

COLLOQUIA

"REVISTA DE PENSAMIENTO Y CULTURA"

VOLUMEN 9 (2022)
ISSN 1390-8731

"ACADEMIC JOURNAL OF CULTURE
AND THOUGHT"

The pretense of Mathematizing human action: A brief critic towards the neoclassical microeconomic theory

Mathías Nicolás Ribeiro

P. 1-11

Mujeres: economía equitativa, transformación y empoderamiento empresarial

Diego Ignacio Montenegro

P. 12-29

Las brechas digitales de género

Carmen Echazarreta; Hasan Gürkan

P. 30-49

Ceguera para los valores

Eugénio Lopes

P. 50-72

An UFO called state of nature: on the presence of the modern state of nature before Hobbes

Gonzalo Letelier

P. 73-100

Hacia una política latinoamericana. Una propuesta liberadora e intercultural

Rafael Gustavo Miranda Delgado

P. 101-120

El aborto y su vertiente social

Juan Miguel Rodríguez

P. 121-131

La pedagogía pastoral del Papa Francisco y su propuesta frente a las idolatrías intraeclesiales

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira,

Roberto Estévez

P. 132-158

La simpatía como mecanismo de juicio moral en la ética de Adam Smith

Teresa Cordero

P. 159-173

La Filosofía Política de Occidente: humanismo y bienestar

Pablo Begnini

P. 174-191

Vida y obra de Miguel Juárez

Marcia Vasco

P. 192-212

Colloquia, Revista de Pensamiento y Cultura

Vol. 9

Enero – diciembre 2022

ISSN: 1390-8731

Periodicidad Anual

Indexado en:

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

Advanced Science Index:

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

European Reference Index for the Humanities and Social Sciences:

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

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

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI):

<http://journalimpactfactor.in/index.php>

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

International Institute Of Organized Research (I2OR):

<http://www.i2or.com/home.html>

Directora y Editora

Andrea Puente León

Coordinación Editorial

Andrea Puente León

Comité Editorial

Andrea Puente León, Universidad Hemisferios. Ecuador

Ana Isabel Moscoso Freile, Universidad 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 de Piura. Perú

Javier de Navascués, Universidad de Navarra. España

Ciro Parra, Universidad de la Sabana. Colombia

Diego Alejandro Jaramillo, Universidad Hemisferios. Ecuador

Paulina Dueñas, Universidad Hemisferios. Ecuador

Inês Migliaccio, Universidad Hemisferios. Ecuador

Diagramación

Andrea Puente

Diseño de portada

Marco Mejía

Stefany Cobo

Centro de Investigación de Humanidades

Universidad Hemisferios

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

Quito, Pichincha, Ecuador

+ (593)-2-4014-230

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

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

Índice

Artículos

- | | | |
|----|--|--------|
| 1 | The pretense of Mathematizing human action: A brief critic towards the neoclassical microeconomic theory | p. 1 |
| | Mathías Nicolás Ribeiro | |
| 2 | Mujeres: economía equitativa, transformación y empoderamiento empresarial | p. 12 |
| | Diego Ignacio Montenegro | |
| 3 | Las brechas digitales de género | p. 30 |
| | Carmen Echazarreta y Hasan Gürkan | |
| 4 | Ceguera para los valores | p. 50 |
| | Eugénio Lopes | |
| 5 | An UFO called state of nature: on the presence of the modern state of nature before Hobbes | p. 73 |
| | Gonzalo Letelier W. | |
| 6 | Hacia una política latinoamericana. Una propuesta liberadora e intercultural | p. 101 |
| | Rafael Gustavo Miranda Delgado | |
| 7 | El aborto y su vertiente social | p. 121 |
| | Juan Miguel Rodríguez | |
| 8 | La pedagogía pastoral del Papa Francisco y su propuesta frente a las idolatrías intraeclesiales | p. 132 |
| | Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira; Roberto Estévez | |
| 9 | La simpatía como mecanismo de juicio moral en la ética de Adam Smith | p. 159 |
| | Teresa Cordero | |
| 10 | La Filosofía Política de Occidente: humanismo y bienestar | p. 174 |
| | Pablo Begnini | |
| 11 | Vida y obra de Miguel Juárez | p. 192 |
| | Marcia Vasco | |

