos coloniales en la Real Audiencia de Quito. Para comprender este fenómeno, en primer lugar, es conveniente recordar que la práctica musical del organista en las funciones litúrgicas se limitaba a la intervención solista del órgano en alternancia con versos a cargo del coro en canto llano o en polifonía. Tanto en las partes del Ordinario de la Misa como en las estrofas de los salmos del Oficio, el organista improvisaba breves interludios que en la mayoría de los casos jamás se anotaban en partituras. El órgano no acompañaba el canto de la asamblea, excepto en algunas festividades muy restringidas del año litúrgico; el canto en el Coro estaba reservado exclusivamente a los canónigos, seises (niños cantores), y a unas pocas voces viriles contratadas como refuerzos. Las voces femeninas estaban estrictamente prohibidas en las iglesias seculares, solamente se las podía escuchar en los templos conventuales de órdenes regulares de monjas, en Cuenca era posible hallar estos coros en el Monasterio de la Concepción (1599), y en el del Carmen de la Asunción (1682) (Arias, 2018, p. 72).

Es fundamental tener presente que toda la liturgia de la Iglesia Católica Romana se celebraba en latín, y la misma había quedado consolidada durante cuatro siglos desde el Concilio de Trento (1545 – 1563) hasta el Concilio Vaticano II que la reformó en su Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, en 1963 (Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, 1963).

El acompañamiento a las voces del coro en motetes, salmos, himnos, y otras formas litúrgicas, se realizaba con la duplicación de partes a cargo de instrumentos de viento y, en su defecto, con el órgano, en la práctica de la intabulación (reducción) de las partes corales para ser ejecutadas con las dos manos del organista. El acompañamiento del bajo continuo sobre acordes a cargo del órgano en obras corales, había aparecido en Italia con los *Cento Moteti Ecclesiastici* de Lodovico Grossi da Viadana (1560 – 1627) en San Marcos de Venecia hacia 1602 (Bukofzer, 1947, p. 41). Pero esta práctica que rápidamente se difundió por el resto de Italia y Europa Central en casi todos los géneros vocales e instrumentales, no tuvo lugar en España y Portugal hasta fines del siglo XVII, y principalmente recién fue aceptada a principios del XVIII con limitaciones en la Iglesia (Feijóo, 1726, pp. 329 - 357). La introducción del estilo concertado italiano, basado en el bajo continuo, se hace presente en las colonias ibéricas con posterioridad a 1720 aproximadamente, en las ciudades de México, Bogotá, Lima, Cusco, La Plata, Córdoba. Contrariamente, en Quito se mantenía estrictamente la tradición ibérica en la música sacra. Según refiere Juan Agustín Guerrero (1876, p. 14), en la segunda mitad del siglo XIX en Quito, aún seguía siendo indispensable el conocimiento y práctica del bajo continuo cifrado para todo músico profesional.

En España, villancicos, romances y chanzonetas, se escuchaban excepcionalmente en el último oficio nocturno, llamado Maitines, antes de la salida del sol (Laudes). En el mismo se reemplazaban los Responsorios, Antífonas y Salmos en latín, por estas formas alternativas, cantadas en idioma español, y que despertaban el interés de los feligreses en tiempos de Adviento, Navidad y Epifanía. Durante el resto del Año Litúrgico no era posible cantar en un idioma distinto al latín, sin embargo, los obispos de América decidieron permitir el canto en español en diversas festividades propias de la Santísima Virgen, Pentecostés, Trinidad, y Corpus Christi. Un cuerpo musical de estas características reposa en el Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra, publicado recientemente por la Fundación Filarmónica Casa de la Música de Quito (Juárez-Cúneo, 2018). Es posible que en el resto de las festividades también apareciesen cantos más sencillos como los denominados Tonos Divinos, que parodiaban el texto litúrgico correspondiente a una fecha en particular. En cuanto a los Tonos Humanos, los mismos abundaban con textos profanos, ajustándose a la forma de canción simple, en la mayoría de los casos (Robledo, 2004). Por tal razón se estima en la diócesis de Cuenca, al igual que en Riobamba, Ibarra y otras ciudades del actual Ecuador, los cultos de la Iglesia se ajustarían a las mismas normas en la totalidad del territorio de la Real Audiencia de Quito.

1. Tonos de Guamán

La ciudad de Cuenca dio curso, a lo largo de su historia, a varias formas musicales que integraban estructuras de origen ibérico con otras de los pueblos originarios de la región del Azuay. Entre estas es importante mencionar a los llamados Tonos del Niño Cuencano, descendientes de los Tonos Divinos y Humanos que abundan en el repertorio vocal hispánico (Lambea, 2000, p.11). Un estudio detallado de estas formas ha sido investigado y analizado recientemente por la Dra. Janneth Alvarado Delgado, en su ponencia realizada en el II Encuentro Internacional de Musicología de Loja, en 2010 (Alvarado, 2012, p. 116).

Tanto en los Divinos como en los Humanos, predomina la voz solista, acompañada por guitarra barroca, percusión, y arpa; los estribillos son confiados a coros de diversas formaciones. Es indispensable recordar que los textos se cantan en español, de allí que los mismos no formaban parte de la liturgia en latín de la Misa, pero si eran permitidos en fiestas de la Virgen, de un Santo Patrono, o en celebraciones populares de diversa índole.

Investigaciones realizadas por el musicólogo ecuatoriano Fidel Pablo Guerrero a principios del actual siglo XXI, revelan una forma instrumental para órgano de singulares características: el Guamán o Tono de Oración. De estructura A – B – A, se alterna un pasacalle de origen profano con versos libres de estilo recitativo, toda la obra se desarrolla melódicamente con claros giros

pentafónicos adaptados a la tonalidad (Guerrero, 2001). Según Guerrero, se denominaba Tono de Guamán, Tono de oración, Tono triste de oración, o Tono de meditación, a composiciones para órgano solista que alternaban pasacalles en compás de tres o cuatro tiempos, con versos en estilo libre, a modo de recitativo.

Los tonos de oración o guamanes en su estado originario debieron ser creados por imaginativas personas que reunían tres facetas en su vida: músicos, religiosos y americanos (si no fuera por las contradicciones históricas se podría añadir también indigenistas). Se han podido localizar contadas partituras de este tipo de piezas religiosas, las mismas que debieron ser compuestas entre 1800 y 1880. Una fue recopilada por el musicólogo ecuatoriano Segundo Luis Moreno Andrade (1882-1972) con el título de Guamán, que probablemente - lo piensa Moreno- sea el apellido del autor de la composición. Las otras partituras manuscritas, recogidas por Pablo Guerrero, llevan los títulos de: Guamán, Tono de oración y Tono triste para oración (Guerrero, 2001).

Comparando las tres fuentes de Tonos de Guamán halladas hasta el presente, y comparándolas estructuralmente, es posible clasificarlas en:

- 1°.- Guamán I - Meditación – corresponde al estilo de ritmo libre, semejante a un recitativo que, en lugar de ser cantado, es ejecutado en solo en el órgano.
- 2°.- Tono de Guamán II - Forma A-B-A - Alternando un Pasacalle en tiempo ternario, con una sección en estilo de ritmo libre.
- 3°.- Guamán o Tono de Oración III - Forma A-B-A - Alternando un Pasacalle en tiempo binario (similar a un pasodoble), con una sección en estilo de ritmo libre.

Segundo Luis Moreno (1882 – 1972), en su libro *La Música en el Ecuador, Segunda Parte “El Coloniaje”*, texto inédito hasta el momento, afirma:

Quando yo era adolescente, recuerdo que en la Iglesia Matriz de mi pueblo (Cotacachi), hubo un organista muy hábil. Ángel Cerón se llamaba, y era oriundo de San Pablo. Al maestro Cerón – que acaba de fallecer en Tulcán – le oí tocar una meditación que me dejó encantado; y por esta razón quiero hablar de ella en este lugar. Ere una especie de yaraví, o por lo menos ese era su origen; pero la ejecutaba con tantos floreos casi ad-libitum, y con tales matices y variedad de colorido proveniente de la diestra combinación de los registros de un gran armonio, que su efecto me pareció verdaderamente artístico. Me fascinó, en una palabra.

No sé si haya estado yo en la verdad; pero es lo cierto que habiendo oído una vez la “meditación” aquella, ya no falté jamás del “rezo” de la tarde. Me situaba en el coro, al cual me concediera libre acceso el maestro Cerón, para escucharla siempre con el embeleso que desde la primera vez produjera en mi alma, y allí estaba yo diariamente, con la puntualidad de un inglés, para entregarme como a una especie de delirado ensueño. Se fue de mi tierra el maestro Cerón y nunca más he vuelto a oír la “meditación” que tan bellamente ejecutaba, y que conmoviera mi espíritu en forma tan delicada y profunda. Más en Cuenca he hallado una similar, escrita en tiempos muy remotos, y no quiero dejar de publicarla en este punto, ya como muestra del estado a que había llegado la música de armonio en los últimos días del coloniaje, yo también como un tributo de gratitud y cariño al difunto maestro Ángel Cerón, por el recuerdo de su “meditación” que tan dulces y variadas emociones produjera en mi alma (Moreno, 1972, p. 86).

Hasta el presente, 2019, no es posible referir lugar y fecha precisa de estos manuscritos, Moreno solo refiere que la fuente es de la ciudad de Cuenca, pero no especifica mayores datos. Del mismo modo, Guerrero Gutiérrez, sugiere el origen cuencano de esta forma musical para órgano solista, y Moreno lo define como “El Guamán es una composición digna de ser ejecutada en el templo, como muestra de un primer intento de música religioso-indígena-ecuatoriana, escrita para órgano” (Moreno, 1972, p. 89).

Se considera a la alternancia entre el órgano y el canto llano, como la más antigua manifestación de música instrumental en la liturgia cristiana de la Iglesia Romana. Las funciones del órgano fueron ampliando sus breves intervenciones hasta reemplazar completamente los textos cantados o rezados en las celebraciones a mediados del siglo XIX. Esta práctica fue definitivamente suspendida en las primeras décadas del siglo XX, por especial indicación del Papa San Pío X, de ilustre memoria para los músicos, debido a dos circunstancias: 1º.- la promulgación el 22 de noviembre de 1903 del Motu Proprio “Tra le sollecitudini”, el documento más valioso en cuanto a indicaciones y definiciones sobre la música sacra a principios del siglo XX (Pío X, 1903).

Y 2º.- la publicación oficial tan esperada de la totalidad del repertorio de Canto Gregoriano, en 1908, restaurado por los monjes benedictinos de la Abadía de Solesmes en Francia (Combe, 2008). Entre las características solicitadas y sabiamente aconsejadas por San Pío X, se rescataba todo el patrimonio milenario de la música sacra en la liturgia y en el oratorio de concierto, y se consignaban además las instrucciones precisas para los compositores e intérpretes del siglo XX.

Santidad, bondad de formas y universalidad debían estar integradas en toda composición musical al servicio del Culto Divino y de la Oración como mensaje espiritual elevado a la Santísima Trinidad (Pío X, 1903).

Con este espíritu se originó un movimiento de renovación en la música sacra de la primera mitad del siglo XX, denominado “cecilianismo”. Entre los protagonistas del mismo se encontraba la figura de Monseñor Lorenzo Perosi (1872 – 1956), maestro de capilla en San Marcos de Venecia y más tarde en la Capilla Sixtina de Roma, autor de misas y oratorios.

Entre los maestros del “cecilianismo” en Italia, surgidos en la segunda mitad del siglo XIX se encuentran: Filippo Capocci (1840 – 1911), Luigi Botazzo (1845 – 1924), Oreste Ravanello (1871 – 1938), y el gran maestro del órgano Marco Enrico Bossi (1861 – 1925). En España, el movimiento se integró con: Eduardo Torres (1872 – 1934), Nemesio Otaño (1880 – 1956), Jesús Guridi (1886 – 1961); en Sudamérica con el catalán Joan Suñé Sintés (1902 – 1965), radicado en Santa Fé (Argentina), y Desiderio Moia (1889 – 1953), en Gualguaychú (Argentina). En Quito (Ecuador), el sacerdote Manuel Jaime Mola y Matheu (1921 – 1992).

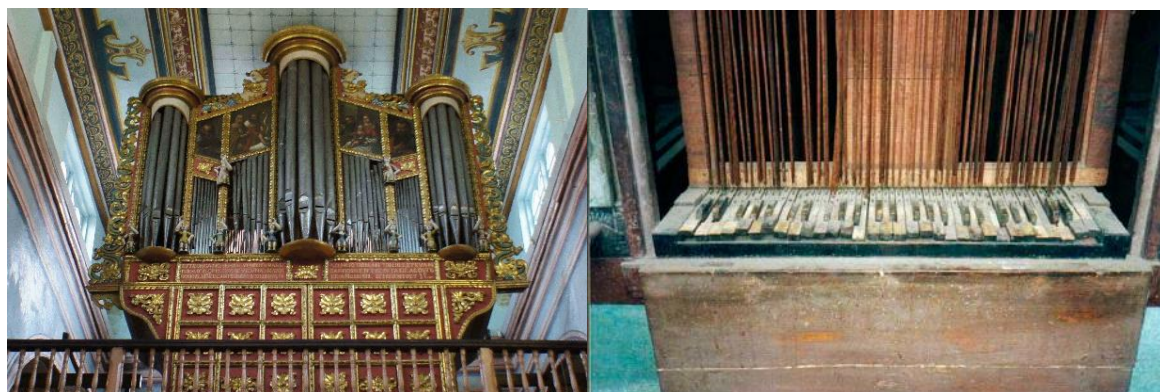
En la antigua liturgia tridentina en latín, el órgano no acompañaba, solo alternaba con la

schola cantorum; de manera que es posible diferenciar tres períodos en esta práctica. 1°.- alternancia de versos entre la schola o el coro, tanto en la Misa como en el Oficio. Un verso era cantado “a capella”, y el otro ejecutado por el órgano. 2°.- más tarde y cuando no se disponía del coro, un diácono, presbítero o canónigo, anunciaba o rezaba el texto en alternancia con el órgano. 3°.- en los últimos cien años, desde mediados del siglo XIX y hasta 1962 (Concilio Vaticano II), el órgano ejecutaba la mayor parte del tiempo en el culto, y los textos eran simplemente rezados, o reemplazados por el órgano. Un detalle verificable de esta práctica musical de improvisación en el órgano en territorio americano deviene en la falta de atriles en los instrumentos de gabinete. Estos deberían hallarse encima del teclado manual, pero en la mayoría de los casos, faltan.

2. Órganos Iberoamericanos postcoloniales

La ciudad de Cuenca cuenta hoy en día con cuatro instrumentos históricos en los siguientes templos: Catedral Vieja: Antonio Esteban Cardoso, 1735. San Cristobal, constructor desconocido, fines del s. XVIII. Parroquia de San Francisco: Nicolás Garcés (hijo de José Garcés), c.1840. Paccha: constructor desconocido, 1867. A estos cuatro órganos, es necesario anexar también el de la Parroquia San Miguel de Jima, cantón Sig-Sig, provincia del Azuay; José Garcés 1820.

Es posible que la mayoría de los templos históricos coloniales que actualmente existen en la ciudad de Cuenca, tuviesen sus respectivos órganos; las evidencias están a la vista en los siguientes instrumentos:



Imágenes 1 y 2. Órgano de la Catedral Vieja de Cuenca. Antonio Esteban Cardoso, 1735 (archivo fotográfico del autor, 2014)



Imágenes 3, 4 y 5. De izquierda a derecha: Órgano de San Francisco de Cuenca, Nicolás Garcés, c.1840 - Órgano de San Pedro de Paccha (suburbios de Cuenca), constructor desconocido, 1867 - Órgano de San Cristóbal de Cuenca, constructor desconocido, c.1780/1800. (archivo fotográfico del autor, 2018)



Imagen 6. Órgano de San Miguel de Jima, cantón Sig-Sig, Azuay. José Garcés, 1820. (archivo fotográfico del autor, 2001)

En su obra *Danzas y Géneros Musicales de Salón en Cuenca*, entre lo Sagrado y lo Profano, Jannet Alvarado refiere que:

Mientras por un lado los maestros mayores y suplentes trabajaban en la ciudad agrupados en sus gremios, por otro, algunos de ellos laboraban como maestros de capilla y sochantres nombrados por la Sala Capitular para cumplir específicamente actividades musicales religiosas. El maestro de capilla era un personaje de gran importancia en la iglesia, encargado de la organización de la orquesta y coros, a más de interpretar el órgano de tubos o el armonio, componer obras para celebrar los oficios divinos, cantar, preparar y enseñar a los coristas su quehacer; mientras que el sochantre dirigía el coro y cantaba, entre otras tareas. [...]

Estos personajes, a más de crear música para la Iglesia, componían la llamada música de salón, en la época republicana ecuatoriana, creada para ser interpretada con pocos instrumentos ante un auditorio íntimo y hedonista (Alvarado, 2017, p. 24)

Si bien en su libro, Alvarado se refiere al período entre 1870 y 1930 en Cuenca, esta tradición del compositor sacro y profano se remontaría a principios del siglo XIX, dando por resultado un género mestizo, con aportes de pentafonismo ancestral indígena. Los tonos de Guamán evidencian estas formas mixtas: por un lado, el mestizaje rítmico y tonal entre el pentafonismo y el temperamento igual; y por el otro, la alternancia de expresiones musicales sacras y profanas en una misma obra destinada al ámbito religioso, y ejecutada en órgano.

En cuanto al ritmo libre de los tonos de Guamán en sus versículos, nos recuerda por un lado los recitativos secos de óperas, cantatas y oratorios de los siglos XVII y XVIII, donde el ejecutante del bajo continuo seguía la libertad del texto narrado por el cantante solista. Esta evolución desde el ritmo libre declamado de las monodías se dio en la alternancia de secciones con figuraciones largas, y otras medidas; hacia fines del siglo XVII, aparecerían los recitativos – ariosos, tan recurridos por Johann Sebastian Bach (1685 – 1750) en sus cantatas y oratorios (Wolff, 2008, p. 213).

El pasacalle a modo de ritornello entre los versos del Guamán, recuerda al afecto del hombre en contacto con el mundo, lleno de pasiones profanas, que depone sus tentaciones obedientemente, al inicio de los versículos, y luego las reitera al volver al pasacalle mundano.

El pasacalle de origen español responde a una forma en la que se exponen cuatro a ocho compases pares en compás ternario, siguiendo el desarrollo con variaciones o diferencias correspondientes a la primera exposición temática. Más tarde en Ecuador, el pasacalle se asimilaría al ritmo del pasodoble, también de origen español, extendiéndose en compás binario a la mayoría de las composiciones populares con esta designación, entre ellas el aclamado “Chola Cuencana” (1946) del compositor Rafael Carpio Abad (1905 – 2004).

Según otras fuentes contemporáneas a la búsqueda de la revalorización del pasacalle en la educación media del Ecuador, el mismo habría desaparecido hacia 1870, y resurgido a principios del siglo XX (Yepez, H y Barzola, 2018).

En cuanto a los órganos de tradición ibérica existentes actualmente en Cuenca es posible constatar la supervivencia de tales características en instrumentos construidos en tiempos republicanos: San Francisco, y San Pedro de Paccha. Los dos órganos poseen octava corta Do/Mi en el extremo izquierdo del teclado. San Francisco fue construido alrededor de 1840 por Nicolás Garcés, y San Pedro de Paccha por un autor anónimo hacia 1867. Esta última fecha es muy tardía, teniendo en cuenta que en la propia España ya no se construían órganos con octava corta.

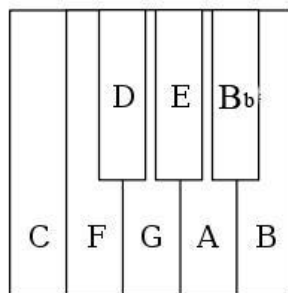


Figura 01 - Diagrama de octava corta de mayor uso en Iberoamérica
(Juárez, 2017) <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/28222>

En San Cristóbal es posible estudiar la secreta, e inferir la cantidad de canales tonales por los orificios en la tapa y pandereta, de tal modo que la misma arroja cuarenta y dos canales tonales correspondientes con la misma cantidad de teclas en el teclado, extensión Do/Mi₃ a La₆. Pero además es posible verificar a simple vista en este instrumento, al menos una fila de tubos colocados en forma horizontal al frente de la caja: Clarín de Batalla 4' (?), en el interior, Lleno tres filas, Quincena, Tapado y Octava.

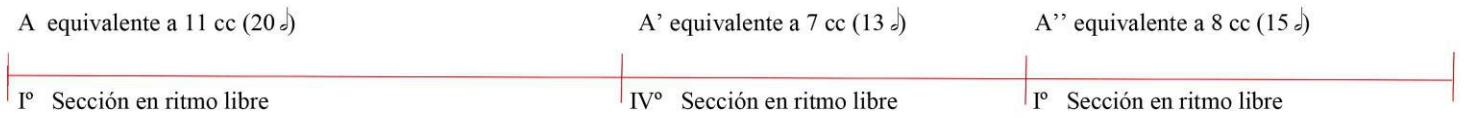
Del mismo modo, las características de la organería ibérica están presentes también en el órgano de San Miguel de Jima, cantón Sig-sig (Provincia del Azuay), construido por José Garcés en 1820, el padre de Nicolás Garcés. Existen órganos de gabinete en la sierra peruana, fechados tardíamente hacia 1862, construidos también con octava corta Do/Mi, y conservando la disposición de registros similar a la de los instrumentos cuencanos¹. Entre estos cabe mencionar al del templo de San Juan de Viscas, Huánuco, órgano realejo de autor anónimo, octava corta, medio registros de mano izquierda y derecha, pajarilla, tambor (Juárez-Cúneo, 2018).

¹ Juárez-Cúneo, Miguel P. (desde 1995 a la actualidad) Inventario y Estudio de los órganos del Perú - Investigación inédita y en curso, trabajos de campo, evidencias en fotografías y videos, archivos - Propiedad del autor.

Análisis en línea de Tiempo

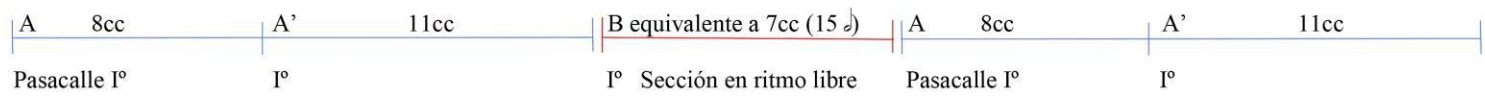
Guamán I - Meditación - Anónimo - (Moreno, 1972)

Mi menor - Indicación de compás C (ritmo libre) – Sin Pasacalle



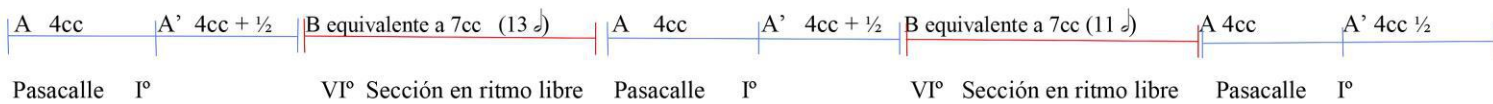
Guamán II o Tono de Oración - Anónimo - (Guerrero, Santos, Auz, 1999)

Sol menor - Indicación de compás: $\frac{3}{4}$ (ternario)



Guamán III o Tono de Oración - Anónimo - (Guerrero, 2001)

Sol menor - Indicación de compás: C (binario)



The image displays a musical score for an organ, labeled 'Órg.' on the left of each system. The score is organized into five systems, each with a treble and bass staff. The first system begins at measure 12, the second at measure 15, the third at measure 18, the fourth at measure 21, and the fifth at measure 24. The notation includes various rhythmic values, accidentals, and phrasing slurs. The piece concludes with a double bar line at the end of the fifth system.

Los archivos pdf escaneados del texto inédito mecanografiado por Segundo Luis Moreno, fueron gentilmente suministrados por el Magister William Guncay, profesor de la Universidad de los Hemisferios.

Órg.

Órg.

Órg.

Órg.

Órg.

Los archivos pdf escaneados del texto inédito mecanografiado por Segundo Luis Moreno, fueron gentilmente suministrados por el Magister William Guncay, profesor de la Universidad de los Hemisferios.

Ejemplo Musical 01 - Guamán – Meditación - Anónimo – Texto inédito correspondiente al libro de Segundo Luis Moreno, *La Música en Ecuador, Segunda Parte: El Coloniaje*. Transcripción y edición de la partitura en ordenador por **Mgs. Miguel P. Juárez Cúneo**.

Guamán
Pieza religiosa s. XIX

No consta compositor

Organo

1

6

11

16

21

Enciclopedia de la Música Ecuatoriana / Corporación Musicológica Ecuatoriana CONMUSICA / Archivo Sonoro de la Música Ecuatoriana / Pablo Guerrero, César Santos y Eugenio Auz, Editores. Quito - Ecuador, 1999. Email: conmusica@hotmail.com

EMEc 25

The image displays a musical score for a piece in G minor, spanning measures 22 to 38. The score is written for piano and is organized into six systems, each with a grand staff (treble and bass clefs). The key signature consists of two flats (Bb and Eb). Measure numbers 22, 23, 24, 27, 32, and 38 are clearly marked at the beginning of their respective systems. The notation includes various rhythmic values, chords, and melodic lines. A 'P.G.' (Piano Grande) marking is present at the end of the final system. The page number '26 CONMUSICA' is printed at the bottom left of the score area.

Ejemplo Musical 02 - Tono de Guamán en sol menor - Enciclopedia de la Música Ecuatoriana
– Suplemento con edición de partituras musicales (Guerrero, Santos, Auz, 1999)

Guamán o Tono de Oración

Composición musical religiosa del Ecuador

Anónimo

Recopilación: Pablo Guerrero

Cuenca (s. XIX)

Pasacalle

Órgano

Órg.

Tono

Órg.

Órg.

© by Pandy Edition - 2005 -

Pasacalle

Órg.

Órg.

Órg.

Órg.

Da capo Pasacalle

Ejemplo musical 03 - Guamán o Tono de Oración - Transcripción Mgs. Miguel P. Juárez, Edición Pablo Guerrero.

Conclusiones:

1. La práctica de la improvisación fomentada por siglos de alternancia entre el coro y el organista se practicó en las iglesias de Cuenca, al menos hasta fines del siglo XIX.
2. Es posible afirmar que tal práctica se extendió también a otras ciudades de la Real Audiencia: Quito, Ibarra, Loja, Riobamba, Ambato, y pequeños pueblos de la sierra.
3. Una pérdida progresiva de la tradición vocal, tanto en el canto llano como en la polifonía, dio lugar al reemplazo total de los coros por el órgano.
4. Los tonos de Guamán son la respuesta práctica a esta crisis donde los compositores incursionaron en el mestizaje tonal: pentafonía (América) - heptafonía (Europa).
5. Introducen en el ámbito sacro, un pasacalle profano, ternario o binario, que recuerda el devenir del hombre en el mundo terrenal, y alterna con versos declamados, entre místicos y nostálgicos, que presagian el tránsito del alma a las realidades celestiales.
6. Los órganos, del tipo realejo o de gabinete, con registros divididos al centro del teclado, entre las notas Do_5 y $Do\#_5$, eran la norma; contaban además con la octava corta, y no más de seis juegos en una sola secreta.
7. La mayoría de estos instrumentos eran transpositores un tono o una tercera menor por debajo del diapasón actual ($La = 440\text{Hz}$). Por lo tanto, al tocar el Do central ($261,63\text{ Hz}$), en temperamento igual, sonaba un La (220 Hz).
8. Desde mediados del siglo XIX se adoptó como diapasón oficial la nota $La = 435\text{ Hz}$, por lo tanto, un órgano antiguo con octava corta y transpositor una tercera menor por debajo de la nota Do , imposibilitaba la ejecución en ensambles, orquestas e inclusive coros polifónicos.
9. El transporte de una tercera por debajo del diapasón normal favorecía la alternancia del órgano con el coro de canto llano (gregoriano), o Schola Cantorum, debido a que el canto compuesto en textura monofónica, podía adaptarse para ser transportado a diferentes alturas.
10. La música para órgano solista se extendía, reemplazaba, y en muchos casos se superponía a las palabras del celebrante en la liturgia, tal práctica fue corregida a principios del siglo XX, y más tarde completamente rechazada por el Concilio Vaticano II (1963).
11. Los Tonos de Guamán deben valorarse en la actualidad como una muestra clara y original de mestizaje musical en el Ecuador en tiempos de su independencia republicana.
12. Del mismo modo, los órganos de tradición ibérica postcolonial, constituyen un hito significativo del patrimonio musical de la ciudad de Cuenca y de todo el país, los mismos deben preservarse y restaurarse.

Referencias

- Alvarado Delgado, Jannet. (2012). *Villancicos cuencanos y tonos del niño*. Memorias del II Encuentro Internacional de Musicología de Loja, 2010. Mario Godoy Aguirre, editor.
- (2017) *Danzas y Géneros Musicales de Salón en Cuenca 1870 – 1930 Entre lo Sagrado y lo Profano* - Universidad de Cuenca – Facultad de Artes - GAD Municipal del Cantón Cuenca.
- Arias Maldonado, María Eugenia. (2018). *Las Familias Pauta y Rodríguez: influencia y desarrollo de la música religiosa cuencana en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX*. Tesis de Maestría en Musicología. Universidad de Cuenca, Facultad de Artes, 2018.
- Bukofzer, Manfred. (1947). *Music in the Baroque Era* (Reads Book, 2008). New York: W. W. Norton.
- Constitución Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia. (1963).
- De la Vega, Garcilaso. (1609). *Los Comentarios Reales* (Vol. 1).
- Feijóo, Benito Jerónimo. (1726). *Teatro Crítico Universal* (Jochen Ibarra, Vol. 1).
- Guerrero Gutiérrez, Pablo. (2001). Enciclopedia de la Música Ecuatoriana (Corporación Musicológica Ecuatoriana CONMUSICA, Vols. 1–2). Quito. Archivo Sonoro de la Música Ecuatoriana.
- Guerrero, Juan Agustín. (1876). *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*. Imprenta Nacional. Reimpresión: Banco Central del Ecuador, Quito, 1984.
- Juárez-Cúneo, Miguel P. (2018). *Villancicos, Romances y Chanzonetas* - Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra - Ecuador - (Fundación Filarmónica Casa de la Música, Vols. 1–dos). Quito: Imprenta Mariscal.
- Lambeck, Mariano; Josa, Lola. (2010). *Libro de Tonos Humanos I (1655 – 1656)* - La Música y la poesía en cancioneros polifónicos del siglo XVII I (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Institución «Milà I Fontanals»). Barcelona, 2000. Departamento de Musicología. Barcelona.
- Mullo Sandoval, Juan (2009). *Música Patrimonial del Ecuador*. Fondo Editorial Ministerio de Cultura, Quito - Cartografía de la Memoria, N° 3.
- Robledo Staire, Luis. (2004). *Tonos a lo divino y a lo humano en el Madrid barroco* (Fundación Caja Madrid). Editorial Alpuerto.
- Wolff, Christoph. (2008). *Bach: el músico sabio*. Editorial Ma Non Troppo, Barcelona.
- Yepez Vera, Janeth ElizabethH, & Barzola Guerrero Elvis Christian. (2018). *Pasillo y pasacalle en la danza folclórica costeña para la construcción de la identidad cultural*.
- Zaldumbide Flores, Camila Libertad. (2017). *Composición de dos obras ecuatorianas: Dualidad entre el sol y la luna dentro de la cosmovisión andina de los pueblos indígenas del Ecuador*. Universidad de los Hemisferios, Quito, Ecuador.

Lectores y hábitos diarios: variaciones en las tendencias de lectoría de medios de soporte impreso

Ruben Aroca Jácome*

Resumen: desde inicios del presente siglo las tendencias tanto en la lectoría de los medios de soporte impreso de circulación diaria, como en la sintonía de medios de televisión abierta, han variado de modo significativo. La acción combinada del crecimiento de los segmentos poblacionales con nivel medio de consumo, por un lado, y el acceso sostenido a servicios domiciliarios o portables a Internet, por otro, han modificado la estructura de participación en el sector de la comunicación periodística.

No obstante, no resulta del todo admisible conceptual y metodológicamente argumentar causalidad entre las variables que generalmente se vinculan en los estudios de lectoría, pues sus niveles de aproximación a los objetos empíricos difieren de modo significativo, problema que, por otro lado, debería implicar tanto los géneros practicados por un medio de prensa como los usos en la descripción de lo real por los lectores.

Palabras clave: medios impresos, hábitos lectores

Abstract: Since the beginning of this century, trends in both the reading of newspapers of daily circulation, and the television rating, have changed significantly. The combined action of the growth of the population segments with average level of consumption, on the one hand, and the access to fixed or portable Internet services, on the other, have modified the structure of participation in the journalist sector.

However, it is not entirely acceptable conceptually and methodologically to argue causality between the variables that are generally linked in the studies of readership, since their levels of approximation to empirical objects differ significantly, a problem that, on the other hand, should imply the genres practiced by a newspaper such as the uses in the description of the real by the readers.

Keywords: print media, reading trends

* ruben.aroca.driveup@gmail.com

Universidad Católica Santiago de Guayaquil

1. Introducción

Puede sostenerse, no necesariamente como hipótesis y en función del crecimiento del acceso a servicios móviles o domiciliarios de conexión a internet que, desde inicios del presente siglo, las tendencias tanto en la lectoría de los medios de soporte impreso de circulación diaria, como en la sintonía de medios de televisión abierta han variado de modo significativo. Esta afirmación puede implicar no sólo una modificación en la proporción neta de rating o lectores por diario, sino también de la estructura misma de participación por grupo empresarial, ya sea público o privado.

En los últimos años, el crecimiento de la población con acceso frecuente a internet se ha dinamizado de modo significativo. Según las estimaciones de Arcotel (2018), para mediados del año 2018, alrededor de 63,79% de la población del país tiene acceso a este tipo de servicios de comunicación, a través de cuentas móviles o mediante dispositivos portátiles.

Si se toman en cuenta los reportes sobre usuarios de internet a diciembre de 2011, que describían que el acceso en general alcanzaba el 27,2% (Internet Worldstats, 2013), se concluye que el Ecuador ha experimentado en esta área una tasa anual de incremento de alrededor del 9,6%. De continuar la tendencia, para fines de la década 2010 – 2019) la cobertura de servicios de internet no estará tan lejos de alcanzar los niveles actuales de cobertura de la educación básica (Véase: tabla No. 1). Con lo cual es probable que el país pueda celebrar tanto el final del analfabetismo tradicional (puro y funcional), como el digital tal como lo pretende la Constitución (Asamblea Nacional del Ecuador, 2009).

Tabla 1*Evolución de la conectividad a Internet en el Ecuador*

Año	Cuentas	Población	Cuentas Internet por cada 100 habitantes
Dec-10	804,091	14,111,640	5.70%
Dec-11	2,158,929	14,443,679	14.95%
Dec-12	4,190,756	14,899,214	28.13%
Dec-13	5,290,112	15,774,749	33.54%
Dec-14	6,256,878	16,027,466	39.04%
Dec-15	7,184,673	16,278,844	44.14%
Mar-16	7,503,071	16,341,316	45.91%
Jun-16	8,336,480	16,403,786	50.82%
Sep-16	8,375,777	16,466,259	50.87%
Dec-16	9,387,842	16,528,730	56.80%
Mar-17	9,409,009	16,590,792	56.71%
Jun-17	9,807,442	16,652,854	58.89%
Sep-17	10,370,911	16,714,915	62.05%
Dec-17	10,586,469	16,776,977	63.10%
Mar-18	10,491,657	16,838,585	62.31%
Jun-18	10,781,317	16,900,193	63.79%

Fuente: Tomada de Arcotel (2018).

Estos horizontes son alentadores para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas, en especial para aquellos que más lo necesitan. No obstante, suponen retos para esferas tales como la seguridad, la educación; y en el caso que nos ocupa, los efectos de dichas transformaciones en los medios de comunicación tales como la prensa de soporte impreso.

2. Aspectos metodológicos

2.1. El modelo de estudio de la lectoría de medios impresos

La investigación que sirvió de base al presente artículo formuló los siguientes objetivos:

- a) Dimensionar el mercado de lectores de medios de soporte impreso de circulación diaria en el área urbana de Guayaquil, así como la participación por grupo editorial.
- b) Analizar la relación entre el crecimiento de la población urbana de nivel medio de consumo y el ranking de diarios observado en los períodos 2012 y 2018.

Entre los meses de julio y agosto del año 2018 desarrollamos un estudio orientado a determinar el tamaño del público lector de diarios en el área urbana de Guayaquil, así como otros factores relacionados, tales como nivel socio económico. Optamos por la metodología de **Recent Reading** aplicada bajo el modelo **Yr** (*yesterday readers*).

El modelo metodológico denominado “Recent Reading” apunta a determinar quiénes fueron lectores de una edición en particular; lo cual implica realizar un proceso de medición al día siguiente de circulación de la edición que interese observar. En otras palabras, si se desea dimensionar el tamaño del público del diario El Universo un día domingo, la observación deberá ser realizada un día lunes. De este modo, se posibilita la inclusión de todos los lectores situados en el intervalo de *Recent Reading*.

La forma de aplicación del modelo implica un procedimiento por el cual:

- a) la memoria del entrevistado es estimulada mediante la exposición a los logotipos comerciales de los diarios analizados, provocando la exploración del *top of mind*, que en este caso consiste en la identificación tanto de haber sido lector de un soporte, como del soporte mismo;
- b) un segundo grupo de variables pretende la indagación acerca de la exposición del lector a contenidos identificados a partir de los nombres que el propio soporte otorga a sus apartados (secciones o cuadernos);
- c) observación de variables de tipo socio económico y socio demográfico orientadas a determinar características del *target* de lectores.

El proceso de investigación observó una muestra de 4582 personas, hombres y mujeres, diferenciados por variables socio demográficas, de condición socioeconómica y lectoría. La modalidad de muestreo aplicada fue de tipo probabilístico, estratificado y polietápico, con una confiabilidad del 95% y un error de +/-5,5.

De este modo, las preguntas formuladas son:

- a) ¿Cuál es el tamaño del mercado de lectores de medios con soporte impreso de circulación diaria en el área urbana de Guayaquil?
- b) ¿Cómo está compuesta la estructura (*ranking*) de participación por grupo editorial empresarial?
- c) ¿Incide el crecimiento de los segmentos medios de consumo, en la estructura de participación de los grupos editoriales empresariales, públicos o privados?

3. Supuestos teóricos del estudio

Para entender las transiciones en los hábitos de las audiencias o lectores, es necesario considerar algunas líneas de reflexión teórica recientes.

3.1. Tendencias observadas en medios de soporte impreso

Varios estudios (Llorente, 2013) sostienen que, no obstante que es posible diferenciar varios tipos de prensa en América Latina, los que dominan son los de tipo “tradicional” (prensa de noticias) y “popular” (2013, p. 5). De este modo, estos dos tipos de prensa compiten constantemente por el predominio en el mercado de lectores.

3.2. Los nuevos hábitos de las audiencias digitales

Ciertos autores, tales como Benett (2008), sostienen que la entrada de los *nativos digitales* al sistema educativo produjo una serie de estudios y análisis sobre las implicaciones que aquello supone para el hogar, el aula y la docencia; mientras que un aspecto importante de las relaciones sociales sostenidas por estos grupos generacionales, explorado por Svensson, Larsson y Hydén (2013), se refiere a los *hábitos on line* en los que la tendencia a descargar, compartir o intercambiar información en forma de archivos multimedia, evitando los costos que aquello implica, es uno de los rasgos más distintivos del conjunto de valores en la red.

Otras investigaciones relacionadas con los hábitos de audiencias (Damratoski, 2011), han demostrado que la tendencia a ver videos on line entre los jóvenes y adultos ha crecido muy rápidamente, de modo que 9 de cada 10 usuarios de internet entre 18 y 29 años dicen ver y compartir contenidos audiovisuales en sitios de este tipo, y el 36% reporta que esta conducta es un hábito diario (pp. 69-72).

No obstante, puede sostenerse que en nuestros días no solo la *Net Generation*, inmersa en la tecnología digital, propone el traslado de sus habilidades técnicas a distintos ámbitos de los consumos mediáticos en los que, ni actores -públicos o privados-, ni infraestructura, están listos para responder de modo adecuado. A la generación de los nativos digitales, están ahora sumados los grupos etarios adultos y adultos mayores, y esta irrupción multi-generacional en lo digital supone una progresiva migración de hábitos relacionados con los medios de comunicación, por lo que unos consumos mediáticos usualmente desarrollados en un tipo de soporte (impreso, por ejemplo) están pasando aceleradamente a lo digital-visual.

4. Presentación de resultados y discusión

4.1. El crecimiento de la clase media urbana

La mejora en la demanda y los precios de las materias primas (*commodities*) desde inicios del presente siglo produjo mejoras significativas en los niveles de vida en varios países de América Latina, incluido Ecuador. Los ingresos que se habían mantenido estancados entre los años 1980 y 1990 experimentaron un incremento significativo situando al Ecuador entre el grupo de naciones de nivel medio de ingresos per cápita. Por otro lado, y como se indicó en párrafos anteriores, el 63,79% de la población del país tiene acceso a este tipo de servicios de acceso a Internet a través de cuentas móviles o mediante dispositivos portátiles.

La configuración socio económica del área urbana de Guayaquil contempla tanto la reducción y concentración del segmento bajo pobre como la concentración del segmento de mayor ingreso. La pobreza y la riqueza tienen espacios específicos y delimitados (Ver: Figura 1).

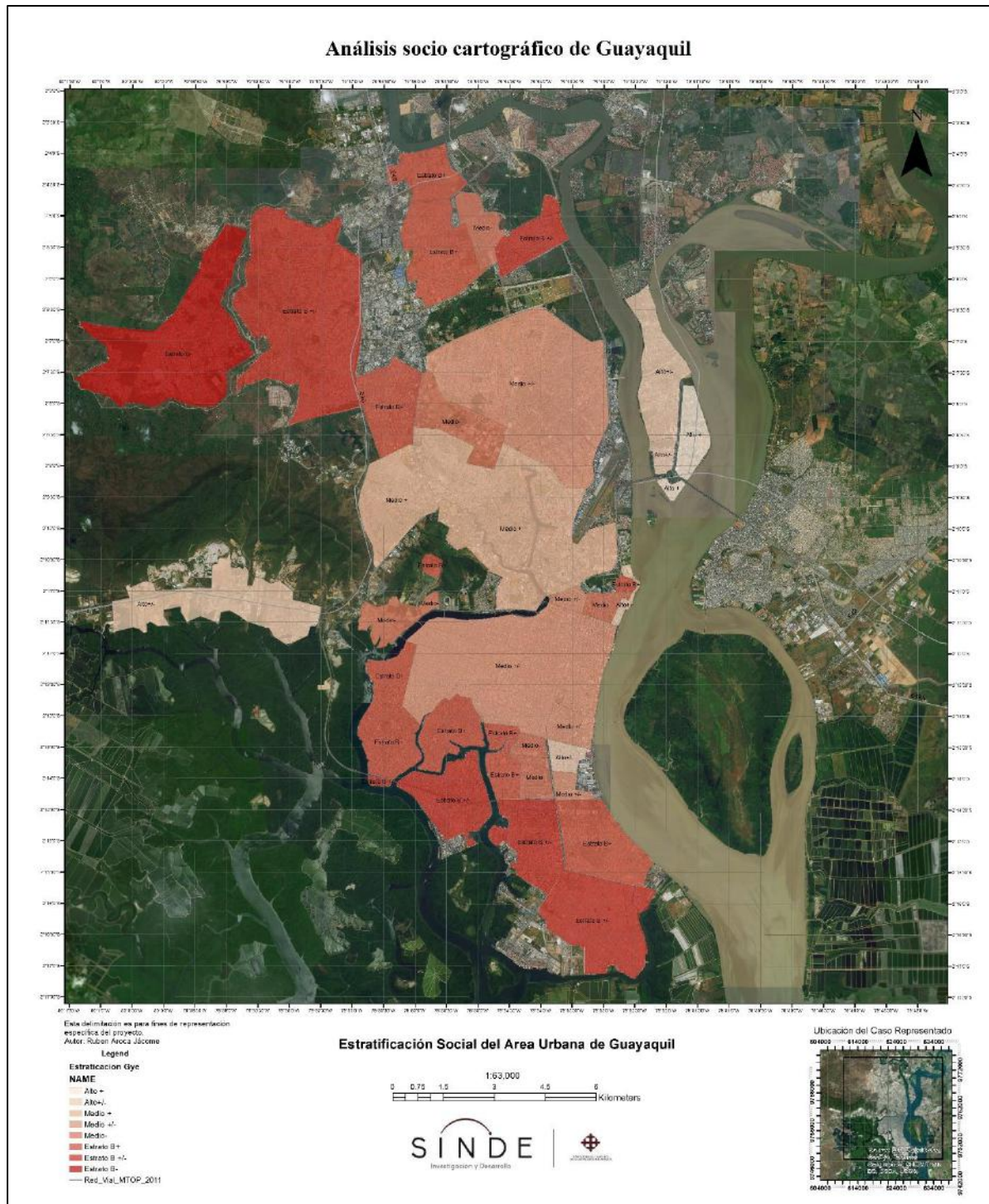


Figura 1: Segmentación socio económica del área urbana de Guayaquil

Tomando en cuenta lo señalado con anterioridad, sostenemos que la acción combinada del crecimiento de los segmentos poblacionales con nivel medio de consumo (al menos en los últimos 12 años) por un lado, y el acceso sostenido a servicios domiciliarios o portables a Internet, por otro, ha modificado y modifica la estructura de participación en el sector de la comunicación periodística; fenómeno que nacería estrictamente en las audiencias o lectores y frente a lo cual los grupos editoriales no habrían hallado aún opciones consistentes para evitar la reducción de sus índices de lectoría.

4.2. Perfil de público lector y tendencias de lectoría

Los perfiles resultantes de la población objetivo son disímiles. En caso de Ecuador, se suele caracterizar a los lectores del Extra, principal diario “popular”, como predominantemente masculino, comprendido en el grupo etario 25 a 44 años y de nivel socio económico bajo (Kantar Media Research, 2013). Por el contrario, para un diario “tradicional”, como Expreso, se observa una distribución equitativa entre lectores hombres y mujeres, situados especialmente en el rango de 44 años en adelante y de nivel socio económico medio (Kantar Media Research, 2013).

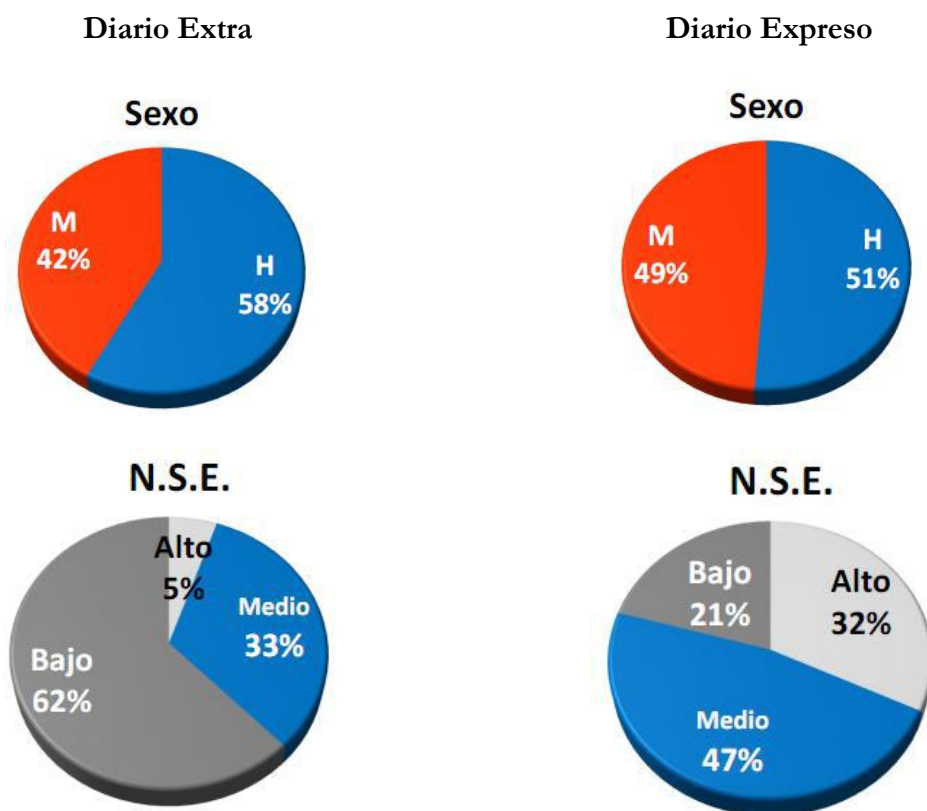


Figura 2: Perfiles de público lector de los diarios Extra y Expreso.

Nota Fuente: Kantar Media Research, 2013.

En este sentido, variables que suele incluirse en los reportes de lectura:

- a) Tipo de narrativa predominante en el diario seleccionado para lectura;
- b) Nivel socio económico del lector (ver: figura 3).

Parecerían sostener una relación de tipo causal. No obstante, los distintos niveles o dimensiones de cada variable presentan complicaciones para poder sostener adecuadamente dicha hipótesis:

- a) La variable “tipo de narrativa predominante en el diario X”, es empírica;
- b) La variable “nivel socio económica del lector” es categórica.

De este modo, no es admisible conceptual y metodológicamente argumentar causalidad entre ambas variables, pues sus niveles de aproximación a lo fáctico difieren. En el mismo sentido, y a pesar de que nuestra investigación consideró la determinación de los niveles socio- económicos del público lector a partir de indicadores tales como “localización del informante”, consideramos que estos factores resultan insuficientes para atribuirles estatus explicativo del objeto en cuestión.

El problema podría tener naturaleza narrativa. En su momento, tanto Geertz (2003) como Berstein (2003), argumentaron con relación a que una cierta narrativa de lo real se correspondía con situaciones reales “socialmente objetivas”. En el caso de Geertz, las nociones de experiencia próxima describen situaciones que no necesitan explicaciones posteriores y difieren del concepto experiencia distante, que siempre requiere de aclaraciones por su nivel de abstracción. Berstein, por otro lado, sostenía una argumentación similar al relacionar su concepto código restringido con un uso específico por grupos de obreros, en oposición a los códigos elaborados, de mayor uso en sectores económicamente más favorecidos.

Considerando lo anterior, queremos sostener la necesidad de una hipótesis explicativa que relacione las siguientes variables:

- a) A: “tipo de narrativa predominante en el diario X”;
- b) B: “tipo de narrativa de la experiencia del sujeto”.

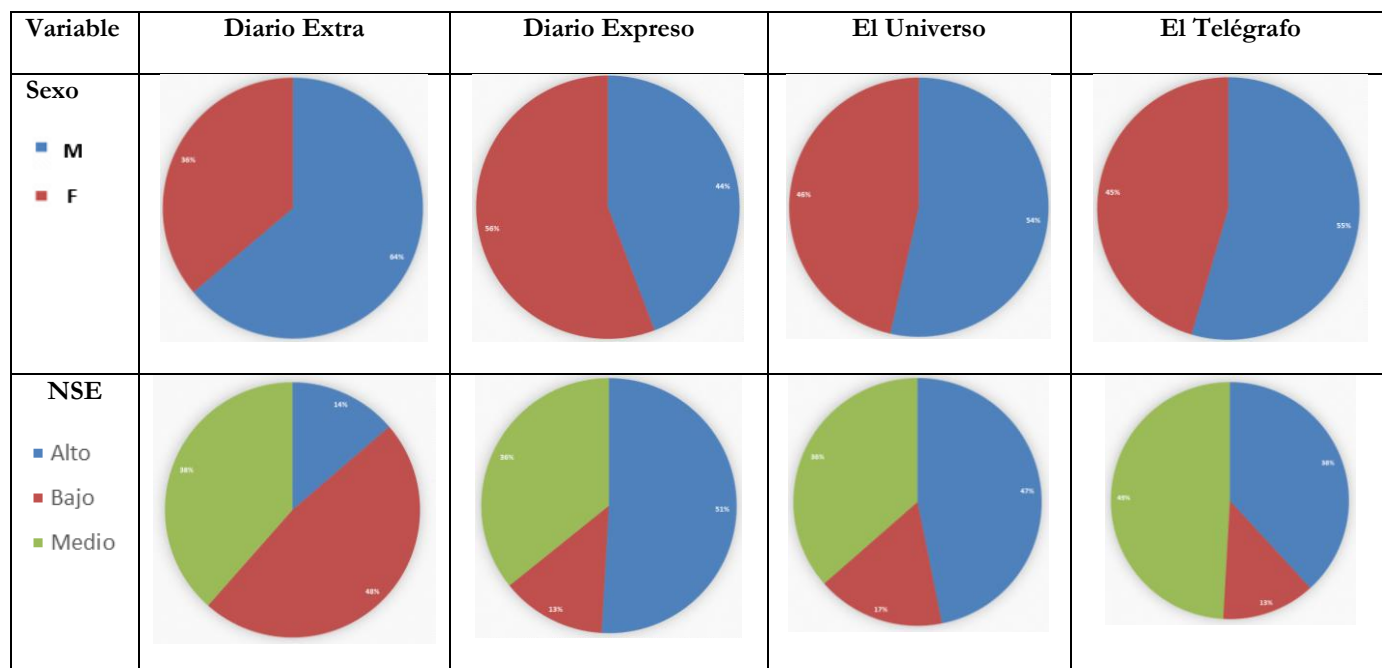


Figura 3: Perfiles de público lector de los diarios Extra, Expreso, El Universo y El Telégrafo

4.3. Tendencias de lectura

Partiendo de la proyección oficial del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2017) el tamaño de la población de Guayaquil habría alcanzado los 2,723,665 habitantes para el año 2018. Tomando como base al grupo etario estándar (12 años en adelante), cuyo tamaño relativo estimado para el mismo período de observación, sería del 76.35%, el estudio logró una estimación de público lector cuya extensión es del 36.62% del target enunciado (ver: figura 4).

Tamaño relativo del grupo 12 años en adelante (INEC)	76.35%
Proyección al período 2018 grupo 12 años en adelante (INEC)	2,039,920

Lectoría detectada	Tamaño de lectoría (36.62%)	747,019 personas
---------------------------	------------------------------------	-------------------------

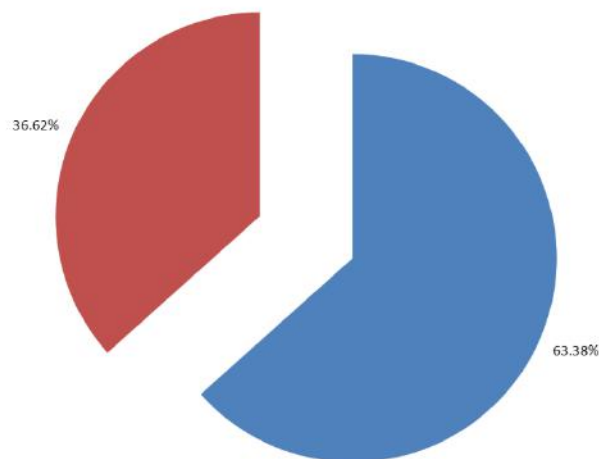


Figura 4: Proporción de lectores

En términos socioeconómicos, la distribución relativa sería (ver: figura 5):

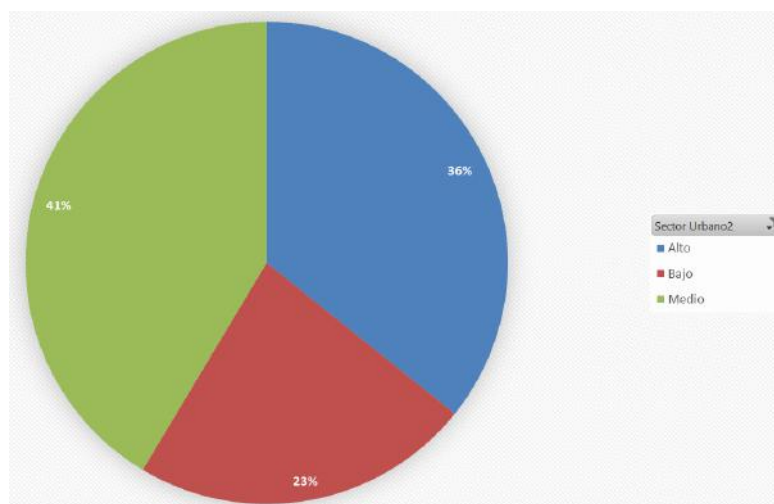


Figura 5: Segmentación del público lector

Las variables de *lectoría* y *niveles educativos* parecen estar asociadas pues, casi 6 de cada 10 lectores poseerían nivel superior de instrucción (ver: tabla 3). Si a aquello se agrega el grupo que ha culminado la educación media se tiene que los grupos de lectores de mayor nivel de instrucción alcanzan el 87.84%.

Tabla 2*Lectoría por nivel educativo*

Niveles de Educación	Hombre	Mujer	Total
No sabe o no responde	0.06%	0.00%	0.06%
Básica incompleta	0.42%	0.06%	0.48%
Postgrado	1.55%	1.43%	2.98%
Bachillerato incompleto	1.67%	2.21%	3.88%
Básica completa	3.28%	1.43%	4.71%
Superior incompleto	5.31%	7.28%	12.59%
Bachillerato completo	16.47%	12.35%	28.82%
Superior completo	26.07%	20.41%	46.48%
Gran Total	54.83%	45.17%	100.00%

4.4 Ranking de diarios y participación de empresas editoriales

Observamos un re – adecuamiento de la participación por diario (marca), si se compara los resultados obtenidos por nuestro estudio con los datos producidos por otros autores para la primera década de este siglo (Kantar Media Research, 2013). Como elemento a destacar, los resultados obtenidos sitúan al grupo empresarial estatal como actor nuevo de este sector de la comunicación (ver: Tabla 4) (ver: figura 6).

Tabla 3

Ranking de diarios en Guayaquil

Diarios	Proporción de lectores	Total
El Universo	41.36%	308,958
El Extra	20.44%	152,698
Expreso	12.99%	97,050
El Telégrafo	6.56%	48,970
El Comercio	4.83%	36,060
Metro	4.17%	31,163
El Super	3.81%	28,492
Que!	3.58%	26,711
El Mercurio	1.31%	9,794
Viva	0.89%	6,678
Metro	0.06%	445
Gran Total	100.00%	747,019

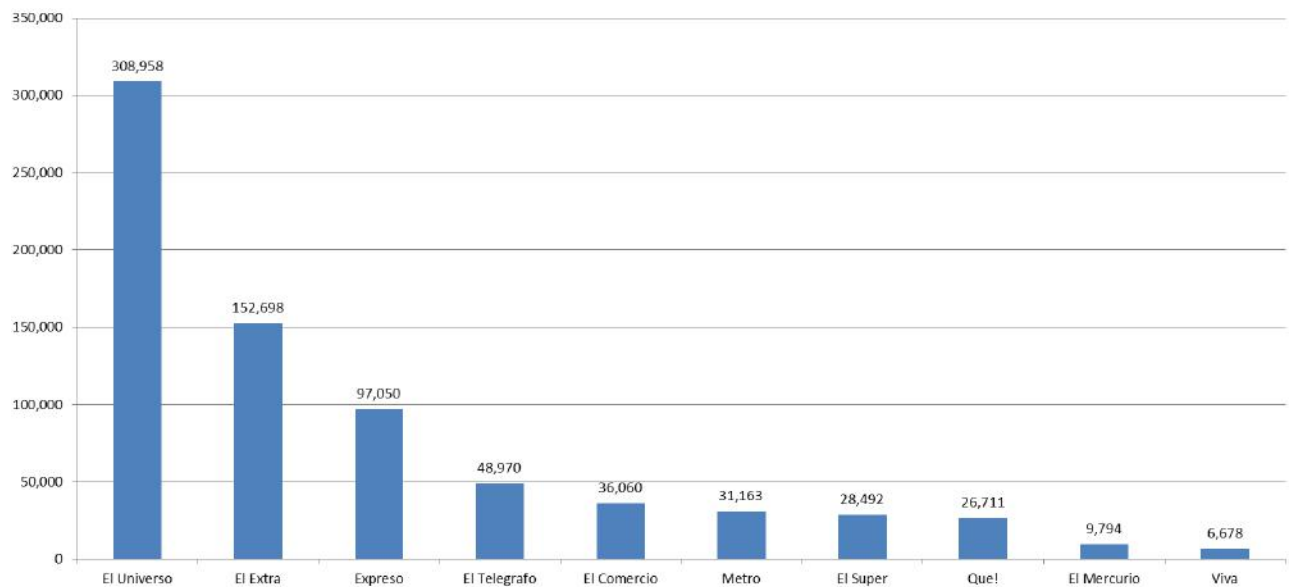


Figura 6: Ranking de diarios de soporte impreso, Guayaquil

De lo observado se tiene, por tanto, que dos grupos editoriales, a través de un producto central y otro u otros de menor alcance, copan el 83% del mercado local, con el grupo El Universo con una participación del 50% y Granasa con 33%. Medios Públicos EC, grupo estatal, abarcaría el 7% (ver: figura 7).

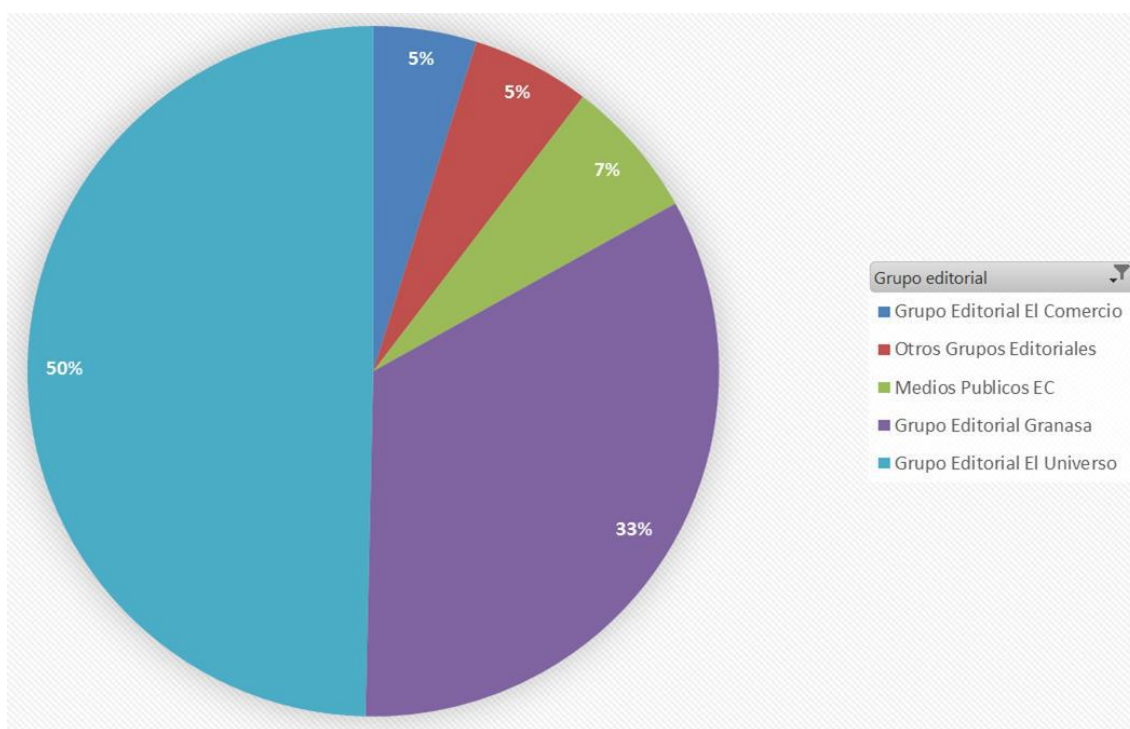


Figura 7: Participación en el mercado de lectoría, por grupo editorial.

5. Conclusiones

Desde inicios del presente siglo las tendencias tanto en la lectura de los medios de soporte impreso de circulación diaria, como en la sintonía de medios de televisión abierta, han variado de modo significativo. Ello implica no sólo una modificación en la proporción neta de rating o lectores por diario, sino también de la estructura misma de participación por grupo empresarial, ya sea público o privado.

Sostenemos que la acción combinada del crecimiento de los segmentos poblacionales con nivel medio de consumo, por un lado, y el acceso sostenido a servicios domiciliarios o portables a Internet, por otro, han modificado la estructura de participación en el sector de la comunicación periodística.

No obstante, no resulta del todo admisible conceptual y metodológicamente argumentar causalidad entre ambas variables, pues sus niveles de aproximación a lo fáctico difieren y el problema podría tener naturaleza estrictamente narrativa. Esto implica tanto el género practicado por un medio de prensa como unos usos en la descripción de lo real por los lectores.

Tomando como base al grupo etario estándar (12 años en adelante), cuyo tamaño relativo estimado para el período de observación (2018) sería del 76.35%, el estudio logró una estimación de público lector cuya extensión es del 36.62%, lo que implica un tamaño absoluto de 747,019 personas. Los grupos de lectores de mayor nivel de instrucción alcanzan el 87.84%.

De lo observado se tiene que dos grupos editoriales, a través de un producto central y otro u otros de menor alcance, copan el 83% del mercado local, con el grupo El Universo con una participación del 50% y Granasa con 33%. Medios Públicos EC, grupo estatal, abarcaría el 7%.

Referencias

- Agencia de Regulación de Telecomunicaciones - Arcotel. (19 de Octubre de 2018). *Agencia de Regulación de Telecomunicaciones - Arcotel*. Obtenido de Estadísticas de telecomunicaciones: <http://www.arcotel.gob.ec/estadisticas-de-telecomunicaciones>
- Asamblea Nacional del Ecuador. (22 de Noviembre de 2009). *Constitución de la República del Ecuador*. Constitución de la República del Ecuador. Quito, Pichincha: Registro Oficial.
- Bennett S., M. K. (2008). *The 'digital natives' debate: A critical review of the evidence*. British Journal of Educational Technology, Volume 39, Issue 5,, 775–786.
- Berstein, B. (2003). *Clases Sociales, Lenguaje y Socialización*. Recuperado el 12 de agosto de 2010, de <http://www.infoamerica.org/>

- Damratoski, K. F. (2011). *An investigation into alternative television viewership habits of College Students*. Journal of Applied Business Research, 27 (1), 69-76.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (Duodécima ed.). Barcelona: Gedisa.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (26 de Agosto de 2017). *Población y Demografía*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadísticas y Censos: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- Internet Worldstats. (11 de Abril de 2013). *Internet World Stats*. Obtenido de Internet World Stats: www.internetworldstats.com
- Kantar Media Research. (2013). *Informe de Lectoría*. Guayaquil: Kantar Media Research.
- Llorente, J. (2013). *Panorama de la prensa latinoamericana: el boom antes de afrontar el desafío de Internet*. Madrid: Llorente & Cuenca.
- Svensson, M. L. (27 de Febrero de 2013). *The Survey Bay*. Obtenido de www.thesurveybay.com

El término griego **ἀδελφός** - **adelphos** entendido como referente mariológico desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira *

Resumen: Los primeros cristianos se denominaban entre ellos hermanos, utilizando el término griego **ἀδελφός** (**adelphos**), que significa: "del mismo seno". Según la teología desarrollada por los Padres de la Iglesia, en sucesión directa con San Juan, apóstol y evangelista, Cristo fue engendrado en la carne por María, y el resto de sus seguidores son regenerados en la carne y el espíritu por Cristo, a través de la maternidad espiritual de María. Estos hechos se justifican en las palabras de Cristo en la cruz, antes de morir: "he aquí a tu hijo / he aquí a tu madre"; y se refrendan en la interpretación mística de la mujer del Apocalipsis, que sufre dolores de parto.

Palabras clave: Cristo, María, cristianos, hermanos, **adelphos**.

Abstract: Early Christians used to call each other brothers, using the Greek term **ἀδελφός** (**adelphos**), which means: "from the same bosom". According to the theology developed by the Fathers of the Church, in direct succession with Saint John, apostle and evangelist, Christ was begotten from the Father; taking His flesh and human nature from the Virgin Mary, and the rest of his followers are regenerated in the flesh and spirit by Christ, through the spiritual motherhood of Mary. These facts are justified in the words of Christ on the cross, before dying: "behold your son / behold your mother"; and they are endorsed in the mystical interpretation of the woman of the Apocalypse, who suffers childbirth pain.

Key words: Christ, Mary, Christians, Brothers, **adelphos**.

* jbaquero@intisana.com

Universidad San Francisco de Quito

I. Introducción

La consideración cristiana del papel que cumple María de Nazareth en la vida de Cristo ha sido motivo de estudio a lo largo de los siglos. Al mismo tiempo, la interpretación de su función con respecto a los seguidores de Jesucristo y a la humanidad entera, también ha jugado un rol importante para los estudiosos de las ciencias teológicas, tanto por el alcance de sus implicaciones a la hora de configurar el elenco de principios que forman parte de la doctrina cristiana; así como para perfilar, en la práctica, qué lugar debe ocupar María en la devoción popular y en la propia liturgia. El regreso a las fuentes originarias es una forma de alcanzar cierto grado de verificación de aquello que se acaba de postular.

En este documento, se intentará analizar las primeras referencias mariológicas de la historia, para tratar de entender cómo se configuraba la primitiva comunidad cristiana en torno a María. Al mismo tiempo -y una vez autenticados los primeros documentos- se elaborará una cadena de contenidos, redactados en el transcurso de los siglos y entrelazados unos con otros, por contener notables analogías al considerar a María como nueva Eva y madre de los vivientes, todos ellos hermanos en Cristo; hermanados -a su vez- entre ellos y transformados en hijos espirituales de María -*ἀδελφός*, adelphos- en un sentido antiguo y novedoso al mismo tiempo. Se dedicará una parte del trabajo a estudiar la conexión que existe entre estas concepciones mariológicas y aquellas nacidas a raíz de la “mujer del Apocalipsis”, descrita en su capítulo décimo segundo. Al final, se revisarán las implicaciones prácticas de estos postulados teológico-marianos.

La elaboración metodológica estará apegada al método histórico-crítico: uso y comentario de las fuentes primarias, tanto de las Sagradas Escrituras como de los Padres de la Iglesia y los subsecuentes autores cristianos. Aquellas fuentes más relevantes constarán en su idioma original, con la debida traducción al castellano. En el caso de las Sagradas Escrituras se tomará en cuenta, además del texto griego, su versión latina, dada la amplia difusión y estudio de las mismas en dicha lengua.

Por otro lado, tómesese en cuenta que, al tratarse de temas enmarcados dentro de la Teología cristiana católica, no se debe olvidar que la fe cristiana -sea o no compartida por el lector- juega un papel metodológico importante para la interpretación holística del presente estudio, que de todas formas pretende ser útil para todos aquellos investigadores que deseen una aproximación hacia la temática en cuestión.

II. María, sagrario de la divinidad

Se sabe que el cristianismo avala la historicidad de su existencia, entre otras fuentes, a través de los Evangelios. La encarnación del Verbo ocupa un lugar fundamental dentro de los hechos que configuran su identidad: Cristo desea hacerse hombre por medio del anuncio del Ángel a una mujer virgen, de condición sencilla, llamada María: **ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν** – *ecce concipies in útero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum* (Nolli, 2001): “he aquí que concebirás y darás a luz un hijo, que se llamará Jesús” (Lc 1, 31). Después de un interesante diálogo, el hecho se fragua tras el visto bueno de María: **Ἴδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου** – *ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum* (Nolli, 2001): “he aquí la sierva del Señor, hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38). A partir de este momento, la historia - denominada sagrada por los cristianos- toma el rumbo significativo de un Dios que se hace hombre y empieza su andadura junto a la humanidad.

En el medioevo, Tomás de Aquino dejó escritas estas palabras: “La humanidad completa de María está llena (impregnada) del Espíritu Santo, en su carne ha redundado la gracia. Unida a Él (Cristo) por el amor perfecto, no solo en su mente (inteligencia y voluntad) sino también en sus entrañas, por obra del Espíritu Santo”. El texto original es el siguiente: *Ab anima eius (Beata Virgo) gratia redundavit in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius (Christus), uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impregnatus* (Aquinae, 1952). Se trata de las consecuencias de la encarnación: María es unida a Dios en cuerpo, mente y espíritu; y su carne, al contacto con lo divino, adquiere una dimensión inefable de santidad y pureza.

Más recientemente, Fernando Rielo ha escrito estas palabras: “María, ontológica o místicamente, es dada por el Padre en matrimonio ontológico al Espíritu Santo. Éste la tomó por esposa para generación biológica de la humanidad de Cristo. Sus títulos ontológicos quedan precisos: Hija del Padre, Madre del Verbo, Esposa del Espíritu Santo. El fundamento del desposorio de María con el Espíritu Santo reside en la ingenuidad agente del Padre. Su desposorio es, supuesta la creación y la gracia, de necesidad ontológica. La magnitud de María la hace Sagrario de la Santísima Trinidad. Declaramos a este Sagrario arra de su desposorio” (Rielo, *Leyendas de Amor*, 2010)¹.

Desde estas consideraciones, se consolidan otras nuevas: María, en su calidad de madre biológica de Jesucristo, podría considerarse un auténtico tabernáculo viviente, al estilo de aquel que guardaba las cosas santas del pueblo de Israel, durante su recorrido por el desierto y más adelante en el propio Templo. Esta noción de María como “sagrario” o “relicario” de Dios hecho

¹ Para Fernando Rielo, metafísica y poesía están íntimamente unidas por la intuición-inspiración-oración; y las dos, ciencia y arte, pueden describir potentemente una vivencia (Cevallos-Moreno, 2020).

hombre, ha sido objeto de estudio, oración, devoción, veneración (mas no adoración), elaboración artística y teológica, generando conclusiones aplicables a su altísima dignidad, radicada en esta unión del todo peculiar con la divinidad. María, por su misión libremente aceptada, se encuentra entrañablemente unida a Dios. En este momento, nacen de forma espontánea varias preguntas: si su misión generó tal grado de unión personal con lo divino, ¿qué consecuencias ha tenido con relación a los cristianos? ¿Se puede concluir algo al respecto, desde las Sagradas Escrituras? ¿Qué pensaban los primeros cristianos sobre la maternidad de María? ¿Existen escritos que desarrollen estas proposiciones?

III. María, sagrario de la humanidad

El Evangelio de Juan ha plasmado dos frases que provienen del mismo Jesucristo, en un momento humanamente tan dramático, trascendentalmente tan misterioso e históricamente tan develador como es el momento previo a su muerte en la Cruz. Dirigiéndose a su madre y refiriéndose a su discípulo amado, aquel que le acompañó hasta tales dolorosas circunstancias, le dice: **γύναι ἴδε ὁ υἱός σου** - *mulier ecce filius tuus* (Nolli, 2001): “mujer he aquí a tu hijo” (Jn 19, 26). Por su parte, dirigiéndose a Juan y refiriéndose a su madre, le dice: **ἴδε ὁ υἱός σου**, *ecce mater tua* (Nolli, 2001): “he aquí a tu madre” (Jn 19, 27). Podría afirmarse que estamos delante del texto autorizado más antiguo y presencial, que concede una referencia explícita a la maternidad adquirida de María con respecto a una persona distinta del mismo Jesucristo. Por el contexto de su inminente muerte redentora, sostenemos que las palabras de Cristo encierran, en todos los trazos, una suerte de testamento o sentencia *pre-mortem*, con un contenido emocionalmente manifiesto y singularmente único, más elevado que el de los meros símbolos, como podría pensar algún autor (Vistar, 2019).

Desde un punto de vista teológico, dichas palabras se han interpretado, por un gran número de estudiosos, como el origen explícito de la maternidad espiritual de María sobre Juan y el resto de los seguidores de Cristo (Eamon Carrol, 1964). Para avalar tal postura, uno de los testimonios escritos más antiguos es el de **Εἰρηναῖος**, Ireneo de Lyon. Ireneo fue discípulo de Policarpo de Esmirna, quien a su vez fue discípulo del propio San Juan, autor de las palabras antes mencionadas (**ἴδε ὁ υἱός σου, ἴδε ὁ υἱός σου**). Toda línea de sucesión directa, como sucede en tantas tradiciones de este mundo, genera un debido respeto frente a la versión propuesta por el sucesor; en este caso, tal sucesión de contenidos -transmitidos hasta el día de hoy- convierte a San Ireneo en un personaje de emblemática autoridad dogmática al momento de interpretar el pensamiento de Juan, con respecto a la maternidad espiritual de María sobre los cristianos (Newman, 1996). No es casualidad, por tanto, que sus escritos teológicos -en concreto, aquellos

marianos- sean actualísima fuente de investigación y hayan sido citados innumerables veces con el pasar de los siglos (Galtier, 1914).

Ireneo, en su copiosa obra, hace una comparación que no será única en él -consta en otros escritores primitivos como San Epifanio, San Gerónimo, San Agustín, San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno o San Efrén- según la cual María es la nueva Eva (Concilio Vaticano II, 1964); realidad que, a su vez, la convierte, de manera connatural, en madre de los vivientes (Pozo, 2005). Para el interés del presente estudio, existe una frase de Ireneo que resulta especialmente reveladora y cargada de contenido: *purus pure puram aperiens vulvam, eam que regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit* (Migne, 1857), es decir: (el Hijo de Dios) “siendo él puro, abriría puramente la matriz pura que regenera los hombres para Dios, la cual él mismo hizo pura” (Lugdunensis, 180). Según el texto apenas citado Cristo, a través de su encarnación, no solamente asume la naturaleza humana, sino que, además da lugar a una realidad que podría considerarse opuesta a las leyes de la naturaleza, pero no de la gracia: que el resto de los seres humanos podamos acceder a la matriz que le formó y le dio vida, para alcanzar así una auténtica regeneración espiritual. Ser engendrados de nuevo (regenerados), para renacer a la vida espiritual en el Verbo (Maspero, 2020). Este texto recuerda otras palabras de Cristo (Jn 3, 7); aquellas a Nicodemo, sobre *la necesidad de nacer nuevamente*, renacer: **Δεῖ ὑμῶς γεννηθῆναι ἄνωθεν** - *oportet vos nasci denuo* (Nolli, 2001). Al mismo tiempo, la perplejidad que podemos encontrar ante el texto de Ireneo es análoga a aquella que Nicodemo manifestó frente a las palabras de Cristo: en ambos casos, son perplejidades que todos concedemos al sentido común.

Según un estudio contemporáneo, los primeros cristianos gustaban de llamarse a sí mismos hermanos, a través del término griego ἀδελφός (adelphos), que en su traducción literal quiere decir: “del mismo seno” (Hahn, Dios te salve, Reina y Madre, 2002). Quizá para ellos, las palabras de Cristo referidas a la necesidad de una regeneración (aquel “nacer de nuevo” expresado a Nicodemo) no resultaban tan extrañas, sino que más bien encontraban su apoyo en la predicación, la oración y la reflexión meditada de textos patrísticos como el de San Ireneo (Quasten, 2001). Hermanos en un sentido espiritual, místico. Hermanos en Cristo, hijos de una misma madre espiritual, la madre carnal de Cristo: María².

IV. María, madre de los últimos tiempos

Al inicio del capítulo décimo segundo del libro del Apocalipsis, se encuentra el siguiente texto:

² Massuet sostiene que Ireneo se está refiriendo únicamente a la Iglesia. Sin embargo concluimos, de la mano de una larga tradición, que su pensamiento habla de María y -en un sentido más amplio- es una referencia simultánea a la Iglesia y a María. (Delahaye, 1964).

Καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἑστέρων δώδεκα (Parallel Bible, 2020).

Et signum magnum paruit in caelo mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus et in capite ejus corona stellarum duodecim (Nolli, 2001, p. 1300).

“Y una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas” (Juan, 2004).

Como todos los contenidos del último libro de la Biblia, su estudio literal está cargado de cierta perpleja complejidad: “la interpretación del libro del Apocalipsis se complica aún más porque, en la visión de San Juan, los sentidos literal y espiritual parecen mezclarse” (Hahn, La Cena del Cordero, 2004). Aquí sí es posible y previsible entrar en el terreno de los símbolos, las alegorías, las figuras, las prefiguraciones, los tipos y los arquetipos. Desde la dimensión histórica, tales palabras se han interpretado como si estuvieran aplicadas al pueblo de Israel, a la Iglesia y también a la Virgen María, no necesariamente desde perspectivas excluyentes, sino más bien complementarias: “todo esto se aplica primero a la Iglesia, pero María la precedió en este camino. También ella dio a luz al Cristo místico y este parto fue un parto doloroso” (Rahner, 2002).

Sobre la lectura de María como mujer del Apocalipsis, hay testimonios antiguos, como el de Oecumenius (Weinrich, 2001) -principios del Siglo VI- o Haymonis (Haymonis, 1852), que vivió entre 778 y 853: este último compara los sentidos eclesial y mariológico. San Bernardo (1090-1153), personaje de autoridad en estos temas, escribió: “María se presenta vestida de sol, ya que ella penetró el profundo abismo de la sabiduría divina más allá de cuanto pudiera creerse” (Clarevallensi, 1860). Siglos más tarde, Cornelio a Lapide (1567-1637) escribió: “María es ciertamente la mejor parte de la Iglesia, miembro escogido entre todos, su más noble hija. Por eso incesantemente anhela engendrar a Cristo, su hijo, en las almas de todos los creyentes y este anhelo irá creciendo hasta el fin de los tiempos” (Lapide, 1662).

Profundizando en la interpretación mariológica del Apocalipsis, un autor contemporáneo considera que este texto bíblico “confirma el significado eclesiológico de María al pie de la Cruz; y viceversa, la presencia de María al lado del Crucificado hace posible la extensión a la mujer del Apocalipsis en la lucha contra el dragón” (Vanni, 1994). Con el paso de los siglos, “el velo es levantado en el clímax de la historia” (Hahn, Dios te salve, Reina y Madre, 2002, p. 130), y las tres mencionadas acepciones (pueblo de Israel, Iglesia, María) “se encuentran fuertemente vinculadas entre sí y en último término apuntan a Cristo y a su Madre. El pasado fue hecho en razón del futuro, Israel en función de la Iglesia que fundaría el Salvador, la historia antigua se escribió con

sucesos que presagiarían los nuevos tiempos, y el Antiguo Testamento se redactó como preparación y símbolo del Nuevo Testamento” (Riofrío & Jaramillo, 2014).

Tal es la certeza en esta doctrina, que el arte ha fusionado en una sola persona a María y su arquetipo apocalíptico (Pacheco-Bustillo, 2001). Esto es algo connatural en la América latina, por la presencia de imágenes como la colonial Virgen ecuatoriana de Bernardo de Legarda, sin duda modelada de acuerdo con las pautas del capítulo décimo segundo del Apocalipsis: vestida de cielo, la luna bajo sus pies, la corona de doce estrellas sobre su cabeza e inclusive las alas que la protegerán del dragón infernal. La Virgen de Legarda está presente en el centro del retablo de la emblemática iglesia quiteña de San Francisco. Una inmensa réplica se encuentra también -literalmente- en medio de la ciudad de Quito, bajo la advocación de la Virgen del Panecillo o Virgen de Quito y son muchísimos los hogares ecuatorianos que cuentan con las réplicas domésticas de la “Virgen de Legarda” (Riofrío & Jaramillo, 2014).

Pero la identificación iberoamericana entre María y la mujer de los últimos tiempos tiene otra razón de ser más antigua y generalizada: basta una sencilla observación a la imagen de la Virgen de Guadalupe, para descubrir en ella reveladores trazos de aquella mujer encinta, vestida de sol, con la luna bajo sus pies (Alarcón-Méndez, 2013). Se echa de menos, sin embargo, la corona de doce estrellas, que llegará -pensamos- en su momento.

Con todo lo dicho, concluimos que es factible descubrir -y redescubrirlo constantemente, maravillarse una y otra vez- a María como la *Madre de los últimos tiempos*: aquella mujer que sufre dolores de parto por la salvación de su nueva prole, adquirida junto a la Cruz. Es el doloroso trabajo de acompañamiento, protección, paciencia y sostenimiento de aquellos que mantienen el combate final junto a ella, para alcanzar esa re-generación espiritual en Cristo, aquel re-nacer, desde ella, *ex ea*, en la vida eterna. Doloroso sufrimiento al ver las desviaciones de sus hijos (cristianos tantas veces incoherentes, falsos, corruptos, egoístas, aprovechados) e interceder ante su Hijo y ante sus propios corazones -tantas veces necios- para que regresen al buen camino.

¿Es también María madre de los *penúltimos tiempos*? De alguna manera, la literatura bíblica profética presenta “una sucesión de alegorías que contienen enseñanzas espirituales” (Pérez-Millos, 2009) y posee un efecto cíclico-repetitivo en el espacio y el tiempo. Cada época tiene su comienzo y su fin. En palabras del Papa Francisco, al terminar el año 2019: “no estamos viviendo una época de cambios sino un cambio de época” (Papa-Francisco, La Santa Sede, 2019). Un cambio de época, que no pocos interpretan como aquella previa al triunfo del Corazón Inmaculado de María anunciado por la Santísima Virgen a los pastorcitos de Fátima, el 13 de julio de 1917, junto con los famosos tres secretos (Barthas, 2017). Una vez que triunfe su Inmaculado Corazón, la Virgen de Guadalupe lucirá -orgullosa- su corona de estrellas: las estrellas -en un sentido poético

y quizá también místico- serán aquellos hijos vencedores de los *penúltimos tiempos* -¿los momentos actuales?- que brillarán junto con ella y la acompañarán en la batalla final -últimos tiempos- del Apocalipsis, descrita en la continuación de este libro profético.

Cada fin de época tiene sus peculiares batallas, hasta que llegue la última y definitiva. Con respecto a María en la historia, “el culto de la fe y el afecto amoroso a la Virgen María aumentan en la Iglesia con el crecer de los siglos: en realidad es un misterio escatológico” (Rahner, 2002). Abundando en los momentos actuales, se podría citar a Grignon de Montfort -a lo mejor refiriéndose a un tiempo actualmente inminente- cuando escribe lo siguiente: “el reinado de Nuestro Señor Jesucristo que ha de llegar a este mundo no sucederá sino después del conocimiento y el reinado de la Santísima Virgen María (...) que ha de ser la que nos manifieste su segunda venida” (Cevallos-Moreno, 2020): son palabras escritas con siglos de anticipación al mensaje de Fátima, y en plena consonancia con el mensaje en torno al reinado de su Corazón Inmaculado. Y sobre el final de los tiempos: “en el alborar de los últimos días, cuando todos los abismos se abren y el gran dragón comience su batalla contra Dios, se manifestará la gran señal, la Mujer victoriosa -y entonces se cumplirá, a las puertas del nuevo paraíso, que comenzó a desplegarse a las puertas del paraíso perdido y se ha realizado en la Iglesia: la Mujer aplastará la cabeza de la serpiente” (Rahner, 2002, p. 159).

V. Autores

En el presente capítulo, se expondrá una recopilación de textos que, en el transcurrir de los siglos, han afirmado con bastante claridad que todo lo estudiado hasta ahora -las consideraciones de María como madre de la divinidad, de la humanidad y de los últimos tiempos- forman parte de la tradición cristiana, desde sus primeros momentos; y que los cristianos pueden considerarse hermanos en ella, por re-generarse desde el seno de María y por re-nacer desde su amor materno *-ex illa-* a la vida sobrenatural.

1. Εἰρηναῖος – Ireneo de Lyon (130-202).

Conviene empezar ese elenco de autores con la cita del propio Ireneo de Lyon. El pasaje corresponde al libro cuarto de su obra “Adversus haereses”, o “Contra omnes haereses”. Estamos frente a una defensa apologista de la fe primitiva en Cristo, ante grupos que se consideraban a sí mismos como portadores de unos saberes superiores y secretos: algo contrario al cristianismo original. A estos grupos se les conoce con el nombre de Γνωστησισμός (gnósticos). El texto, probablemente desea enfatizar en la pureza de la humanidad de Cristo y María, ya que los gnósticos consideraban a la carne como algo negativo, degradado, necesitado de purificación (Conferencia

del Episcopado Mexicano, 2020). A continuación, se transcribe el párrafo completo de la mencionada obra (Lugdunensis, 180) en castellano y latín.

Texto en castellano:

(A Cristo) se le dio por nombre admirable consejero, Dios fuerte" (Is 9,6): han predicado al Emmanuel nacido de la Virgen (Is 7,14), queriendo significar la unión del Verbo de Dios con su criatura; porque el Verbo de Dios se haría carne, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre. Siendo él puro, abriría puramente la matriz pura que regenera los hombres para Dios, la cual él mismo hizo pura; y así el "Dios fuerte" (Is 9,6) que se hizo lo que nosotros somos, tiene un origen inefable (Ireneo, 2020).