The pretense of Mathematizing human action: A brief critic towards the neoclassical microeconomic theory

Mathías Nicolás Ribeiro*¹

*The spread of mathematized economic theory was helped even by
its esoteric character.*

Debreu, 1991

Abstract: This article tries to understand how the Economic Science started a research program identified as the Neoclassical program, founded under the pretense of introducing mathematics as the solely language admitted for elaborating economic theory. This project produced another pretense, that was the endeavour of enclosing human action into different schemas that were compatible with the mathematical instrumental used by the program. We identify two critical moments of the Neoclassical program reshaped the way we understand human action: the pleasure-seeker behavior moment, introduced by William Jevons with the assistance of Jeremy Bentham and the second, called the utility-function era, the one that accompany us until today. Finally, we present some reflections about how a new outlook, based in Aristotelic insights could be very helpful in understanding and studying better human action.

Keywords: Economics, philosophy, rational choice theory, neoaristotelism, mathematics

Resumen: Este artículo trata de comprender cómo la Ciencia Económica puso en marcha un programa de investigación identificado como el programa neoclásico, fundado bajo la pretensión de introducir las matemáticas como el único lenguaje admitido para elaborar la teoría económica. Este proyecto produjo otra pretensión, que fue el empeño de encerrar la acción humana en diferentes esquemas que fueran compatibles con el instrumental matemático utilizado por el programa. Identificamos dos momentos críticos del programa neoclásico que reconfiguraron la forma de entender la acción humana: el momento del comportamiento de búsqueda de placer, introducido por William Jevons con la ayuda de Jeremy Bentham y el segundo, llamado la era de la función de utilidad, el que nos acompaña hasta hoy. Finalmente presentamos algunas reflexiones sobre cómo una nueva perspectiva, basada en las ideas aristotélicas, podría ser muy útil para entender y estudiar mejor la acción humana.

Palabras clave: Economía, filosofía, teoría de la elección racional, neoaristotelismo, matemáticas

* mnribeiro@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile

<https://orcid.org/0000-0002-2219-1907>

¹ Agradezco el apoyo de la beca Josefina Cruzat de Larraín para la publicación de este artículo. Además, agradezco el apoyo de Nicola Center for Ethics and Culture de la Universidad de Notre Dame.

Introduction

In this essay, we centered our attention in how the theorizing work made by neoclassical economics tried a reductionist endeavour that provoked the mathematization of human action. In a concise manner, we unfold the two principal theoretical perspectives that neoclassicals developed in their efforts of mathematize action. First with William Stanley Jevons, and his pleasure-seeker behavior, feelings are a measurable physical existence, and the agent is reduced until it becomes a mass-point entity. Economic actions are simple part of a binomial action-reaction dynamic, where the agent attracts everything containing positive utility. In the second act, we introduce how nowadays mainstream economics understand human action, releasing another reductionist program where the agent is conceived in means for the efficiency and the effectivity of the research program simple as a preference-satisfaction-seeker who is denied of any symptom of irrationality — every scenario of a possible decision must be settled in advance, and is preconceived with perfect clarity in their minds, there is no place for commitment or a lifelike hesitation where final verdict relies on a simple mental throw of dices, casting overboard all the consistent properties of a well-behaved set of preferences. Finally, we propose an endeavor for a more holistic account of human action, considering some aristotelic notions. Depicting action as the result of a deliberation process that entails considering the partially uncontrolled biological (properly of man and of the randomness of nature) and psychological circumstances, then, the capacity of man to reflect upon his past and embodying the reality of how we learn from others in an undeniable social world, presents action and choice as a spontaneous and haphazard moment where nothing is totally guaranteed.