Existen fragmentos en griego, pero ha llegado hasta nuestros días solamente la obra completa en latín. El texto correspondiente es el siguiente:

Admirabilis, Consiliarius, Deus fortis; et qui eum ex Virgine Emmanuel prsedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma ejus manifestabant: quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius Hominis; (purus pure bpuram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit) et hoc factus, quod et nos, Deus fortis Gest, et inenarrabile habet genus (Harvey, 2020).

2. Andrés de Creta – Andrés de Jerusalén (650- s.VIII).

San Andrés de Creta, al igual que San Ireneo, también se encuentra dentro del catálogo de los denominados Padres de la Iglesia; es decir, escritores cristianos de los primeros siglos, que -según antiguas tradiciones- tuvieron vidas ejemplarmente santas y defendieron la fe primitiva, a través de abundantes escritos que se conservan hasta el presente (Quasten, 2001)³. La lectura meditada de los Padres de la Iglesia ha significado, para algunos personajes de la historia y el mundo contemporáneo como Newman, Francis J. Beckwith o John Bergsma, un retorno a las raíces del cristianismo primitivo. Es digno de mención que el último evento conciliar de la Iglesia católica - el Concilio Vaticano II- hizo un esfuerzo encomiable por retornar a las fuentes patrísticas: basta leer el número de citas que sus documentos poseen al respecto para tomar conciencia de ello. Con respecto a San Andrés, estamos frente a un arzobispo venerado actualmente por las Iglesias católica y ortodoxas; y reconocido por su labor con niños huérfanos y ancianos; y por su predicación y composición de himnos sagrados (Migne, 1857). A continuación, su texto mariano en la versión castellana:

Efectivamente, de un modo misterioso que ni la mente puede comprender, ni las palabras expresar, penetró en este tabernáculo aquel que, no pudiendo ser abarcado, ni contenido, se dignó morar en el seno de la Virgen, que desde su origen gozaba de una pureza sin par. En ella se realizó el misterio de la Encarnación e inició el curso de su vida terrena el que no tiene necesidad de nada y, sin embargo, quiso asumir la pobre y humilde naturaleza

³ Los aportes de los Padres de la Iglesia son alimento del Concilio de Éfeso (461) en el que se definió la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y que por la hipóstasis de su naturaleza divina y humana "unido desde el seno materno", se define también que la Virgen María es Madre de Dios – Θεοτόκος – *Theotokos* (Cevallos-Moreno, 2020).

humana. En este tabernáculo escogido, que es obra de Dios, tienen su cumplimiento toda la ley y los profetas y todos los símbolos y figuras quedan superados, igual que la imagen de un espejo cede ante la realidad (cfr. 1 Co 13, 12). Dicho todo esto, como un preludeo e introducción, pasemos ya desde las imágenes a la verdad y entremos por fin en el santuario (...). Todo esto se pone de manifiesto en la fiesta de hoy, por haberse Cristo llevado de la tierra a su madre siempre virgen, en cuyo seno, de un modo inescrutable, Él, siendo Dios, se hizo hombre. En virtud de este misterio profundo, pero no del todo escondido, ella ha sido constituida Reina de los hombres (...), Tabernáculo divino (Cretensis, 1995).

3. Tomás de Aquino (1224-1274).

Este santo es conocido por la sutil profundidad de sus escritos y por haber dedicado su vida entera a buscar las insondables conexiones existentes entre razón y fe, a través de estudios elaborados de conformidad con los cánones académicos de su tiempo. La historia no ha hecho más que confirmar la grandeza intelectual y la autoridad de un pensamiento analítico y sintético al mismo tiempo (Enrique Alarcón, 2020). Hemos citado antes unas palabras suyas: ahora se mencionará la primera frase (no transcrita) del párrafo comentado:

Es cierto que la Bienaventurada Virgen ha redundado en gracia sobre nosotros, no por ser autora de la gracia -porque no lo es- sino porque la gracia de Cristo redundó en su carne. El texto original es el siguiente: *sic enim beata virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima eius gratia redundavit in carnem* (Aquinae, 1952).

4. Luis María Grignion de Montfort (1673-1716).

Los textos que se leerán a continuación pertenecen a la obra más conocida de este personaje francés. Sacerdote, predicador, misionero y hombre dedicado al cuidado de pobres y enfermos. Su libro en cuestión se llama *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen* y ha sido traducido a incontables idiomas. Estuvo desaparecido por mucho tiempo, pero finalmente ha sido divulgado por todo el mundo. Se han cumplido los presagios de su autor, con respecto a su trabajo intelectual: los de tener enorme influencia sobre la práctica religiosa del pueblo devoto. Resulta especialmente significativa la consagración a la Virgen que San Luis María propuso en su obra, y que se difunde con rapidez en el mundo contemporáneo (Luizinho, 2020). A continuación, presentamos dos documentos extraídos del mencionado trabajo: uno directamente de él; el otro, citado por Réginald Garrigou-Lagrange.

El primer documento de Luis María Grignion de Montfort:

Uno por uno, todos han nacido en ella” (Sal. 87,6 y TVD 264), dice el Espíritu Santo. Según la explicación de algunos Padres (Olier, Cartas, p.883), un primer hombre nacido de María es el Hombre-Dios, Jesucristo; el segundo es un hombre-hombre, hijo de Dios y de María por adopción.

Ahora bien, si Jesucristo, Cabeza de la humanidad, ha nacido de ella, los predestinados (1Tim 2, 4), que son los miembros de esta Cabeza, deben también, por consecuencia necesaria, nacer de ella (LG 53; SM 12), ninguna madre da a luz la cabeza sin los miembros, ni los miembros sin la cabeza: de lo contrario, aquello sería un monstruo de la naturaleza. Del mismo modo, en el orden de la gracia, la Cabeza y los miembros nacen de la misma madre (San Pío X, 8-9-1903). Y si un miembro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, un predestinado, naciese de una madre que no sea María, la que engendró a la Cabeza, no sería un predestinado ni miembro de Jesucristo sino un monstruo en el orden de la gracia.

Más aún, Jesucristo es hoy, como siempre, fruto de María. El cielo y la tierra lo repiten millares de veces cada día: “y bendito es el fruto de tu vientre” (Lc 1, 42) Jesús”. Es indudable, por tanto, que Jesucristo es tan verdaderamente fruto y obra de María para cada hombre en particular que lo posee, como para todo el mundo en general. De modo que, si algún fiel tiene a Jesucristo formado en su corazón, puede decir con osadía: “¡Gracias mil a María; lo que poseo es obra y fruto suyo, ¡y sin Ella no lo tendría!” Y se pueden aplicar a María, con mayor razón de la que tenía San Pablo para aplicárselas a sí mismo, estas palabras: “Hijos míos, otra vez me causan dolores de parto hasta que Cristo tome forma en ustedes” (Gal 4, 19. Ver TVD 56. Guerrico, PL 185, 197 A) todos los días doy a luz a los hijos de Dios hasta que se asemejen a Jesucristo (Ef 4, 13; Gal 4, 19) mi Hijo, en madurez perfecta.

San Agustín (PL 40, 399. 659-660) excediéndose a sí mismo y a cuanto acabo de decir, afirma que todos los predestinados –para asemejarse realmente al Hijo de Dios– están ocultos, mientras viven en este mundo, en el seno de la Santísima Virgen, donde esta bondadosa Madre los protege, alimenta, mantiene y hace crecer... hasta que los da a luz para la gloria después de la muerte, que es, a decir verdad, el día de su nacimiento, como llama la Iglesia a la muerte de los justos. ¡Oh misterio de la gracia, desconocido de los réprobos y poco conocido de los predestinados! (Montfort, 2009).

El segundo documento de Luis María Grignon de Montfort:

Es ella quien dio la vida al Autor de toda gracia, y por esto es llamada Madre de la gracia. Dios Padre, de quien desciende todo don perfecto y toda gracia como de su fuente esencial, dándole a su Hijo, le dio todas sus gracias; de suerte que, como dice San Bernardo, le fue dada la voluntad de Dios en El y con El.

Dios la eligió para ser la tesorera, y la dispensadora de todas sus gracias, de suerte que todas las gracias y todos los dones pasan por sus manos... Puesto que María formó a Jesucristo Cabeza de los predestinados, también Ella ha de formar los miembros de esta Cabeza, los verdaderos cristianos... Recibió de Dios un particular dominio sobre las almas, para alimentarlas y hacerlas crecer en Dios. San Agustín incluso dice que, en este mundo, los predestinados están contenidos todos en el seno de María y que no nacen más que cuando esta Madre buena les engendra para la vida eterna... A Ella le dijo el Espíritu Santo: *In electis meis mitte radices* (Ecles 24, 13. Echad raíces en mis elegidos... Las raíces de una profunda humildad, de una ardiente caridad y de todas las virtudes.

María es llamada por San Agustín, y en efecto lo es, el molde vivo de Dios, *forma Dei*, es decir, que sólo en Ella se formó el Dios hecho hombre... y también que sólo en Ella pudo el hombre formarse en Dios... Todo el que es arrojado en ese molde y se deja

modelar, recibe todos los rasgos de Jesucristo, verdadero Dios, sucediendo este hecho de una manera proporcionada a la debilidad humana, sin muchas penalidades, de manera segura, sin temor a la ilusión, pues el demonio no tiene ni tendrá jamás acceso a María santa inmaculada, sin sombra de la menor mancha de pecado.

¡Qué diferencia hay entre un alma formada en Jesucristo por las vías ordinarias de quienes, como los escultores, se fían de su habilidad y se apoyan en su industria, y un alma perfectamente manejable, desligada y fundida y que, sin el menor apoyo en sí misma, se arroja en brazos de María y se deja conducir por el Espíritu Santo! ¡Cuántas manchas, cuántos defectos, cuántas tinieblas e ilusiones, cuánto de natural y humano en la primera, mientras que la segunda es pura, divina y semejante a Jesucristo!...

¡Dichosa, mil veces dichosa, es el alma, aquí en la tierra a quien el Espíritu Santo revela el secreto de María, para conocerla, y a quien abre ese jardín cerrado para que entre en él, esa fuente sellada para sacar y beber a grandes sorbos las aguas vivas de la gracia! Esa alma no encontrará más que a Dios en María... Sólo Dios habita en Ella y lejos de retener un alma para sí, muy al contrario, la arroja y la une a Dios (Grignion, 2000).

5. Giuseppe Melchiorre Sarto – San Pio X (1835-1914).

Pío X fue un Papa de épocas convulsas, que supo reformar aquellas disposiciones que se habían quedado anacrónicas -como la prohibición a los católicos de participar en la vida política de Italia- y al mismo tiempo procuró conservar los contenidos fundamentales de la fe, ante propuestas que desviaban a la tradición cristiana de su cauce original. Su cuerpo incorrupto es visible a los peregrinos que visitan la Basílica de San Pedro en Roma y luce como epitafio unas palabras que lo describen bien, según los testimonios de la época: “su tiara estaba formada por tres coronas: pobreza, humildad y bondad” (Dal-Gal, 1985). El 2 de febrero de 1904 escribió una Carta encíclica sobre Santa María, para conmemorar los cincuenta años de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción; de allí las palabras que a continuación se citan:

¿No es María Madre de Cristo? Por tanto, también es madre nuestra. Pues cada uno debe estar convencido de que Jesús, el Verbo que se hizo carne, es también el salvador del género humano y en cuanto Dios-Hombre, fue dotado, como todos los hombres, de un cuerpo concreto; en cuanto restaurador de nuestro linaje, tiene un cuerpo *espiritual*, al que se llama *místico*, que es la sociedad de quienes creen en Cristo. *Siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo* [Rom. 12, 5]. Por consiguiente, la Virgen no concibió tan sólo al Hijo de Dios para que se hiciera hombre tomando de ella la naturaleza humana, sino también para que, a través de la naturaleza tomada de ella, se convirtiera en salvador de los mortales. Por eso el Ángel dijo a los pastores: *Os ha nacido hoy el Salvador, que es el Señor Cristo* [Lc. 2, 11]. Por tanto, en ese uno y mismo seno de su castísima Madre Cristo tomó carne y al mismo tiempo unió a esa carne su cuerpo *espiritual* compuesto efectivamente por todos aquellos que *habían de creer en El*. De manera que cuando María tenía en su vientre al Salvador puede decirse que gestaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Así pues, todos cuantos estamos unidos con Cristo y los que, como dice el Apóstol, *somos miembros de su cuerpo, partícipes de su carne y de sus huesos* [Efes. 5, 30], hemos

salido del vientre de María, como partes del cuerpo que permanece unido a la cabeza. De donde, de un modo ciertamente espiritual y místico, también nosotros nos llamamos hijos de María y ella es la madre de todos nosotros. *Madre en espíritu... pero evidentemente madre de los miembros de Cristo que somos nosotros* [San Agustín, de S. Virginitate, c. 6]. En efecto, si la bienaventurada Virgen es al mismo tiempo Madre de Dios y de los hombres ¿quién es capaz de dudar de que ella procurará con todas sus fuerzas que Cristo, *cabeza del cuerpo de la Iglesia* [Col. 1, 18], infunda en nosotros, sus miembros, todos sus dones, y en primer lugar que le conozcamos y que *vivamos por él?* (Pío-X, 1904)

6. Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964).

Lagrange, filósofo, teólogo y prolijo escritor, destacó sobre todo en el campo de la Espiritualidad. Citamos unas palabras suyas sobre la maternidad de María, que concluyen con un texto ya transcrito de Grignon de Montfort, y que -por lo tanto- será obviado. He aquí el resultado de su pluma:

¿Cuál es la extensión de su maternidad?

Es, en primer lugar, Madre de los fieles, de todos los que creen en su Hijo y reciben por Él la vida de la gracia. Pero es también Madre de todos los hombres, en tanto que nos ha dado al Salvador de todos y en tanto que se unió a la oblación de su Hijo que derramaba su sangre por todos. Esto lo afirman León XIII, Benedicto XV y Pío XI⁴.

Además, no es tan sólo Madre de los hombres en general, como se puede decir de Eva desde el punto de vista natural, sino que es la Madre de cada uno de ellos en particular, pues intercede por cada uno y obtiene las gracias que cada uno de nosotros recibe en el transcurso de las generaciones humanas. Jesús dice de sí mismo que Él es el Buen Pastor *que llama a sus ovejas, a cada una por su nombre, nominatim* (Io 10, 3); algo parecido sucede con María, Madre espiritual de cada hombre en particular (...).

Sin duda, se comprende el sentido de las palabras que la Iglesia canta todos los días en la Salve: *Salve Regina, Mater misericordiae; vita, dulcedo et spes nostra, Salve. Ad te clamamus exsules filii Hevae. Ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrimarum valle...*

San Grignon de Montfort ha expuesto admirablemente las consecuencias de esta doctrina (*Vid. Supra II, 3*). De este modo, la doctrina cristiana sobre María se convierte con San Grignon de Montfort en objeto de una fe penetrante y sabrosa, de una contemplación que conduce por sí misma a una verdadera y vigorosa caridad. (Garrigou-Lagrange, 1990).

7. Karol Józef Wojtyła – San Juan Pablo II (1920-2005).

Es bastante conocido el amor y la devoción que tuvo Juan Pablo II hacia la Virgen María, desde su infancia. Los autores que se han citado anteriormente fueron parte de su meditación personal y su estudio, hasta llegar a conclusiones propias y auténticos encuentros personales con María: le

⁴ León XIII no sólo llama a María madre de los cristianos, seno del género humano, enc. *Octobri mense*, del 22 de septiembre de 1891; ep. *Amantissimae voluntatis*, del 14 de abril de 1895. enc. *Adjutricem populi*, del 25 de septiembre de 1895. Benedicto XV la llama Madre de todos los hombres, carta apost. *Inter sodalicia*, del 22 de marzo de 1918; de la misma manera, Pío XI, carta apost. *Explorata res*, del 2 de febrero de 1923; enc. *Rerum Ecclesiae*, del 21 de febrero de 1926.

gustaba decir que la experiencia del amor mariano es algo eminentemente personal, único e irrepetible. Lo dejó reflejado en el lema montfortniano de su pontificado *-totus tuus-* y en tantos de sus escritos (Weigel, 2014). A continuación, presentamos algunos de ellos, vinculados a la temática mariológica objeto del presente estudio.

El primer documento de Juan Pablo II corresponde a una de sus habituales audiencias papales:

Según san Ireneo, María «se ha convertido en causa de salvación para todo el género humano» (Adv. Haer., III, 22, 4: PG, 7, 959) y el seno puro de la Virgen «vuelve a engendrar a los hombres en Dios» (Adv. Haer., IV, 33, 11: PG, 7, 1080). Le hace eco san Ambrosio, que afirma: «Una Virgen ha engendrado la salvación al mundo, una Virgen ha dado la vida a todas las cosas» (Ep. 63, 33: PL, 16, 1198); y otros Padres, que llaman a María «Madre de la Salvación» (Severiano de Gabala, Or. 6 *De mundi creatione*, 10: PG, 54, 4; Fausto de Riez, Max Bibl. Patrum VI, 620-621). En el medioevo, san Anselmo se dirige a María con estas palabras: «Tú eres la madre de la justificación y de los justificados, la madre de la reconciliación y de los reconciliados; la madre de la salvación y de los salvados» (Or. 52, 8: PL, 158, 957), mientras que otros autores le atribuyen los títulos de «Madre de la gracia», y «Madre de la vida» (Juan-Pablo-II, Audiencia General, 19-IX-1997).

El segundo texto también fue documentado después de una audiencia general del Pontífice y publicado posteriormente:

María, asociada a la victoria de Cristo sobre el pecado de nuestros primeros padres, aparece como la verdadera «madre de los vivientes» (Adv. Haer., 3, 22, 4). Su maternidad, aceptada libremente por obediencia al designio divino, se convierte en fuente de vida para la humanidad entera, cfr. Adv. Haer., 5, 19, 1 (Juan-Pablo-II, La Virgen María, 1998).

Estas palabras de Juan Pablo II fueron pronunciadas en otra de sus Catequesis:

La maternidad de María con respecto a nosotros no consiste sólo en un vínculo afectivo: por sus méritos y su intercesión, ella contribuye de forma eficaz a nuestro nacimiento espiritual y al desarrollo de la vida de la gracia en nosotros. Por este motivo, se suele llamar a María Madre de la gracia, Madre de la vida. El título de Madre de la vida, que ya usaba san Gregorio de Nisa, lo explicó así Guerrico d'Igny, muerto en el año 1157: «Ella es la Madre de la Vida, de la que viven todos los hombres: al engendrar en sí misma esta vida, en cierto modo regeneró a todos los que la vivirían. Sólo uno fue engendrado, pero todos nosotros fuimos regenerados» (*In Assumpt.* I, 2: PL, 185, 188). Un texto del siglo XIII, el *Mariale*, usando una imagen atrevida, atribuye esta regeneración al «parto doloroso» del Calvario, con el que «se convirtió en madre espiritual de todo el género humano»; en efecto, «en sus castas entrañas concibió, por compasión, a los hijos de la Iglesia» (Q. 29, par. 3). Cfr. Adv. Haer, 3, 22, 4: SC 211, 441, Lumen Gentium, 61 (Juan-Pablo-II, Audiencia General, 25-X-1995).

Por último, transcribimos una explicación de Juan Pablo II sobre María, la Iglesia y la mujer del Apocalipsis, desarrollada en su Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, y publicada el 25 de marzo de 1995:

«Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol» (Ap 12, 1): la maternidad de María y de la Iglesia

103. La relación recíproca entre el misterio de la Iglesia y María se manifiesta con claridad en la «gran señal» descrita en el Apocalipsis: «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (12, 1). En esta señal la Iglesia ve una imagen de su propio misterio: inmersa en la historia, es consciente de que la trasciende, ya que es en la tierra el «germen y el comienzo» del Reino de Dios». La Iglesia ve este misterio realizado de modo pleno y ejemplar en María. Ella es la mujer gloriosa, en la que el designio de Dios se pudo llevar a cabo con total perfección.

La «Mujer vestida del sol» -pone de relieve el Libro del Apocalipsis- «está encinta» (12, 2). La Iglesia es plenamente consciente de llevar consigo al Salvador del mundo, Cristo el Señor, y de estar llamada a darlo al mundo, regenerando a los hombres a la vida misma de Dios. Pero no puede olvidar que esta misión ha sido posible gracias a la maternidad de María, que concibió y dio a luz al que es «Dios de Dios», «Dios verdadero de Dios verdadero». María es verdaderamente Madre de Dios, la Theotokos, en cuya maternidad viene exaltada al máximo la vocación a la maternidad inscrita por Dios en cada mujer. Así María se pone como modelo para la Iglesia, llamada a ser la «nueva Eva», madre de los creyentes, madre de los «vivientes» (cf. Gn 3, 20).

La maternidad espiritual de la Iglesia sólo se realiza -también de esto la Iglesia es consciente- en medio de «los dolores y del tormento de dar a luz» (Ap 12, 2), es decir, en la perenne tensión con las fuerzas del mal, que continúan atravesando el mundo y marcando el corazón de los hombres, haciendo resistencia a Cristo: «En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron» (Jn 1, 4-5).

Como la Iglesia, también María tuvo que vivir su maternidad bajo el signo del sufrimiento: «Este está puesto... para ser señal de contradicción -y a ti misma una espada te atravesará el alma- a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones» (Lc 2, 34-35). En las palabras que, al inicio de la vida terrena del Salvador, Simeón dirige a María está sintéticamente representado el rechazo hacia Jesús, y con Él hacia María, que alcanzará su culmen en el Calvario. «Junto a la cruz de Jesús» (Jn 19, 25), María participa de la entrega que el Hijo hace de sí mismo: ofrece a Jesús, lo da, lo engendra definitivamente para nosotros. El «sí» de la Anunciación madura plenamente en la Cruz, cuando llega para María el tiempo de acoger y engendrar como hijo a cada hombre que se hace discípulo, derramando sobre él el amor redentor del Hijo: «Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo"» (Jn 19, 26) (Juan-Pablo-II, Carta Encíclica "Evangelium Vitae", 1995)

8. Scott Hahn (1957).

Hahn es un teólogo norteamericano experto en Sagradas Escrituras, formado a través de diferentes confesiones cristianas, hasta su ingreso en la Iglesia católica, tal como dejó escrito -de forma sencilla y amena- en su obra profunda, pero de fácil lectura: *Rome, sweet home*. Sus perspectivas teológicas resultan novedosas, y al mismo tiempo significan un retorno a las raíces mismas del cristianismo, explicadas de manera bastante coloquial -al estilo de tantos escritores de su tierra natal- sin perder en ningún momento el rigor científico: esto se nota, por ejemplo, en la constante referencia a las fuentes primarias que forman parte de la construcción de su pensamiento. A continuación, presentamos un largo texto, lleno de riqueza, tradición y solera: es un verdadero redescubrimiento de los fundamentos primitivos de la fe cristiana.

Aquí el documento de Scott Hann, para provecho y complacencia del lector:

Madre María, Madre de la Iglesia.

También San Agustín sostuvo que la mujer del Apocalipsis «significa a María que, siendo sin mancha dio a luz a nuestra cabeza inmaculada. Ella misma mostraría también en sí misma una figura de la santa Iglesia, de forma que al igual que ella permaneció virgen al dar a luz a un Hijo, así también la Iglesia habría de estar dando a luz a los miembros de aquél durante todo el tiempo, sin perder su estado virginal».

Como María dio a luz a Cristo al mundo, así la Iglesia da a luz creyentes, «otros Cristos», a cada generación. Como la Iglesia se convierte en madre de los creyentes en el bautismo, así María se convierte en madre de los creyentes en cuanto hermanos de Cristo. La Iglesia, en palabras de un profesor reciente, «reproduce el misterio de María».

Podemos leer todas estas interpretaciones como una glosa a un impresionante pasaje de San Ireneo, que mencionamos en el capítulo anterior. El niño es, sin duda, «el ser puro que abriría con toda pureza el puro seno que regenera a los hombres en Dios». Y la «otra descendencia» que vemos en el Apocalipsis son, con igual seguridad, aquellos que son regenerados en Dios, los que han nacido del mismo seno que Jesucristo.

Leído a la luz de los Padres, Apocalipsis 12 puede iluminar nuestra lectura de los pasajes del Nuevo Testamento que describen a los cristianos como hermanos de Cristo. La palabra griega que designa «hermano», *adelphos*, significa literalmente «del mismo seno». Desde San Juan e Ireneo, pasando por San Efrén y Agustín, los primeros cristianos creyeron que se trataba del seno de María.

El pasaje resulta notablemente rico. Otros Padres vieron a la mujer del Apocalipsis como un símbolo de Israel, que dio a luz al Mesías; o como el Pueblo de Dios a través de los tiempos; o como el imperio davídico, como contrapuesto a los herodianos y los Césares.

Ella es todas estas cosas, como también es el arca de la alianza. Pero mientras todas estas interpretaciones son válidas de manera subsidiaria o secundaria, ninguna puede colmar el sentido primario del texto. Todas estas lecturas simbólicas apuntan más allá de sí mismas a un significado primario que es histórico-literal. O como expresó el cardenal Newman: «los santos apóstoles no habrían hablado de la Iglesia bajo esta imagen particular, de no haber existido una bienaventurada Virgen María exaltada a lo alto y objeto de veneración de todos los fieles» (Newman, *Mystical Rose*).

En palabras de otro experto, la mujer del Apocalipsis debe ser «una persona concreta que personifica a un colectivo» (Leforis). El significado primario, más aún -tanto para la mujer como para su hijo-, debe pertenecer a la persona individual, histórica, la Virgen María, que, al mismo tiempo, fue madre de Cristo y de los miembros de su cuerpo, la Iglesia.

A la medida de un Rey.

Esta es la fuente de nuestro linaje regio. Somos hijos de Dios gracias a nuestra íntima identificación con Jesucristo. En realidad, no podemos conseguir una unión más estrecha con Él que la que conseguimos con el bautismo. Juan Pablo II lo expresó de esta manera: «al salir de las aguas de la sagrada fuente bautismal, cada cristiano vuelve a escuchar la voz que un día fue oída a orillas del río Jordán: "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco" (Lc 3 22)». Estamos tan íntimamente identificados con Jesús que San Agustín podía decir que «todos los hombres son un hombre en Cristo, y la unidad de los cristianos no constituye más que un hombre». Agustín siguió explicando que, identificados con Cristo, participamos también en su triple misión como sacerdote, profeta y rey (cfr. I Pe 2, 9) (...).

Pío X se hace eco de una enseñanza que se remonta hasta San Ireneo (...) y por tanto, probablemente, hasta al mismo apóstol San Juan. Acuérdate de que Ireneo describió el nacimiento de Jesús como «el ser puro que abriría con toda pureza el puro seno que regenera a los hombres en Dios».

Somos hechos *hermanos y hermanas* de Cristo... *adelphos*, «del mismo seno». Por eso, podemos acercarnos con confianza a la reina madre del cielo, no porque Ella se abaje, en su gran misericordia, a escucharnos, sino porque somos sus hijos, de cuna real, de sangre azul. Podemos ir a Ella no sólo porque es la reina madre de Cristo, sino porque es nuestra reina madre.

Trabajar sin cesar.

En nuestra recién encontrada condición real, ¿cómo vamos a relacionarnos con esta reina madre? Los dogmas marianos nos llevan sólo hasta cierto punto; y de hecho, parece que apuntan más allá de sí mismos. Incluso el dogma más recientemente definido, la ascensión, tiene una cualidad de penúltima explicación: ahora que está en el cielo, ¿qué hace? A fin de cuentas, sabemos lo que hace Jesús; el Apocalipsis nos dice que reina (Ap 22, 3). Sabemos también qué hacen los mártires en el cielo; el Apocalipsis nos dice que oran por la resolución satisfactoria de asuntos terrenos (Ap 6, 9-10).

No sería, por tanto, sorprendente que el Apocalipsis nos dijera qué hace María en el cielo. Como la nueva Eva, «madre de todos los vivientes», cuida maternalmente de la Iglesia, «el resto de su descendencia» (Ap 12, 17). Contestando a la pregunta de por qué la mujer del Apocalipsis está todavía de parto, aunque está en el cielo, San Pío X dijo: «¿Qué alumbramiento? El nuestro seguramente; el de nosotros, que, retenidos todavía en este destierro, tenemos necesidad de ser engendrados en el perfecto amor de Dios y en la eterna felicidad. En cuanto a los dolores del parto, señalan el ardor y el amor con que María vela sobre nosotros desde lo alto del cielo y trabaja con infatigables oraciones en llevar a su plenitud el número de los elegidos».

Siempre madre, María vela por nosotros, reza por nosotros, y nos guía a la plenitud en la vida. El Concilio Vaticano II enseña:

«Esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el consentimiento que dio fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz, hasta la realización plena y definitiva de todos los escogidos, LG-62 y CIC-969 (...)». Esto es un test.

María es el test de si un cristiano ha aceptado bien el Evangelio. No es que Ella sea el personaje central de la historia de la salvación. No lo es; lo es Jesús. Pero nuestra comprensión de María revela todo acerca de cómo comprendemos a Jesús y su obra salvífica.

Vivimos mejor nuestra filiación, escuchando a María y amando como Ella ama. Escuchar significa responder cuando Ella dice: «haced lo que Él os diga». Amar significa estar de pie por Cristo, incluso junto a la cruz. Amar significa elegirle, en cada ocasión, por encima del pecado.

La maternidad divina es el lugar donde Eva y el arca llegan a cumplimiento en el cielo y en tu hogar. La maternidad divina es el lugar donde los dogmas de la Iglesia se convierten en leche materna para los que quieren crecer en sabiduría. La maternidad divina es el lugar donde la mística se encuentra con la teología... en nuestro corazón de corazones.

La maternidad divina es el sitio donde Dios quiere que los cristianos se encuentren con Cristo, su hermano. Lo diré de nuevo: *adelphos* significa «del mismo seno». Así pues, es la maternidad la que fundamenta la fraternidad. Para María, el habernos dado a su Hijo es digno de mención. Pero para Jesús, el habernos dado a su madre -a la misma gente que le crucificó y pecó contra su Padre-, ¡eso es algo maravilloso, más allá de lo imaginable! Después de habernos dado a su madre, podemos tener la seguridad de que no hay nada que nos pueda negar (Hahn, Dios te salve, Reina y Madre, 2002, págs. 70, 71, 114, 115, 127, 128).

9. Fabrice Hadjadj (1971).

Se cierra este elenco de autores con un párrafo de un escritor y filósofo francés, que en el devenir de su vida ha pasado por el ateísmo, el anarquismo, el nihilismo hasta su posterior conversión a la fe católica, en 1998. Padre de ocho hijos y director del Instituto Philanthropos. Su documento fusiona maravillosamente maternidad y feminidad, lo humano y lo divino, fraternidad con martirio, hasta llegar a relacionarnos a todos con aquel Cristo, formado materialmente en la matriz de María.

Las entrañas femeninas (*rahamim* en hebreo significa a la vez “entrañas” y “misericordia”) son, pues, signo de receptividad a la gracia, ciertamente, pero de una receptividad espiritual y carnal que compromete al cuerpo entero. Este compromiso remite sin duda a la caridad fraterna, a la acción litúrgica, al martirio. Su insuperable horizonte se encuentra, no obstante, en la fisiología marial, en la fisiología de esta mujer cuyas inteligencia y voluntad, aunque también todo su organismo rodeando al útero-santuario, se movilizan como el de cualquier mujer encinta, pero aquí para nutrir al Verbo, por estar encinta de Dios –ese cuerpo femenino como un templo más vivo y más vasto que el Templo de Jerusalén, ese vientre tabernáculo más sagrado que los tabernáculos de nuestras iglesias (Hadjadj, 2010).

VI. Consecuencias litúrgicas, ascéticas, devocionales y místicas

A raíz de las referencias teológicas expuestas, la devoción popular cristiana y la ascesis o esfuerzo por asumir los criterios de lucha para seguir a Cristo en su camino hacia el Cielo -camino que pasa por la Cruz- han asumido esta teología como una fuente riquísima de auto elaboración de prácticas para la adoración a Dios, el crecimiento personal y la comunicación con las realidades espirituales. Parece evidente, al mismo tiempo, que las consideraciones en torno a una re-generación en el seno de María, poseen también unas connotaciones de naturaleza mística.

La espiritualidad cristiana ha desarrollado reflexiones, oraciones e inclusive textos litúrgicos en torno a María como nueva Eva, madre de los vivientes, seno de Cristo y de la humanidad hermanada con su Hijo -*adelphos*- a través de su mediación maternal. A continuación, presentamos algunos de estos textos, empezando por aquellos que son parte de las Sagradas Escrituras, esta vez leídos y reflexionados desde el contexto mariológico estudiado. Insistimos en que la meditación personal de estos pasajes es importante, para descubrir -bajo la inspiración del Espíritu Santo- aspectos que tienen mucho de personal en el amor a María.

En la medida de lo posible, se presentará el texto en castellano y, posteriormente, su versión en lengua latina: aquella utilizada en las fuentes litúrgicas originarias y en la redacción de los textos clásicos.

1. Jubila y regójate, hija de Sión, porque llegaré y habitaré en medio de ti, dice Yavé. Aquel día se unirán a Yavé muchas gentes que serán mi pueblo, y yo habitaré en medio de ti, y sabrás que Yavé Sabaot me ha enviado a ti. Yavé poseerá Judá, su heredad en la tierra santa, y será Jerusalén su elegida. Calle toda carne ante Yavé, que se ha alzado de su santa morada. *Lauda et laetare, filia Sion, quia ecce ego venio, et habitabo in medio tui, ait Dominus. Et applicabuntur gentes multae ad Dominum in die illa, et erunt mihi in populum, et habitabo in medio tui: et scies quia Dominus exercituum misit me ad te. Et possidebit Dominus Judam partem suam in terra sanctificata, et eliget adhuc Jerusalem. Sileat omnis caro a facie Domini, quia consurrexit de habitaculo sancto suo.* (Zacarías, 1958). Zac 2, 10-13; primera lectura de la Fiesta de la Virgen del Carmen.

2. Sé para mí una roca de refugio, adonde recurra yo continuamente. Tú has dado mandamiento para salvarme, Porque tú eres mi roca y mi fortaleza. Dios mío, líbrame de la mano del impío, De la mano del perverso y violento. Porque tú, oh Señor Jehová, eres mi esperanza, Seguridad mía desde mi juventud. En ti he sido sustentado desde el vientre; De las entrañas de mi madre tú fuiste el que me sacó; De ti será siempre mi alabanza. *Quoniam fortitudo mea et refugium meum es tu. Quoniam tu es expectatio mea, Domine; Domine spes mea a iuventute mea. Súper te iníxus sum ex útero, de ventre matris meae tu es susceptor meus; in te laus mea semper.* (David, 1958). Salmo 71.

3. Señor, mi corazón no es orgulloso, ni son altivos mis ojos; no busco grandezas desmedidas, ni proezas que excedan a mis fuerzas. Todo lo contrario: he calmado y

aquietado mis ansias. Soy como un niño recién amamantado en el regazo de su madre. ¡Mi alma es como un niño recién amamantado! Israel, pon tu esperanza en el Señor desde ahora y para siempre. *Dómine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt óculi mei; neque ambulavi in magnis, neque in mirabilius super me. Vere pacatam et quietam feci ánimam meam. Sicut ablactatus in sinu matris suae, sicut ablactatus, ita in me est ánima mea. Sperit Israel in Domino ex hoc nunc et usque in saeculum.* (David, 1958). Salmo 131.

4. Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré allá. *Nudus egréssus sum de útero matris meae et nudus revertar illuc* (Job, 1958). Job, 1, 21. Nótese una posible aplicación ascética: seremos dignos de entrar en María si estamos desprendidos de todo.

5. Por las noches, sobre mi lecho, busco al amor de mi vida; lo busco y no lo hallo. Me levanto y voy por la ciudad, por sus calles y mercados, buscando al amor de mi vida. ¡Lo busco y no lo hallo! Me encuentran los centinelas mientras rondan la ciudad. Les pregunto: «¿Han visto ustedes al amor de mi vida?» Ni bien los he dejado, cuando encuentro al amor de mi vida. Lo abrazo y, sin soltarlo, lo llevo a la casa de mi madre, a la alcoba donde ella me concibió. *In lectulo meo per noctes quæsívi, quem diligit ánima mea; quæsívi illum et non invéni. Surgam et circuibo civitátem; per vicos et platéas quæram, quem diligit ánima mea. Quæsívi illum et non invéni. Invenérunt me vígiles, qui circúmeunt civitátem: "Num, quem diligit ánima mea, vidístis?". Páululum cum pertransíssem eos, invéni, quem diligit ánima mea; ténuí eum nec dimíttam, donec introducám illum in domum matris meae et in cubiculum genetrícis meae* (Salomón, 1958). Cant 3, 1-4; Primera lectura de la Fiesta de Santa María Magdalena.

6. Señor, tú has querido que la Palabra se encarnase en el seno de la Virgen María, concédenos, en tu bondad, que cuantos confesamos a nuestro Redentor, como Dios y como hombre verdadero, lleguemos a hacernos semejantes a él en su naturaleza divina. *Deus, qui Verbum tuum in útero Vírginis Mariae veritátem carnis humanae suscipere voluisti, concede, quaesumus, ut, qui Redemptórem nostrum Deum et hóminem confitémur, ipsíus étiam divínae natúrae mereámur esse consortes* (Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2020). Oración Colecta de la Misa de la Anunciación, 25 de marzo.

7. Letanías lauretanas del Santo Rosario.

Madre de Dios.	Torre de Marfil.
<i>Madre de Cristo.</i>	Casa de Oro.
<i>Sede de la Sabiduría.</i>	Arca de la Alianza.
<i>Vaso espiritual.</i>	Puerta del Cielo.
<i>Torre de David.</i>	Refugio de los pecadores.

Bajo tu amparo nos acogemos (*sub tuum praesidium confugimus*).

8. ¿Puede existir, a nivel humano, una «comunidad» comparable a la que se establece entre la madre y el hijo, que lleva antes en su seno y después lo da a luz? (Juan-Pablo-II, Carta a las familias, 2-II-1994)

9. «Sancta María, Stella maris» – Santa María, Estrella del mar, ¡condúcenos Tú! - Clama así con reciedumbre, porque no hay tempestad que pueda hacer naufragar el Corazón Dulcísimo de la Virgen. Cuando veas venir la tempestad, si te metes en ese Refugio firme, que es María no hay peligro de zozobra o de hundimiento (Escrivá, Forja, 2001). Forja, 1055.

10. El ser más profundo consiste precisamente en la inconsciencia vencida por el amor... Me bastaba sentir que te necesitaba para que estuvieras de nuevo a mi lado, me envolvieras, irradiaras todo aquello que no puedo llegar a saber acerca de mí mismo (Volan).

11. Nos hemos conocido, María, tú y yo. María, *Mater Processionis, Mater Mei*, Madre de todos (Rielo, En el Corazón del Padre, 2014).

12. María es, al mismo tiempo, una Madre de misericordia y de ternura, a la que nadie ha recurrido en vano; abandónate lleno de confianza en el seno materno, pídele que te alcance esta virtud (de la humildad) que Ella tanto apreció; no tengas miedo de no ser atendido, María la pedirá para ti de ese Dios que ensalza a los humildes y reduce a la nada a los soberbios; y como María es omnipotente cerca de su Hijo, será con toda seguridad oída (Pecci, 2020).

13. ¡Madre! –Lámala fuerte, fuerte. - Te escucha, te ve en peligro quizá, y te brinda, tu Madre Santa María, con la gracia de su Hijo, el consuelo de su regazo, la ternura de sus caricias: y te encontrarás reconfortado para la nueva lucha (Escrivá, Camino, 1980). Camino, 516.

14. Cuando la madre se sienta, se crea en ella un espacio acogedor –el regazo- en el cual puede el niño venir a acurrucarse. La madre estrecha al niño contra su corazón y quisiera, por una especie de retorno a la condición prenatal, llevarlo todavía en sí misma, no ser más que una cosa con él (...). Para el niño, este regazo es una especie de matriz exterior; le ofrece la leche nutricia, pero representa también el lugar de la máxima seguridad, de la paz, de la ternura (Barbotin, 1977).

15. Cuando era pequeño y estudiaba en Lecaroz, mi tía María me regaló un Kempis (...). Dice que para vivir bien –como Dios manda- el secreto es imitar a Cristo. Ese es el camino. Y Jesucristo-Dios, como hombre, se formó en el seno de la Virgen María «bajo el corazón de María», según la expresión poética del Papa. Así es, hemos de imitar a Cristo en todo, y pienso que también en esto: tengamos la edad que tengamos, hemos de formarnos bajo el corazón de la Virgen, desarrollarnos espiritualmente, crecer en la fe, en la esperanza y en el amor de Dios. Santa María estaba llena de Gracia, llena del Espíritu Santo y necesitamos recibir de ella la energía y la vida de la Gracia de Dios, necesitamos ponernos «bajo el corazón de María». Esto me recuerda a aquello que una noche dijo Jesús a Nicodemo y está narrado en el Evangelio de San Juan: que es necesario «nacer de nuevo». Nicodemo preguntó: «¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo?». «¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?». Sí, sí. Podemos renacer a

la vida del espíritu, y formarnos y crecer en la fe, en el amor, poniéndonos bajo el corazón de la Virgen nuestra Madre (Vidal-Quadras, 2002).

16. Madre mía hazme niño, para que pueda yo estar en tus brazos y me puedas apretar contra tu corazón (Delclaux, 1992).

17. Todos a una, como familia que vibra al unísono, nos acogeremos al refugio de la Virgen (Del-Portillo, 1991).

18. Madre nuestra, ¡nuestra Esperanza!, ¡qué seguros estamos, pegaditos a Ti, aunque todo se bambolea! (Escrivá, Forja, 2001). Forja, 474.

19. No hay tempestad que pueda hacer naufragar el corazón de la Virgen. Cada uno siente también las tempestades. Pero si lucháis, si os metéis en ese refugio firme que es María, podéis estar seguros (Escrivá, Meditaciones II, 1987).

20. Fernando Rielo le da a María la advocación de “Madre de la Vida Mística”. En tal sentido, para Fernando Rielo no toda experiencia espiritual es mística -la experiencia del mal es espiritual y negativa al mismo tiempo- pero en la vida mística -sostenida además por una ascesis con verdadera dirección y sentido- María es maestra de la vida espiritual, y es otro modo de explicar cómo María custodia a sus hijos frente a los acechanzas del maligno (Cevallos-Moreno, 2020).

21. Es bueno para mí, por la tarde, cuando rezo el Ángelus, rezar estos siete dolores (de María) como recuerdo de la Madre de la Iglesia, cómo la Madre de la Iglesia con tanto dolor nos ha dado a luz a todos (Papa-Francisco, La Dolorosa, discípula y madre, 2020).

VII. Un poema

A manera de epílogo, se presenta un poema del reconocido escritor Dámaso Alonso (1898-1990).

Un pequeño fragmento de esta poesía fue recitado por su esposa, el día de su sepelio.

A la Virgen María

*Como hoy estaba abandonado de todos
como la vida (ese amarillo pus que fluye del bastío,
de la ilusión que lentamente se pudre,
de la horrible sombra cárdena donde nuestra húmeda orfandad se condensa)
goteaba en mi sueño, medidora del sueño, segundo tras segundo,
mi corazón se rompió en un grito,
y era tu nombre,
Virgen María, madre.*

(Treinta años hace que no te invocaba).

No, yo no sé quién eres: pero eres una gran ternura.
No sé lo que es la caricia de la primavera
cuando la siento subir como una turbia marea de mosto,
ni sé lo que es el pozo del sueño
cuando mis manos y mis pies con delicia se anegan,
y, hundiéndose, aún palpan el agua cada vez más humanamente profunda.

Y los niños, ligados, sordos, ciegos,
en el materno vientre,
antes de que por primera vez hinche la oscura llamarada del oxígeno
la flor gemela de sus pulmones,
así ignoran la madre,
protegidos por tiernas envolturas,
ciudades indefensas, pequeñas y dormidas,
tras el alerta amor de sus murallas.

Y va y viene el fluido sigiloso y veloz de la sangre,
y viene y va la secretísima vena
que trae íntimas músicas, señales misteriosas que conjuró el instinto
y ellos beben a sorbos ávidos, cada instante más ávidos,
la vida,
aún sólo luz de luna sobre una aldea incógnita sumergida en el sueño
y oscuramente sienten que son un calorcito, que son un palpar,
que son amor, que son naturaleza,
se sienten bien arbolitos, del verano en la tarde, a la brisa
bebiendo una ignorante sucesión de minutos,
de la tranquila acequia.
Así te ignoro, madre.

No, yo no sé quién eres, pero tú eres
luna grande de enero que sin rubor nos besa,
primavera surgente como el amor en junio,
dulce sueño en el que nos hundimos,
agua tersa que embebe con trémula avidez la vegetal célula joven,
matriz eterna donde el amor palpita,
madre, madre.

No, no tengo razón. Cerraré, cerraré, como al herir la aurora pesadillas de bronce,
la puerta del espanto, porque fantasmas eran, son, sólo fantasmas,
mis interiores enemigos, esa jauría, de carlanca hispida,
que yo mismo, en traillas, azuzaba frenético hacia mi destrucción,
y fantasmas también mis enemigos exteriores,
ese friso de bocas, ávidas ya de befa,
que el odio encarnizaba contra mí;
esos dedos, largos como mástiles de navío,
que erizaban la lívida bocanada de mi escape;
esas pezuñas, que tamborileaban a mi espalda, crecientes, sobre el llano.

Hoy surjo, aliento, protegido en tu clima,
cercado por tu ambiente,
niño que en noche y orfandad lloraba

*en el incendio del horrible barco, y se despierta
en una isla maravillosa del Pacífico,
dentro de un lago azul, rubio de sol,
dentro de una turquesa, de una gota de ámbar
donde todo es prodigio:
el aire que flamea como banderas nítidas sus capas transparentes,
el sueño invariable de las absortas flores carmesíes,
la pululante pedrería, el crujir, el bullir de los insectos
como átomos del mundo en su primer hervor,
que adensan en perfume sin tristeza los zumos más secretos de la vida.*

*¡Qué dulce sueño, en tu regazo, madre,
soto seguro y verde entre corrientes rugidoras,
alto nido colgante sobre el pinar cimero,
nieve en quien Dios se posa como el aire de estío, en un enorme beso azul,
oh tú primera y extrañísima creación de su amor!*

*... Déjame ahora que te sienta humana,
madre de carne sólo,
igual que te pintaron tus más tiernos amantes,
déjame que contemple tras tus ojos bellísimos,
los ojos apenados de mi madre terrena,
permíteme que piense
que posas un instante esa divina carga
y me tiendes los brazos,
me acunas en tus brazos,
acunas mi dolor,
nombre que lloro.*

*Virgen María, madre,
dormir quiero en tus brazos hasta que en Dios despierte (Alonso, 1944).*

VIII. Conclusiones

La consideración teológica de María como madre de la divinidad, es un hecho radicado en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones que los cristianos han mantenido vivas a lo largo de la historia.

Sobre la concepción teológica de María como madre de la humanidad, podría decirse exactamente lo mismo: los primeros cristianos la consideraban como la nueva Eva, madre de los vivientes. Desde allí se entiende su deseo de nacer nuevamente, renacer, *desde ella: ex María virgine*. A partir de esta misma consideración se comprende también la siguiente consecuencia: los primeros cristianos se reconocían a sí mismos como hermanos en (a causa de) María, *ἀδελφός, adelphos*, cuya traducción literal del griego significa: “del mismo seno”. María, instrumento del Altísimo, cumple una doble función: *engendrar* al Verbo en la carne y *regenerar* a los seres humanos a través de su maternidad en Cristo, cabeza *-caput-* de un cuerpo místico-espiritual que incluye a muchos. Regeneración siempre *en* Cristo y desde Cristo, Hijo de Dios y único Redentor.

Las consecuencias litúrgicas, devocionales, místicas y pastorales de la maternidad de María así considerada, han sido múltiples y siguen enriqueciéndose a través de los estudios mariológicos que parten de las palabras de Cristo en la cruz, entregando a su madre como madre de Juan (*he aquí a tu madre*), con unas implicaciones maternalmente aplicables a todos los cristianos; y que terminan en las palabras del Apocalipsis, sobre la mujer que sufre dolores de parto: es el trabajo materno de acompañamiento e intercesión, a favor de sus hijos, en la batalla espiritual durante la vida terrena y en las diferentes épocas de la historia, hasta llegar a la última.

En este sentido, es posible elaborar una relectura de los textos bíblicos y de las mismas referencias de los Padres de la Iglesia y otros autores de santidad y autoridad reconocida: dichos textos pueden servir de inspiración para la meditación personal, la catequesis, la predicación y el crecimiento en la vida de comunión y comunicación con el mundo espiritual desde este renacer-regenerarse en la vida de la gracia desde *-ex-* María.

Por último, y sin restar validez a la fraternidad natural-universal de todos los seres humanos, para las personas de fe cristiana, asumir la realidad de otra fraternidad universal de raíces espirituales -en Cristo y desde María- debería convertirse en una enérgica llamada hacia una preocupación social por los más necesitados, y a convertir dicha llamada en parte activa del diario vivir. Una actitud ajena a tales postulados significaría una traición al Cristo que hemos recibido a través de las Sagradas Escrituras y el testimonio de los santos de todos los tiempos.

Referencias

- Alarcón-Méndez, P. (2013). *El amor de Jesús vivo en la Virgen de Guadalupe*. Blomington: Palibrio.
- Alonso, D. (1944). A la Virgen María. *Espadaña*(9), 193-195.
- Aquinae, T. (1952). *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Roma: Textum Taurini.
- Barbotin, E. (1977). *El lenguaje del cuerpo*. Pamplona: Eunsa.
- Barthas, C. (2017). *La Virgen de Fátima* (17 ed.). Rialp: Madrid.
- Cevallos-Moreno, M.-I. (12 de 5 de 2020). Entrevista sobre Mariología y el pensamiento de Fernando Rielo. Quito.
- Clarevallensi, B. (1860). *Dominica infra octavam Assumptionis B. V. Mariae* (Vols. PL 183, 429s). (J. P. Migne, Ed.) Paris: Petit Montrouge.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium"*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.
- Conferencia del Episcopado Mexicano. (27 de 4 de 2020). *Congregación para el Clero*.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (2020). *Missale Romanum*. Ciudad del Vaticano: Administrationem Patrimonii Sedis Apostolicae in Civitate Vaticana.

- Cretensis, A. (1995). *Homilías Marianas: En la dormición de N.S. la santísima Madre de Dios* (Vol. VII). Madrid: Ciudad Nueva.
- Dal-Gal, G. (1985). *Pío X: el Papa santo*. Madrid: Palabra.
- David. (1958). Salmos. En F. T. (Ed.), *Sagrada Biblia* (p.542). New York: The Groiler Society.
- Delahaye, K. (1964). *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Paris: Les éditions Du Cerf.
- Delclaux, F. (1992). *Santa María en los escritos del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp.
- Del-Portillo, Á. (1991). *Cartas de Familia II*. Roma: AGP, biblioteca, P.17.2.
- Eamon Carrol. (1964). *Mariología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Enrique Alarcón. (03 de 05 de 2020). *Corpus Tomisticum*.
- Escrivá, J. (1980). *Camino*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Escrivá, J. (1987). *Meditaciones II*. Roma: AGP, biblioteca, P.6.2.
- Escrivá, J. (2001). *Forja*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Galtier, P. (1914). La Vierge qui nous régénère. *Recherches de science religieuse*(5), 136-145.
- Garrigou-Lagrange, R. (1990). *La Madre del Redentor*. Madrid: Patmos.
- Grignon, L.-M. (2000). *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*. Québec: Éditions Médiaspaul.
- Hadjadj, F. (2010). *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Granada: Nuevoinicio / Publicaciones del Instituto de Teología Lumen Gentium.
- Hahn, S. (2002). *Dios te salve, Reina y Madre*. Madrid: Rialp.
- Hahn, S. (2004). *La Cena del Cordero*. Madrid: Rialp.
- Harvey, W. (27 de 04 de 2020). *Sancti Irenaei: Libros Quinque Adversus Haerensis*.
- Haymonis, E.-H. (1852). *Commentariorum in Apocalipsim beati Ioannis libri*. (J. P. Migne, Ed.) París: Petit Montrouge.
- Ireneo, S. (26 de 04 de 2020). *Connegración para el Clero*.
- Job. (1958). Libro de Job . En F. T. (Ed.), *Sagrada Biblia* (p.513). New York: The Groiler Society.
- Juan. (2004). Apocalipsis. En J. M. (Ed.), *Sagrada Biblia: Nuevo Testamento* (p.1559). Pamplona: Eunsa.
- Juan-Carlos Riofrío, Diego-Alejandro Jaramillo. (2014). Aproximación histórica, cultural y teológica a la Virgen Apocalíptica de Quito. *Anales de Teología de Chile*, 167-203.
- Juan-Pablo-II. (1995). *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostólicae Sedis.
- Juan-Pablo-II. (1998). *La Virgen María*. Ciudad del Vaticano: Palabra.
- Juan-Pablo-II. (19-IX-1997). Audiencia General. *Revista Palabra-2001* (p.233). Ciudad del Vaticano: Palabra.
- Juan-Pablo-II. (25-X-1995). Audiencia General. *Catequesis*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Juan-Pablo-II. (2-II-1994). *Carta a las familias*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Lapide, C. (1662). *Comentaria in Acta Apostolorum, Epístolas Canónicas et Apocalypsin*. Roma: Antuerplae.
- Lugdunensis, E. -I. (180). *Karà aἱρέσεων - Adversus Haereses*. Lyon.
- Luizinho, P. (03 de 05 de 2020). *Societas Mariae Montfortana*.
- Maspero, G. (14 de 4 de 2020). Consulta personal, sobre San Ireneo de Lyon, a través de medios electrónicos. Roma.
- Migne, J.-P. (1857). *Patrologiae, cursus completus*. (Vols. Tomus VII: Sanctus Ireneus, Episcopus Lugdunensis et Martyr). Paris: Bibliothecae cleri universale.

- Montfort, L. M. (2009). *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*. Guayaquil: Grupo gráfico Abad.
- Newman, J. H. (1996). *The Mystical Rose*. Princeton, N. J.: Scepter.
- Nolli, G. (Ed.). (2001). *Novum Testamentum Graece et Latinae*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pacheco-Bustillo, A. (2001). La virgen apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico. *ACTAS III CONGRESO INTERNACIONAL DEL BARROCO AMERICANO: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad: Universidad Pablo de Olavide* (págs. 40-60). Sevilla: 40-60.
- Papa-Francisco. (21 de 12 de 2019). *La Santa Sede*.
- Papa-Francisco. (03 de 04 de 2020). *La Santa Sede*.
- Parallel Bible. (6 de 05 de 2020). *Bible Hub Online Parallel Bible*.
- Pecci, G. (29 de 04 de 2020). *Práctica de la humildad*.
- Pérez-Millos, S. (2009). *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento: Apocalipsis*. Barcelona: Clie.
- Pío-X, S. (1904). *Ad Diem Illum Laetissimum*. Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.
- Pozo, C. (2005). *María, Nueva Eva*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Quasten, J. (2001). *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rahner, H. (2002). *María y la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Rielo, F. (2010). *Leyendas de Amor*. Quito: Corporación MYL.
- Rielo, F. (2014). *En el Corazón del Padre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Salomón. (1958). Cantar de los Cantares. En F. T. (Ed.), *Sagrada Biblia* (p.649). New York: The Groiler Society.
- Vanni, U. (1994). *Apocalipsis, Una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Estella, Navarra.: Verbo divino.
- Vidal-Quadras, J. A. (12 de 10 de 2002). Bajo su corazón. *La Verdad*, p.16.
- Vistar, D. V. (2019). *The Cross-and-Resurrection: The Supreme Sign in John's Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Volan, V. (s.f.). *III Simposio Internacional de Fe cristiana y cultura contemporánea: Idea cristiana del hombre*. Tarrasa: Eunsa.
- Weigel, G. (2014). *Juan Pablo II: el final y el principio*. Barcelona: Planeta Testimonio.
- Weinrich, W. (2001). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica: Nuevo Testamento* (Vol. XII: Apocalipsis). Madrid: Ciudad Nueva.
- Zacarías. (1958). Libro de Zacarías. En F. T. (Ed.), *Sagrada Biblia* (p.954). New York: The Groiler Society.

Economics and the Social Thought of the Catholic Church

Alfredo Stornaiolo Pimentel^{*1}

And all who shared the faith owned everything in common; they sold their goods and possessions and distributed the proceeds among themselves according to what each one needed (...) no one claimed private ownership of any possessions, as everything they owned was held in common

(Acts of Apostles 2:44-45, 4:32).

Abstract: The economic theory we know today has been in development since the XVIII century. Physiocrats, Adam Smith, David Ricardo, and Thomas Malthus developed a theory that assumes that economy is governed by natural laws themselves, free competition, individual interest, and a laissez-faire guided the State to protect private property. In the second half of the XIX century, Marx demonstrated the weaknesses of the classical model; however, a few years after Alfred Marshall systematized economic theories and developed the concept of marginal utility, Léon Walras rebuilt the basis of the classical model, according to marginal analysis, and renamed this theory as neoclassical. During the Great Depression of the 30s, John Maynard Keynes appeared to solve the problems derived by the crisis and he practically built what is now known as macroeconomics. Now the World is back to traditional economics driven by neo-liberalism. Meanwhile and facing the uncontrollable advance of capitalism, the social doctrine of the Church has also been in development from the late eighteenth century. Pope Leo XIII wrote the social encyclical Rerum Novarum, and his successors Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul VI, and John Paul II completed the social doctrine, whose principles (dignity of person, solidarity, moral, ethics, responsibility, labor rights, etc.) generally are opposed to mainstream economics, which is represented by a selfish agent maximizing his utility function. Unfortunately, there has not been an open dialogue between the doctrine of the Church and mainstream economic theory; they seem to have taken part in social and economic history without ever interacting. It's time to reach agreements for the sake of humanity.

Key words: classic economic theory, neoclassical thought, social doctrine of the Catholic Church

Resumen: la actual teoría económica viene desde el siglo XVIII. Los fisiócratas, Adam Smith, David Ricardo y Thomas Malthus fundaron una teoría en la que la economía se rige por las leyes

* Universidad de Los Hemisferios
alfredos@uhemisferios.edu.ec

¹ Con especial agradecimiento para la estudiante María Emilia Ortiz Mulé por su revisión de estilo.

naturales, la libre competencia, el interés individual y un estado guiado por el laissez-faire y protector de la propiedad privada. En la segunda mitad del siglo XIX, Karl Marx puso en evidencia las debilidades del modelo clásico. Sin embargo, pocos años después que Alfred Marshall sistematizara las teorías económicas clásicas y desarrollara el concepto de utilidad marginal, Léon Walras reconstruyó el modelo clásico en base al análisis marginal y rebautizó esta teoría como pensamiento neoclásico. Durante la Gran Depresión de los años 30, John Maynard Keynes apareció para resolver los problemas derivados de la crisis y prácticamente construyó lo que hoy se conoce como macroeconomía. Ahora el mundo nuevamente depende de la tradicional economía impulsada por el neoliberalismo. Mientras tanto y ante el avance incontenible del capitalismo, la doctrina social de la Iglesia también se ha desarrollado desde finales del siglo XVIII. El Papa León XIII escribió la encíclica social *Rerum Novarum*, y sus sucesores Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II completaron la doctrina social, cuyos principios (dignidad de la persona, solidaridad, moral, ética, responsabilidad, derecho al trabajo, etc.) por lo general se oponen a la economía convencional, que está simbolizada por un agente económico egoísta maximizador de su función de utilidad. Lamentablemente no ha habido un diálogo abierto entre la doctrina de la Iglesia y de la teoría económica, parecería que han tomado parte en la historia social y económica sin interactuar. Es hora de lograr acuerdos por el bien de la humanidad.

Palabras clave: teoría económica clásica, pensamiento neoclásico, doctrina social de la Iglesia Católica

Introduction

There is a Catholic Church's Social Doctrine that all Catholics are supposed to follow. This doctrine is based on four essential principles: the principle of dignity of the human person, the principle of common good, the principle of subsidiarity and the principle of solidarity.

This paper will cover the historical development of the doctrine of the Church from what was written in the Bible to the teachings of the Church under Pope John Paul II, under whose period all the Church's doctrinal contributions related to social and economic issues were collected and systematized.

Some biblical passages were chosen from the Old Testament (Genesis and Psalms), some from the New Testament (Acts of Apostles and Epistles of Paul and James) and transcendental ideas of some Fathers of the Church as Clement of Rome, Polycarp of Smyrna, Caesarius of Arles, Basil the Great, Ambrose of Milan, Gregory Nazianzen, John Chrysostom, Augustine of Hippo, and Thomas Aquinas. Additionally, there were included some ideas of the main precursors of the first social encyclical, *Rerum Novarum*, as were Bishop Ketteler, Archbishop Cardinal Manning, and Cardinal Bishop Mermillod.

Starting with *Rerum Novarum*, the first social encyclical, this work intends to perform a detailed reading of the social and economic aspects. Similarly, there are reviews of other social encyclicals, which were perfecting globally the social vision of the Catholic Church in terms of social and economic topics:

This article seeks to contrast what happened historically in the world. There are some questions that will be answered through this paper. What happened in economic thinking? How has the theory from classical to neo-classical thoughts, in between Marx and Keynes developed? And what was the social and economic thought of the different Church's leaders, from Leo XIII in the late nineteenth century to John Paul II at the beginning of the XXI century,

Finally, in 2004 the publication of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, which expresses and organizes all reflections and teachings written in papal encyclicals *Rerum Novarum* (1891), Pope Leo XIII; *Quadragesimo Anno* (1931), Pope Pius XI, *Mater et Magistra* (1961) and *Pacem in Terris* (1963), Pope John XXIII, *Populorum Progressio* (1967) and *Octogesima Adveniens* (1971), Pope Paul VI, *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), and *Centesimus Annus* (1991), Pope John Paul II, and the *Pastoral Constitution of the Church in the Modern World Gaudium et Spes* (1965), was named as the official document of the Second Vatican Council. This *Compound of the Social Doctrine* includes two chapters directly associated to economic development. The sixth chapter deals with human labor, examining such issues as biblical aspects, the predictive value of the

Encyclical *Rerum Novarum*, dignity of labor, workers' rights, solidarity among workers, and some advances in the world of labor related to globalization and other issues. The seventh chapter talks about economic life, analyzing some biblical aspects like poverty and wealth, moral, ethics and economy, private and business initiative, economic institutions as free market, state intervention, saving and consumption, and some "modern ideas" related to opportunities and risks of globalization, the role of international financial system, and the accountability of international community. These concepts developed in the Doctrine leads us to think that the Church is trying to give us some rules to live "economically", perhaps because there are some economic issues related to Bible and Catechism to make the world a better place.

The purpose of this paper is to find out if there is an economic theory behind the Catholic Doctrine, or if it is just a mixture of different social and economic ideas resulting in an eclectic and not easy scheme. Furthermore, is this Catholic social doctrine consistent with economic development, economic growth, business ethics, and social cohesion?

1. The Bible Social Thought

While the social doctrine of the Catholic Church began in the late nineteenth century, the Bible "theorized" about it. In the Bible there are several passages that show a social doctrine. In the book of Genesis, when recounting the creation, God blesses man and woman and encourages them to multiply. God also gives them the natural resources for communal use.

God created man in the image of himself, in the image of God he created him, male and female he created them. God blessed them, saying to them, 'be fruitful, multiply, fill the earth and subdue it. Be masters of the fish of the sea, the birds of heaven and all the living creatures that move on earth (Genesis 1, 27-28).

The first Christians used to live in perfect community, something like communism. There was no private property. Everything was distributed according to the needs of the community members. All activities were conducted according to the consent of the members of the community. And all who shared faith owned everything in common; they sold their goods and possessions and distributed the proceeds among themselves according to what each one needed (Acts of Apostles 2, 44-45).

The whole group of believers was united, heart and soul; no one claimed private ownership of any possessions, as everything they owned was held in common. The apostles continued to testify to the resurrection of the lord Jesus with great power, and they were all accorded great respect. None of their members was ever in want, as all those who owned land or houses would sell them, and bring the money from the sale of them, to present it to the apostles; it was then distributed to any who might be in need (Acts of Apostles 4, 32-35).

When someone had not decided to live fully in community, or was selfish, he was severely punished by the authorities, in this case by the apostle Peter. It is clear that altruistic behavior was not always voluntary:

There was also a man called Ananias. He and his wife, Sapphira, agreed to sell a property; but with his wife's connivance he kept back part of the price and brought the rest and presented it to the apostles. Peter said, 'Ananias, how can Satan have so possessed you that you should lie to the Holy Spirit and keep back part of the price of the land? (Acts of Apostles 5, 1-3).

As outlined below, the community grew and social relations became complex, so, institutions were created. The apostles were devoted to prayer and to spread the word of God. Then, the need for human institutions based on the division of tasks and skills, according to the different abilities of the members of the community appeared. Beyond from the fact that they lived in community. Beyond from the fact that they lived in community in the early Christian era, wealth was not well seen. The letter of James was very clear about condemnation of the rich:

Well now, you rich! Lament; weep for the miseries that are coming to you. Your wealth is rotting; your clothes are all moth-eaten. All your gold and your silver are corroding away and the same corrosion will be a witness against you and eat into your body. It is like a fire which you have stored up for the final days. Can you hear crying out against you the wages which you kept back from the labourers mowing your fields? The cries of the reapers have reached the ears of the Lord Sabaoth. On earth, you have had a life of comfort and luxury; in the time of slaughter you went on eating to your heart's content. It was you who condemned the upright and killed them; they offered you no resistance (James 5, 1-6).

And then...

About this time, when the number of disciples was increasing, the Hellenists made a complaint against the Hebrews: in the daily distribution, their own widows were being overlooked. So, the Twelve called a full meeting of the disciples and addressed them, 'It would not be right for us to neglect the word of God so as to give out food; you, brothers, must select from among yourselves seven men of good reputation, filled with the Spirit and with wisdom, to whom we can hand over this duty. We ourselves will continue to devote ourselves to prayer and to the service of the word (Acts of Apostles 6, 1-4).

In his letters St. Paul wrote that he always wanted to dedicate enough time to work, so he does not have to rely on the generosity of the faithful:

You remember, brothers, with what unsparing energy we used to work, slaving night and day so as not to be a burden on any one of you while we were proclaiming the gospel of God to you. (First Epistle to the Thessalonians 2, 9).

However, he assumed that his followers were charitable, so he could concentrate on preaching the word of God.

Then we shall no longer be children, or tossed one way and another, and carried hither and thither by every new gust of teaching, at the mercy of all the tricks people play and their unscrupulousness in deliberate deception. If we live by the truth and in love, we shall grow completely into Christ, who is the head (Epistle to the Ephesians 4, 14-15).

As seen above, living in community could not last long. It is clear that early Christians, initially inspired by the good news decided to live together, but gradually they changed their previous social behaviors. Because social behavior based on individual will is not usual, living in community requires some control. Humans often behave selfishly or indolently when they are living in community, or as the Psalm says, man is sinful from birth:

Wash me clean from my guilt, purify me from my sin. For I am well aware of my offences, my sin is constantly in mind. (...) remember, I was born guilty, a sinner from the moment of conception (Psalm 51, 2-5).

2. The first social thinkers

The Church's social doctrine has developed over several centuries of reflection of the changing situations in the World and under the impulse of the Gospel. John Paul II during a speech on Poland in 1979 said that the Church's social doctrine came not only in recent centuries, but since the beginning, following the vision of man and his relationship with other men, according to Gospel.

The whole doctrine concerning economic and social issues is part of Gospel morality, exposed by the Fathers of the Church, especially by Clement of Rome, Polycarp of Smyrna, Caesarius of Arles, Basil the Great, Ambrose of Milan, Gregory Nazianzen, John Chrysostom and Augustine of Hippo; systematically elaborated by the scholastics, mainly by St. Thomas Aquinas, proclaimed by the great preachers in the seventeenth century and finally shown to the world by Pope Leo XIII, in enacting the encyclical *Rerum Novarum* in 1891.

The Fathers are the most illustrious pastors of the Church of the first centuries. Their teachings are considered by the Church as the indispensable foundation of Christian doctrine. It is understood that because of their proximity to the Apostles now we have the correct interpretation of Scripture. According to the Church, there are four criteria to be recognized as a Father: antiquity, orthodoxy, holiness, and official approval. The Apostolic Fathers are those who were direct disciples of one of the Apostles, and also those Fathers of the first two centuries who made a link between the New Testament and the apologists of the second century. The writings of the Apostolic Fathers are seen as an echo of the teaching of the Apostles.

The *Letter to Diognetus*, written by an anonymous author, is a truly apologetic treatise of the late second century. The unknown author of this letter, written in Athens, responds with a spiritual exhortation to the concerns of a man called Diognetus. However, according to recent researches,

perhaps this is the lost Apology of Quadratus² to the Emperor Hadrian. The central topic of this letter exposes something about the life of the early Christians. The letter says that Christians behaved like other citizens; however, they were distinguished by their ethical and collaborative spirit within the World.

For Christians are not differentiated from other people by country, language or customs; you see, they do not live in cities of their own, or speak some strange dialect, or have some peculiar lifestyle. They live in both Greek and foreign cities, wherever chance has put them. They follow local customs in clothing, food, and the other aspects of life. But at the same time, they demonstrate to us the wonderful and certainly unusual form of their own citizenship. They live in their own native lands, but as aliens; as citizens, they share all things with others; but like aliens, suffer all things. Every foreign country is to them as their native country, and every native land as a foreign country. They marry and have children just like everyone else; but they do not kill unwanted babies. They offer a shared table, but not a shared bed. They are at present 'in the flesh' but they do not live 'according to the flesh'. They are passing their days on earth, but are citizens of heaven. They obey the appointed laws, and go beyond the laws in their own lives. They love everyone, but are persecuted by all. (Letter to Diognetus, The identity of Christians)

The Fathers of the Church exhort the faithful to spend money wisely and to have solidarity towards the poor, with whom Christ identifies Himself. They also ensure that the goods have a universal destination and condemn greed, saying that it opposes the Gospel, because it is a form of idolatry.

Clement of Rome, in one of his homilies and referring to the Corinthians, says that "the common use of everything in this world should be designed for everyone, however, due to inequality, a man said, 'this thing is mine' and another man said 'another thing is mine', and so was the division among mortals". Polycarp of Smyrna, based on the letter to the Philippians, recommends "having mercy and compassion, bringing to the right way those who are misplaced, visiting the sick, not neglecting the widows, orphans and the poor, that is, having good practices not only against God but also against men". Caesarius of Arles in a sermon says that "there is a terrestrial and human compassion, and another celestial and divine. Humans are to address the miseries of the poor and the divinity to forgive sins (...) do practice mercy and will receive the mercy earthly and heavenly". Basil the Great approves private initiative but also recommends being charitable, so he preaches "the fruits that you produce you collect for your own benefit, as the reward of a good work is for the benefit of who did it. When you give to the needy, what you give

² Quadratus is the first apologist. He met some "of those who were healed or resurrected by Christ". He is an educated Greek, Athenian. He met Paul and John. According to St. Jerome, he was bishop of Athens, or at least a priest. Eusebius mentions a small fragment of the *Apology of Quadratus* (a. 125) addressed to Hadrian (117-138), which fits into a gap in the *Letter to Diognetus*, so it appears that the *Apology of Quadratus Adriano* is the famous *Letter to Diognetus*. <http://www.elarcadenoe.org/patristica>

becomes yours and your increased returns”. But in his *Homily VI* against wealth, he is very firm with the rich when he says (Garnier, 1976)

(...) if someone spoils a man of his clothing he is a thief, one who does not give clothes to the indigent when he can do it, deserves another name? The bread you keep belongs to the hungry, the silver you hide belongs to the miserable (...) so are the rich, take possession of the commons that have grabbed, and they are the first that occupied.

Ambrose of Milan in his homily *Naboth the Poor* recommends charity, and punishes the rich when he says, “is not yours what you distribute to the poor, you only are giving back part of what belongs to him, because you usurped what was given to the use of all, land belongs to all, not just to the rich”. His work *De Officiis Ministrorum* says “God ordered everything to be produced in order to provide food for everyone and the earth is common property of all. The private good is thus the fruit of usurpation”.

Gregory Nazianzen, in his manuscript *Lectures on the Love of the Poor* (876 BC) recommends (...) not to put our effort to collect and preserve wealth while others are in need (...) share our bread with the hungry, give hospitality to those who are homeless (...) visit Christ, feed Christ, give shelter to Christ, honor Christ, not only at the table like Simon, not only with ointments as Mary, not only in the grave as Joseph of Arimathea (...) let's do it in the person of the poor.

John Chrysostom, also referring to the Gospel of Matthew, says in his homilies (*The Catholic Encyclopedia*, 1910)

Why decorate Christ's table with golden vessels, if Christ himself is starving? Start by satisfying his hunger and then, with what is left, you may adorn your table (...) Do you realize how great is the tyranny of money? How invades everything and brings men where it wants, like tied slaves?

And, remembering the first letter to the Romans, he says “God never made some people rich and some people poor, He gave the same land for all (...) community property is more appropriate form of existence than private property”. Augustine of Hippo, in one of his intellectual approaches, says “if you give what is yours you are generous, but if you give what belongs to him (to Jesus present in the poor), it is a simple refund” (*The Catholic Encyclopedia*, 1910).

In the nineteenth century, it is important to highlight three precursors of the encyclical *Rerum Novarum*. The first one is Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Bishop of Mainz, understood so well the needs of the people, that he was elected to parliament in Frankfurt when he was still pastor of Obsten. In several of his sermons in Advent of 1849, in the light of the Gospel, he condemned the procedures of liberal capitalism and marked the beginning of Catholic social movement in Germany. He was a critic of the market system and called “slave market” the process of hiring workers. In 1873, he presented to German parliament a draft of a political reform

including workers' demands on wages, prohibition of child labor, days off, limiting working hours, health protection, etc. The second precursor is Henry Edward Manning, Cardinal Archbishop of Westminster, he used to be very sharp in his statements. He once said

I have great respect for the political economy, I believe fully in the law of supply and demand, free trade and capital savings as fundamental conditions of the industry, but I refuse to believe that parliament should not intervene in the economy (...) the future of England is not based on increased production but on moral and civic health of families (...) it is not possible to establish an effective and peaceful relation between employers and employees until we have a fair and appropriate norm about wages and profits. He strongly supported the labor unions and he also believed in the family as the nucleus of society and claimed for the role of living machines that took the mothers and for the role of beasts of burden that took the fathers (*The Catholic Encyclopedia*, 1910).

Finally, Gaspard Mermillod, Cardinal Bishop of Lausanne, was determined to bring together Christian intellectuals of Europe to study social problems. He believed that Christians had a mission in society and said as a slogan that “the duty of Christians is not deserting their rightful place in the social activity. They have their place in the studies and the efforts that attempt to give the work greater benefit and greater dignity” (*The Catholic Encyclopedia*, 1910).

3. Economics and Catholic thought in the nineteenth century

Until the late nineteenth century, the Catholic Church was not officially involved in socio-economic issues. In 1891 Pope Leo XIII issued the encyclical *Rerum Novarum*, which started what now is known as the *Social Doctrine of the Church*. However, there is a historical evolution of this doctrine. Already, in the first century, the early Christians lived according to guidelines fairly close to communism as it can be read in the Acts of the Apostles.

The first time that the Catholic Church gave its official opinion on social and economic issues was when Leo XIII was Pope (between 1878 and 1903), when financial and industrial capitalism began to consolidate. Those were years of innovation in transport and communications, the phone went into service, the steamship facilitated trade and even the church of San Peter was illuminated by electric light.

The advance of capitalism was uncontrollable. Both scholars and politicians assumed that economy was governed by natural laws themselves, that free competition would always balance supply and demand, the production of goods and services would be persistently stimulated by competition and that consumption would be sustained and overall progress would be insured. It was hoped that individual interest automatically guarantee all harmonic interests. The State then, should be guided by the *laissez-faire* and limited to protect private property, ensuring the performance of contracts and provide certain basic services.

Recalling history, capitalism gained strength in the Eighteenth Century and was consolidated during the Nineteenth. From those years on we live an era characterized by three main aspects: population growth, capital accumulation and technical progress, and the Industrial Revolution was the trigger to achieve this. Before the impact caused by this revolution, for thousands of years the world lived sheltered by the agricultural revolution, humans produced what they needed using labor and natural resources. However, one of the three aspects mentioned above, capital accumulation, gave the final push to humanity. This new production factor represents the set of material goods that are used as tools to produce final goods and capital goods too, that must be replaced regularly. The capitalist transformation took place thanks to the machines, in other words, thanks to the capital.

This capitalization process produced a large increase in production worldwide, unfortunately without a reasonable process of distribution of wealth, which was concentrated in small groups of people called “capitalists”. These people reorganized production processes in factories –new capital. This new scheme of organizing production is the foundation of industrialization or the transition from commercial capitalism to industrial capitalism.

In the late Eighteenth Century classical economists began to appear in response to the drastic change in the economic paradigm, from trade to industrial societies. In France, in the mid-eighteenth century, the French economists or Physiocrats studied the great economic change that was happening. A very important legacy of the Physiocrats is the *Tableau Economique* of François Quesnay. Likewise, British economists, especially Adam Smith, David Ricardo and Robert Malthus analyzed and studied the great change that was taking place in the global economy. While classical economists understood the economic paradigm shift, they did not see the need to adjust the institutional structure.

The rise of “heterodox” economists, like Karl Marx, dramatically demonstrated the shortcomings of the classical model, especially with regard to social institutions facing a new stage of capitalism: industrial capitalism replacing commercial capitalism. The dynamics of this new phase of capitalism showed the system as incapable of solving social conflicts between capitalists and workers. The institutional implications could not be explained by classical economists, who were unable to respond adequately to the “production phase” appearing in the new industrial society. The old institutions suitable for the commercial stage of capitalism became obsolete for the industrial phase and required major changes that the classical economists were unwilling to recommend. Marx focused on denouncing the shortcomings of the system especially with regard to the institutional aspect of social and economic research. He prioritized the social problems of the new era of capitalism and denounced all capitalist institutions. He said that institutions required

profound changes to meet the changing times and obviously proposed something very different to a reformulation of classical economic theory; he claimed to a radical revolution in practical reality.

However, in the beginning of the 1870s three economists from different countries theorized about the value -or price- of a commodity, and related it to the marginal utility that is provided to the consumer. In 1871 the British thinker William Stanley Jevons published his *Theory of Political Economy*, and in the same year the Austrian Author Karl Menger published in German *Principles of Economics*. Three years later, Léon Walras, who was French, published in his own language *Elements of Pure Economics*. The contribution of these three economists is similar to the theoretical development of Alfred Marshall in the late 1860s, but published in 1890. The topic these four independent economists theorized was the use of marginal analysis in economic theory, something that would be regarded later as the foundation of Neoclassical Economic Thought. Both Marshall and Walras are considered the fathers of Neoclassical Theory.

In the late nineteenth century, many economists developed the concept of marginal productivity of the factors and marginal analysis became the basis of economic theory. That is, the focus of economy was microeconomic theory, leaving aside until 1930 the essential macroeconomic problems: income level and growth rate.

This subjective theory based on marginal utility, and opposed to the objective theory of classical economists (including Marx) became fashionable in the 1870s and persist for many years. But, what made a theory practically developed from nothing so successful? By 1870, the concept of marginal utility was considered secondary, and if ever it was mentioned as complementary to the fundamental concepts related to production.

Answering this question is possible if we consider what was happening in those years. First, the strong critique of Marx to capitalist economy and the publication in 1867 of the first volume of *The Capital*, and the general discontent caused by the negative social effects of the new form of capitalism. Marx's "invitation" to a social revolution had an immediate reaction of the ruling class, who frightened by this new threat, began to react. Unfortunately for this class, the response could not be analytic because Marx's arguments were very difficult to refute. So, which theoretical approach that does not include social topics, work conditions and means of production? How timely was an economic theory that did not take into account social issues? How timely, then, was the theory of marginal utility?

In the 1870s another economic theory was born. A theory appropriate for the needs of the ruling classes of those years, perhaps irrelevant but analytically fascinating. The Marginalist School of Economics built a very interesting theory that did not focus on the dynamics of a growing

industrial society, but rather on the behavior of rational individuals in a competitive and stationary society. So, the mainstream economics would keep controlling the world.

So, the belief that economy had its own natural laws made the Catholic Church think that there was a time of breakdown of relations between morality and economics, in an atmosphere of great industrial and financial development, but unfortunately built on injustice and suffering. The first paragraph of the Encyclical *Rerum Novarum* refers to what the Church thought of the late nineteenth century:

That the spirit of revolutionary change, which has long been disturbing the nations of the World, should have passed beyond the sphere of politics and made its influence felt in the cognate sphere of practical economics is not surprising. The elements of the conflict now raging are unmistakable, in the vast expansion of industrial pursuits and the marvelous discoveries of science; in the changed relations between masters and workmen; in the enormous fortunes of some few individuals, and the utter poverty of the masses; the increased self-reliance and closer mutual combination of the working classes; as also, finally, in the prevailing moral degeneracy. The momentous gravity of the state of things now obtaining fills every mind with painful apprehension; wise men are discussing it; practical men are proposing schemes; popular meetings, legislatures, and rulers of nations are all busied with it - actually there is no question which has taken deeper hold on the public mind (RN).

The vast differences between the few rich and the poor are largely explained by work-related issues, working up to 14 hours per day, child labor, poor wages and terrible working conditions. In other words, capitalism “worked efficiently”.

However, there was an alternative, socialism proposed a solution: revolution and people power. Some years ago, the *Communist Manifesto* (1848) and the first volume of *The Capital* (1867) were published. In 1864 London had opened the first International Socialist Movement called International Workers Association (IWA), which initially brought together English syndicalists, French anarchists and Italian republicans, in order to organize politically the proletariat of Europe, and, if possible, of the rest of the world.

The Marxist theory of the self-destruction of capitalist system was gaining followers due to its tendency to accumulate wealth in a few hands, causing growing crises due to excess of supply excess of and rising unemployment. So in 1971 the Paris Commune which was a brief insurrectional movement that ruled the city between March and May of that year, was established, as a self-organized political project similar to popular anarchism or communism.

Unfortunately for the Church, socialisms of those years were anti-religious, including atheists that presented religion as an ally of the capitalist oppressors. According to Marx, “religion was the opium of people”. The Church, then, was in trouble. The Revolution that devastated thrones violently attacked the Church because it was considered part of the monarchy. Even

intellectually the Church had been losing its prestige since the Enlightenment. Sages of the time, intoxicated by their scientific successes, mocked the Christian dogmas, some governments practiced a radical secularism, to the point that religious people were expelled from some countries.

Against a revolutionary and hostile environment and facing the threat of atheism socialism, the Church raised its voice in protest. After nearly 1900 years and 255 Popes, the Catholic Church officially pronounced on the social and economic problems. Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* was promulgated in May 1891 and the Church had the courage to tell the world that it had the solution to the political, social and economic problems, laying the foundation for a just economic order. The Pope was convinced that the problem was not only political, social and economic, but fundamentally moral.

4. The Catholic thought in the early twentieth century

The twentieth century began with the social teaching of Leo XIII mainly about the dignity of the human person. The thirtieth paragraph of the *Rerum Novarum* refers to human dignity and has a passage from the Book of Genesis:

Fill the earth and subdue it, and rule over the fish of the sea and the birds of the air and all the creatures that move on the earth. By this all men are equal, and there is nothing to determine differences between rich and poor, between masters and workers, between government and private parties as oneself is the Lord of all. No one is allowed to violate with impunity human dignity.

Human beings are then sublimely worthy and transcendent. Their social rights and duties and the criteria for judging the morality of social and economic structures that regulate human coexistence is something incorporated to their nature. The encyclical letter condemns the excesses of capitalism when it says that

(...) most business relationships are subject to the power of a few, to the point that a very small number of affluent and wealthy imposed just under the yoke of slavery to a crowd infinite proletarians (RN 1), but rejects the socialist solution for stoking hatred of the poor against the rich, and try to end the private ownership of property, estimating better, instead, all goods are common and administered by people governing municipality or governing the nation (RN 2).

Thus, *Rerum Novarum* refers to socialism as unfair because it goes against the natural rights of individuals and their property that strips who had acquired legitimately, while distorting the nature of the state to confer totalitarian powers. And the remedy is worse than the disease, says the encyclical when explains that in trying to “transfer the assets of individuals to the community, they are deprived of the freedom to invest their profits, taking away hope and power to increase family assets and profit” (RN 3). It is unacceptable to talk about class struggle, it cannot be assumed that

(...) a social class is naturally hostile to the other, as if nature had been available to the rich and the poor to fight each other in perpetual mourning. Is alien to reason and truth (...) both are needed at all: neither capital can exist without labor, nor labor without capital. The agreement begets beauty and order of things, on the contrary, the persistence of the struggle must necessarily arise confusion along with a barbarian savagery (RN 14).

The encyclical recognizes the positive effects of capitalism, such as industrial development and scientific progress, but, as was mentioned, it also condemned its excesses and its liberal base, unchristian and immoral, which explains the abuses of the beneficiaries of the system. So Leo XIII sets himself the task of correcting the capitalist system suppressing deviations and subjected to the demands of Christian morality.

There is a clear difference with Protestantism. In early twentieth century Max Weber (1905) published *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, which defines the capitalist spirit as those habits that promote rational behavior to achieve economic success, habits that are not characteristic of Catholicism. According to Weber, this rationality, that is part of the Protestant religious behavior, influences not only the spiritual, but also in the ethical, economic, political and artistic. Protestant religious ideals create an economic mentality called economic “ethos”, which is present mainly in the owners of the means of production in countries where bourgeois capitalism enters booming. This is due to economic traditionalism rupture allowing the release spirit to arise against the old authorities. It means that the development of the productive forces of economic rationality required something absent in Catholic morality.

Therefore, the intention of Leo XIII's *Rerum Novarum* was to give some recommendations on key elements of capitalism: private ownership of the means of production, collaboration between capital and labor through wages and profits, complementary between social classes, market economy and competition within certain limits, private initiative and private investment, and public sector regulator. In other words, it recognizes capitalism as a system in which some people provide capital and others work, and that everyone is paid according to their contribution. The idea is not to provide an alternative system to capitalism or socialism. It is not intended to be a third way. The issues raised by Leo XIII in the Encyclical *Rerum Novarum* would be picked up later by his successors throughout the twentieth century in order to build an increasingly consistent social doctrine of the Church.

Overall, the *Rerum Novarum* proposes complementarity of social classes. While they have different interests, those are not antagonistic but complementary, and conflicts that may arise should be settled peacefully. To consider the abolition of classes is a utopia, inequality among men is inevitable, “not equal the talents of all, nor the skill, nor health, nor are the forces, and the difference of these things inevitably arises spontaneously the difference of

fortune” (RN 13). It seems that integration of social classes is based on the duties of each class and its compliance will depend on the practice of justice, (...) calling both classes to fulfill their respective duties and, specially, the demands of justice. Of these duties, which correspond to the proletariat and workers are to be fully and faithfully what their own freedom and justice under any clause on labor (...) And these, the duties of the rich and employers: not considering workers as slaves, respect them, as its right, the dignity of the person, especially ennobled by what is called the Christian character (RN 14).

Above all things, salaries should be paid according to the rules of justice. It is clear that no one speaks of a wage-commodity result of a contract based on supply and demand nor a living wage, but a “fair wage to defraud anyone of the fair wage is a great crime that calls down avenging wrath from heaven. Behold, the wages of the workers (...) they were defrauded by you, cries: and the cries of them has reached the ears of the Lord of hosts” (RN 14). Leo XIII believed that the task of fixing the minimum wage should not lie to the state but to some special agency formed by workers and employers. As for private property, Leo XIII examines the issue from the point of view of the worker. “It is necessary that the right domain for nature, attributed to each person, be transferred to the man as head of the family” (RN 9). And to guarantee freedom “we must reject that socialist fantasy of reducing private property to common property, because it harms those who are intended to be helped” /RN 11).

The Encyclical is clear when it says that “private property must be preserved and inviolable” (RN 11) and “private law of property has not been given by-law but by nature, therefore public authority cannot abolish it, but only moderate its use and combine it with common good” (RN 33). It is clear that from the social thought of the Church, private property is defended and communal property is rejected.