Act one: Pleasure-seeker behavior

Let me start with a surname: Jevons. The reflections of William Stanley Jevons, founding father of the marginalist revolution, were the ignition for a new way of understanding and elaboration of economic theory, using a novel mathematical-based approach. Possibly, *The Theory of Political Economy*, written by the very same Jevons in 1830, it's the overture of a new way of economic thinking: there it is plainly posited that human action, specifically human feeling of pleasure and pain, is measurable, quantified, and possible to be incorporated into a mathematical framework². There he asserts that human feeling

² The second chapter of *The Theory of Political Economy*. is subtitled as: *Pleasure and Pain as Quantities*. Even though in the first footnote of this chapter, Jevons acknowledges that he, so far as he knew, just only one earlier author treated pleasure and pain as quantities, and this was Francis Hutcheson. Jevons, W. 1880. p. 28

could be determined by the measure of two out of seven proper Benthamite aspects of their own nature³, intensity, and duration (Jevons, W. 1880. p. 29). These two attributes will be used as anthropological tenets of the economic man to enable, later, the appearance of what is called “Utility”. The reasons of this British knight of the social sciences for straining in these undertakings are that the maximization of pleasure is the ultimate object of economics, and along with pain both constitute the unique set of feelings that should be heeded when we deal with economic problems (Jevons, W. 1880. p. 26).

“PLEASURE and pain are undoubtedly the ultimate objects of the Calculus of Economics. To satisfy our wants to the utmost with the least effort-to procure the greatest amount of what is desirable at the expense of the least that is undesirable-in other words, to maximize pleasure, is the problem of Economics” (Jevons, W. 1880. p. 37).

Therefore, intensity and duration of feeling are each of them realities capable of being comprised and translated into the numeric realm. However, there is more here, feeling treated as we do now, is reduced to their essential physical form. These two magnitudes, respectively treated as variables, will knit a typical relation very similar to those we found in physics. Jevons arrives to the conclusion that either intensity or duration shall be treated as continuous variables (Cf. Jevons, W. 1880. p. 28). In that sense, it proffer us through an example of how feeling is calculated and obtained: if we assume that intensity ‘ever continued fixed, the whole quantity would be found by multiplying the number of units of intensity into the numbers of units of duration’ (Jevons, William. 1880. p. 30). And *voilà*, here we have human feeling reduced to the result of a mathematical operation between two physical magnitudes. This theoretic calculation of feeling – because Jevons never carried it out experimentally – is a clear example of how human action could be reduced and circumscribed into a mathematic environment. In one word: mathematized. Seems strange that with the tons and tons of manuscripts, *tractatus* and pages attempting to identify the quiddity of both terms, pleasure and pain, now we have the two reduced into a simple numeric value. Nevertheless, Philip Mirowski, with his magnificent *oeuvre*, offers us – from this gloomy and dismal place called heterodoxy – an answer that until today, no ‘true’ economist presented in an honest and with no qualms in vernacular way: that neoclassical economics built the foundations of his mathematical machinery in Newtonian Mechanics terms, and his reductionist mathematical endeavor was supported by an authoritatively claiming that the nature

³ Bentham aspects of feeling reckon seven: intensity, duration, certainty or uncertainty, propinquity or remoteness, fecundity, purity, and extent. (Bentham, J. 1781. p. 26).

of economics science was, inherently, quantitative⁴. A proof of the latter, even not in mathematical style, the very Jevons advocates with is prominent prestige the normative journey that the economic science must undertake:

It is clear that economics, if it is to be a science at all, must be a mathematical science... simply because it deals in quantities... The symbols in mathematical books are not different in nature from language... They do not constitute the mode of reasoning they embody; they merely facilitate its exhibition and comprehension (Jevons, W. 1880. p. 3-4).