At this point, it is interesting to note some “evolution” in the Church's social thought. The Fathers of the Church created a doctrine that was much less attached to private property. St. Ambrose said that “God ordered everything to be produced as food for all, and the earth was the common property of all, hence the private good is the result of usurpation”³. In the same direction, St. John Chrysostom said that “God never made some men rich and some poor. He gave the same land for everyone. The earth belongs to the Lord and its fruits must be common to all. The words ‘mine’ and ‘yours’ are a source of discord. Community property is a form of existence more appropriate to form of nature than private property⁴. St. Thomas Aquinas said that “peace among

³ Homily “Poor Naboth”, *Padres Latinos*, 14, 747

⁴ Homily, *Epistle I Romans, a Timothy XII*, 4

men is guaranteed better if each man has his due”⁵, but also said that each owner should have enough to feed, to clothe, to house and to recreate his family, and the surplus belongs to the poor.

The Encyclical *Rerum Novarum* agrees with partnerships as long as they contribute to the solution of social problems. The state “has no power to prevent their existence, however, should protect them without interfering in their functioning” (RN 35). According to the Church, the main function of the partnerships is to “assure employment and provide assistance in case of accident, illness or old age” (RN 40). The Church also considers that socialist associations are destructive of human and Christian values, and “encourages the faithful to form their own Catholic associations” (RN 37). Strike are a right, but are to be used in extreme cases and only if the damage caused is less than the damage that seeks to remedy. Therefore, every effort should be made to “prevent laws that remove in time conflicts between employers and employees” (RN 29).

As for state intervention in the economy, the Church differs from the liberal doctrine of the time, which was opposed to any government intervention in economic relations. Thus, the Pope proclaims the right and duty of the State to intervene in economic life as guardian and promoter of common good. The State must intervene “with the full force of the laws and institutions, that is, making the management and administration of the State itself spontaneously sprout prosperity of both society and individuals, as this is the role of politics and the bounden duty of rulers” (RN 23). It emphasizes that “rich people, protected by its own resources, require less public protection, the lower class, however, devoid of all resources, is entrusted principally to state sponsorship” (RN 27) and “tries to release the poor workers of the cruelty of the ambitious, abusing people without restraint, as they were objects for personal gain (...) and that the labor day takes not more hours than permitted by their strengths” (RN 31).

The practice of justice is not enough, so the Church defends the issue of charity as a complementary role.

Since the desired solution is expected mainly from a great outpouring of charity, Christian charity, which itself summarizes all the law of the Gospel, and, always ready to offer itself for the good of others, in the safest antidote against the insolence and selfishness in the World, and whose features and degrees divine apostle Paul expressed in these words: charity is patient, is kind, does not cling to what is theirs, it is all-bears all things (RN 41).

During the first third of the twentieth century the Vatican did not issue a new Encyclical and the social doctrine of the Church stood firm with Leon XIII’s *Rerum Novarum*.

⁵ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica II*, Issue 99

5. From the 1929 Crash to the Second World War

Recalling the great social and economic events, between the late nineteenth century and 1920, in addition to World War I, the world economy began to experience financial crises. The previous economic expansion, caused by accelerated industrialization had generated high levels of violent competition that led to falling prices of industrial products with a concomitant decrease in profits. People began to think that economic progress was not unlimited at the same time Marxist and Leninist theories that presaged the end of the capitalist system began to appear.

During the 1920s the world experienced a slight period of economic expansion that ended with the 1929 crisis, which hit the same worldwide. However, after the crisis the world experienced a slight recovery period that lasted until the outbreak of World War II. During those decades, people thought that economy was moving through cycles. In order to compose the collapse generated in 1929, the British economist John Maynard Keynes came to the scene. Then everyone turned their efforts to try to solve the problem of unemployment and stopped thinking about growth for a while. It was the era of state intervention, countercyclical policy and search for adequate levels of aggregate demand through government spending. Nobody spoke about growth but progress, stability and economic security.

Keynes was the most famous and influential economic theorist of the twentieth century. His influence can be compared to David Ricardo, Karl Marx, John Stuart Mill and Alfred Marshall. His masterpiece, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936) is a real break with the ideas of the past, especially in terms of Say's Law. He contributed to the concept of aggregate demand, abandoning the notion of total production and approaching the idea of consumption function. He also considered investment as the most volatile way of spending and introduced the idea of “animal spirits” as the most important factor of investment. His contribution was essential to recover the idea of macroeconomics and somehow helped to stop the “dictatorship of market”. It is clear that he believed in state intervention as a healthy instrument to improve economy.

In May 1931, during the second year of the crisis, Pope Pius XI (1922-1939) issued the encyclical *Quadragesimo Anno*, forty years after *Rerum Novarum*. Besides continuing with the previous guidelines, the Pope's new encyclical focused on the recovery of social order in accordance with Gospel, outlined the principles to achieve and clarify some interpretation doubts of *Rerum Novarum*.

While the encyclical *Rerum Novarum* had a positive influence on the condition of workers in industrialized countries, in less developed countries the situation was very different. As the new encyclical *Quadragesimo Anno* said:

But since manufacturing and industry have so rapidly pervaded and occupied countless regions, not only in the countries called new, but also in the realms of the Far East that

have been civilized from antiquity, the number of the non-owning working poor has increased enormously and their groans cry to God from earth. Added to them is the huge army of rural wage workers, pushed to the lowest level of existence and deprived of all hope of ever acquiring “some property in land) (QA 59).

Then the task of the Church grew, the serious problem of accumulation of wealth in few hands became a worse problem: a tyrant power that transcended the borders between countries. Pius XI said that “economic dictatorship has supplanted free market; unbridled ambition for power has likewise succeeded greed for gain; all economic life has become tragically hard, inexorable, and cruel” (QA 109). According to the encyclical, this “economic tyranny” is the explanation of the depression of the 30s, caused by the tyrannical behavior of the bankers of the 20s.

This dictatorship is being most forcibly exercised by those who, since they hold the money and completely control it, control credit also and rule the lending of money. Hence, they regulate the flow; so, to speak, of the life-blood whereby the entire economic system lives, and have so firmly in their grasp the soul, as it were, of economic life that no one can breathe against their will (QA 106). This concentration of power and might, the characteristic mark, as it were, of contemporary economic life, is the fruit that the unlimited freedom of struggle among competitors has of its own nature produced, and which lets only the strongest survive; and this is often the same as saying, those who fight the most violently, those who give least heed to their conscience (QA 107).

The position of the Catholic Church regarding the crisis of the 30s was: the abusive, even tyrannical behavior of an excessive market freedom in which only the strongest could survive, The Pope largely blamed bankers and their bad behavior before the crisis of 1929, which had terrible consequences for the world: declining production, rising unemployment, and social disturbances everywhere.

Meanwhile, the socialism was moving “dangerously” and totalitarianism was strengthened in Europe: Fascism in Italy and Nazism in Germany.

The Church was still working in its attempt to reform capitalism and make it more human, without falling into the temptation defined by socialists: capitalist system is unjust and abominable.

Pius XI said that the economy

(...) sought to adjust this economic system according to the norms of right order; hence, it is evident that this system is not to be condemned in it. And surely it is not of its own nature vicious. But it does violate right order when capital hires workers, that is, the non-owning working class, with a view to and under such terms that it directs business and even the whole economic system according to its own will and advantage, scorning the human dignity of the workers, the social character of economic activity and social justice itself, and the common good (QA 101).

Therefore, it was necessary to defend the system, and at the same time to purify the errors, while the desire for profit is central to capitalism, not immoral per se, what is wrong is to seek profit as

the only ideal of life, violating the laws of morality. Furthermore, economic freedom can be a great tool for progress, but must be located within moral standards.

This encyclical also addresses the issue of remuneration to capital and labor. While Pius XI recognized historical injustices regarding the production sharing between the capitalist's profit and the worker's wage, he does not believe that any additional capital amortization should belong to the workers. Moreover, he says that salary is not unfair per se, since work has an individual and social character, and should be paid according to three aspects: first, enough to cover the worker's and his family's livelihood and second, take into account the conditions of the company and the entrepreneur and finally the wage must be accommodated to the common good.

As for private property, Pius XI confirmed the natural right of property:

Rather the Creator Himself, has given man the right of private ownership not only that individuals may be able to provide for themselves and their families but also that the goods which the Creator destined for the entire family of mankind may through this institution truly serve this purpose (QA 45).

It is important to note that this encyclical approves state intervention in private property when someone misuses it, in order to regulate its use according to the common good:

Therefore, public authority, under the guiding light always of the natural and divine law, can determine more accurately upon consideration of the true requirements of the common good, what is permitted and what is not permitted to owners in the use of their property (QA 49).

The encyclical *Quadragesimo Anno*'s central theme is restructuring social order as the primary mechanism to solve the problems concerning wages, wage disputes, employers' abuses and intransigent syndicates. This suggests introducing a new type of social structure based on the professions:

The social policy of the State, therefore, must devote itself to the re-establishment of the Industries and Professions. In actual fact, human society now, for the reason that it is founded on classes with divergent aims and hence opposed to one another and therefore inclined to enmity and strife, continues to be in a violent condition and is unstable and uncertain (QA 82).

These associations or corporations could play an important role in the economic and social field, based on the principle of subsidiarity:

It is true that on account of changed conditions many things that were done by small associations in former times cannot be done now by large associations. Still, that most weighty principle, which cannot be set aside or changed, remains fixed and unshaken in social philosophy: Just as it is gravely wrong to take from individuals what they can accomplish by their own initiative and industry and give it to the community, so also it is an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order to assign to a

greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the social body and never destroy and absorb them (QA 79).

This solidarity principle, fundamental in the social doctrine of the Church, seeks the harmonious collaboration of groups, unlike syndicates and employers' organizations that defend their interests and motivate enmities and conflicts. So, what the encyclical *Quadragesimo Anno* is looking for is that the apparent opposition between capital and labor be merged into a higher unity, in a collaborative way recommended by the organic nature. To do this, the Church proposes a structure of society in which men are classed not according to the category assigned to them in the labor market, but in accordance with the social role each play. "Industries and Professions - are constituted in which men may have their place, not according to the position each has in the labor market but according to the respective social functions which each performs" (QA 83), that is, not according to their position in the labor market but according to the trade or profession they play. This is known as corporatism and works well. For example, a corporation in the construction sector would congregate engineers, architects, and builders. It looks like the principle of subsidiarity is much closer to the neoliberal doctrine than any another one.

6. The post-World War period

In the late forties, social scientists began to produce development theory. Created in 1948 by the United Nations, the ECLAC became the most important Latin American school of development thinking. In 1949, the ECLAC leader Raúl Prebisch⁶ conducted a study about *Center-Periphery System* and showed how some industrial countries from the center were privileged at the expense of peripheral countries, and how the international trade system was deteriorating the terms of trade. In 1950 Hans Singer⁷ published a study that found similar results to those of Prebisch, which is why this proposal is known as the Prebisch-Singer Thesis.

The school of thought of ECLAC theorized about the uneven process of development in the world with a Latin American and South view. ECLAC's approach is consistent with some Marxist ideas and that is why in conservative environments it was seen as "communist", despite

⁶ Argentine economist, former General Secretary of ECLAC (Economic Commission of the United Nations for Latin America and the Caribbean) and later of UNCTAD. Considered the founder and leading exponent of the school of economics called "Latin American structuralism".

⁷ Jewish-German economist, student of Schumpeter. With the advent of Hitler in 1933 went to England where he obtained his doctorate in economics, after the war he worked at the United Nations between 1947 and 1969, as a researcher and developer of the United Nations Programme for Food.

its origin is linked to the United Nations. The Latin American Structuralism contribution would then be taken up by the current Neo-Structuralism.

However, in the seventies, the development of underdeveloped countries was inadequate, economic policy was expensive and inefficient because of misguided strategies in exchange, tax, labor and price issues. State enterprises were inefficient and fiscal imbalances were common due to subsidy policies in education, health and water supply. Then, the external debt crisis arrived, the lost decade of the eighties crowned with the Washington Consensus and the collapse of the Berlin Wall. Neo-liberalism appeared in the early 1970s led by World Bank and International Monetary Fund economists. The neoliberals proposed a crusade to eliminate institutional rigidities caused by protectionist policies, expensive social programs and excessive syndicate power. To implement the Consensus of Washington, the International Monetary Fund and the World Bank implemented structural adjustment programs.

Thus, the world turned to traditional economics, neoclassical economists definitely assumed the leadership; the classical economists had finally their heirs. Overall, this was happening in the economy during the years after World War II. But what was happening in terms of the construction of the social doctrine of the Church?

John XXIII was pope only for five years (1958-1963) but will always be remembered as “the Good Pope”. Barely three months after his election the Second Vatican Council was convened. This council would mark the renewal of the Catholic Church. John XXIII wrote eight encyclicals, some of them of great social impact, especially *Mater et Magistra* and *Pacem in Terris*. In 1961, seventy years after *Rerum Novarum*, John XXIII issued *Mater et Magistra*, dealing with recent social development of the world in the light of Christian social doctrine and presented the Church as mother and teacher in a speech addressed “to all workers in the World”.

John XXIII had a fairly well developed social doctrine of their predecessors and also in the World international organizations responsible for promoting welfare of society had been created. *Mater et Magistra* highlights the development of popular culture, accountability and the standard of living of workers due to important social advances:

In the social field, we have the development of social insurance and, in the more economically advanced communities, the introduction of social security systems. Men in labor unions are showing a more responsible awareness of the major social and economic problems. There is a progressive improvement in basic education, a wider distribution of essential commodities, greater opportunities for advancement in industry and the consequent breaking down of class barriers, and a keener interest in world affairs shown by people of average education (MM 48).

As for private initiative and state action, the encyclical recommends specifying the different policy areas. “It should be stated at the outset that in the economic order first place must be given to the personal initiative of private citizens working either as individuals or in association with each other in various ways for the furtherance of common interests” (MM 51). But while the private sector must be the engine of the economy, the State must intervene to regulate: “puts it within the power of the public authority to a much greater degree than ever before to reduce imbalances which may exist between different branches of the economy or between different regions within the same country or even between the different peoples of the world” (MM 54). “Where the good offices of the State are lacking or deficient, incurable disorder ensues: in particular, the unscrupulous exploitation of the weak by the strong” (MM 58).

Then, it was believed that this encyclical marked an approximation of the Church to socialism by its emphasis on achieving social approaches: “one of the principal characteristics that seems to be typical of our times is an increase in social relationships, (...) many and varied forms of associations in the lives and activities of citizens” (MM 59). This emphasis requires the intervention of the state especially in fields related to the people’s welfare:

This development in the social life of man is at once a symptom and a cause of the growing intervention of the State, even in matters that are of intimate concern to the individual, hence of great importance and not devoid of risk. We might cite as examples such matters as health and education, the choice of a career, and the care and rehabilitation of the physically and mentally handicapped (MM 60).

John XXIII lamented the very low levels of wages in some countries, he blamed the capitalist system but possibly at the stage of development of these countries: “this is probably due to the fact that the process of industrialization in these countries is only in its initial stages, or is still not sufficiently developed” (MM 68). He believed that the wage should be such to maintain an acceptable standard of living: “it must be determined in accordance to justice and equity; which means that workers must be paid a wage which allows them to live a truly human life and to fulfill their family obligations in a worthy manner” (MM 71), but its determination depended on several factors such as “the effective contribution that each individual makes to the financial performance of the company for which he works, and the requirements of the general good of the particular country” (MM 71). He also thought that it was up to the state the seeking balance between wages and prices and other aspects of the economy: “between agriculture, industry and services; creation of a proper balance between economic expansion and the development of social services, especially through the activity of public authorities” (MM 79).

Similar to his predecessors, in his encyclical John XXIII recommended the participation of workers in management of the company “to achieve true human community, concerned about

the needs, the activities and the standing of each of its members” (MM 91) and although he preferred the Catholic syndicates, he did not oppose that Catholic workers participate in other unions, if they respect personal freedoms in religion and morality. He claimed that the workers’ associations had passed the stage of class struggle and sought more collaboration and solidarity.

As for private property, John XXIII kept the traditional doctrine of his predecessors; despite legal advances that allowed to solve problems that previously competed only to private property, for example, social insurance: “today people are aiming at proficiency in their trade or profession rather than the acquisition of private property. They think more highly of an income that derives from capital and the rights of capital” (MM 105).

In 1963, 53 days before his death, John XXIII, concerned that the human race had become capable of destroying itself, promulgated the encyclical *Pacem in Terris*, which reflected the necessary conditions for true peace in the world, which “can never be established, never guaranteed, except by the diligent observance of the divinely established order” (PT 1). The main theme of this encyclical is peace, and for the very first time an encyclical listed human rights, which, together with the responsibilities are universal and inviolable. “His is a nature that is, endowed with intelligence and free will. As such he has rights and duties, that together flow as a direct consequence from his nature. These rights and duties are universal and inviolable, and therefore altogether inalienable” (PT 9).

According to *Pacem in Terris*, the following are the fundamental human rights: “Man has the right to live and to the means necessary for the proper development of life, particularly food, clothing, shelter, medical care, rest, and, finally, the necessary social services” (PT 11); “a natural right to be respected” (PT 12); “the natural right to share in the benefits of culture, and hence to receive a good general education, and a technical or professional training” (PT 13); “to profess his religion both in private and in public” (PT 14); “to choose the kind of life which appeals to him” (PT 15); “the parents right to educate their children” (PT 17); “in the economic sphere, the inherent right not only to be given the opportunity to work, but also to be allowed the exercise of personal initiative in the work he does” (PT 19); “the worker is likewise entitled to a wage that is determined in accordance with the precepts of justice” (PT 20); “the right to the private ownership of property” (PT 21); “the right to meet together and to form associations with their fellows” (PT 23); “the right to freedom of movement” (PT 25); “the right to take an active part in public life” (PT 26); “the right of legal protection of his rights” (PT 27). In those rights, they are entitled also natural duties: “to respect the rights of others” (PT 28); “and work on his own responsibility, in achieving the common good” (PT 34).

Two key aspects of achieving peace are order and harmony. In this encyclical, John XXIII reflected on how the authorities and the people should live together: “Human society can be neither well-ordered nor prosperous without the presence of those who, invested with legal authority, preserve its institutions and do all that is necessary to sponsor actively the interests of all its members” (PT 46).

As St. Thomas teaches, in regard to the second proposition, we maintain that human law has the rationale of law in so far as it is in accordance with right reason, and as such it obviously derives from eternal law. A law that is at variance with reason is to that extent unjust and has no longer the rationale of law. It is rather an act of violence” (PT 51).

Also, the order and harmony should be observed between different nations, as recommended by the encyclical: “The first point to be settled is that mutual ties between States must be governed by truth. Truth calls for the elimination of every trace of racial discrimination, and the consequent recognition of the inviolable principle that all States are by nature equal in dignity” (PT 86). To do this it is recommended the application of the principle of solidarity, as the encyclical emphasizes:

Since relationships between States must be regulated in accordance with the principles of truth and justice, States must further these relationships by taking positive steps to pool their material and spiritual resources. In many cases this can be achieved by all kinds of mutual collaboration; and this is already happening in our own day in the economic, social, political, educational, health and athletic spheres—and with beneficial results (PT 98).

The ultimate application of the principle of solidarity between different nations is the acceptance of migrants. When the encyclical states the Refugee's Rights stresses that “it is not irrelevant to draw the attention of the world to the fact that these refugees are people and all their rights as people must be recognized. Refugees cannot lose these rights simply because they are deprived of citizenship of their own States” (PT 106).

John XXIII recommended these points when he saw that the world was on its way to becoming a global society. Then, he proposed a supranational organization in the World with a global public authority having jurisdiction. His reasoning was as follows:

Today the universal common good presents us with problems that are world-wide in their dimensions; problems, therefore, that cannot be solved except by a public authority with power, organization and means co-extensive with these problems, and with a World-wide sphere of activity. Consequently, the moral order itself demands the establishment of some such general form of public authority (PT 137).

Vatican II was an ecumenical conclave of the Catholic Church convened by Pope John XXIII. It consisted of four sessions, the first, in 1962, was the only presided by the Pope because he died a year later. The other three were presided by Paul VI, until its closure in 1965. It was convened to promote the development of the Catholic faith, achieving a moral renewal of Christian life of the

faithful and church discipline adapt to the needs of new times. The goal of the council was not to address specific problems or to expand the teachings contained in the social doctrine of the Church, but to confirm them through a document that emerged from the conclave: Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*. It ratified the concepts developed for over seventy years of the doctrine of the Church. This pastoral constitution is very clear by showing that, despite having so much wealth, many people are still starving: “Never has the human race enjoyed such an abundance of wealth, resources and economic power, and yet a huge proportion of the world’s citizens are still tormented by hunger and poverty, while countless numbers suffer from total illiteracy” (GS 4).

And to confirm the role of the Catholic Church in the social field, the Council through its Pastoral Constitution ensured that “in the economic and social realms, too, the dignity and complete vocation of the human person and the welfare of society as a whole are to be respected and promoted. Men are the source, the center, and the purpose of all economic and social life (GS 86). In terms of economic development, *Gaudium et Spes* is clear when it states that

(...) economic development must remain under man's determination and must not be left to the judgment of a few men or groups possessing too much economic power or of the political community alone or of certain more powerful nations. It is necessary, on the contrary, that at every level the largest possible number of people and, when it is a question of international relations, all nations have an active share in directing that development. (...) Growth is not to be left solely to a kind of mechanical course of the economic activity of individuals, nor to the authority of government (GS 65).

The Council also presents an interesting program of land reform:

Insufficiently cultivated lands should be distributed to those who can make these lands fruitful; in this case, the necessary things and means, especially educational aids and the right facilities for cooperative organization, must be supplied. Whenever, nevertheless, the common good requires expropriation, compensation must be reckoned in equity after all the circumstances have been weighed (GS 71).

The Church also calls on developed countries to show solidarity:

(...) it is a very important duty of the advanced nations to help the developing nations in discharging their above-mentioned responsibilities. They should therefore gladly carry out on their own home front those spiritual and material readjustments that are required for the realization of this universal cooperation (GS 86).

In 1967, two years after the closing of the Second Vatican Council, Pope Paul VI issued the encyclical *Populorum Progressio*, which deals with solidarity between people and the problem of developing countries. In the encyclical, the Pope denounced the worsening imbalance between rich and poor, criticized colonialism and affirmed the right of people to welfare. He is critical with

both capitalism and collective Marxism. Globalization was the normal scenario. The world was rapidly integrating, countries shared more: information, science, technology, arts, entertainment and sports. But they were also threatened by the same dangers, suffering the same crisis and seeking the same solutions. In 1967 underdevelopment was identified as a global problem, the whole developing countries were in crisis. In this global context problems also became global problems. “Today it is most important for people to understand and appreciate that the social question ties all men together, in every part of the World” (PP 3). Then, the proposal of the Church was a complete doctrine on the solidary development of peoples.

The proposal of the Church was based on the Third World’s drama. Unlike what happened in the late nineteenth century when *Rerum Novarum* was issued, the crisis displayed throughout the Third World and not only in some European industrial cities: “The hungry nations of the World cry out to the peoples blessed with abundance. And the Church, cut to the quick by this cry, asks each and every man to hear his brother's plea and answer it lovingly” (PP 33). For this reason, the Church invited everyone to participate actively in the development of human solidarity:

We are sure that all men of good will want to join our fellow Catholics and fellow Christians in carrying out this program. So today we earnestly urge all men to pool their ideas and their activities for man's complete development and the development of all mankind (PP 5).

The roots of the problem were very deep and complex, loaded with the weight of history that had expanded cultural and technical differences. All this accompanied by the absence of moral values and scarcity of capital. As an example, according to the stats of the World Bank, in 1967 the Gross Domestic Product per capita of the United States was \$ 2,300, while in India was only \$ 60.

Populorum Progressio defined development not only as economic growth; “the development we speak of here cannot be restricted to economic growth alone. To be authentic, it must be well rounded; it must foster development of each man and of all men (...) we cannot allow economics to be separated from human realities” (PP 14). Talking about material wealth, in a speech on June 1, 1941, Pius XII stated that “the economic wealth of a nation does not consist in the abundance of goods, but that the abundance constitutes the material basis for staff development its members”.

In this sense, the encyclical calls global solidarity to solve a social and economic problem, which also had been globalized, and proposes three fundamental duties to the more developed countries:

This duty concerns first and foremost the wealthier nations. Their obligations stem from the human and supernatural brotherhood of man, and present a three-fold obligation: 1) mutual solidarity—the aid that the richer nations must give to developing nations; 2) social

justice—the rectification of trade relations between strong and weak nations; 3) universal charity—the effort to build a more humane world community, where all can give and receive, and where the progress of some is not bought at the expense of others. The matter is urgent, on it depends the future of world civilization (PP 44).

Eighty years after *Rerum Novarum*, in 1971, the same Paul VI promulgated the encyclical *Octogesima Adveniens*. The major concern of the Church at the time was that the world not only was able to eliminate the differences, but generated new problems, such as rural-urban migration and environmental degradation. The encyclical said:

Flagrant inequalities exist in the economic, cultural and political development of the nations: while some regions are heavily industrialized, others are still at the agricultural stage; while some countries enjoy prosperity, others are struggling against starvation; while some peoples have a high standard of culture, and others are still engaged in eliminating illiteracy (OA 2).

This encyclical is also concerned about another group of marginalized, the “new poor”.

The Church directs its attention to those new “poor” -the handicapped and the maladjusted, the old, different groups of those on the fringe of society, and so on - in order to recognize them, help them; defend their place and dignity in a society hardened by competition and the attraction of success (OA 15).

The encyclical *Octogesima Adveniens* also condemns any kind of discrimination: “Among the victims of situations of injustice - unfortunately no new phenomenon - must be placed those who are discriminated against, in law or in fact, on account of their race, origin, color, culture, sex or religion” (OA 16).

Ten years later, new Pope John Paul II promulgated *Laborem Exercens*. This encyclical, dedicated to human labor, confirmed all previous social doctrine of the Church and further deepened on new meanings of human work. During the early 80s, technological change had reached a high level and expertise was so advanced, that no worker produced this or that object, but worked in a particular activity within a complex industrial unit. The machines were becoming more efficient and were able to do the work of more workers. In large companies, financial and planning units were bigger than production units. As a result, unemployment was increasing.

John Paul II was sure that “human work is a key, probably the essential key, to the whole social question” (LE 3) and in this encyclical the Church demonstrated its belief and conviction from “the very first pages of the Book of Genesis that work in a fundamental dimension of human existence on earth” (LE 4). *Laborem Exercens* also ensures that the subject of the work is still the man, but apparently are machines that produce results. Due to the development of capitalism, proportions were lost as to the worth of the human person. The workers were no longer people and turned into inputs, and the machines were most appreciated. However, the Church spoke to

the World. The encyclical *Laborem Exercens* was very clear when said, with deep ontological and moral value, that “work is for man and not man for work” (LE 6). Regarding property and work, the encyclical said

(...) the issue of ownership or property (...) diverges radically from the programme of collectivism as proclaimed by Marxism and put into practice in various countries (...) at the same time it differs from the programme of capitalism practiced by liberalism and by the political systems inspired by it (...) it has always understood this right within the broader context of the right common to all to use the goods of the whole of creation: the right of private property is subordinated to the right of common use, to the fact that goods are meant for everyone (LE 14).

As for salary, John Paul II was clear when he said that there was not a better system than salary to manage relations between employer and employee:

The key problem of social ethics in this case is that of just remuneration for work done. In the context of the present there is no more important way for securing a just relationship between the worker and the employer than that constituted by remuneration for work. Whether-work is done in a system of private ownership of the means of production or in a system where ownership has undergone a certain "socialization", the relationship between the employer (first and foremost the direct employer) and the worker is resolved on the basis of the wage, that is through just remuneration for work done (LE 19).

Also, he was not opposed to the professionalization of women as long as it does not sacrifice her role as mother and wife. The encyclical recommends that syndicates do not act as political parties seeking power, but as unions to ensure the just rights of workers. Finally, exalts the work and places where he works as part of God's creative work, in addition to presenting Jesus as a worker:

The Truth that by means of work man participates in the activity of God himself, his Creator, was particularly given prominence by Jesus Christ at Whom many of his first listeners in Nazareth were astonished, saying, “Where did this man get all this? What is the wisdom given to him...is not this the carpenter?” (LE 26).

Twenty years after *Populorum Progressio*, John Paul II promulgated the encyclical *Sollicitudo Rei Socialis* to revisit the issue of development. While between 1967 and 1987 there were some positive results to the problem of underdevelopment, the overall impression was negative, to the point that the encyclical begins by describing the situation in the developing world:

(...) it is sufficient to face squarely the reality of an innumerable multitude of people - children, adults and the elderly - in other words, real and unique human persons, who are suffering under the intolerable burden of poverty. There are many millions who are deprived of hope due to the fact that, in many parts of the World, their situation has noticeably worsened. Before these tragedies of total indigence and need, in which so many of our brothers and sisters are living, it is the Lord Jesus himself who comes to question us (SRS 13).

And continued condemning what was happening in the world, the persistent and widening gap between north and south, the poor distribution of food and lack of health, sanitation and housing:

In fact, just as social inequalities down to the level of poverty existence in rich countries, so, in parallel trend, in the less developed countries one often sees manifestations of selfishness and a flaunting of wealth that is as disconcerting, as it is scandalous. The abundance of goods and services available in some parts of the world, particularly in the developed north, is matched in the south by an unacceptable delay, (...) the production and distribution of foodstuffs, hygiene, health and housing, availability of drinking water, working conditions (especially for women), life expectancy and other economic and social indicators (...) there are different worlds within our one world: the First world, the Second world, the Third world and at times the Fourth world (SRS 15).

According to the Church, the persistence of this serious problem of underdevelopment is due firstly to the political and economic classes of these countries: “omissions on the side of the developing nations themselves, and especially on the side of those holding economic and political power” (SRS 16). But it could be explained also by the responsibility of industrialized nations that did not understand well the duty to help the more backward countries. It could also be understood by the interdependence between them and other countries, too: “the developed nations, which have not always, at least in due measure, felt the duty to help countries separated from the affluent world to where they themselves belong (...) and the interdependence between developed and less developed countries is the question of the international debt” (SRS 16). The encyclical also critiqued the international loans for development. “Thus the availability of capital and the fact of accepting it as a loan can be considered a contribution to development, something desirable and legitimate in itself, even though perhaps imprudent and occasionally hasty” (SRS 19). He continues stating that the world showed violence, with immediate consequences as the millions of refugees who have lost everything, even their own homeland.

The consequences of those affairs are to be seen in the festering of a wound that typifies and reveals the imbalances and conflicts of the modern world: the millions of refugees whom war, natural calamities, persecution and discrimination of every kind have deprived of home, employment, family and homeland. The tragedy of these multitudes is reflected in the hopeless faces of men, women and children who can no longer find a home in a divided and inhospitable world (SRS 24).

In May 1991, John Paul II issued the encyclical *Centesimus Annus*⁸ commemorating the centenary of *Rerum Novarum* and commenting to the world about the causes and significances of the collapse of the Soviet Union in 1989. Also, he wanted to reflect on the new development at the gates of the XXI century, and he also gives a creative boost to the social doctrine of the Church. Besides its

⁸ Based on Weigel (1999)

political content, this encyclical addressed issues of contemporary economics. *Centesimus Annus* begins with a reverence to Pope Leo XIII, author of the moral principles of Catholicism against the social, economic and political aspects of the late nineteenth century, who, according to John Paul II is a lasting example for the Church. The themes of *Rerum Novarum* remain part of the intellectual heritage of the Church to address social and economic problems. Leo XIII spoke mainly of the dignity of workers, the right to private property, the right of association, including the right to form unions, the right to fair wages and the right to religious freedom.

John Paul II did not intend to design some “catholic economics” or something like that, he rather explicitly stated that the Church's social doctrine is not based on models and he preferred to analyze more deeply the themes of his encyclical *Laborem Exercens*, he tried to answer questions such as what people use the free economy for? How economics contributes to the common good? How useful is economy for humanity? Also, this encyclical addressed the issue of free and autonomous “social tissue”, expressed in family associations, business groups, social groups, political groups and cultural groups, as response of human nature. The promotion of these voluntary associations plays a key role in the development of a free society. Only one year before John Paul II died, Pontifical Council for Justice and Peace published the Compendium of the Social Doctrine of the Church, which includes more than a century of theological and intellectual work of the last ten popes, based on nineteen centuries of tradition and wisdom.

In 2013, pope Francis wrote the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*. In it he deals with delicate subjects, so much so that he has been accused of being a Marxist. In chapter two, he recommends building a non-exclusive economy, and gives us an example the commandment “Thou shalt not kill”

and sets a clear limit in order to safeguard the value of human life, today we also have to say “thou shalt not” to an economy of exclusion and inequality. Such an economy kills. How can it be that it is not a news item when an elderly homeless person dies of exposure, but it is news when the stock market loses two points? (...) This is a case of inequality. Today everything comes under the laws of competition and the survival of the fittest, where the powerful feed upon the powerless. As a consequence, masses of people find themselves excluded and marginalized: without work, without possibilities, without any means of escape (EG 53).

He also criticizes those who defend a neoliberal ideology based on a trickle-down theory as a distribution mechanism, in order to guarantee the necessary conditions for a correct performance of the economy, and ensure

economic growth, encouraged by a free market (...) This opinion, which has never been confirmed by the facts, expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding

economic power and in the sacralized workings of the prevailing economic system (EG 54).

Francis insists in his criticism of economic power and the growing idolatry to money that prevails in the World. He states that the financial crisis originates from a human crisis based on “the denial of the primacy of the human person! We have created new idols. The worship of the ancient golden calf has returned in a new and ruthless guise in the idolatry of money and the dictatorship of an impersonal economy” (EG 55).

He is also highly critical of the poor distribution of wealth, justified by market-based ideologies that also protect financial speculation and tax havens, when he says

“(…) the earnings of a minority are growing exponentially, so too is the gap separating the majority from the prosperity enjoyed by those happy few. This imbalance is the result of ideologies which defend the absolute autonomy of the marketplace and financial speculation (…) To all this we can add widespread corruption and self-serving tax evasion, which have taken on worldwide dimensions (EG 56).

Francis recognizes the importance of money but he insists that fetishizing it is a serious mistake, it is clear that “money must serve, not rule! The Pope loves everyone, rich and poor alike, but he is obliged in the name of Christ to remind all that the rich must help, respect and promote the poor” (EG 58). He also denounces inequality, because it is terrible, “the poor and the poorer peoples are accused of violence, yet without equal opportunities the different forms of aggression and conflict will find a fertile terrain for growth and eventually explode” (EG 59).

Comments

Entitling this section “conclusions and comments” was difficult, since it would be better to just call it “comments”, due to the fact that writing conclusions about something that has not been completed and keeps being permanently constructed is not an easy task. The social and economic thought of the Church is in continuous development according to what it is still been thought about economics and politics. Catholic social thought has not concluded because bright minds within the Church are still appearing and continuing to provide possible solutions to a world that inexorably has lost values and has become increasingly uneven. I think this is an incomplete essay, the amount of material reviewed increased considerably: instead of reading the *Compendium of Social Doctrine*, there was need to study eleven encyclicals and one pastoral constitution. It is obvious that the extent of the social doctrine of the Church deserves much greater depth. So I think I have a pending research about economics and Catholic thought.

Specifically, regarding the topic of this essay, the Church has been institutionally criticized, but I think that intellectually and spiritually, their contribution is impeccable. The contribution of

the Church on social and economic issues is comprehensive, coherent, consistent and always valid. It has not become a theory only because the ecclesiastical authorities have not wanted it to.

It is important to note that one of the major heterodox and influential economic trends today, the social and solidary economy seems to be based on the Church's social doctrine. This does not look so obvious because it was not promoted enough, but we must recognize that the intellectual basis of the social and solidary economy is Christian. This new economic paradigm - still under construction- sought fundamental aspects of Christian doctrine, for example, employee's dignity, solidarity and subsidiarity principles.

Looking back at economics history, in the late eighteenth century, the main classical economists, Smith, Ricardo and Malthus, studied the great changes that were taking place in global economy, and built the classical model. But, in the second half of the XIX century, a heterodox economist, Karl Marx, demonstrated the shortcomings of that model. However, by the end of this century, Marshall and Walras rebuilt the foundations of the classical model based on the use of marginal analysis in economic theory, thanks to them the classical theory fitted the needs of the time, renaming this theory as neoclassical thought. This kind of renewal of the theory happened perhaps because the leading thinkers and politicians of the time perhaps had some misgivings of Marx's arguments. So, what would be a new theoretical approach that does not include social topics and work conditions? A new economic theory was born, a theory appropriate to the needs of the ruling classes of the time, and finally mainstream economics would keep controlling the world. Nevertheless, as a result of the depression of the 30s; the world had had a break that lasted a couple of decades when Keynes appeared to solve the serious problems created by the crisis. But in the second half of the XX century, the world turned to traditional economics driven by the Consensus of Washington and the structural adjustment programs.

But what was happening, in the middle of traditional economic thought, in terms of the construction of the social doctrine of the Church? What about morals and ethics?

Smith invoked an “invisible hand” to harmonize individual egos. Then, there would not be moral constraints set upon the human ego because an invisible hand harmonizes the acts of all (...) the British economist Joan Robinson pointed out that with this invisible-hand doctrine Smith “abolished the moral problem” (Frey, 1996).

The Church meditated deeply on the social and economic problems of the World, while performing its main function of shepherding the faithful. In perspective, it seems that the Church took too long to react to the unstoppable advance of the capitalist economy. Nearly nineteen centuries of waiting, until finally Leo XIII published the encyclical *Rerum Novarum* in 1891. From that time, to the dawn of the XX century, his successors continued the construction of the doctrine of the Church until the publication of the *Compendium of the Social Doctrine* under the leadership of

John Paul II in 2005. While this compendium reflects the scholarship of the last ten popes embodied in their encyclicals, it is really a summary of the social content of the Bible and the wisdom of the Fathers and Doctors of the Church over many centuries.

The apparent delay in the reaction of the Church could be explained by the historical moment that the world was going through then. Economically, a classic model that was failing, a relentless critic as Marx who was very difficult to refute, and a renewed classic model, marginalist or neoclassical, that could give new life to traditional thinking. In politics, a socialist system as a valid alternative to a moral-less capitalist system that was becoming increasingly unfair to those who risk their capital to generate wealth and prosperity.

In this context, the Catholic Church had the moral obligation to provide a real solution to the social problems of the world, an alternative solution to socialism, whose atheist character scared the Church. This solution was the *Social Doctrine of the Church*, written since 1891 and systematized in 2005 under the name of *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, whose principles related to economics in summary are:

(...) dignity of labor, workers' rights, solidarity among workers, economic life, poverty and wealth, moral, ethics and economy, private and business initiative, economic institutions, free market and state intervention, saving and consumption, risks of globalization, the role of international financial system, and the responsibility of international community (Passinetti, 2010).

It is clear that all these principles were always away from the “ethics” of capitalism, represented by a selfish and rational agent maximizing his utility function.

As seen in the encyclicals, there are several differences between the principles of the social doctrine of the Church mentioned above and the traditional economic assumptions. The main difference is the “economic” definition of the individual as a rational agent, who optimizes his utility function based on having perfect information. This is not necessarily true, because a person cannot be a computer who knows all the alternatives and able to assign a value to his pleasures and his pains, and based on that assumption makes irrevocable decisions. Instead, a real person acts based on values and without doing calculations. In the case of Catholics, values are learned from reading the Bible. Such is the case in stories near solidarity and far away from profit, as “the Good Samaritan” (Luke 10, 25-37) and the “Sermon on the Mountain” (Matthew 5, 3-12).

Through the parable of the *Good Samaritan*, Jesus teaches a Master of Law to recognize his neighbor and to show solidarity to him. In this story we see that the only person able to help the man who had been robbed and hurt is precisely the worst person possible, a Samaritan. At that time, Samaritans were considered heretics and foreigners. This behavior can not belong to a rational agent defined by the traditional economics. Donald Frey (1996) is very clear when he says

“Dickens sarcastically dismisses the writings of his character Gradgrind as ‘proving...that the Good Samaritan was a Bad Economist’ or, as the modern economics-text writers might say, irrational” (Charles Dickens, *Hard Times*, 1854).

The Sermon on the Mountain is a wonderful summary of moral doctrine of Jesus Christ who, through nine compelling and disconcerting phrases, provides happiness and bliss to whom the world considers unhappy and wretched: the poor in spirit, those who weep, who are hungry, etc. This is another example that shows that the behavior of a person is not to be “rational” optimizing his utility function.

But, can a Christian be an economist? This question is difficult to answer, Charles Wilber in his paper that bears the same title answers “of course, yes, but not with some easiness once one becomes aware of the moral premises that permeate economic theory”. And Wilber concludes that “meaning and dignity come from being participative members of the faith community. Faith community is neither created nor maintained by rational self-interest alone”. He also recommends considering what Kenneth Boulding wrote in 1968 (Wilber, 2006 p. 83):

There is a danger...in a predominately commercial society (...) Economic man dwells in Limbo—he is not good enough for Heaven or bad enough for Hell. His virtues are minor virtues: he is punctual, courteous, honest, truthful, painstaking, thrifty, and hardworking. His vices are minor vices: niggardliness, parsimoniousness, chicanery. (...) On the strong he escapes the deadly sins, his very vulgarity saves him from pride (how much better, for instance, is the commercial vulgarity of Coca Cola than the heroic diabolism of Hitler).

However, we must be cautious, because those who are part of mainstream economics are convinced that ethics are included in the neoclassical model:

Nobel laureate George Stigler insisted in the book *The Economist as Preacher and Other Essays*, the concept of self-interest provides a universal explanation of human activity. “Man is eternally a utility-maximizer”, he wrote, and not just in economic activity but “in his church, in his scientific work, in short, everywhere”. Another Nobel laureate, Gary Becker, has elaborated how self-interest could explain the most personal decisions, including marriage, child-bearing, and so on (Frey, 1996, p. 2)

Apparently, there have not been serious debates nor open dialogues between the social doctrine of the Church and mainstream economic theory. These two approaches seem to have taken part in social and economic history without ever crossing. It's time to reach agreements for the sake of humanity.

Unfortunately, marginalist theory, canonized by the general equilibrium model, became a cage in which all economic relations are ideally contained. And who does not investigate according to these conventional parameters, risks not being taken seriously because research is supposed to have “scientific” status. This because the famous *general equilibrium model* is the most elegant, logical

and rigorous ever proposed, suitable to groups of homogeneous individuals acting according to their own interests. However, the competitive market is a weak institutional mechanism that has been developed over time and that does not work unconditionally. In fact, under certain conditions, it does not work at all. In any case, markets require vigilance and prudence. We have to think that this economic theory is going through a very critical period. It seems urgent and radical to reconsider its foundations.

Moreover, it is clear that social doctrine of the Church could be “teacher of humanity” as John XXIII said, especially regarding the rights and dignity of the human person. Even more in the historical period in which we live, when responsibilities have globalized, creating new social and technological needs and the need for environmental protection worldwide (CV, chapter 16)

This dynamic of charity received and given is what gives rise to the Church's social teaching, which is “*caritas in veritate in re sociali*” (charity in truth, in social life): the proclamation of the truth of Christ's love in society. This doctrine is a service to charity, but its locus is truth. Truth preserves and expresses charity's power to liberate in the ever-changing events of history. It is at the same time the truth of faith and of reason, both in the distinction and also in the convergence of those two cognitive fields. It is true; as Benedict XVI continues to remind us, *Deus Caritas Est* (God is Love).

According to the *Annuario Statistico della Chiesa* (2019), 17.7 percent of the world's population is Catholic (America 48.5%, Europe 21.8%, Asia 11.1%, Oceania 0.8%). It is a significant percentage, at the same time, the Catholic Church does great job around the World. The social and solidarity work of the Catholic Church is present in all continents. The number of lay missionaries in the world is about 350 thousand. In the field of education, the Church manages 72 thousand nursery schools worldwide attended by 7 million pupils; 96 thousand primary schools for 35 million pupils; 48 thousand secondary schools for 20 million pupils. The Church also follows 2.5 million high school students and 3 million university students. The charitable and assistance institutions managed worldwide by the Church include 5 thousand hospitals with the highest attendance in America and Africa; 16 thousand dispensaries, mostly in Africa, America and Asia; 610 leper colony mainly distributed in Asia and Africa; 16 thousand homes for the elderly, chronically ill and disabled, mostly in Europe and America; 10 thousand orphanages, mostly in Asia; 12 thousand kindergartens with the largest number in Asia and America; 14 thousand marriage counseling centers, mostly in Europe and America; 3.5 social education or rehabilitation centers and 36 thousands of other institutions.

Mainstream economics has (almost) always focused on efficiency and generation of wealth. However, wealth is not necessarily reverted to those who need it most, but tends to accumulate in a few hands emphasizing inequality.

It seems that the Church has always been trying to contribute with possible solutions to distribution of wealth focusing extreme poverty. The Church has also been concerned with the poor and the most vulnerable, especially with the many related institutions working on it.

Somehow, one could think of a kind of coincidence between the social doctrine of the Church and some concepts of Marxism, despite their very different theoretical and philosophical foundations. A coincidence that is much more difficult to find between Christian doctrine and the postulates of the market economy. In fact, some popes have shown their sympathy for the poor and have worked hard for them, similar to certain left-wing groups. The popes, John XXII, Paul VI and Francis, have not approved inequality and poor distribution of income and wealth. Even they have even been accused of being “communists” for or having chosen a vocation to help the poorest and neediest people.

The historical evidence collected in the New Testament shows Jesus Christ always surrounded by the simplest people and “working” (performing miracles) on behalf of the poor, the sick, the vulnerable and those rejected by the society. When the Church talks about society, economy and markets, it is according to the life of Jesus Christ, the message of the Gospel and the tradition of the Catholic Church's social teaching, not according to an ideological point of view, still less Marxist.

References

- Agenzia Fides, *Annuario Statistico della Chiesa* (2018), Città del Vaticano.
- Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada (1998). Editorial Desclée de Brouwer S.A., Bilbao, España.
- Brugarolas Brufau, Miguel (2011), *El espíritu santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Cevallos, Salvador (1991), *La Doctrina Social de la Iglesia en su evolución histórica*, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador.
- Cabrera, René (2018), *Aportes desde la homilía. Sobre las palabras de Moisés en Deuteronomio: Atiéndete a ti mismo, de Basilio de Cesarea, a la ERE confesional*, tesis, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá.
- Escobar Delgado, Ricardo Azael (2012), “La Doctrina Social de la Iglesia: fuentes y principios de los derechos”, *Prolegómenos. Derechos y Valores*, Volumen XV - No. 30, julio-diciembre, Bogotá.
- De Cesarea, Basilio (2007), *Panegírico a los Mártires. Homilias contra las pasiones*, Introducción, traducción y notas de María Alejandra Valdés García, Ciudad Nueva, Madrid.

- De Gasperi, Alcide (1984), *El tiempo y los hombres que prepararon la Rerum Novarum*, Editorial Difusión S.A., Buenos Aires.
- Forum of Catholic Inspired NGOs*, in <https://foruminternational.org/collaborating-organizations/>.
- Frey, Donald E. (1996), "The Good Samaritan as Bad Economist: Self-Interest in Economics and Theology", *CrossCurrents Magazine*, Vol. 46, No. 3, New York, pp. 293-302.
- Garnier, Julian (1796), *Homilias de San Basilio Magno*, Oficina de Plácido Barco, Madrid.
- Goulet, Denis (1989), "Tareas y Métodos en la Ética del Desarrollo", *Revista Filosofía*, XXVII (66), Universidad de Costa Rica, San José, pp. 293-305.
- The Catholic Encyclopedia* (1910), Robert Appleton Company, New York, retrieved May 23, 2020 from <http://www.newadvent.org/cathen/08452b.htm>
- Martín Sanchez, Benjamín (1986), *Santos Padres de la Iglesia. Padres apostólicos y Doctores*, E.S.G. S.A. Lisboa, Barcelona.
- Pasinetti, Luigi (2010), "Dottrina Sociale della Chiesa e Teoria Economica", Relazione presentata nella sessione di apertura del VII *Simposio Internazionale dei Docenti Universitari*, Vicariato di Roma, Roma.
- Scannone, J. C. y G. Remolina (compiladores) (1998), *Ética y Economía: Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Editorial Bonum, Buenos Aires.
- Weigel, George (1999), *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, Plaza & Janés Editores S.A., Barcelona.
- Wilber, Charles K. (2006), "Can a Christian Be an Economist?", *Faith & Economics Journal*, Number 47/48, Spring/Fall 2006, Grand Rapids, Michigan, pp. 59-86.
- Wilber, Charles K. and Amitava Krishna Dutt (editors) (2010), *New Directions in Development Ethics: Essays in Honor of Denis Goulet*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Catholic Social Thought Documents

- Pope Leo XIII (1891), *Rerum Novarum*.
- Pope Pius XI (1931), *Quadragesimo Anno*.
- Pope John XXIII (1961), *Mater et Magistra*.
- Pope John XXIII (1963), *Pacem in Terris*.
- Second Vatican Council (1965), *Gaudium et Spes (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World)*.
- Pope Paul VI (1967), *Populorum Progressio*.
- Pope Paul VI (1971), *Octogesima Advenens*.
- Pope John Paul II (1981), *Laborem Exercens*.
- Pope John Paul II (1987), *Sollicitudo Rei Socialis*.
- Pope John Paul II (1991), *Centesimus Annus*.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2004), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Pope Benedict XVI (2005), *Deus Caritas Est*.
- Pope Benedict XVI (2009), *Caritas in Veritate*.
- Pope Francis I (2013), *Lumen Fidei*.
- Pope Francis I (2013), *Evangelii Gaudium* (Apostolic Exhortation).
- Pope Francis I (2015), *Laudato Si'*.

El amor y sus efectos en la música pop y en la filosofía clásica

Juan Carlos Riofrío Martínez-Villalba*

Resumen: El presente trabajo es un diálogo sobre la noción de amor, sobre sus características esenciales y sus efectos, entre lo que dice la música actual sobre el tema, y lo que la filosofía y teología clásica afirman sobre la materia. Se analizan aquí las letras de más de cien canciones de amor. En la primera parte del trabajo (capítulos 1 y 2) trata sobre la noción de amor y sus características principales. En la segunda parte (capítulo 3) sobre los efectos próximos, mediatos y posteriores ocasionados en la persona que ama.

Palabras clave: Noción de amor, características del amor, efectos del amor, música popular, canciones

Summary: The present work is a dialogue about the notion of love, and about its essential characteristics and its effects, between what popular music says about this subject, and what classical philosophy and theology affirm on the matter. The lyrics of more than a hundred love songs are analyzed here. In the first part of the work (chapters 1 and 2) it deals with the notion of love and its main characteristics. In the second part (Chapter 3) about the proximate, mediate, and subsequent effects caused in the person who loves.

Keywords: Notion of Love, Characteristics of Love, Effects of Love, Popular Music, Songs

* jcriofrio@strathmore.edu
<http://orcid.org/0000-0003-4461-1025>
Strathmore University (Nairobi, Kenia)

Introducción¹

[*I Want To Know What Love Is*](#) titula una vieja canción de Foreigner (1984). Se ha dicho que la frase se redactó en un lenguaje más poético y metafórico, que literal, pues, ¿quién no sabe lo que es el amor? Después de haber leído varias obras de filosofía y teología sobre el tema, yo me atrevería a preguntar justamente todo lo contrario: ¿quién realmente sabe lo que es el amor? ¿Hay alguien que lo sepa? Quizá hayamos experimentado lo que es amar y ser amados, pero saber con precisión qué es el amor, yo diría que es muy complejo. Algún cantante me apoya abiertamente cuando dice: «yo te quiero tanto que no sé cómo explicar / lo que siento» (Juanes, [*Para tu amor*](#), 2004).

En realidad, estamos ante un misterio, un misterio existencial. La vida es un largo camino en busca del amor, y a la vez es tenemos un relámpago de instante para aferrarlo. La canción de Foreigner nos lo recuerda: «*I've traveled so far, to change this lonely life*». Resulta interesante la manera en que el cantante intenta resolver este misterio: a través de la contemplación de la persona amada. «*I want to know what love is, I want you to show me / I want to feel what love is, I know you can show me*» ([*I Want To Know What Love Is*](#), 1984). Quizás este sea el mejor camino para entender qué es el amor. De hecho, quienes mejor han hablado del amor son los que más han amado: aquellos que han sacrificado su vida por su amor, los santos que murieron por amor a Dios, los filósofos, literatos y teólogos más heroicos, los héroes del amor. Pero como el amor también lo han experimentado los artistas y ellos son dados a narrar lo evidente², no haremos mal en escucharles. En este ensayo haremos las letras de unas cien canciones de amor, bajo la luz de algunas consideraciones formuladas por gente preclara en la materia.

II. ¿Qué es el amor?

Marcel afirmaba que el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico (cfr. Urabayan, 2001, p. 169). Si la afirmación se pusiera en términos sencillos, la gran mayoría de ciudadanos la aceptaría largamente. ¿Cuántos no consideran que el amor es lo más importante en sus vidas? ¿Cuántos no coinciden que los problemas familiares o de amistad suelen ser más duros que los inconvenientes económicos o que los defectos físicos? Hollywood no deja de repetirlo en sus películas, al igual que innumerables letras de la música pop: «Sin ti no soy nada (...) mi alma,

¹ A efectos de facilitar el reconocimiento y acceso a las canciones analizadas, que son la parte nuclear de este estudio, las citamos con su nombre, año y link dentro del texto principal. De otra manera, muchas veces sería muy difícil reconocer la canción. Por ejemplo, si pusiera “Adkins, 2010”, nadie reconocería la famosísima canción de Adele, “Rolling in the Deep”. En todo caso, en las referencias se pondrá toda la información requerida de la canción.

² En otro estudio sobre lo evidente (cfr. Riofrío, 2019a, pp. 14-32) hemos concluido que el arte, los dichos y las canciones con mayor aceptación en el público, durante generaciones, muestran muchos rasgos de “conocimiento evidente”. Por eso, este estudio se ha enfocado principalmente en las canciones más famosas de las últimas décadas.

mi cuerpo, mi voz, no sirven de nada» (Amaral, *Sin ti no soy nada*, 2002). «Aunque pueda tenerlo todo todo, / nunca hay nada si me faltas tú» (Sie7e, *Tengo tu love*, 2011). «Todo es negro para mi mirada / si tú no estás junto a mí aquí» (Andrea Bocelli, *Por ti volaré*, 1995).

Sin embargo, lo dicho no siempre estuvo presente en la mentalidad popular y hasta resultaba raro en el ágora griega. Para los antiguos el amor no pasó de ser una tendencia de la voluntad, un mero apetito o pasión: tan pasión como el odio, la ira, u otra cualquiera. Sobre todo, quien dotó de gloria al amor fue el cristianismo. Es verdad que varios siglos atrás ya se había escrito en piedra que el primer mandamiento de todos era “amar”, pero con la venida del Salvador el amor adquirió unos horizontes insospechados: toda la Ley y los profetas se resumían en el mandamiento del amor; debía amarse a Dios y al prójimo, al amigo y al enemigo. Resultó entonces claro que «hay mayor alegría en dar que en recibir» (Hch 20,35; cfr. Mc 12, 38-44). Aquello de amar al samaritano y al enemigo, de sufrir y dar hasta la propia vida por el Reino de los cielos, superaba ya con mucho el mundo de las pasiones. «La Redención no es exclusivamente librar del pecado, sino abrir al amor a la gran tarea» (Polo, 2016b, p. 89). El amor se transformó así en lo decisivo, en la virtud central, en lo único verdaderamente importante en nuestra existencia, aquello por lo que deberemos rendir cuentas. San Juan de la Cruz lo sintetizará de una manera espléndida: “en el atardecer de la vida, seremos juzgados en el amor”.

Mucho se escribió sobre el amor en el medioevo y en muchos sentidos. Un *sumario* de los mejores textos, mezclado con la genialidad napolitana, se encuentra en la Suma Teológica. Tomás de Aquino es capaz de dar un concepto lo suficientemente amplio de amor, de tal manera que abarque lo concupiscible y los desenfrenos del eros, junto a la amistad y a la virtud teologal de la caridad. «El amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, sol). El rey de las distinciones luego diferenciará varias clases de amor y desarrollará muchos temas, pero lo excelente de la tesis tomista es que logra conjugar la pasión del amor, los actos de la voluntad y de la inteligencia, los efectos que el amor produce y, a la vez es capaz de distinguir el amor del “mero dar”, de la benevolencia. Así apuntará que en el ser humano «la pasión del amor no surge súbitamente, sino después de consideración asidua de la cosa amada», añadiendo enseguida que «el amor de dilección, considerado como acto de caridad, implica, en verdad, benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva» (*Summa Th.* II-II, q. 27, a. 2, sol)³. El amor tomista no es intelectualista, ni voluntarista, ni meramente corporal o psíquico, sino que envuelve a todos los aspectos de la persona.

³ En el mismo lugar observa que «la benevolencia carece de convulsión y de apetito, esto es, de la impetuosidad de la inclinación, pues el hombre desea el bien para otro sólo por decisión de la razón».

Los filósofos modernos le darán mayor importancia a la inteligencia, y quizá por eso terminan siendo un poco fríos con el amor, virtud —si cupiera llamarla así— que no termina de cuadrar bien dentro de sus esquemas mentales. Polo decía de ellos que cuando «la caridad se enfría, se suele incurrir en rigidez, y pierde su jugo vital o se reduce al sentimiento de filantropía» (2019a, p. 474). Y es lo que sucedió, por ejemplo, con el “imperativo categórico” kantiano, que vanidosamente ponía como objetivo de nuestra existencia no amar, sino estar orgulloso de uno mismo. ¿Qué saca el hombre con ello? Nada. Pronto surgió la reacción contra la modernidad: apareció el romanticismo, luego el voluntarismo y luego el nihilismo. La visión sentimentalista de la vida ya se detecta en Rousseau y en algunos artistas del siglo XVIII. Recuerdo bien un óleo de Watteau (1717) que plasma “las fases del amor”, las mimas que aparecen dibujadas dentro de un paisaje primaveral: un hombre se acerca a una doncella sentada en el prado, con el diálogo la conquista, luego se levantan y salen a perderse. El amor queda reducido a sentimiento, seducción y pasión. Yo diría que ese romanticismo vitalista aún subsiste en grandes sectores de la cultura, especialmente en la música.

Nuestras canciones de amor están impregnadas de sentimiento hasta los tuétanos. En muchas de ellas el amor queda reducido a lo sentimental y pasional. Frases como «[que] sepas lo que siento, que estoy enamorada» (Thalía & Pedro Capó, *Estoy enamorado*, 2009); «ya no me alcanzan las palabras no / para explicarte lo que siento yo» (Axel, *Te voy a amar*, 2011); «créame que mucho lo siento» (Juan Luis Guerra, *Como abeja al panal*, 1990b); «y defino lo que siento / con estas palabras / te amo» (Franco de Vita, *Te amo*, 1982), se repiten innumerablemente en la música pop.

En la encrucijada del siglo XX, donde la noción de amor se tambalea entre ser mero sentimiento, emoción, pasión o algún extraño fenómeno psíquico freudiano, aparece el personalismo y su batalla por rescatar una importante dimensión olvidada del amor. «En rigor, un amor que no sea el amor de un amante y que se refiera a otro amante, no es un amor personal», dirá Polo (2015, p. 258). C. S. Lewis (2018) añadirá que los amores naturales solo cobran sentido si son salvados por la gracia divina. Este es el escenario que me he encontrado cuando me he sentado a escribir sobre el tema.

Sin perjuicio de lo dicho, también he de reconocer que muchas letras de las canciones me han impresionado por la profundidad en que describen ciertos rasgos del amor. La sensibilidad vivencial de los grandes artistas nos trasmite poéticamente lo que es el amor, y lo que describen coincide de una manera asombrosa con las más profundas nociones filosóficas sobre el tema. Hemos organizado todas sus observaciones dotadas de música en dos grandes secciones: primero hablaremos de las características que todo amor debe tener, y luego de los efectos que

éste produce a lo largo del tiempo. Además, hemos utilizado el método de conteo de palabras más repetidas en las cien canciones de amor analizadas, lo que nos ha arrojado muy interesantes resultados, sobre todo para describir qué es lo esencial en el amor.

Aún recuerdo mis años en el colegio Nuevo Mundo de Guayaquil, cuando veía a mis compañeras de clase llenar largos “test de amor verdadero”, destinados a demostrar si estaban enamoradas de alguien o no. Tales test estaban llenos de preguntas cursis: “¿en quién sueles pensar durante el día?”, “¿cuántas veces viene a tu memoria?”, “¿te pusiste roja al verlo?”. Otras veces era el azar de un refrán o de un juego el que mostraba, como pitonisa, cuál era el amor de su vida. Hoy los test se han modernizado y están al alcance de un simple click en internet. Más que bucear en aquellos sitios, yo aconsejaría examinar si nuestro “amor” presenta las características y los efectos que los filósofos y los cantantes dicen que debe tener el amor.

III. Características esenciales del amor

De lo que hemos encontrado en la música pop, cabe inferir que el amor —todo amor— debe tener las siguientes características:

III.1. Pluralidad

Ninguna canción de amor se canta sin un referente. El amor es plural, sale de uno y se dirige a otra persona. No en vano las palabras más repetidas en las letras de las canciones son “tú” y “yo”, junto con los pronombres personales. Esto prueba algo evidente: que lo central en el amor son las personas.

En la revisión de más de cien canciones en inglés y español apareció una curiosidad. En inglés las palabras más repetidas son “I”, “you”, “me”, “my”, “your” y “love”, en ese orden. Fíjese cómo el yo impera sobre el tú. En cambio, en español las palabras más repetidas son: “te”, “mi”, “me”, “tu”, “amor” y “yo”, en ese orden. Parecería que en el mundo hispano la gente piensa más en el otro cuando se habla de amor, mientras en el ámbito del inglés el amor es más introspectivo⁴. Con todo, también hay que reparar que el inglés exige más el “I” en sus estructuras lingüísticas, que el español el “yo”.

III.2. Luminosidad e inspiración

La metáfora o imagen con la que más se compara el amor en la música es la de la luz. Luz, luminosidad, tanto para los ojos, como para el intelecto. Algunas veces la asociación se hace mencionando objetos luminosos que están en el ambiente. Por ejemplo, el «*blue dipinto di blue*»,

⁴ Ciertamente sucede que el inglés exige más el término “I” para construir cualquier frase. Sin embargo, la exigencia de otros pronombres personales parece semejante en inglés y español. Las canciones muestran cómo cada cultura es distinta.

con «*la luna*» cuando «*io continuo a sognare negli occhi tuoi belli, / che sono blu come un cielo trapunto di stelle*» (Domenico Modugno, [Nel blu dipinto di blu](#), 1958). Otras canciones nos invitan a mirar hacia lo alto: «*look at the stars / look how they shine for you / and everything you do / yeah they were all yellow*» (Coldplay, [Yellow](#), 2000). «*Kiss me under the light of a thousand stars*» (Ed Sheeran, [Thinking Out Loud](#), 2014). Y en una canción de postguerra se habla de una [Blue moon](#) (Al Bowlly, 1936), de una melancólica luna que nos hace soñar en la persona amada.

Sin embargo, lo normal es identificar la luz con la misma persona amada. Por ejemplo, se oye: «ay amor, eres mi luna, eres mi sol, / eres mi pan de cada día» (Maná, [Eres mi religión](#), 2002). «Al caer de cada noche esperaré / a que seas luna llena y te amaré» (Miguel Bosé, [Te amaré](#), 1978). «Ella es la estrella / que alumbra mi ser. / Yo sin su amor no soy nada» (Los Tres Caballeros & Cantoral, [Reloj no marques las horas](#), 1957). También es frecuente el juego de luces entre los que se aman. «Para tu amor que me ilumina / tengo una luna, un arco iris y un clavel», canta Juanes ([Para tu amor](#), 2004). Y a la misma técnica literaria recurre Juan Luis Guerra cuando expresa sus sentimientos: «ay, ay, ay, ay, amor: / yo soy satélite y tú eres mi sol; / un universo de agua mineral, / un espacio de luz / que solo llenas tú, ay amor» ([Bachata rosa](#), 1990a). Todo esto nos recuerda a John Milton, quien imaginaba a las criaturas angélicas como cuerpos hechos de luz que podían conseguir una total interpenetración, mucho mayor a la de nuestros simples abrazos. Hay un dicho que dice “el amor es ciego”. Aunque se repita mil veces en la calle, ello no consta en la música pop. Por el contrario, en las canciones de la lengua de Shakespeare el verbo más repetido es “know”. La música parece coincidir con C. S. Lewis (2018), quien categóricamente sostenía que «el mejor amor, del tipo que sea, no es ciego». También las Escrituras han identificado el amor con el conocimiento cuando en un par de versos paralelos se dice: «quiero amor y no sacrificios, / y conocimiento de Dios, más que holocaustos» (Oseas 6,4-6). En realidad, solo se puede amar lo que se conoce. Por eso observa Aristóteles que “la visión es cierta causa del amor” (*Ethic.*, libro IX), a lo que el doctor angélico apostilla, que «a Dios, cuanto más perfectamente se le conoce, más perfectamente se le ama» (*Summa Th.* I-II, q. 67, a. 6, ad 3). El amor es sincero, se transparenta en los ojos. «*I feel wonderful because I see / the love light in your eyes*» (Eric Clapton, [Wonderful Tonight](#), 1977). El amado siempre podrá decir: «si me siento perdido / encuentro el norte / con sólo escuchar tu voz / (...) Porque tú serás / la luz que ilumine mi andar» (Reik, [Un amor de verdad](#), 2016).

Recuérdese, además, que luz y vida se identifican. “La vida era la luz” dice san Juan (Jn 1, 4). Ambas cosas aparecen asociadas en la música. «Mi vida es un túnel sin tu luz» (Juanes, [Nada valgo sin tu amor](#), 2004). ¿Cuántas canciones no hablan del amor como de la propia vida? Justamente entre las palabras más repetidas por las canciones de amor, después de los

determinativos, pronombres personales y de la palabra “know”, aparecen los términos “life” y “vida”.

Finalmente, lo que es luz es fuente de inspiración. *You're the Inspiration* (1984) es el título de la canción más romántica de Chicago. Celine Dion incluso va más allá cuando menciona: «*You were always there for me (...) a light in the dark shining your love into my life. / You've been my inspiration, / through the lies you were the truth*» (*Because You Loved Me*, 1998).

III.3. Recibir: aceptación, confianza y veneración

¿Qué es primero en el amor: dar o recibir? Larga e intrincada ha sido la discusión de los filósofos. Yo me inclino por la solución poliana, que observa que en el Creador lo primero es dar, mientras que en las criaturas —que lo hemos recibido todo, que nada podemos dar sin primero haber recibido— lo primero es el recibir (cfr. Sellés, 2020, p. 330). Por eso comenzamos hablando de “recibir”, y no de “dar”.

A la persona amada se la mira como un don inesperado e inmerecido. «*Well, I found a girl, beautiful and sweet, / I never knew you were the someone waiting for me*» (Ed Sheeran, *Perfect*, 2017). El amor es siempre don. No se puede reclamar en los tribunales, aunque quepa suplicarlo directamente. ¡Cuántas canciones no parecen palabras de un pordiosero que clama por un poquito de amor! Hay quienes imploran al cielo, a los dioses y a los santos para que algún día venga. «*And all my life I've prayed for someone like you / and I thank God that I, that I finally found you*» (K-Ci & JoJo, *All My Life*).

En la música se distinguen diferentes grados de recepción del don. El primero y más básico es aceptándolo con los defectos que venga. Así lo oímos en aquella canción de Miguel Bosé que dice: «por ser algo no perfecto te amaré (...) Por ponerte algún ejemplo te diré / que aunque tengas manos frías te amaré, / con tu mala ortografía / y tu no saber perder, / con defectos y manías te amaré» (*Te amaré*, 1978). C. S. Lewis (2018) observa que «hay algo en cada uno de nosotros que, de modo natural, no puede ser amado; no es culpa de nadie que eso no sea amado, porque sólo lo que es amable puede ser amado naturalmente; pretender lo contrario sería lo mismo que pedirle a la gente que le guste el sabor a pan rancio o el ruido de un taladro mecánico. Podemos ser perdonados, compadecidos y amados a pesar de todo, con caridad; pero no de otra manera». Solo un amor superior pasa por encima de las pequeñeces humanas y las redime.

Otro paso en la recepción es confiar, no dudar, aceptar incluso con urgencia. Todo esto se refleja en la canción *I'm Yours* (2008) de Jason Mraz: «*So I won't hesitate no more, no more. / It cannot wait I'm sure. / There's no need to complicate, / our time is short / this is our fate, I'm yours*». Francis

Cabrel afirma su confianza de una manera más poética: «podéis destrozar / todo aquello que veis, / porque ella de un soplo / lo vuelve a crear / como si nada» ([La quiero a morir](#), 1980). Y más profundo que confiar es venerar, darle el valor que merece a la persona amada. «*I said nothing can take away these blues, / 'cause nothing compares, / nothing compares to you*» (Sinéad O'Connor, [Nothing Compares 2U](#), 1990). El último y más profundo grado de recepción mezcla la confianza y veneración de forma mutua: entonces, aparece el confiarse uno mismo en el otro, de manera recíproca, para siempre. «*You're here, there's nothing I fear / and I know that my heart will go on. / We'll stay forever this way, / you are safe in my heart and / my heart will go on and on*» (Céline Dion, [My Heart Will Go On](#), 1997).

III.4. Dar: necesidad de expresar el amor con palabras y obras

El Aquinate decía que «nada hay que provoque tanto el amor como saberse amado» (*De rationibus fidei*, cap. 5). Quien recibe un don inmerecido, enseguida se ve compelido a agradecerlo, a menos que sea un desequilibrado o alguien sumamente raro. «Es de bien nacidos ser agradecidos», dice un viejo refrán. Amar es agradecer⁵. Celine Dion lo expresa muy bien en [Because You Loved Me](#) (1998), cuya letra comienza así: «*For all those times you stood by me, / for all the truth that you made me see / for all the joy you brought to my life / for all the wrong that you made right / for every dream you made come true / for all the love I found in you / I'll be forever thankful, baby*».

Aclárese que el amor no es la justicia, aquella virtud por la que se devuelve con pulcra exactitud lo debido: ni más, ni menos. Quien ama no es calculador, ni cicatero: «Quiéreme como te quiero a ti, / dame tu amor sin medida» (Juan Luis Guerra, [Como abeja al panal](#), 1990b). Por el contrario, quien ama desea restituir con creces, y si puede, lo da todo y se da a sí mismo. Quien ama siempre está en deuda, porque el amor constantemente está creando nuevos deberes, siempre superados (cfr. Chevrot, 1973, p. 163). Por eso Jovanotti afirma que «*l'amore che detta ogni legge*» ([Baciarmi Ancora](#), 2010). Quien siente que ya ha “dado” o “pagado” lo suficiente, ha dejado de amar. A lo sumo realiza un acto de justicia. Uno puede cumplir escrupulosamente las leyes de un país para evitar la cárcel, mas ello no significa que lo quiera. Por otro lado, quien ni siquiera se cumple lo mínimo, con tal incumplimiento más bien demuestra desamor.

El agradecimiento primero sale de la lengua, de los labios, de la boca, hasta que percute el tímpano de la persona amada. ¡Hay que decir que te amo! Si no, no se ama. [Te amo y te lo digo](#) (1996), titula una acertada canción de Pancho Barraza. Y otra de las más famosas de Franco de Vita dice: «te amo / aunque no es tan fácil de decir; / y defino lo que siento / con estas palabras:

⁵ Sobre los actos del amor, entre los que se encuentra agradecer, cfr. Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2001, p. 151.

/ te amo» (*Te amo*, 1982). Hay que decirlo una y mil veces, hasta convencer a la persona que realmente se le ama: «*and the wonder of it all / Is that you just don't realize how much I love you / I say, "My darling, you were wonderful tonight. / Oh my darling, you were wonderful tonight"*» (Eric Clapton, *Wonderful Tonight*, 1977). La misma idea consta en aquella otra canción donde se escucha: «*she's so beautiful and I tell her everyday. / Yeah, I know, I know when I compliment her she won't believe me*» (Bruno Mars, *Just The Way You Are*, 2010).

Pero amar es *More than words* (Extreme, 1990). Hay que mostrar con obras los que se dice o se canta. Las obras confirman las palabras, son su sello de veracidad. Es más, donde hay obras las palabras sobran. «*Then you wouldn't have to say that you love me / 'Cause I'd already know*» (Extreme, *More than words*, 1990). Es preciso «demostrarte, con hechos, que eres el amor de mi vida» (La Adictiva, *El amor de mi vida*, 2019). Al menos se requiere un gesto. Esto también lo pregonaba la música con la bella poesía del pobre: «te regalo una rosa, / la encontré en el camino; / no sé si está desnuda / o tiene un solo vestido. / No, no lo sé. (...) Te regalo mis manos, / mis párpados caídos, / el beso más profundo / el que se ahoga en un gemido» (Juan Luis Guerra, *Bachata rosa*, 1990a). En la vida ordinaria se presentan pocas ocasiones de acometer empresas heroicas por otro. Entonces, solo nos queda ofrecer cosas pequeñas, a las que el corazón repleta de significado. «Te regalo un otoño / un día entre abril y junio / un rayo de ilusiones, / un corazón al desnudo», sigue la misma bachata.

Pero como amar es el acto propio de la virtud de la caridad⁶, y esta virtud ha de crecer lo más posible, el ser humano ha de excederse en el amor, en darse. Quien no busca amar más, ama menos. «Amar es dar hasta que duela», decía la madre Teresa de Calcuta. Una canción que representa muy bien este *buscar más* propio del mayor amor, es la de Bon Jovi: «*If you told me to cry for you, I could. / If you told me to die for you, I would. / Take a look at my face, / there's no price I won't pay / to say these words to you*» (*Always*, 1994). All-4-One también cantaba «*I'll give you every thing I can. / I'll build your dreams with these two hands / We'll hang some memories on the walls*» (*I Swear*, 1994).

Los escritores se prodigan en este aspecto “excesivo” del amor. Con la pluma es muy fácil regalar lo imposible. Mi canción favorita aquí es la de Jesse & Joy: «Quisiera darte el mundo entero, / la luna, el cielo, el sol y el mar; / regalarte las estrellas / en una caja de cristal. (...) Quisiera ser un super héroe / y protegerte contra el mal, / regalarte la vía láctea / en un plato de cereal. (...) Quisiera hacerte un gran poema / usar el cielo de papel, / tomar las nubes como crema / y hornearte un super pastel / llevarte al espacio sideral» (*Espacio sideral*, 2006). Quien no tiene intención de hacer esto, en realidad no ama. Quien ama siempre puede cantar «Tú me traes

⁶ Véase el análisis hecho en el capítulo II, y especialmente cfr. Suma Teológica, II-II, q. 27, a. 1.

un poco loco, / un poquiti-ti-to loco» (Luis Ángel Gómez Jaramillo & Gael García Bernal, [Un poco loco](#), 2017).

Lo que acabamos de decir resulta sumamente importante para el mendigo, es como su tabla de salvación. ¿Qué hacer cuando uno no vale nada, cuando se carece de todo bien, cuando en nuestra vida no aparecen obras que ofrecer? ¿Puede el misérrimo amar? Entonces solo queda intentar la aventura de Cyrano de Bergerac, la de conquistar el amor a través unos versos sentidos, quizá pronunciados bajo la penumbra del anonimato. ¡Qué poder tienen las palabras! Dichas en el momento correcto, son capaces de estremecer el corazón. Este es el núcleo de la canción de Tracy Chapman: «*Sorry / is all that you can't say (...) But you can say baby, / baby can I hold you tonight, / maybe if I told you the right words, / at the right time you'd be mine*» (Tracy Chapman, [Baby Can I hold you](#), 1988). ¿Qué hacer ante nuestras faltas? Pedir perdón, con el mayor arrepentimiento posible. ¿Qué hacer ante nuestros pecados sino rezar? Hay que repetir una y otra vez, de la manera más sincera: «*Please believe me, every word I say is true / please forgive me, I can't stop loving you*» (Bryan Adams, [Please Forgive Me](#), 1993). ¡Qué fascinante poder tienen nuestras palabras ante quien nos aprecia! «Que el cielo no es azul / ¡Ay, mi amor! ¡Ay, mi amor! / Que es rojo, dices tú / ¡Ay, mi amor! ¡Ay, mi amor! / Ves todo al revés / ¡Ay, mi amor! ¡Ay, mi amor! / Creo que piensas con los pies» (Luis Ángel Gómez Jaramillo & Gael García Bernal, [Un poco loco](#), 2017). Quien ama, largamente tolera que el otro «piense con los pies» cuando habla de amor.

III.5. Totalidad

Después de los pronombres personales, los términos que más se repiten en las canciones de amor tienen que ver con la totalidad: “all”, “every”, “nada” y “todo”. La totalidad se predica en varios sentidos: se acepta todo, se da todo, y se aprecia lo recibido como “mi todo”.

Por un lado, se ama a toda la persona, incluso con sus defectos, como vimos. Un verdadero amante puede cantar con Aerosmith [I Don't Want to Miss a Thing](#) (1998): «*I could stay awake just to hear you breathing / watch you smile while you are sleeping (...) Don't want to close my eyes / I don't want to fall asleep / 'cause I'd miss you, babe / and I don't want to miss a thing*». Otro recurso que aparece en la música para hablar de esta totalidad es la mención del “primer amor”. Desde luego, quien mantiene su “primer amor”, ese sí que sabe amar, porque ha amado siempre y porque ama a toda la persona en todas las etapas de su vida. Diana Ross y Lionel Richie lo cantan así: «*My first love: / you're every breath that I take, / you're every step I make*» ([Endless Love](#), 1981). Y Ed Sheeran, justamente en [Perfect](#) (2017), vuelve sobre la misma idea «*'cause we were just kids when we fell in love*». Las mejores canciones de amor no excluyen nada de la otra persona: ni su inteligencia, ni sus defectos, ni el pasado, ni el futuro, ni los hijos que pueden venir a través de ella. Nadie le dice a su amada: solo

me gusta tu cuerpo, y solo mientras seas joven. Justamente en la última canción mencionada se destaca lo que decimos: «*she shares my dreams, I hope that someday I'll share her home. / I found a love, to carry more than just my secrets / to carry love, to carry children of our own*» ([Perfect](#), 2017).

A la vez, el amor en la música pop exige la entrega total. Darlo todo incluso llega a ser poco para quien ama. «Para tu amor lo tengo todo, / desde mi sangre hasta la esencia de mi ser. / Y para tu amor que es mi tesoro. / Tengo mi vida toda entera a tus pies / y tengo también / un corazón que se muere por dar amor» (Juanes, [Para tu amor](#), 2004). El truco en el amor no es dar mucho o poco, sino darlo todo, arrojar todas nuestras pertenencias en el gazofilacio.

«Aunque soy pobre todo esto que te doy / vale más que el dinero porque sí es amor» (Selena, [Amor prohibido](#), 1994).

Finalmente, todo lo recibido se aprecia como el mayor tesoro, como “mi todo”. Frases como estas son muy típicas: «Tú eres sol, tú eres mi todo» (Maná, [Eres mi religión](#), 2002). «*You mean the world to me*» (Diana Ross and Lionel Richie, [Endless Love](#), 1981). «*I had your love I had it all / I'm grateful for each day you gave me*» (Celine Dion, [Because You Loved Me](#), 1998). Con frecuencia se expresa la misma idea en negativo: «Y aunque pueda tenerlo todo todo, / nunca hay nada si me faltas tú» (Siete, [Tengo tu love](#), 2011). «Eres vida mía / todo lo que tengo: / el mar que me baña, / la luz que me guía, / eres la morada que habito, / y si tú te vas / ya no me queda nada» (Juan Luis Guerra, [Si tú te vas](#), 1985).

III.6. Eternidad y juventud

Después de las palabras relacionadas con la totalidad, las que más se repiten son “always”, “never” y “siempre”, y junto con los términos relacionados con la existencia (“be”, “as”, “soy”, “eres”, etc.). El amor tiende a prolongar la existencia *ad infinitum*. Hasta se podría decir que sin infinito no hay amor posible, porque «para tu amor no hay despedidas / para tu amor yo solo tengo eternidad» (Juanes, [Para tu amor](#), 2004). Sin infinito Diana Ross y Lionel Richie no podrían cantar [Endless Love](#) (1981), ni Whitney Houston [I will always love you](#) (Houston & Parton, 1974), ni Bon Jovi, [Always](#) (1994), ni Juanes podría desear «ser eterno junto a ti» ([Nada valgo sin tu amor](#), 2004). Sin infinito, el amor es una piltrafa, el engaño más grande del mundo, la broma más pesada del Creador. Hace falta incorporar al infinito para que el amor no pierda su sustancia. C. S. Lewis (2018) lo explicaba de una manera maravillosa: «en el Cielo, supongo yo, un amor que no haya incorporado nunca al Amor en sí mismo sería igualmente irrelevante; porque la sola naturaleza ha sido superada: todo lo que no es eterno queda eternamente envejecido».

El tiempo es la prueba más severa del amor. Por eso las canciones juran amor eterno. «*Cause I'll stand beside you through the years / (...) For better or worse, till death do us part, / I'll love you with every beat of my heart / and I swear*» (All-4-One, [I Swear](#), 1994). También se puede decir lo

mismo con otras palabras. «*Yeah I, will love you, baby / always and I'll be there, / Forever and a day, always / I'll be there, till the stars don't shine*» (Bon Jovi, [Always](#), 1994). El tiempo es prueba del amor, porque a lo largo de los años las parejas se enfrentan con sus manías, mal carácter, malos entendidos, bajones de ánimos, y demás defectos. Solo quien ha sabido amar, puede cantar con alegría: «*after all this time / you're still the one I love, mmm, yeah (...) They said, "I bet they'll never make it"*», pero [You're Still The One](#) (Shania Twain, 2014). Por eso, el amor aspira llegar a la vejez. «*When my hair's all but gone and my memory fades / and the crowds don't remember my name. / When my hands don't play the strings the same way, mm / I know you will still love me the same*» (Ed Sheeran, [Thinking Out Loud](#), 2014).

El amor es una varita mágica que transforma el tiempo de muchas maneras. Cuando se ama, aunque los relojes sigan frenéticos con su imparable tic-tac, el tiempo mental se detiene. «*And when you smile / the whole world stops and stares for a while / 'cause girl you're amazing / just the way you are*» (Bruno Mars, [Just The Way You Are](#), 2010). En ese “instante” pueden pasar mil años, y siempre se podrá decir: «*Our time is short / this is our fate, I'm yours*» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008). Y si debe partir la persona amada, el tiempo se convierte en agua inaferrable que se escapa de las manos. Entonces se hacen cosas absurdas, como pedir «Reloj no marques las horas / porque voy a enloquecer: / ella se ira para siempre / cuando amanezca otra vez» (Los Tres Caballeros & Cantoral, [Reloj no marques las horas](#), 1957).

Sin amor, el tiempo se transforma en tiempo perdido. A la vez, el amor permite recuperar años gastados en vano. Lo dice Juanes: «*vale más un año tardío que un siglo vació, amor. / Quiero pasar más tiempo junto a ti, / recuperar las noches que perdí, / vencer el miedo inmenso de morir / y ser eterno junto a ti*» ([Nada valgo sin tu amor](#), 2004). También cabe decirlo de otra forma: «*en mi piano a veces triste / la muerte no existe si ella está aquí...*» (Marta Sánchez & Andrea Bocelli, [Vivo por ella](#), 1997). El amor tiene por misión la de matar a la muerte. Y no solo a la muerte, sino también al envejecimiento. El corazón amante siempre es joven, aunque la piel esté muy arrugada. «*And darling I will be loving you 'til we're 70, / and baby my heart could still fall as hard at 23 / 'Cause honey your soul can never grow old, it's evergreen*» (Ed Sheeran, [Thinking Out Loud](#), 2014).

Los médicos dicen que el amor rejuvenece porque nos hace segregar la melatonina que impide el envejecimiento, aumenta la vitalidad y la autoestima, y nos hace sentirnos con más ganas de vivir y con la sensación de poderlo todo. En realidad el tema es más profundo. El amor nos hace ser una *nueva persona*, alguien mejor, alguien que hasta ese momento no sabíamos que existía. «Y contigo aprendí / que yo nací el día en que te conocí», decía Armando Manzanero ([Contigo aprendí](#), 1993). Además, quien ama, siempre estrena el amor. «*It feels like the first time every time*» (Lonestar, [Amazed](#), 1999).

IV. Efectos que produce el amor

Hemos narrado ya las características del amor, de todo amor. Vendrían a ser, por ello, características de su esencia, que no pueden faltar en un verdadero amor personal. Ahora averiguaremos qué efectos el amor produce a lo largo del tiempo en los amantes. Como los efectos no son características esenciales, es perfectamente posible que en algún momento falten —uno o varios— en quienes se aman. Así, por ejemplo, la pasión y el éxtasis son efectos que solo se producen de manera impetuosa en contadas ocasiones, al menos en esta vida terrenal. Aun así, los efectos prueban la calidad del amor, a tal punto que cabría dudar de aquel amor que no presentase ninguno de estos efectos.

Aquí he de mencionar un par de maravillosas e inesperadas coincidencias. La primera es que cuando revisé la lista de palabras repetidas en las canciones de amor, observé que las más repetidas tenían relación con las características esenciales del amor. En cambio, las palabras relacionadas con los efectos del amor se repiten con muchísima menos frecuencia. De alguna manera esto corrobora que mientras los efectos pueden faltar en un amor verdadero, las características esenciales siempre deben estar presentes.

La segunda, y no menos interesante coincidencia, es que después de recoger centenares de fichas con los efectos del amor, observé que ellos cuadraban a la perfección dentro de la clasificación tomista de los efectos próximos y mediatos del amor (cfr. Suma Teológica, I-II, q. 28). ¡Es impresionante ver cómo se complementa la visión de los artistas con el espíritu objetivo, sistemático y clasificador de los filósofos! Sin embargo, para ser honestos, he de decir que la música añadía muchísimos otros efectos del amor no mencionados por el tomismo clásico, sino por la teología trinitaria. Por esta razón, hemos dividido este capítulo en tres secciones:

- Efectos próximos del amor
- Efectos mediatos del amor
- Otros efectos posteriores

Pasamos, pues, a hablar de los primeros efectos que produce el amor.

IV.1. Efectos próximos

Tomás de Aquino observa que cuando se ama, algunas cosas suceden inmediatamente en las potencias humanas (los efectos próximos), mientras otras aparecen más tarde en el ser humano (los efectos mediatos). Los primeros efectos tienen mucho que ver con aquello que sentimos, mientras los segundos aluden más a actos o movimientos posteriores de la persona. Según el doctor angélico, son cuatro los efectos próximos del amor: la licuefacción (o derretimiento), la fruición, el desfallecimiento y el fervor (cfr. Suma Teológica, I-II, q. 28, a. 5, ad 1-3).

a) Licuefacción o derretimiento

El primer efecto próximo que se produce en quien ama es la “licuefacción” o derretimiento, cosa que se opone a la congelación. Tomás de Aquino explica que «lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa.

Ahora bien, pertenece al amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante, según se ha dicho» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, ad 1-3). Así, este efecto se produce para *recibir* lo mejor posible al amado. Se puede producir tanto en el cuerpo, como en el alma.

Los enamorados suelen decirse “te comería”, frase que también las madres usan con sus niños pequeños, que son “como para comérselos”. En toda civilización las personas expresan su amor a través de la boca: tanto cenando juntos, como “comiéndose” a besos. Esta idea está tan clavada en la mente que, aunque sea una aberración, en algunas tribus se practica la antropofagia de la persona amada. «Quiero beber los besos de tu boca / como si fueran gotas de rocío», cantan Thalía & Pedro Capó en [Estoy enamorado](#) (2009). El beso nos permite comernos a la persona, apropiarnos de ella. La misma idea se vislumbra en Ed Sheeran: «*Darling, just kiss me slow, your heart is all I own*» ([Perfect](#), 2017).

Pero también otros sentidos pueden sufrir ese derretimiento. Con o sin quererlo, Lonestar menciona todos y cada uno de los cinco sentidos del cuerpo (vista, olfato, gusto, oído y tacto): «*Every time our eyes meet / this feeling inside me (...) The smell of your skin / the taste of your kiss / The way you whisper in the dark / your hair all around me*» ([Amazed](#), 1999). Además está el instinto sexual que mueve hacia un alto grado de licuefacción físico y espiritual. Hoy en día muchas canciones apelan directamente a la estimulación sexual —no las citaré—; la sexualidad no es mala de por sí, pero se banaliza cuando la música solo busca estimular instintos, mostrando a los seres humanos más como objeto de placer, que como personas a quien amar en la totalidad de su ser y de su existencia.

Más importante que la licuefacción corporal, es el derretimiento espiritual. Manzanero manifestaba que con la persona amada se aprende «que puede un beso ser más grande / y más profundo» ([Contigo aprendí](#), 1993). Un beso en la boca es solo el comienzo de un largo camino, es solo la primera etapa de una travesía infinita hacia el interior de la persona amada. «*Kiss me under the light of a thousand stars / place your head on my beating heart*» (Ed Sheeran, [Thinking Out Loud](#), 2014). Mayor licuefacción hay en el corazón del hombre, que en sus labios. Y mientras el amor progresa, el corazón se “derrite” cada vez más, se espiritualiza cada vez más, hasta que llega a suceder algo semejante a lo que sucedía con las criaturas angélicas de John Milton, que tenían cuerpos de luz y podían conseguir una interpenetración mayor a la de nuestros abrazos.

b) La fruición (o delectación)

«Si lo amado está presente y se lo posee, se produce la delectación o fruición» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, ad 1-3). Aunque caben muchos ejemplos, vale seguir con el ya mencionado de los besos. ¿Cómo se reciben los besos de la persona amada? Lo responde Juan Luis Guerra, quizá de forma un poco cursi: «besos de ternura, besitos de miel; / tus besos que me arrullan, me dan la ilusión, / bálsamo y perfume para mi corazón» (*Tus besos*, 2014).

Una palabra extremadamente repetida en las canciones de amor es “eres”, a lo que se sigue algún elemento amable o delicioso. «Eres / lo que más quiero en este mundo, eso eres / (...) Lo único precioso que en mi mente habita hoy» (Café Tacvba, *Eres*, 2003). «Eres mi timón, mi vela, mi barca, mi mar, mi remo. / Eres agua fresca donde se calma la sed que siento. / Eres el abrazo donde se acuna mi sentimiento (...) Eres mi ternura, mi paz, mi tiempo, mi amor, mi dueño. / Eres lo que tanto quise tener y que en ti yo encuentro. / Eso y más» (Massiel, *Eres*, 1985; Napoleón, *Eres*, 1980). La lista de canciones que usan este recurso es muy extensa, imposible de transcribirla aquí. Baste citar a algunas de ellas: *Eres* de Christian Nodal (2017), *Eres* de Soy Luna (2016), *Eres Tú* de Mocedades (1973), y *Eres para Mí* de Julieta Venegas (2008). En todas se asocia a la persona amada con aquello que produce bienestar, placer, belleza... en suma, con la delectación.

El fruto del amor supera con mucho la apetecible fruta del árbol del paraíso, que causó tantos estragos. Con los frutos y alimentos tradicionales sucede que cuando se come poco, se necesita más, mientras que cuando se come mucho, se termina con pesadez estomacal. Una necesidad y pesadez similar sucede cuando se da rienda a otras pasiones. Por el contrario, el amor verdadero sacia sin saciar. Bien se lo compara con el fuego, que puede —y debe— crecer cada día más, devorando toda nuestra existencia. No en vano al Amor divino, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, se lo representa como fuego abundante e infinito.

c) El desfallecimiento

Este tercer efecto próximo del amor está espléndidamente descrito por Juan Luis Guerra, quien canta: «oye, me dio una fiebre el otro día, / por causa de tu amor, cristiana, / que fui a parar a enfermería / sin yo tener seguro ‘e cama. / Y me inyectaron suero de colores, ey, / y me sacaron la radiografía / y me diagnosticaron mal de amores, uh / al ver mi corazón como latía» (*La bilirrubina*, 1990c).

Si lo amado está ausente, lo primero que se produce es tristeza por su ausencia. A esto se llama “desfallecimiento” en la filosofía⁷. Desfallecer es un verbo intransitivo, que significa

⁷ La palabra la usa Tomás de Aquino en *Suma Teológica*, I-II, q. 28, a. 5, ad 1-3. Véase también Marco Tulio Cicerón, *III De tusculanis quaest.*

«desmayarse, decaer perdiendo el aliento y las fuerzas» (Real Academia Española, 2020) y que entronca su etimología con la palabra “fallecer”. Dudo mucho que la mayoría de los cantantes sepan de filología, pero seguro saben de la “muerte” que causa la pérdida del amor. «Si tú te vas / mi corazón se morirá (...) Eres la cobija, mi aliento, / y si tú te vas / ya no me queda nada» (Juan Luis Guerra, *Si tú te vas*, 1985). «Me muero si no te vuelvo a ver» (Franco de Vita, *Te amo*, 1982). Tal privación incluso es peor que la muerte, que el silencio eterno, porque entraña una pérdida de sentido de la vida. «Sin ti no soy nada, (...) Mi mundo es pequeño y mi corazón pedacitos de hielo (...). Mi alma, mi cuerpo, mi voz, no sirven de nada» (Amaral, *Sin ti no soy nada*, 2002). También Juanes repite: *Nada valgo sin tu amor* (2004).

Con el desfallecimiento, como sucede con todo dolor, el tiempo pasa lento: se cuentan los días, minutos y segundos, porque cada segundo es una eternidad. «*It's been seven hours and fifteen days / since you took your love away*» (Sinéad O'Connor, *Nothing Compares 2U*, 1990).

C. S. Lewis (2018) observaba que «amar, de cualquier manera, es ser vulnerable». Quien ama mucho, ha de padecer mucho en esta vida. Esto sucede sobre todo cuando el amor no es correspondido, porque «aunque pueda tenerlo todo todo, / nunca hay nada si me faltas tú» (Siete, *Tengo tu love*, 2011). Entonces la persona se quedará recordando, una y otra vez, de manera obsesiva, en el amor.

La pérdida irremediable del amor nos hace perder todas las fuerzas, nos quita el aliento, deja en el alma profundas heridas y la mente se sumerge en un torbellino de pensamientos que amenazan con hundirnos hasta lo más profundo del infierno. La que mejor lo ha expresado es Adele, justamente en *Rolling in the Deep* (2010): «*The scars of your love they leave me breathless, I can't help feeling. / We could have had it all (you're gonna wish you never had met me) / Rolling in the deep (tears are gonna fall, rolling in the deep)*».

d) El fervor

Otra actitud posible ante la ausencia de lo amado es el fervor. El fervor es «el deseo intenso de alcanzar lo amado» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, ad 1-3). Vale precisar que aquí se habla del *efecto más próximo e inmediato* en el amado, de lo que acontece en las potencias humanas cuando aman: se suscita un deseo, un entusiasmo, un ardor de tener lo amado. Un efecto posterior —del que luego hablaremos— será el *celo*, aquel movimiento que busca el amor y rechaza lo que se le oponga⁸.

⁸ Es importante la aclaración, porque la Real Academia Española (2020) define al “fervor”, tanto como «celo ardiente hacia las cosas de piedad y religión» (definición 1), como «entusiasmo o ardor con que se hace algo» (definición 2). Aquí estamos usando esta segunda definición.

Al tiempo lento propio del desfallecimiento, el fervor le imprime una carga de urgencia y de inquietud: urgencia que busca encontrar o reencontrar al amor, inquietud que teme perder al amor mientras está lejos. Todas estas cosas que suscita el fervor amoroso están descritas con absoluta precisión en la canción [Unchained Melody](#) de Righteous Brothers (1965): «*Time goes by so slowly, / and time can do so much. / Are you still mine? / I need your love / I need your love (...) Wait for me, wait for me / I'll be coming home, wait for me / Oh, my love, my darling*». El mismo apuro y urgencia puede existir incluso aunque solo falten tres segundos para estar juntos, o incluso cuando el amor está presente pero podría estarlo más. Franco de Vita cantaba «y yo que no veía la hora / de tenerte en mis brazos / y poderte decir / te amo» ([Te amo](#), 1982).

De alguna manera, el fervor es la tierra fértil para que crezcan los efectos mediatos del amor, de los que a continuación hablaremos. Quien desea fervientemente encontrarse con su amor, fácilmente generará la mutua inhesión, el éxtasis, el celo, la pasión o tendrá una razón para todo lo que hace. Así, el fervor facilita centralizar los pensamientos en la persona amada (mutua inhesión), sin importar nada más. Una canción de Leona Lewis, justamente titulada [Bleeding Love](#) (2007), lo expresa de esta manera: «*I don't care what they say / I'm in love with you*». Otro ejemplo de fervor se refleja en [Hey There Delilah](#) de Plain White T's (2004), aquella canción que un chico que se va a la ciudad para su carrera le escribe a su chica que deja en el pueblo. Después de repetir varias veces aquella conocida queja «*Oh, it's what you do to me / Oh, it's what you do to me*», allí se oye: «*Hey there, Delilah / you be good, and don't you miss me / two more years and you'll be done with school, / and I'll be makin' history like I do. / You know it's all because of you*».

IV.2. Efectos mediatos

La cuestión aparece en la Suma Teológica (I-II, q. 28), donde se estudian con detalle seis efectos del amor: la unión, la mutua inhesión, el éxtasis, el celo, la pasión y lo que llamaremos “la dotación de sentido de todo lo que se hace”. Sigamos, pues, al hilo del espléndido discurso tomista, enlazándolo con las notas de la música pop.

a) La unión

El primer efecto del amor es la unión, afectiva y efectiva⁹. Los afectos arrastran hacia la cercanía real del objeto amado, tanto como se pueda. Si no hubiera límites, cabría que los enamorados se dijeran con toda propiedad aquello que el poeta inglés Charles Williams ponía en sus labios: «¿Te amo? Yo “soy” tú». Estas cosas se pueden decir en la poesía porque las palabras no tienen límites. La idea también aparece dentro de la letra de algunas canciones, como la que expresa este

⁹ Seguimos lo dicho en la Suma Teológica, I-II, q. 28, a. 1, sol, donde se distingue la “unión real” y la unión “según el afecto”.

deseo: «dentro de ti quedarme en cautiverio / para sumarme al aire que respiras / y en cada espacio unir mis ilusiones / junto con tu vida» (Thalía & Pedro Capó, [Estoy enamorado](#), 2009). «Es poco decir, que eres mi luz mi cielo mi otra mitad» (Axel, [Te voy a amar](#), 2011).

Sin embargo, el realismo amoroso se da cuenta de que la unidad tiene sus límites. El Aquinate observaba que, aunque sucede que «los amantes desearían hacerse de los dos uno solo»¹⁰, tal unión absoluta no es posible, porque de ella «resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos»; por eso, los amantes buscan aquella «unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 1, ad 2). La música popular hace una larga lista de aspectos en los que cabe aquella unión “conveniente y decorosa”.

En primer lugar, se desea «ahí en el aire dibujar tu nombre / junto con el mío» (Thalía & Pedro Capó, [Estoy enamorado](#), 2009). Los enamorados dibujan corazones con sus nombres en cualquier papel, libro o pared, los tatúan en la piel, y si pudieran escribirlos en el cielo, lo harían. Hoy también se ponen candados con ambos nombres en los puentes, que lamentablemente se oxidarán con el tiempo. Además ambos desean compartir las alegrías y las penas. «Déjame ser / ese pañuelo que seque tus lágrimas cuando estés triste / y compartir tu alegría y también tus momentos felices» (La Adictiva, [El amor de mi vida](#), 2019). Pero entre todas las cosas, siempre resulta imperiosa la compañía física de la persona amada: «*And I swear by the moon and the stars in the sky / I'll be there / I swear like a shadow that's by your side / I'll be there*» (All-4-One, [I Swear](#), 1994). «*I want to spend the rest of my life with you by my side / Forever and ever*» (Lonestar, [Amazed](#), 1999). «*And I want you here with me / from tonight until the end of time*» (Chicago, [You're the Inspiration](#), 1984). Finalmente, si es “decoroso y conveniente”, el amor busca tocar, abrazar y unirse para siempre. «Es la musa que te invita... / a tocarla suavcita...» dice un canto dedicado a la música (Marta Sánchez & Andrea Bocelli, [Vivo por ella](#), 1997).

Como bien se sabe, la unión más íntima y profunda no es la física, sino la espiritual. Aquí es común hablar de «*two hearts that beat as one*» (Diana Ross and Lionel Richie, [Endless Love](#), 1981). Ello genera compenetración de sentimientos y fines existenciales. «Yo te quiero porque tu dolor es mi dolor» (Juanes, [Para tu amor](#), 2004). La unión física es extremadamente limitada, mientras la unión espiritual se presenta como una larga travesía que hay que recorrer, de la cual se desconoce el final. Algo de esto se menciona en aquella canción que comienza hablando del sentido de pertenencia: «*You're still the one I run to, / the one that I belong to. / You're still the one I want for life*», para luego observar con regocijo: «*They said, I bet they'll never make it / but just look at us holding on, / we're still together, still going strong*» (Shania Twain, [You're Still The One](#), 2014).

¹⁰ La frase es de Aristófanes, a quien Tomás de Aquino cita.

b) La mutua inhesión (luz)

Por la mutua inhesión el amado está en el amante, y «el amante está en el amado» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 2, sol). Llevamos en el corazón, en el recuerdo, en la mente y hasta en la loca fantasía a la persona amada: ella mora en nosotros, hace de nosotros su patria, y nosotros moramos en ella. Moramos en ella, porque «el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en su intimidad» (*ibid.*). Cuando en el arte se habla de amor, suele hablarse de los ojos de la persona amada si está presente, o de los recuerdos que ella evoca si no lo está. Comencemos con la mirada. El amor es siempre contemplativo. C. S. Lewis (2018) observaba que si a un enamorado se le pregunta qué quiere, «la verdadera respuesta a menudo será: “Seguir pensando en ella”». Y eso es exactamente lo que canta Aerosmith, aunque con un ritmo y una belleza mayor a la del literato inglés: «*I could spend my life in this sweet surrender (...) I don't want to close my eyes / I don't want to fall asleep / 'Cause I'd miss you, babe / And I don't want to miss a thing (...) And I don't want to miss one smile / I don't want to miss one kiss*» (Aerosmith, [I Don't Want to Miss a Thing](#), 1998). Realmente aquí habría que copiar toda la letra de la canción, porque toda ella nos habla de este efecto del amor.

Lo mejor se produce cuando las dos miradas se encuentran. Ese instante —que puede durar siglos, y sigue siendo un pequeño instante— se describe en muchas canciones: «*And your eyes... / Your eyes, your eyes... / They tell me how much you care. / Ooh yes, you will always be / my endless love*» (Diana Ross and Lionel Richie, [Endless Love](#), 1981). «*We felt this magical fantasy / now with passion in our eyes*» (Bill Medley, Jennifer Warnes, [Time of my life](#), 1987). «*The love light in your eyes / and the wonder of it all*» (Eric Clapton, [Wonderful Tonight](#), 1977). C. S. Lewis anota aquí una observación tan curiosa, como cierta: «los enamorados están siempre hablándose de su amor; los amigos, casi nunca de su amistad. Normalmente los enamorados están frente a frente, absortos el uno en el otro; los amigos van el uno al lado del otro, absortos en algún interés común» (2018, p. 73). Esto es justamente la mutua inhesión.

Además los ojos nos traen mucha información de la persona: si está feliz, triste, inquieta... qué pensamientos tiene, qué sueños sueña... «*I get a notion from the look in your eyes, yeah: / you've built a love but that love falls apart*» (Roxette, [Listen To Your Heart](#), 1981). «*I see the questions in your eyes, / I know what's weighing on your mind*» (All-4-One, [I Swear](#), 1994). «*I can hear your thoughts, I can see your dreams (...) I want to spend the whole night in your eyes*» (Lonestar, [Amazed](#), 1999). Bien se dice que “el rostro es el espejo del alma”.

En cualquier caso, la mirada persona amada es única, fascina, obnubila, no hay nada mejor que ella. «*Oh, her eyes, her eyes make the stars look like / they're not shinin'*» (Bruno Mars, [Just The](#)

Way You Are, 2010). De forma más clara lo expresa Sie7e: «Tu mirada vale más que el oro (...). Y aunque pueda tenerlo todo todo, / nunca hay nada si me faltas tú» (*Tengo tu love*, 2011). Esta es la razón por la que muchos expresan su amor besando los ojos, quizá de manera inconsciente.

«*Then I kiss your eyes / and thank God we're together*» (Aerosmith, *I Don't Want to Miss a Thing*, 1998). Si el amado está ausente, a veces también se escenifica la mutua inhesión con la misma técnica mencionada. «¿Qué no daría yo por tener tu mirada!», canta Amaral (*Sin ti no soy nada*, 2002). Pero lo más clásico es acudir a los recuerdos. ¿Cuántas canciones no hablan de recuerdos? «Que de recuerdos solo me alimente / y que despierte del sueño profundo / solo para verte» (Thalía & Pedro Capó, *Estoy enamorado*, 2009).

Quien ama fácilmente recuerda, *Remember yesterday* (Skid Row, 1989). «*I remember the smell of your skin. / I remember everything. / I remember all your moves. / I remember you yeah. / I remember the nights, you know I still do*» (Bryan Adams, *Please Forgive Me*, 1993). En realidad, los recuerdos persiguen a quien ama. «*You should know / everywhere I go / always on my mind, / in my heart, / in my soul / Baby*» (Chicago, *You're the Inspiration*, 1984). Nos persiguen despiertos y dormidos, y nos da una inaudita sensación de cercanía. «*Every night in my dreams / I see you, I feel you (...) Far across the distance / and spaces between us / you have come to show you go on. / Near, far, wherever you are / I believe that the heart does go on*» (Céline Dion, *My Heart Will Go On*, 1997). Los recuerdos llegan a ser tan vívidos que hasta se pueden sentir sobre la piel. «Tus besos se han quedado en mi cara mujer / son como sellitos de amor en mi piel» (Juan Luis Guerra, *Tus besos*, 2014).

A la vez, habría que decir que quien ama y “ha dejado de sentir” otros efectos del amor, necesita recordar, necesita revivir lo que fue glorioso para que vuelva a avivarse el amor. «Porque fuiste algo importante / te amaré, te amaré. (...) En señal de lo que fue / seguirás cerca y muy dentro (...) A golpe de recuerdos / te amaré» (Miguel Bosé, *Te amaré*, 1978). Quizá sea heroico amar por haberse comprometido —lo que no es, sino cumplir la palabra dada—, pero, sin duda, quien así ama, ha demostrado que tiene un amor superior al meramente concupiscible.

c) El éxtasis

Uno padece éxtasis cuando sale de sí. Según Tomás de Aquino, el éxtasis se da tanto en las potencias aprehensivas (que reciben algo de fuera, como la inteligencia que recibe el conocimiento) como en las potencias apetitivas (que se dirigen hacia algo que está fuera de uno). Veámoslas por separado.

Sobre el primer éxtasis, el Aquinate señala que el amor «hace meditar sobre el amado (...), y la meditación intensa de una cosa aparta la mente de las otras» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 3, sol). Ya hemos visto que el amor es contemplativo, y cómo se encuentran varias evidencias de

esto en la música. Quizá aquí podemos añadir que a este “salir de sí” ayuda mucho la delectación en la meditación, cosa que suele resaltarse en las canciones. «Y hablábamos de todo un poco / y todo nos causaba risa / como dos tontos» (Franco de Vita, [Te amo](#), 1982). Como uno está fuera de sí, el amor “atonta”, nos hace sentir estúpidos. «*I'll be a fool for you, I'm sure // You know I don't mind*» (Diana Ross and Lionel Richie, [Endless Love](#), 1981).

Otra profunda observación hecha en la Suma Teológica es que la inteligencia sale de sí «cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, como se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan (...); o bien porque se rebaja a cosas inferiores; por ejemplo, cuando uno cae en frenesí o en demencia se dice que padece éxtasis» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 3, sol). No es lo mismo amar las drogas, la comida o el dinero, que amar a una persona. La persona siempre es excelente, digna de amor—más aún la Persona divina. A ese éxtasis producido por lo superior se refieren las canciones de amor. «Me elevas al espacio sideral / tal como lo hace Superman» (Jesse & Joy, [Espacio sideral](#), 2006). «*A thousand angels dance around you / I am complete now that I've found you*» (Savage Garden, [I Knew I Loved You](#), 1999). Aunque, a veces, las letras se quedan en lo circunstancial. «*I tried to be chill but you're so hot that I melted / I fell right through the cracks*» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008).

El segundo éxtasis es el que sale de sí y va en busca de lo amado. Es máximo cuando lo produce el amor de amistad, porque quien ama ya no se reserva nada para sí y sólo busca el bien del amado¹¹. Recordamos una vez más las palabras de Bon Jovi: «*If you told me to cry for you, I could. / If you told me to die for you, I would. / Take a look at my face, / there's no price I won't pay / to say these words to you*» ([Always](#), 1994). Este es el éxtasis de la potencia apetitiva.

d) El celo

«El celo, de cualquier modo que se tome, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que cuanto más intensamente tiende una potencia hacia algo, más fuertemente rechaza también lo que le es contrario e incompatible» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 4, sol). El Aquinate pone sus ejemplos: los varones guardan celos de sus esposas, porque las quieren sólo para sí y no toleran que tal exclusividad sea vea impedida por la compañía de otros; también se habla del celo por Dios o por el amigo cuando se procura rechazar toda palabra u obra contraria a su bien (*ibid.*).

¹¹ Tomás de Aquino observa que el éxtasis «lo produce el amor directamente: en absoluto el amor de amistad, y no absolutamente, sino bajo cierto aspecto, el amor de concupiscencia. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 3, sol).

De todas estas cosas hablan las canciones. Una de las que más desarrolla el tema es [Como abeja al panal](#) (1990b) de Juan Luis Guerra, que dice: «Tengo un amor de pasión / por eso es que a otro yo / no le puedo dar el sí. (...) Júrame, (júrame) labio a labio, bajo el cielo / (Bésame) amarnos toda la vida». Allí se ve cómo el celo es doble: el amor se autoimpone amar con totalidad a una persona —no se puede ofrecer a otro lo ya dado— y exige la misma fidelidad al amado, incluso bajo juramento. ¿Qué es este amor exclusivo jurado sino el matrimonio? Otras canciones hacen menciones más sintéticas de uno u otro aspecto del celo. «*I want to have you hear me saying / “No one needs you more than I need you”*» (Chicago, [You're the Inspiration](#), 1984). «*I want to share / all my love with you. / No one else will do...*» (Diana Ross and Lionel Richie, [Endless Love](#), 1981).

No siempre sucederá, pero alguna canción nos ha demostrado que se puede tener un gran celo incluso después de la decepción amorosa, después de que la persona amada se ha ido. Con gemidos muy lastimeros escuchamos a The Calling cantar: «*so lately, been wondering / who will be there to take my place (...) If I could, then I would / I'll go wherever you will go (...) And maybe, I'll find out / a way to make it back someday*» ([Wherever You Will Go](#), 2011).

e) La pasión

Que el amor produzca pasión, parece algo ordinariamente aceptado en el mundo actual, aunque no siempre se sopesa el alcance de lo que significa. A la pasión suele entenderse como un sentimiento irresistible, que urge y nos conmociona. Por eso los enamorados ven «*passion in our eyes, / there's no way we could disguise it secretly. / So we take each others hand / 'cause we seem to understand the urgency*» (Bill Medley, Jennifer Warnes, [Time of my life](#), 1987). Para algunos el amor no es más que una pasión psico-física —lo cual es un error¹²— y hacen durar sus matrimonios tanto cuanto dura su volátil pasión erótica. Pero la pasión es algo más. En primer lugar, *pasión* viene de *paderer*. En la película *La pasión* de Mel Gibson se puede apreciar cuánto nos ha amado el Redentor. De alguna manera, todo quien ama puede decir «*keep bleeding, keep, keep bleeding love. / You cut me open*» (Leona Lewis, [Bleeding Love](#), 2007).

El doctor angélico fija bien el alcance de la pasión del amor, tanto en su aspecto más espiritual, como en el más material. Veamos lo que dice en este artículo de oro:

«(...) El amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien. Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente sufre por ello daño y deterioro. Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de

¹² Se tratad de un error, porque se confunde la causa (el amor) con el efecto (la pasión).

Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.*

(...) Pero en cuanto a lo que es material en la pasión del amor, que es una inmutación corporal, sucede que el amor es lesivo por exceso de inmutación, como pasa en el sentido y en todo acto de una potencia del alma que se ejerce mediante una inmutación del órgano corporal» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, sol).

Quien ama “padece” el amor. En lo material la vista padece los colores y el oído la música, que son bienes que se coadaptan a su potencia. La psiquis y el cuerpo “sienten” el amor (esos son los sentimientos). «Con unas ansias locas quiero verte hoy», canta Selena [Amor prohibido](#) (1994). «Con un grito en carne viva te amaré», canta Miguel Bosé ([Te amaré](#), 1978). «Voy a encender el fuego, de tu piel callada; / mojare tus labios de agua apasionada / para que tejamos sueños de la nada» (Thalía & Pedro Capó, [Estoy enamorado](#), 2009). En lo espiritual, cuando la inteligencia ve la verdad (cuando “la padece”), la inteligencia se vuelve más profunda, crece; cuando la voluntad ama al infinito, la voluntad se despliega en toda su potencialidad. Toda persona merece contemplación y amor, pero mucho más la Persona divina, que permite una mayor “pasión” y crecimiento.

Por último, recordemos que «la pasión del amor no surge súbitamente, sino después de la consideración asidua de la cosa amada» (*Summa Th.* II-II, q. 27, a. 2). Una mayor contemplación, un pasar más rato con la persona amada, en circunstancias normales incrementa el amor e incrementa la pasión del amor. «El mundo se detendrá a mirar / un amor de verdad (...). El cielo nublado / y el viento helado / se fueron con tu calor» (Reik, [Un Amor de Verdad](#), 2016).

f) Dotación de sentido

«El amor mueve al mundo» es una frase muy trillada en las redes sociales. Probablemente la mayoría de gente no sabría explicarlo, pero la aceptaría de buen grado por intuir que hay algo de cierto en ella. Tomás de Aquino ajustó su sentido: «todo agente obra por algún fin (...). Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 6, sol).

La afirmación más simple de este efecto es: “[Vivo por ella](#)” (cantada por Marta Sánchez & Andrea Bocelli, 1997). Quien ama comienza a realizar todo con miras a la persona amada y se vuelve su esclavo. «Mi corazón ahora ya tiene dueña / no eres la opción, eres mi prioridad» (La Adictiva, [El amor de mi vida](#), 2019). Se es esclavo de los besos (Manuel Turizo, Ozuna, [Esclavo de tus besos](#), 2019), de los labios (Javier Solís, [Esclavo y amo](#), 1967) y de la piel (Ricardo Castillon, [Esclavo de tu piel](#), 2016). C. S. Lewis decía que el amor «entra en él como un invasor, tomando posesión y reorganizando, una a una, todas las instituciones de un país conquistado; puede haberse

adueñado de muchas otras antes de llegar al sexo, que también reorganizará»¹³. En todo caso, se trata de una esclavitud libremente aceptada y gozosa. «Quiero volver a caminar / por los caminos de la fe, / voy a volver a ser esclavo de tu amor» (Vicentico, [Esclavo de Tu Amor](#), 2014).

Se vive por la persona amada y, a la vez, ella dota de un nuevo y magnífico sentido a la vida. «Yo estaba desahuciado, / yo estaba abandonado, / vivía sin sentido... / Pero llegaste tú. / Ay amor, / tú eres mi religión» (Maná, [Eres mi religión](#), 2002). «*And in your eyes / I see the missing pieces I'm searching for / I think I've found my way home*» (Savage Garden, [I Knew I Loved You](#), 1999). En el amor se encuentra la razón para cambiar de vida: cambiar para bien si se ama lo superior, cambiar para mal si se ama lo inferior. «*I've found a reason for me / to change who I used to be, / a reason to start over new, / and the reason is you*» (Hoobastank, [The Reason](#), 2003). Más claro no se puede decir. Ciertamente la razón no puede desentenderse del corazón: razón y co-razón deben ir unidos.

Esta nueva dotación de sentido es omniabarcante, porque el amor implica totalidad. Abarca desde el sentido de la vida —que acabamos de ver— hasta las más minúsculas menudencias. En primer lugar esto sucede con el nombre de la amada. «*I've just met a girl named Maria / And suddenly that name / will never be the same / to me*» (West Side Story, [Maria](#), 1961). Cualquier acto pequeño adquiere un valor inusitado cuando se hace por amor. «*I came along / I wrote a song for you (...) I drew a line for you / Oh what a thing to do / 'Cause you were all yellow*» (Coldplay, [Yellow](#), 2000). De ahí se pasa a los sentimientos, a las ilusiones, a los planes y a la jornada diaria. Manzanero enlista una serie de cosas que adquirieron un nuevo sentido con el amor: «Contigo aprendí / que existen nuevas y mejores emociones (...). A conocer un mundo lleno de ilusiones (...) / A hacer mayores mis contadas alegrías, / y a ser dichoso yo contigo lo aprendí. / Contigo aprendí / A ver la luz del otro lado de la Luna (...) aprendí / Que puede un beso ser más grande / Y más profundo» ([Contigo aprendí](#), 1993).

IV.3. Otros efectos posteriores

En el estudio que hice de las cien canciones de amor observé que en ellas se mencionaban muchos efectos del amor que no podían encuadrarse en los efectos próximos y mediatos mencionados por el Aquinate. A decir verdad, esto en un primer momento me dejó un poco perplejo, porque parecía un tremendo descuido de la filosofía clásica. La perplejidad me duró varios días, sin encontrar respuesta válida. Después de darle muchas vueltas al asunto, y de intentar juntar cientos de fichas en varios grupos según sus coincidencias, he llegado a la conclusión que los efectos que a continuación mencionaré son “efectos de los efectos”. Así, por

¹³ En este lugar Lewis (2018) habla del amor del eros. Sin embargo, creemos extensible lo dicho cualquier amor grande.

ejemplo, solo quien ha contemplado y ha padecido por amor, obtiene ciencia, fortaleza, paz, fe y alegría, entre otras cosas.

La tesis afirmada, por lo demás, no deja de tener profundas raíces clásicas. Desde antiguo se sostiene, tanto en la filosofía, como en la teología y en la literatura¹⁴, que las virtudes de la voluntad están encadenadas unas a otras. Esto es así porque «la voluntad sólo tiene un *único fin último*, y en la medida en que se acerca a él se activa más la voluntad. Unas virtudes serán superiores a otras en la medida en que adapten más la voluntad al fin» (Sellés, 2011). Así, el crecimiento de la virtud del amor generará muchas otras virtudes en el alma. «*Our name is our virtue*», canta Jason Mraz (*I'm Yours*, 2008).

Tomás de Aquino extrae de ello una consecuencia sobrenatural que resulta muy atinente a este trabajo: «así como las virtudes morales conectan entre sí en la prudencia, así los dones del Espíritu Santo conectan entre sí en la caridad» (*Summa Th.* I-II, q. 68, a. 5, sol). Recuérdese que en la teología trinitaria el Espíritu Santo es el Amor: su venida al alma ocasiona lo que ocasiona el amor. Con lo cual, vivir bien la caridad deja al menos siete dones (sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios), y probablemente dejará también los doce frutos del Espíritu Santo (más amor, alegría, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad). Como veremos, las letras de las cien canciones revisadas hablan de todos y cada uno de estos dones y frutos.

a) Don de sabiduría, entendimiento y ciencia

Como se sabe, estos dones que vienen de lo Alto se relacionan con lo Alto: con el amor, con Dios y con las personas. Su objeto principal son las personas. El “don de ciencia” dado por del Espíritu de Amor¹⁵ es distinto de la ciencia de las matemáticas o de la física. Más tiene que ver con esa otra ciencia de la que habla Coldplay en una canción titulada *The Scientist* (2002), que dice: «*I had to find you, / tell you I need you, / tell you I set you apart; / tell me your secrets / and ask me your questions (...) I was just guessing at numbers and figures, / pulling your puzzles apart. / Questions of science, science and progress / do not speak as loud as my heart*». Mientras el don de la sabiduría se enfoca más en los secretos de la persona, el don de ciencia y entendimiento se posan más sobre esos rompecabezas que se tejen en las relaciones interpersonales. La canción habla de todos estos tópicos.

¹⁴ «Poco importa que el otro sea limosnero, si no es casto; que éste sea sabio, si a todos desprecia; que aquél sea gran letrado, si da lugar a los cohechos; que el otro sea gran soldado, si es un impío: son muy hermanas las virtudes y es menester que vayan encadenadas», dice Baltazar Garzón en *El Crítico* (2018).

¹⁵ Desde luego, teológicamente cualquier don espiritual supone la gracia. Sin gracia no hay don. Con todo, cabe afirmar que los dones sobrenaturales inhiere y perfeccionan realidades naturales, cosa que por lo demás es una tesis clásica. En tal caso, habría que identificar cuáles son los elementos naturales sobre los que los dones y frutos divinos se posan, y en esta labor podría prestar alguna ayuda la investigación que estamos realizando.

La ciencia se diferencia del entendimiento, en que ella es creativa, es capaz de construir conocimiento. Y esto también aparece en las canciones de amor. «Mojare tus labios de agua apasionada / para que tejamos sueños de la nada» (Thalía & Pedro Capó, [Estoy enamorado](#), 2009).

b) Don de consejo

Ya hemos visto que una característica del amor es su luminosidad. Quien ama tiene una nueva fuente de conocimiento y de inspiración: [You're the Inspiration](#) (Chicago, 1984). Pues bien, como es del todo necesario que quien enseñe o aconseje, primero sepa —un ciego no puede guiar a otro ciego—, luego quien ha de aconsejar y guiar, primero debe haber amado, contemplado y aprendido.

Quien ama puede decir «eres la respuesta que no encontraba entre mi silencio» (Massiel, [Eres](#), 1985; Napoleón, [Eres](#), 1980). Y quien tiene respuestas, puede darlas. Por ejemplo, quien ha amado puede aconsejar: «*listen to your heart before you tell him goodbye*» (Roxette, [Listen To Your Heart](#), 1981) o «*don't let your life pass you by / weep not for the memories*» (Sarah McLachlan, [I will remember you](#), 1993).

c) Don de fortaleza

La idea está muy difundida y es tan antigua como Grecia. En el *Symposium* de Platón aparece el mito de Aristófanes, en el que se habla de aquel hombre andrógeneo (asexuado) que Zeus dividió en dos partes porque temía su gran poder. Al dividirlo en dos, dividió sus fuerzas, y así nació la necesidad de los sexos de unirse y reconstituirse en la naturaleza originaria. “La unión hace la fuerza”, dice un dicho actual. Y una canción de amor lo repite: «eres mi razón, mi mitad, mi fuerza, mi complemento» (Massiel, [Eres](#), 1985; Napoleón, [Eres](#), 1980). Obsérvese que en todos estos casos, para que nazca la “fuerza originaria” —la expresión es de Von Baltazar— es preciso primero haber amado y haberse unido. Por eso, la fortaleza es efecto de los efectos del amor.

La idea está muy diseminada en la música. «Me siento débil cuando estoy sin ti / y me hago fuerte cuando estás aquí» (Juanes, [Nada valgo sin tu amor](#), 2004). «*You were my strength when I was weak, / you were my voice when I couldn't speak*» (Céline Dion, [Because You Loved Me](#), 1998).

Cuando se ama profundamente, se adquieren fuerzas sobrehumanas. San Agustín decía que el amor hace fáciles y casi triviales todas las cosas más difíciles y duras (cfr. *De verbis Domini*).¹⁶ Con palabras semejantes se ha cantado: «vivo por ella que me da toda mi fuerza de verdad, / vivo por

¹⁶ La afirmación también consta en las Escrituras: «corro por el camino de tus mandamientos / porque has dilatado mi corazón» (Ps 119,32).

ella y no me pesa. (...) Vivo por ella que me da fuerza, / valor y realidad para sentirme un poco vivo...» (Marta Sánchez & Andrea Bocelli, [Vivo por ella](#), 1997).

¿Qué hay que hacer si a uno le faltan las fuerzas, si a uno le dan esas fiebres existenciales? Un buen consejo nos lo da Juan Luis Guerra: amar y ser amado. «Oye, me dio una fiebre el otro día / por causa de tu amor, cristiana (...) inyéctame tu amor como insulina / y dame vitamina de cariño, eh, / que me ha subido la bilirrubina» ([La bilirrubina](#), 1990c).

d) Don de piedad y temor

La piedad es la virtud que inspira «por el amor al prójimo, actos de amor y compasión» (Real Academia Española, 2020). La escenificación mejor lograda de esta virtud consta a la entrada de la Basílica de San Pedro: es *la Piedad* de Miguel Ángel, una espectacular talla hecha sobre mármol de carrara en la que aparece la doncella *dolorata* compadeciendo al Hijo inocente, a quien acaban de matar como a un villano. Tal compasión —padecer-con— de las penas y de las alegrías también se refleja en la música: «yo te quiero porque tu dolor es mi dolor» (Juanes, [Para tu amor](#), 2004). «Tengo un amor, luz y calor dentro del alma. / Por esta alegría, tan mía, / querría por fin mi dolor» (Gabriel Ruiz, [Tengo un amor](#), 1941).

San Josemaría precisaba bien lo que es el temor de Dios: más que temor a que el Gran Juez nos envíe al infierno, se trata del temor de dañar, ofender o perder a la persona amada. Y esto sí que lo encontramos en una célebre canción canadiense que se canta en muchas despedidas: «*So afraid to love you / but more afraid to lose*» (Sarah McLachlan, [I will remember you](#), 1993).

e) Frutos de alegría y paz

Manzanero es muy insistente en este punto en [Contigo aprendí](#) (1993): «aprendí (...) a hacer mayores mis contadas alegrías / y a ser dichoso yo contigo lo aprendí. / Contigo aprendí / a ver la luz del otro lado de la Luna».

Quien ama lo superior puede decir: «eres mi ternura, mi paz, mi tiempo, mi amor, mi dueño» (Massiel, [Eres](#), 1985; Napoleón, [Eres](#), 1980). El amor ama en la paz. «Con la paz de las montañas te amaré / con locura y equilibrio te amaré (...) En silencio y en secreto te amaré» (Miguel Bosé, [Te amaré](#), 1978). El amor trae la paz. «*There's a calm surrender (...) It's enough for this restless warrior / just to be with you*» (Elton John, [Can You Feel the Love Tonight](#), 1994). El amor termina siendo paz.

f) Fruto del amor y de la fe

Que el amor superior genera más amor es evidente por muchos capítulos. Primero porque, como se dijo, «nada hay que provoque tanto el amor como saberse amado» (Tomás de Aquino, *De*

rationibus fidei, cap. 5). Luego, porque el verdadero amor es total, creciente y eterno: si las personas crecen, cada vez tendrán más que entregar al amado. Pero sobre todo porque el Amor siempre puede dar más y la persona siempre necesita recibir más. «*I'll be giving it my best-est / and nothing's going to stop me but divine intervention (...) Look into your heart and you'll find love love love love*» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008).

También hay una estrecha relación entre la fe y el amor. Ratzinger ha observado que, en último término, creemos a quien nos ama. Quien quiere nuestro mal, no merece que le demos crédito. El pop italiano incluso lo ha puesto como obligación: «*Non ci credere a niente che non sia amore*» (Jovanotti, [Chissà se stai dormendo](#), 1992).

Por ser luz el amor, puede iluminar, borrar sombras y dudas, disminuir los miedos de pisar mal en el camino. «En pleno desierto (en pleno desierto) / mojaste de fe mi corazón / ahogaste mis miedos» (Reyli Barba, [Amor del bueno](#), 2004). «*So I won't hesitate no more, no more / It cannot wait I'm sure*» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008). Y si se pierde el efecto de la fe, solo el amor la recupera. «*I lost my faith, you gave it back to me; / you said no star was out of reach; / you stood by me and I stood tall*» (Celine Dion, [Because You Loved Me](#), 1998).

g) Fruto de paciencia

El amor tiene sus tiempos. Nunca se puede ir tan rápido como uno quiere. «*Sometimes I get so tense but I can't speed up the time*». Para amar «*all we need is just a little patience*» (Guns N'Roses, [Patience](#), 1989). Desde luego si la novia está lejos, habrá que decirle «*woman take it slow, and it'll work itself out fine*» (*ibid.*). Pero la paciencia también ha de estar presente en todo gran amor, porque el amor está llamado a crecer sin término durante la eternidad.

La paciencia está estrechamente relacionada con la longanimidad, porque la longanimidad es «grandeza y constancia de ánimo en las adversidades» (Real Academia Española, 2020, definición 1). Es decir, los “largos ánimos” de la longanimidad requieren una paciencia grande.

h) Fruto de longanimidad

La longanimidad también ha sido entendida como «benignidad, clemencia, generosidad» (Real Academia Española, 2020, definición 2). La palabra viene del latín *longus* (largo) y *animus* (alma), y alude a la grandeza de espíritu, a la amplitud de ánimo, de ideas o de conducta, a la generosidad, y, en último término, a un espíritu libre, libre para conocer y para amar.

Con frecuencia se relaciona el amor con el cielo y con el vuelo. «*You gave me wings and made me fly / You touched my hand, I could touch the sky*» (Celine Dion, [Because You Loved Me](#), 1998). El cielo representa el *longus* y el vuelo el *animus* (o el espíritu libre). El cielo es lo más extenso que la vista puede alcanzar, la lontananza del horizonte, y esto *pertenece* al espíritu grande. «*Well open up your*

mind and see like me, / open up your plans and damn you're free, / look into your heart and you'll find the sky is yours» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008). Ahora hablemos del vuelo. [Free as a bird](#) (1977), titula una canción de la Antología (1995) de los Beatles, que luego se pregunta justamente por la libertad: «*Can we really live without each other?*». La persona libre vuela, vuela con amor, vuela por amor, vuela hasta el amor. «Vivo por ella que me da noches de amor y libertad» (Marta Sánchez & Andrea Bocelli, [Vivo por ella](#), 1997). «Por ti volaré / por cielos y mares / hasta tu amor» (Andrea Bocelli, [Por ti volare](#), 1995).

El amor disuelve lo pesado de la obligación, creando así la virtud de la longanimidad que permite darse uno mismo *de manera gustosa*. «Ama y haz lo que quieras», decía San Agustín (*In Epistolam Ioannis ad Parthos*, 7,8). Y mucho de esto se repite en la música. «Me enseñaste a ser pareja en libertad / me enseñaste que el amor no es una reja (...). Me enseñaste entre otras cosas a vivir» (Ricardo Arjona, [Me enseñaste](#), 1996).

i) Frutos de bondad

El amor nos hace ser buenos (obviamente, me refiero aquí al amor por aquello que merece ser amado). Esto en la creatura humana es una dádiva que especialmente recae sobre nuestras torpezas, defectos y pecados. Aquellas cosas difícilmente pueden ser amadas por el amor concupiscible¹⁷; en cambio, es propio de un amor más alto perdonar, compadecer, curar, reparar, transformar todo lo malo que hay en el amado. Así el amor re-crea el bien, nos devuelve la bondad originaria, para luego seguir creciendo en bondad.

Lo primero es curar, curar el cuerpo y el alma, las emociones, las oscuridades y vacíos, la mala vida y toda falta. «Ay amor, apareciste en mi vida / y me curaste las heridas. / Ay amor, eres mi luna, eres mi sol / eres mi pan de cada día», canta Maná ([Eres mi religión](#), 2002). «*You picked me up when I was down, said*» (K-Ci & JoJo, [All My Life](#)). «Ella a mi lado siempre está / para apagar mi soledad» (Marta Sánchez & Andrea Bocelli, [Vivo por ella](#), 1997). «Tus besos que me arrullan, me dan la ilusión / bálsamo y perfume para mi corazón» (Juan Luis Guerra, [Tus besos](#), 2014).

Quien ama siente deseos de pedir perdón y de reparar. Literalmente hay miles de canciones que con desgarradoras notas piden perdón por las faltas. ¡Imposible citarlas aquí a todas! Una de las más sinceras letras, que se condice con la naturaleza caída del ser humano, dice: «*I'm sorry that I hurt you / It's something I must live with everyday. / And all the pain I put you through / I wish that I could take it all away / and be the one who catches all your tears*» (Hoobastank, [The Reason](#), 2003).

¹⁷ Véase lo dicho en el punto III.3.

A muchos nos sonarán estas palabras: «el amor es sufrido, es benigno; (...) no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, más se goza de la verdad» (1 Co 13, 4-6). Por eso, «todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Co 13, 7), y perdona. Perdonar es olvidar el pasado. «Si estás a mi lado / no importa el pasado», canta Reik ([Un Amor de Verdad](#), 2016). En el fondo, el amor nos devuelve la dignidad. Se repite entonces la historia de la princesa y el sapo, de la bella y la bestia, de la Cenicienta, y tantas historias de la literatura donde todas las fealdades se curan con un beso. Entonces, solo entonces, «*you'll be the prince and I'll be the princess. / It's a love story baby just say "Yes"*» (Taylor Swift, [Love Story](#), 2008).

Finalmente, la espiral del amor nos hace ser cada vez más buenos. Ni el amor, ni la persona, ni la realidad son estáticas. Quien dice basta en el camino del amor, está perdido. Siempre, en la tierra y en el cielo¹⁸, se podrá decir «que estoy enamorada / y tu amor me hace grande, / que estoy enamorada / y que bien, que bien me hace amarte» (Thalía & Pedro Capó, [Estoy enamorado](#), 2009).

j) Frutos de benignidad y mansedumbre

La benignidad tiene dos aspectos: el ser y el hacer. Primero tiene que ver con lo bueno, con el ser afable, benévolo, sosegado, templado, sereno, moderado, suave o apacible. Todo esto se relaciona con la mansedumbre. Alguien “pesado” no es benigno. En segundo lugar, está relacionada con la capacidad de hacer el bien (o al menos de no dañar). Así, los médicos hablan de tumores malignos y benignos. El realismo filosófico observa además que es propio de lo más perfecto tener una mayor potencialidad, una mayor capacidad de hacer el bien. Ambos aspectos de la benignidad aparecen en las canciones.

El amor nos hace mansos porque pule las aristas que todos llevamos dentro. Como el amor es «cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien» (*Summa Th.* I-II, q. 28, a. 5, sol), por el celo quien ama procura remover todo lo que enrarezca la relación con lo amado: por ejemplo, todas las asperezas de carácter o defectos en el trato. Por eso es común que los enamorados se pregunten con frecuencia si son gratos o agradables, para solucionar inmediatamente cualquier defecto. «*And then she asks me, Do I look all right? And I say, "Yes, you look wonderful tonight"*» (Eric Clapton, [Wonderful Tonight](#), 1977). «*I know when I compliment her she won't believe me (...) But every time she asks me "Do I look okay?"*» (Bruno Mars, [Just The Way You Are](#), 2010). Algún estudio sobre la conyugalidad ha demostrado cómo los hombres se vuelven más civilizados dentro del matrimonio.

¹⁸ En cambio, ello no se puede decir en el infierno, porque allí no hay posibilidad de amor. El infierno es por definición desamor.

El fruto que se obtiene es la naturalidad en el trato: entre los enamorados se crea un idioma y todo se recibe con una *normalidad* asombrosa, con la normalidad con que la lengua recibe el agua y la vista un rayo de luz, con la normalidad con que se reciben las cosas bellas — cosas perfectamente adaptadas a nuestras potencias¹⁹. «*Che bella cosa na jurnata 'e sole / n'aria serena doppo na tempesta / pe' ll'aria fresca pare gia' na festa (...)* 'O sole, 'o sole mio / sta 'nfronte a te / sta 'nfronte a te» (Giovanni Capurro, [O sole mio](#), 1898).

Polo precisa que mientras el bien es *difusivo* —tiende a expandirse todo lo que puede—, el amor personal es efusivo, porque no se gasta, ni entra en pérdida²⁰. El amor produce frutos benignos: conocimientos profundos, acciones buenas, cosas. Nos hace dar lo mejor de nosotros mismos. «*I'll be giving it my best-est (...)* to win some or learn some» (Jason Mraz, [I'm Yours](#), 2008). Damos lo mejor de nosotros para tener algo que ofrecer al amor. «*And I'll be makin' history like I do. / You know it's all because of you / we can do whatever we want to. / Hey there, Delilah, here's to you / this one's for you*» (Plain White T's, [Hey There Delilah](#), 2004).

k) Fruto de modestia

Modesto es aquel que es «humilde o carente de vanidad» (Real Academia Española, 2020). «El amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece» (1 Co 13, 4). Los grandes amores no caben en el estrecho corazón del soberbio, porque «la morada de la caridad es la humildad» (Agustín de Hipona, *De Virginitate*, 51). Lo primero en el amor humano es reconocer «*I'm not a perfect person / there's many things I wish I didn't do / but I continue learning*» (Hoobastank, [The Reason](#), 2003). Sin ese reconocimiento que hace al alma capaz de recibir luz y sufrir licuefacción, el amor no cuaja. A la vez, mientras más crece este convencimiento, más capacidad se adquiere de amar.

En este mundo pasajero que pronto se ha de acabar, quien ama a otro ser humano siempre se siente inferior, porque todos pueden mostrar algún aspecto superior o del que podemos aprender. Muchas canciones lo ponen de manifiesto. Suele hablarse de la desigualdad económica, pero también se abordan otros temas: «No tengo un Jet Privado / que compré con una Black Card, / pero tengo una gua-gua vieja / con la que siempre vamos a pasear. / No tengo ropa de Versace, / ni musculatura dura para enseñar, / pero tengo un par de brazos desnudos / que muy fuerte te van abrazar» (Sic7e, [Tengo tu love](#), 2011).

¹⁹ Al respecto, véase nuestro análisis en Riofrío, 2019b, pp. 432-460.

²⁰ Según Polo, «el bien es difusivo; el amor es efusivo. Entre estas dos palabras hay una diferencia semántica colosal. El ser efusivo se da sin perder; en cambio, el ser difusivo da lugar a un inferior. Difundirse es ser participado; efundirse es mantener el otorgamiento en el mismo nivel» (2015, vol. XVI, 93).

Las letras que resaltan este género de comparaciones con frecuencia son muy graciosas. «Yo era de un barrio pobre / del centro de la ciudad / Ella de clase alta / pa' decir verdad / montada en un mercedes / automático, dos puertas; / yo rodando en onatrata / con un pie adentro, otro afuera (...) Ella *summa cum laude* / yo “suma dificultad” (...) Esta historia se escribe / sin principio ni final: / ella estando en sus buenas / y yo siempre estando mal» (Juan Luis Guerra, [Me enamoro de ella](#), 1987). Realmente la modestia resulta muy divertida: divierte al amante —que se *vierte* o centra su atención en las pocas bondades del defectuoso amado— y divierte al público de ver semejante pareja. «No estoy entre los más bellos / de *People* en español, / pero tu mirada me dice / que soy el Brad Pitt de tu corazón, ha!» (Siete, [Tengo tu love](#), 2011).

Hace muchos siglos se suscitó la pregunta de si era posible el amor entre desiguales. ¿Cómo los dioses pueden amar lo que es inferior? La cuestión era difícil, y de hecho los antiguos se mostraron renuentes con la idea de una verdadera amistad entre hombres y dioses, porque según ellos la amistad precisaba de una cierta igualdad. La mejor solución del asunto la he encontrado en el doctor angélico: «la igualdad hace que el amor mutuo sea igual. Sin embargo, entre desiguales puede haber mayor amor que entre iguales, aunque no sea igual por ambas partes. Ejemplo: El padre ama naturalmente más al hijo que los hermanos entre sí, aunque el hijo no le corresponda con idéntico amor» (*Summa Th.* I, q. 96, a. 3 ad 2). En este sentido, podríamos decir que la modestia y la humildad son propias de los inferiores, que conocen su inferioridad y pueden cantar: «todas mis fuerzas se me van si estás aquí / y mis poderes no son nada. / Me siento tan normal, / tan frágil tan real, / me elevas al espacio sideral» (Jesse & Joy, [Espacio sideral](#), 2006). ¿Pero acaso también se exigen ambas virtudes a los superiores?

La respuesta a la última pregunta nuevamente la encontramos en la Suma Teológica: «los mejores, por serlo, son más dignos de amor. Mas porque en ellos es más perfecta la caridad, aman también más, si bien en proporción al objeto amado. En verdad, el que es mejor no ama a su inferior por debajo de lo que es digno de ser amado, mientras que el menos bueno no llega a amar al mejor cuanto merece» (*Summa Th.* II-II, q. 27, a.1, ad 1). Por eso, cuando la modestia mira hacia afuera, ella descubre y ama lo que es bueno en el amado. «*You were my eyes when I couldn't see / you saw the best there was in me*» (Celine Dion, [Because You Loved Me](#), 1998). Y cuando la modestia mira hacia adentro de uno mismo, observa que no hay motivo para merecer el amor: «*now I know I have met an angel in person / and she looks perfect / no, I don't deserve this. / You look perfect tonight*» (Ed Sheeran, [Perfect](#), 2017).

1) Frutos de continencia y castidad

En honor a la verdad, no hemos encontrado muchas referencias a la continencia y a la castidad en la música pop. ¡Los cantantes también son hijos de su tiempo! Con todo, alguna referencia

tangencial sí que ha aparecido: «No niegues en darme el sí / que yo te he ofrecido a ti / un matrimonio sagrado», canta Juan Luis Guerra (*Como abeja al panal*, 1990b).

V. Conclusiones

A lo largo de este escrito hemos intentado contestar a la inquietud de Foreigner: *I Want To Know What Love Is* (1984). La respuesta ha sido que el amor tiene seis características esenciales, sin las cuales no hay amor de ninguna clase: pluralidad, luz, recibir y dar, totalidad y eternidad. Además, tiene tres géneros de efectos (próximos, mediatos y remotos), que evidencian cuán desarrollado y qué tan ardiente es el amor.

Las letras de las canciones nos muestran que, aunque cada uno se exprese en un lenguaje distinto, los buenos artistas conocen a través de la experiencia cosas semejantes a las que los más altos filósofos han llegado a través de la investigación. Los primeros van por el camino de la evidencia vivencial y hablan un lenguaje más plástico, mientras los segundos por el camino de la razón y hablan un lenguaje más técnico.

Dos cosas me han suscitado admiración al realizar este estudio. La primera, fue observar cómo las palabras más repetidas en las canciones románticas aludían justamente a las seis características esenciales del amor. En cambio, las palabras relacionadas con los diversos efectos del amor se repetían con muchísima menos frecuencia. Quizás esto sea una confirmación de cuáles cosas son realmente esenciales al amor.

La segunda fue observar que aquellos efectos del amor que en un primer momento me resultaron “inclasificables” (aquellos efectos que los cantantes aseguraban que el amor tenía, pero no podían ser clasificados dentro de los efectos próximos o mediatos enumerados en la Suma Teológica), todos ellos calzaban a la perfección en los llamados “dones” y “frutos” del Espíritu Santo. Hoy tiendo a creer que tales dones y frutos son realidades naturales del amor, que pueden ser elevados sobrenaturalmente por la gracia de aquel Espíritu que es Amor para que podamos alcanzar a Dios.

Referencias

- Adams, B., & “Mutt” Lange, R. J. (1993). [Please Forgive Me](#) [Canción]. En *So Far So Good*. A&M–UMPG.
- Adkins, Adele, & Epworth, P. (2010). [Rolling in the Deep](#) [Canción]. En *21*. LatinAutor–SonyATV.
- Aerosmith & Warren, D. (1998). [I Don't Want to Miss a Thing](#) [Canción]. En *I Don't Want to Miss a Thing*. Columbia.
- Agustín de Hipona (1568). *De verbis Domini*. Lugduni: Apud Haeredes Iacobi Iunctae.
- Agustín de Hipona (2001). *De Virginitate*. New York: Oxford University Press.
- Agustín de Hipona (2002). In *Epistolam Ioannis ad Parthos*. Salamanca: Sígueme.
- Al Bowly. (1936). [Blue moon](#) [Canción]. En *All Bowly Sings Again*. ACE of Clubs.
- All-4-One, Baker, G. & Meyers, F.J. (1994). [I Swear](#) [Canción]. En *I Swear*. Atlantic–BMG.
- Amaral, E. & Aguirre, J. (2002). [Sin ti no soy nada](#) [Canción]. En *Sin ti no soy nada*. PLG España–Warter Chappell.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomaquea*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Arjona, R. (1996). [Me enseñaste](#) [Canción]. En *Si El Norte Fuera El Sur*. Exploration Group LLC.
- Axel. (2011). [Te voy a amar](#) [Canción]. En *Un Nuevo Sol*. Universal Music Argentina S.A.
- Barba, Reyli. (2004). [Amor del bueno](#) [Canción]. En *En la Luna*. SME–UMPI.
- Barraza, P. (1996). [Te amo y te lo digo](#) [Canción]. En *Cuenta Conmigo*. UMG–Colonize Media.
- Bocelli, A., Quarantotto, L., & Sartori, F. (1995). [Por ti volare](#) [Canción]. En *Sanremo Music Festival*. Universal Music Group International.
- Bocelli, A., Sánchez, M., Panceri, G., Mengali, M., & Zelli, V. (1997). [Vivo por ella](#) [Canción]. En *Romanza*. UMG.
- Bon Jovi, J. (1994). [Always](#) [Canción]. En *Cross Road*. Global Music Rights LLC.
- Bosé, M. (1978). [Te amaré](#) [Canción]. En *Lo Esencial de Miguel Bose*. SME–Sony BMG.
- Cabrel, F., & Gómez Escolar, L. (1980). [La quiero a morir](#) [Canción]. En *Algo más de amor*. Sony Music Entertainment.
- Café Tacvba. (2003). [Eres](#) [Canción]. En *Cuatro Caminos*. Geffen–UMPI, BMI.
- Capurro, G., Di Capua, E., & Mazzucchi, A. (1898). [O sole mio](#) [Canción]. [Luciano Pavarotti, Philharmonia Orchestra, Leone Magiera]. En *O Sole Mio*. UMG–Decca Music Group Ltd.
- Castillon, R. (2016). [Esclavo de tu piel](#) [Canción]. En *Esclavo de tu Piel*. Coral Music.
- Chapman, T. (1988). [Baby Can I hold you](#) [Canción]. En *Tracy Chapman*. Elektra.
- Chevrot, G. (1973). *Simón Pedro*, 9a. ed. Madrid: Rialp.
- Chicago, Foster, D. & Cetera, P. (1984). [You're the Inspiration](#) [Canción]. En *Chicago 17*. Rhino Warner–LatinAutor.
- Cicerón, M.T. (1854). *III De tusculanis quaest*. Halis Saxonum: Typis Ploetzianis.
- Clapton, E. (1977). [Wonderful Tonight](#) [Canción]. En *Complete Clapton*. UMG–Reprise.
- Coldplay, Champion, W. Berryman, G., Martin, C. & Buckland, J. (2002). [The Scientist](#) [Canción]. En *A Rush of Blood to the Head*. PLG UK Frontline.
- Coldplay, Champion, W. Martin, C., Buckland, J., & Berryman, G. (2000). [Yellow](#) [Canción]. En *Parachutes*. PLG UK Frontline.
- De Vita, F. (1982). [Te amo](#) [Canción]. En *Al Norte Del Sur*. SG Music.

- Dion, C. & Warren, D. (1998). [Because You Loved Me](#) [Canción]. En *Falling into You*. SME–LatinAutor.
- Dion, C. (1997). [My Heart Will Go On](#) [Canción]. En *Let's Talk About Love*. SME–LatinAutor.
- Extreme, Cherone, G., & Bettencourt, N. (1990). [More than words](#) [Canción]. En *Pornograffiti*. A&M–UMPG Publishing.
- Foreigner, & Jones, M. (1984). [I Want To Know What Love Is](#) [Canción]. En *Agent Provocateur*. Warner Chappell.
- Gómez Jaramillo, L.A. & García Bernal, G. (2017). [Un poco loco](#) [Canción]. En *Coco*. Walt Disney Records.
- Gracián, B. (2018). *El Crítico*. Madrid: Catedra.
- Guerra, J.L. (1985). [Si tú te vas](#) [Canción]. En *Quisiera Ser un Pez*. AdRev.
- Guerra, J.L. (1987). [Me enamoro de ella](#) [Canción]. En *Mientras Más lo Pienso... Tú*. AdRev.
- Guerra, J.L. (1990a). [Bachata rosa](#) [Canción]. En *Bachata Rosa*. AdRev.
- Guerra, J.L. (1990b). [Como abeja al panal](#) [Canción]. En *Bachata Rosa*. AdRev.
- Guerra, J.L. (1990c). [La bilirrubina](#) [Canción]. En *Bachata Rosa*. AdRev.
- Guerra, J.L. (2014). [Tus besos](#) [Canción]. En *Todo Tiene Su Hora*. UMG–AdRev.
- Guns N'Roses, & Clink, M. (1989). [Patience](#) [Canción]. En *Appetite for Destruction*. UMG– Global Music Rights LLC.
- Hoobastank, Benson, H., & Robb, D. (2003). [The Reason](#) [Canción]. En *The Reason*. ASCAP, PEDL, Warner Chappell.
- Houston, W., & Parton, D. (1974). [I will always love you](#) [Canción]. En *The Essential Whitney Houston*. SME–Recording Industry Association of Korea.
- Huerta, Jesse, & Huerta, Joy. (2006). [Espacio sideral](#) [Canción]. En *Esta Es Mi Vida*. WMG–WM México.
- John, E. & Rice, T. (1994). [Can You Feel the Love Tonight](#) [Canción]. En *The Lion King*. Walt Disney Records.
- Jovanotti Cherubini, L. (1992). [Chissà se stai dormendo](#) [Canción]. En *Lorenzo 1992*. Universal Music.
- Jovanotti Cherubini, L. (2010). [Baciami Ancora](#) [Canción]. En *Baciami ancora*.
- Juanes. (2004). [Nada valgo sin tu amor](#) [Canción]. En *Mi Sangre*. UMG.
- Juanes. (2004). [Para tu amor](#) [Canción]. En *Mi Sangre*. UMG.
- K-Ci & JoJo, Hailey, J., & Bennett, R. (1998). [All My Life](#). [Canción]. En *Love Always*. UMG.
- La Adictiva, & Palencia, H. (2019). [El amor de mi vida](#) [Canción]. En *30 Aniversario*. TuneCore.
- Lewis, C.S. (2018). *Los cuatro amores*. Trad. de Pedro Antonio Urbina. Madrid: Ediciones Rialp, 2018
- Lewis, L., McCartney, J. & Tedder, R. (2007). [Bleeding Love](#) [Canción]. En *Spirit*. SME–LatinAutor–UMPG. Ryan Tedder.
- Lonestar, Mayo, A., Green, M. & Lindsey, C. (1999). [Amazed](#) [Canción]. En *Lonely Grill*. SME–Sony ATV Publishing.
- Los Tres Caballeros, Cantoral, R. (1957). [Reloj no marques las horas](#) [Canción]. En *Romances*. WMG.
- Maná, & Olvera, F. (2002). [Eres mi religión](#) [Canción]. En *Revolución de Amor*. WMG.
- Manzanero, A. (1993). [Contigo aprendí](#) [Canción]. En *Cariñosamente Manzanero*. Columbia.
- Mars, B. (2010). [Just The Way You Are](#) [Canción]. En *Just the Way You Are*. The New Elektra.

- Massiel, & Napoleón, J.M. (1985). [Eres](#) [Canción]. En *Massiel En Des. Concierto*. WMG–Warner Chappell–BMI.
- McLachlan, S., Egan, S. & Merenda, D. (1993). [I will remember you](#) [Canción]. En *The Brothers McMullen*. WMG–SME–BMI.
- Medley, B., & Warner, J. (1987). [Time of my life](#) [Canción]. En *Dirty Dancing*. Sony–UMPI.
- Mocedades, Calderón, J.C., & Sepe, M. (1973). [Eres Tú](#) [Canción]. En *Eres tú*. SME–The Orchard Music.
- Modugno, D. (1958). [Nel blu dipinto di blu](#) [Canción]. En *Meraviglioso*. FUGA Aggregation.
- Mraz, J. (2008). [I'm Yours](#) [Canción]. En *We Sing, We Dance, We Steal Things..* WMG–Elektra.
- Napoleón, J.M., Ruiz, J. (1980). [Eres](#) [Canción]. En *Hombre*. The Orchard Music.
- Nodal, C. (2017). [Eres](#) [Canción]. En *Me Dejé Llevar*. Fonovisa.
- O'Connor, S., & Prince. (1990). [Nothing Compares 2U](#) [Canción]. En *I Do Not Want What I Haven't Got*. Reservoir Media Management.
- Plain White T's, & Higgenson, T. (2004). [Hey There Delilah](#) [Canción]. En *All That We Needed*. UMG.
- Polo, L. (2015). “Filosofar hoy” en *Escritos Menores (1991-2000)*. En *Obras Completas*, vol. XVI. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2015). *Epistemología, creación y divinidad*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2016). *Antropología trascendental, II*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2016). *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: Eunsa.
- Real Academia Española (2020). *Diccionario*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Reik, Navarro, J. & Miranda, C. (2016). [Un Amor de Verdad](#) [Canción]. En *Des/Amor*. SME–Columbia.
- Richie, L., & Ross, D. (1981). [Endless Love](#) [Canción]. En *All the Great Hits*. Universal Music Catalogue.
- Righteous Brothers, Zaret, H. & North, A. (1965). [Unchained Melody](#) [Canción]. En *Golden Hits Forever Vol. 7*. UMG–UMPG.
- Riofrío Martínez-Villalba, J.C. (2019). Evidence and its Proof in Philosophy and Law. Design of a Test of Evidence. *Forum Prawnicze*, 53, n. 3, 14-32.
- Riofrío Martínez-Villalba, J.C. (2019). The Effects of the Beauty and the Redemption of the Ugly. *Studia Gilsoniana*, 8(2), pp. 432-460.
- Roxette, Gessle, P., & Persson, M. (1981). [Listen To Your Heart](#) [Canción]. En *Look Sharp!*. UBEM–UMPG.
- Salinas, G., Ruiz, G. & López Méndez, R. (1941). [Tengo un amor](#) [Canción]. SME; Sony ATV Publishing.
- Savage Garden, Jones, D. & Hayes, D. (1999). [I Knew I Loved You](#) [Canción]. En *Affirmation*. UMG–SME.
- Selena (1994). [Amor prohibido](#) [Canción]. En *Amor Prohibido*. EMI Latin.
- Sellés, J.F. (2011). *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp.
- Sellés, J.F. (2020). *Teología para inconformes*. Pamplona: Rialp.
- Sheeran, E. & Wadge, A. (2014). [Thinking Out Loud](#) [Canción]. En *x*. WMG–CMRRA–Sony ATV Publishing.
- Sheeran, E., & Beyoncé (2017). [Perfect](#) [Canción]. En *Perfect Duet*. East West Records UK Ltd.
- Sie7e, & Rodríguez Labault, D. (2011). [Tengo tu love](#) [Canción]. En *Mucha Cosa Buena*. WMG.
- Skid Row, Bolan, R., & Sabo, D. (1989). [Remember yesterday](#) [Canción]. En *Skid Row*. WMG.

- Solís, K., & Vaca, J. (1967). [Esclavo y amo](#) [Canción]. En *20 Auténticos Éxitos Originales*. SME–BMI.
- Soy Luna, Ronda, M. & Sevilla, K. (2016). [Eres](#) [Canción]. En *Soy Luna* [programa de televisión]. Walt Disney Records.
- Swift, T. (2008). [Love Story](#) [Canción]. En *Fearless*. Universal Music.
- Thalía, Capó, P., Poveda, D. & Salgado, A. (2009). [Estoy enamorado](#) [Canción]. En *Primera Fila*. Sony Music Latin.
- The Beatles, Starkey, R., Lennon, J. Harrison, G., & McCartney, P. (1977). [Free as a bird](#) [Canción]. En *Antología* (1995). Universal Music Catalogue–CMRRA.
- The Calling, Band, A. & Kamin, A. (2011). [Wherever You Will Go](#) [Canción]. En *Camino Palmero*. SME–BMI.
- Tomás de Aquino (1987). *De rationibus fidei*. Altenberge: CIS.
- Tomas de Aquino. (1265-1272). *Suma Teológica*. París-Italia. Trad. al castellano de AA.VV. (BAC). (2001). *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 4ª ed. Madrid: BAC.
- Turizo, M., & Ozuna (2019). [Esclavo de tus besos](#) [Canción]. En *ADN*. YT Rocket.
- Twain, S. (2014). [You're Still The One](#) [Canción]. En *Still The One*. UMG–SME.
- Urabayen, J. (2001). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*. Pamplona: Eunsa.
- Venegas, J. & Tijoux, A. (2008). [Eres para Mí](#) [Canción]. En *MTV Unplugged*. Sony BMG Music Entertainment.
- Vicentico [Fernández Capello, G.J.]. (2014). [Esclavo de Tu Amor](#) [Canción]. En *Último Acto*. Ariola–Warner Chappell.
- Watteau, J.-A. (1717). *Pèlerinage à île de Cythère*. Museo del Louvre.
- West Side Story, Beymer, R., Lehman, E. Laurents, A. Shakespeare, W. & Robbins, J. (1961). [Maria](#) [Canción]. En *West Side Story*. TM & © MGM.
- Yepes Stork, R., & Aranguren Echevarría, J. (2001). *Fundamentos de Antropología*, 5ª ed. Pamplona: Eunsa.

Biblia, creación y ciencia

Juan Miguel Rodríguez*

Resumen: El artículo examina la idea de la creación en la tradición cristiana, a partir de algunos textos del Génesis y del evangelio de San Juan. Subraya que la idea de creación, tal como se ha desarrollado en el pensamiento occidental es equiparable en buena medida a la noción de sentido y de racionalidad. La noción de creación, rectamente entendida, genera las condiciones mentales propicias para la investigación científica.

Palabras clave: Ciencia, creación, razón, sentido.

Summary: This article examines the idea of Creation in the Christian tradition, taking some text of the Genesis and Saint John's Gospel as a reference. It underscores that the idea of Creation, as it has developed in the Western tradition is comparable to the notion of meaning and rationality. The notion of Creation, correctly understood, generates the adequate mental conditions for scientific research.

Keywords: Science, Creation, reason, meaning

* ioannes.rodriguez@gmail.com
Universidad de Los Hemisferios

Introducción

La idea de creación no goza de aceptación en el ámbito de la ciencia positiva. Se la considera una teoría fundamentada en un parámetro científico sin definición clara —Dios— y que ofrece una explicación muy difícilmente conciliable con los datos experimentales de los que disponemos. Por mencionar solamente un ejemplo, el desarrollo del mundo en 7 días es totalmente incompatible con los registros geológicos que nos hablan de periodos de centenares de miles de años. Con este precedente, parece que la idea de creación solamente puede ser el resultado de la falta de conocimiento, inteligencia o del intento irracional de aferrarse a una creencia religiosa que es difícilmente sostenible. En no pocos casos, la idea de creación se expresa con burla o desprecio.

Este rechazo —a veces particularmente violento— puede considerarse como el resultado de la confluencia de dos vertientes. De una parte, tenemos la óptica desde la cual el cristianismo contempla la Biblia. La tradición cristiana considera a las Escrituras divinamente inspiradas; palabra de Dios comunicada en lenguaje humano, y por tanto dotadas de absoluta infalibilidad. En una palabra, la Biblia —y con ella, el libro del Génesis, que contiene los relatos de la creación— se considera absolutamente verdadera. En este sentido difiere totalmente de los relatos de la mitología griega que provienen también de una matriz religiosa y que ilustran la condición humana, pero que no deben ser considerados como históricamente ciertos. Aquí se presenta un duro interrogante: ¿Cómo afirmar la verdad de unos textos que contrastan tan abiertamente con la evidencia de la ciencia positiva?

El tema de la verdad enlaza otra vertiente. Y es que, en el mundo actual, la ciencia experimental es identificada con la verdad. Resulta llamativo que incluso en campos tradicionalmente pertenecientes a las ciencias humanas como la sociología o la psicología, las encuestas y las pruebas de carácter cuantitativo adquieren un papel cada vez más relevante. Hay una clara tendencia a otorgar firme asentimiento a aquellos hechos que están respaldados por una sólida evidencia experimental. A esto habría que añadir la reticencia que se puede tener a una pretensión de verdad absoluta al verla relacionada con la estrechez de miras, la incompreensión, el fanatismo o la intolerancia.

La combinación de estos dos factores —la pretensión de verdad, unida a la falta de evidencia científica de tipo cuantitativo— hace que la idea de la creación se vea como una noción que por su irracionalidad no debe someterse a discusión.

Sin embargo, un estudio más profundo puede sacar a la luz algunos aspectos que quizá muestren una cara distinta del argumento.

Ciencia experimental y verdad

El primero tendría que ver con el método propio de la ciencia experimental. Podemos decir que, en su esencia más íntima, la ciencia experimental intenta establecer una correlación entre las hipótesis formuladas y los datos observados. Con frecuencia, el ajuste tiene también una medida cuantitativa, que puede ser un porcentaje, una probabilidad, un rango de resultados u otro instrumento de medición.

Por la misma naturaleza de su método, la ciencia experimental no se “casa” con una hipótesis determinada. La teoría conserva su validez en tanto en cuanto es capaz de explicar un resultado. Pero bien puede suceder que quede sustituida por otra distinta, que se ajuste mejor a los resultados observados o que el refinamiento en la recolección de información arroje un dato que no pueda ser explicado por la teoría vigente. O que una teoría prediga una observación que destrone a su oponente. En este sentido, la teoría es, por su misma naturaleza, provisional. Evidentemente, una teoría que ha sido abundantemente confirmada por numerosas observaciones y por un largo periodo de tiempo, tiene pocas probabilidades de ser abandonada. Pero, aun así, la historia muestra casos de teorías que parecían imposibles de modificar y que perdieron su pedestal, como sucedió, por citar un ejemplo conocido, con la teoría gravitatoria de Newton frente ante a la relatividad general.

En resumen, la ciencia experimental, no toca la cuestión de la verdad. Simplemente nos habla del grado de verosimilitud de una hipótesis comparando los resultados teóricos con los datos provenientes de la observación. No dice que una teoría se verdadera o falsa. Se limita a indicar la probabilidad de una correlación, que puede ser alta o baja, pero nunca deja de ser una probabilidad.

El hecho de que la ciencia experimental no alcance la verdad no proviene de un factor humano o de las limitaciones de los instrumentos de medición. Una mejora en los equipos produce generalmente mediciones más exactas. “Exacto” indica el rango de fluctuación de los datos, pero es precisamente un rango, es decir un conjunto, que sin importar lo estrecho que sea, siempre consta de infinitos elementos. La ciencia experimental no llega a la verdad porque la esencia misma de su método implica una renuncia a la verdad. No se trata de discernir lo verdadero de lo falso sino más bien de establecer un factor cuantitativo de ajuste.

El hecho simple y desnudo de que una aseveración contradiga a la evidencia experimental no puede considerarse falso acudiendo a datos científicos. La ciencia, —repetámoslo una vez más— nunca versa sobre la cuestión de la verdad. Esto no obsta para que los resultados experimentales, considerados en el conjunto de otros factores, pueden llevar a una conclusión que sí pueda tenerse por verdadera.

Los fundamentos de la ciencia

Como toda rama del saber humano, la ciencia experimental tiene unos fundamentos que la dotan de coherencia interna y de sentido. Estos principios no aparecen directamente en los resultados y en el desarrollo del trabajo, pero son como la armazón interna que los sostiene y que justifican intelectualmente la tarea.

Posiblemente el principio más importante que sostiene e impulsa el avance de la ciencia es el convencimiento de que la mente humana es capaz de explicar la realidad. Existe, por decirlo así, una cierta conmensurabilidad entre la mente humana y el universo de lo real. Lo real puede “entrar” dentro de nuestra mente para ser analizado, discutido y explicado. Y viceversa, la mente es capaz de desarrollos conceptuales y cuantitativos que pueden confrontarse con la realidad descubriendo aspectos inéditos del ser de las cosas. En una palabra, la ciencia descansa sobre el convencimiento de que el mundo está dotado de sentido.

Se trata de un principio, y no de una conclusión. El hombre de ciencia, por decirlo de alguna manera, se arriesga a probar si las construcciones mentales que ha desarrollado se corresponden efectivamente con la realidad. Ése mismo impulsa denota una posición implícita: solamente una cierta esperanza de éxito justifica la tentativa y las fatigas que conlleva. Por otra parte, el feliz desarrollo de la ciencia, aparejado a la revolución tecnológica que hace posible, se va constituyendo cada vez más en un certero indicador de que la intuición apunta en la dirección correcta.

Es posible que el hombre de ciencia nunca reflexione temáticamente sobre la capacidad de la mente humana para modelar el universo, aunque se trata de un hecho que en sí mismo es sorprendente. Se pueden plantear, aunque sea desde el punto de vista hipotético, otros tipos de universos en los que esta maravillosa correlación entre mente y realidad esté ausente. Son mundos en los que nunca se desarrollará el sentido de la ciencia, que siempre necesita un vínculo entre inteligencia y realidad.

La desazón y la irritación que muchos científicos experimentan hacia la idea de “creación” puede plantearse en este sentido. Habitados a contemplar la realidad desde el punto de vista de su tarea, les parece una hipótesis arbitraria e irracional, que no cuenta con ningún elemento que pueda darle un mínimo de validez experimental. En último término identifican “creación” con “irracionalidad” y por eso les parece totalmente inaceptable.

De todas formas, una cierta ecuanimidad en la cuestión requeriría, al menos plantearse el hecho sorprendente e inexplicable desde el punto de vista científico, de que la mente y la realidad, funcionan en la misma longitud de onda, por decirlo de alguna manera. Además, es importante un acercamiento adecuado a los relatos bíblicos de la creación.

El Génesis y los relatos de la creación

Indudablemente, una buena parte de las dificultades al acercamiento de la Biblia vienen condicionadas por la hermenéutica. Los libros del Génesis surgen de una tradición religiosa, y en el marco de ella deben interpretarse. La finalidad religiosa orienta y determina todo lo demás, también una visión cosmológica que fue válida en la antigüedad pero que ha sido superada por los avances de la ciencia. Despreciar el contenido de estos libros porque su modelo cosmológico es primitivo, sería lo mismo que minusvalorar al Quijote por no tener en cuenta los avances de la energía nuclear. Quien no valore las páginas de la Biblia por no aportar una descripción científicamente exacta del desarrollo cosmológico, debería también rechazar la poesía, que acude a metáforas difícilmente explicables; los relatos de ciencia ficción, que describen situaciones y artefactos que están fuera de la realidad; la novela, que se desarrolla en un ámbito muchas veces imaginario y por último, el lenguaje corriente, que acude a descripciones que no pueden sostenerse desde el punto de vista científico: como la afirmación de que el sol sale por el Este o que el tiempo es el mismo para dos observadores que se mueven a velocidades relativas diferentes.

Solamente el respeto al carácter religioso de los textos permite adentrarse en su contenido. Esto no significa necesariamente aceptar ese contenido, sin más bien reconocer que el lenguaje está marcado por esa finalidad y que solamente bajo esa luz puede entenderse.

La pregunta, por tanto, no es si las descripciones científicas de la Biblia se ajustan al modelo científico que sostenemos hoy en día —evidentemente no— sino más bien, si podemos obtener de ese texto un aporte para nuestra interpretación del mundo, que es siempre un acto que trasciende a la evidencia experimental, aunque muchas veces se formule a partir de ella.

La dinámica de los textos bíblicos nos ofrece algunas orientaciones. La primera de ellas tiene que ver con la situación del relato de la creación. Es bastante conocido “el relato de los siete días” y que ocupa las primeras páginas del Génesis. En él se describe la creación del mundo articulada en una semana. Los estudiosos lo sitúan en el seno de una tradición denominada “Yahvista”, porque uno de sus elementos fundamentales es denominar a Dios con el tetragrama “YHWH”. Una finalidad claramente reconocible en estas páginas es la de fundamentar y justificar un importante precepto judío: el del reposo sabbático. El desarrollo concluye precisamente en este punto. El hombre debe descansar el sábado porque su obrar es un reflejo del obrar creador de Dios, que también —usando un antropomorfismo evidente— descansa en sábado.

A continuación, y de un modo un tanto abrupto, aparece un segundo relato, perteneciente a una tradición llamada “elohísta” porque en ella, el nombre que se utiliza para Dios es “Elohim”. Muchos piensan que alcanzó su configuración en una fase más temprana que el primer relato, principalmente por el carácter antropomórfico con el que se describen las acciones divinas.

No es éste el momento de detenerse en todas las particularidades de los textos¹. Basta con señalar que no se necesita un estudio demasiado extenso para percibir una clara diferencia de contenidos, orientación y preocupaciones temáticas.

Una de las diferencias más llamativas tiene que ver con la aparición del hombre. En el relato yahvista, el ser humano es la culminación de la creación. Comienza con la aparición de los seres más imperfectos y se desarrolla gradualmente hasta alcanzar su punto álgido en el hombre. En el relato elohista sucede justamente al contrario. Allí, el hombre aparece en la tierra antes de que surjan las plantas y las semillas, y entre ellos, el que será llamado el árbol de “la ciencia del bien y del mal”.

Si se quiere mantener una interpretación unitaria de ambos relatos es preciso concluir que las descripciones de los textos no son normativas. Un análisis más detallado de otros textos bíblicos llevaría a la misma conclusión. Las imágenes o figuras con las que se describe la acción creadora de Dios en la Biblia se corrigen continuamente unas a otras, sin que ninguna de ellas asuma un carácter claramente preceptivo. Los relatos bíblicos no se orientan al cómo, sino al “por qué”. Más que ajustarse a una perspectiva científica, pretenden señalar la trascendencia y la soberanía de Dios con respecto a la creación. Transmiten la idea de que el mundo viene de un Creador, pero que ninguna de las categorías de conocimiento humano es aplicable a Dios sin una grave distorsión.

En ese sentido, pretender que la creación del universo se haya llevado a cabo en periodos de 7 días, de 24 horas cada uno, no solamente es ajeno a la racionalidad, sino al mismo espíritu de la Biblia, que otorga a esas descripciones un carácter metafórico, aunque al mismo tiempo trascendente.

El evangelio de San Juan

Lo que se ha señalado hasta aquí debe complementarse con una indicación que proviene del evangelio de San Juan, que comienza con las palabras: “En el principio existía la Palabra (*Logos*)” (Jn 1,1). La frase está en marcado paralelismo con el inicio del Génesis: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gen 1,1). No se trata de un hecho casual. San Juan, a lo largo de su evangelio ha dejado múltiples indicaciones de esta correlación, que no es preciso estudiar aquí. Basta indicar una semejanza fundamental. En el Génesis, Dios crea a través de su “palabra” (*dabar*, en hebreo) que actúa como instrumento divino en la configuración del mundo. Cada uno de los enunciados comienzan por las palabras “Y dijo Dios” y, como respuesta a ese mandato divino, surgen los elementos del mundo.

¹ Para una referencia más amplia puede consultarse José LOZA, Génesis 1-11, Desclée de Brouwer («Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén»), Bilbao 2005,

El evangelio de San Juan enlaza inequívocamente con el Génesis, cuando señala que Dios realiza la creación a través del “Logos”, esa “Palabra fundamental”, que se encontraba junto a Dios desde el principio (cfr. Jn 1,2-3). La traducción habitual de “Logos” es “Palabra”, pero el concepto griego de “Logos” es bastante más amplio. Se refiere al lenguaje humano en cuanto portador de sentido. El “logos” de un discurso no es tanto la materialización verbal sino más bien, el principio interno que lo dota de configuración y sentido².

Cuando San Juan señala, en su evangelio que el “Logos” estaba al inicio de la creación, está indicando que la obra misma del mundo tiene su soporte y su explicación última en una realidad que es expresada en categorías de naturaleza intelectual y que, por tanto, se vuelve accesible — aunque nunca la pueda agotar del todo— a la mente humana.

El mundo en cuanto tal está transido y penetrado por un principio que le da orden y organización. Dicho de otra manera, “ser” e “inteligibilidad” son dos aspectos de la misma realidad, que provienen del “Logos” la gran Inteligencia que sostiene y modela todos los aspectos de lo que es.

La inteligencia humana, obra también del “Logos” y participación suya, se abre también al misterio de ser, cuya esencia más íntima es capaz de penetrar y de explorar. Esta es, en definitiva, la explicación última del sentido de la realidad. El mundo puede expresarse en categorías intelectuales porque el ser, es en su esencia más última, es pensamiento, reflejo de la riqueza infinita del Logos.

La ciencia es posible porque la inteligibilidad está en el sustrato más profundo del ser de la creación.

Intentemos recapitular lo dicho hasta ahora. El libro del Génesis no pretende ser un modelo cosmológico. Quiere más bien afirmar que el mundo, en su origen y su desarrollo, proviene de un principio que no puede expresarse en categorías científico-experimentales. Las imágenes con las que la Sagrada Escritura explica este proceso tienen un valor muy relativo. Se corrigen unas a otras y su interpretación conjunta apunta más bien a un lenguaje metafórico que quiere hablar de una causa trascendente. El evangelio de San Juan aporta una nueva luz a este conjunto: habla del universo como resultado de la acción del Logos y, por tanto, permeado de sentido en los entresijos más profundos de su existencia. Precisamente por ello, puede ser descrito en términos de categorías racionales. En último término, la idea de creación no remite a una hipótesis abstrusa, sino que explica por qué la inteligencia humana es capaz de descifrar los misterios de la naturaleza.

² Una revisión exhaustiva puede consultarse en R. Schnackenburg, *Comentario al evangelio de S. Juan*, pp. 252-309, Barcelona, Ed. Herder, 1980.

Consideraciones finales


Ahora es posible asomarse al verdadero concepto de “creación”. No se trata de una hipótesis de origen religioso carente de sustentación experimental. Tampoco es un recurso poco honesto para interpretar equivocadamente un texto difícil. Cuando hablamos de “creación” estamos afirmando que el mundo tiene un sentido. «La verdad fundamental que nos revelan los relatos del Génesis es que el mundo no es un conjunto de fuerzas entre sí contrastantes, sino que tiene su origen y su estabilidad en el Logos, en la Razón eterna de Dios, que sigue sosteniendo el universo. Hay un designio sobre el mundo que nace de esta Razón» (Benedicto XVI, 2013). Guardini (2006) expresa la misma idea, en otros términos: «la Palabra (Logos) contiene en su más simple esencialidad todo lo que se encierra de manera dispersa en el ancho mundo, la duración del tiempo, la profundidad de los más abstrusos significados, la sublimación de todos los ideales. Pero no sólo como imagen subsistente, sino también como poder creativo, pues por él se crearon todas las cosas» (p. 582). «La idea y la inteligencia no sólo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto de la idea; es más, en su estructura más íntima es idea» (Ratzinger, 2005, p. 130). Precisamente por ello tiene unas leyes que son accesibles al intelecto humano. Aristóteles ya había reflexionado sobre este punto llegando a la misma conclusión. Al observar el mundo, sus leyes y su regularidad, llegó a la conclusión de que solamente podía tener su origen en una Inteligencia (con mayúscula) que era su origen y que explicaba su maravillosa organización.

La ciencia experimental no puede llegar a la idea de creación. Esto no se debe a la imprecisión de los resultados sino a la naturaleza de su método. La ciencia parte del convencimiento —jamás demostrado— de que el mundo posee unas leyes que la mente humana es capaz de conocer. Por otra parte, al restringir su ámbito a los factores cuantitativos deja a un lado la cuestión de la verdad, aunque muchas veces los resultados apunten en la dirección de algo verdadero y no solamente probable.

La ciencia, sencillamente, no es un instrumento apto para tratar desde el punto de vista intelectual la cuestión de la creación. Pero no cabe duda de que su desarrollo y sus resultados son un poderoso argumento ‘a posteriori’ para respaldarla.

Referencias

- Schnackenburg, R. (1980). *Comentario al evangelio de S. Juan*, Barcelona. Barcelona: Ed. Herder.
- Loza, J. (2005). *Génesis 1-11 (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén)*, Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.
- Benedicto XVI, (2013). Audiencia 6 de febrero de 2013. Recuperado de http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130206.html
- Guardini, R. (2006). *Jesucristo es el Señor*. 3ª ed. Madrid: Ed Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al cristianismo*. 10ª ed. Salamanca: Ed. Sígueme.



Colloquia is an academic journal of culture and thought of the Universidad de Los Hemisferios. Colloquia is an international publication with a global scope, committed to humanistic education, through the dissemination of articles that are original and relevant for the Humanities. In addition, this journal pursues to advance academic research in Ecuador and the rest of the world. Thanks to its interdisciplinary approach, Colloquia fosters the unity among all types of human knowledge, especially the human sciences.