Finally: utility, a sort of being-of-reason -if we categorized it in scholastic terms-, it is without single doubt, one of the major conceptual pillars of economic thought. In other words, the one that gives clear aims to every model, and at the same time is the neutralizer for every claim of introducing a normative outlook into theory, operating as a ‘positive monster’ that safeguards economics of being attacked by suspicious ethical endeavors with metaphysics-ladens. Bentham’s utilitarianism is the bedrock for the theory elaborated by Jevons, where he explicitly and without qualms asserts that the definition offered by his brother in arms ‘perfectly expresses the meaning of the word in Economics’ (Jevons, W. 1880. p. 39). For Bentham, and thus, for Jevons, utility is straightforwardly identified with pleasure. Jevons clearly states that ‘whatever can produce pleasure or prevent pain may possess utility’ (Cf. Jevons, W. 1880. p. 38). The pleasure that ordinary things produce over man – considered along with pain – belongs to the low rank realm of feelings, the unique ones to be regarded by the economic discipline as the effective ones for a correct approach of it (Jevons, W. 1880. p. 26). Here is precisely the way Bentham addressed it:

By utility it is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (all this, in the present case, comes to the same thing), or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered. (Bentham, J. 1780. ii. p. 2.)

This equation between utility and pleasure conveys a new definition of human action, specifically for the motives of it, that extracts from it every type of ethical deliberation, transforming action in a sort of attracting-repelling mass behavior, where man is represented as a mere point-mass that deploys attraction towards things with positive utility for him and repels things sensed or felt as despicable. Here we are attesting how the concept of utility produces a reductionist endeavor on the way that action is perceived, and Jevons is the first one to restate it: ‘utility is an attraction between a wanting being and what is wanted’ (Jevons, W. 1981. p. 80). Without any regards towards the ethical dimension

⁴ See Mirowski, P. 1988. *Against Mechanism: Protecting Economics from Science*. Maryland: Rowman & Littlefield.

of life, human action is not assessed under the light of how it should be, but by the light of how it is unfolded instinctively. This British knight subtly seems to lean on over the shoulders of the modern project, saying plainly that in the science of Economics ‘we treat men not as they ought to be but as they are’ (Jevons, W. 1880. p. 38). Here there is no room for a quest towards deliberated decision, where we leave space for the possibility of displacement of our own interests, for the sake of others and the fulfillment of moral considerations, something that is a daily dilemma, even in decisions that involve the administration of scarce resources. Amartya Sen, in *On Ethics and Economics* (1987) recovers, I shall say instead, unearth, the Socratic question: how should one live? Trying to arise a conscious call for a more ethical endeavor in economics. If we narrow the motivations of our actions in the way posited by Jevons, there is any space for this question, indeed, if it is simply taken as this, there is more space for a mere animal action account than what we can expect of a realistic approach of human action, an account that contemplates not only pleasure and pain but purposeful actions and commitment, aspects that are doubtless found in an Aristotelian outlook. Alasdair MacIntyre in *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (2001), suggests that dolphins are not mere impulsive or instinctive creatures merely driven by their appetites: dolphin’s actions can be recognized as purposeful directed towards an end, thus leaving space for a kind of lower rationality. Added to this fact, and supporting partially the assertion made by MacIntyre, economists themselves had proved that animals respond correctly to their rational choice model. They showed how simply pigeons and rats responds to certain experimental shocks that are equivalent to price and wealth shocks. This is very ironic coming from the very economists, because one of the criticisms that are directed towards neoclassicism is that all the calculations needed for accomplish one choice under the mathematical framework of their model is far beyond the possibilities of any ordinary human being. Declaring that your model is the most elaborated effort of explaining explicitly human choice but at the same time works fine under animals utters a bit of suspicious⁵. Let’s continue with the next part, where we analyze the adequacy of the utility functions in their pursuit of representing a clear artifact of human decision.

Act Two: Utility Functions: properly for humans, for animals or for cyborgs?

In this second part, we will take barely a few lines to describe the key elements needed to understand how the utility functions are defined, and how the self-pleasure-seeker behavior dogma was

⁵ For more about animals responding to rational choice model see: (Kagel, J. H. et al. 1975)

superseded by a going after satisfaction of preferences and maximization of utility, all beneath the craft of the advent of the rational choice model.

Utility functions are the consequence of establishing a ‘well behaved’ system of preferences. Economists, consider that our rationality is sustained by a logical structure that is mathematically defined and declare upon it the way humans decide among things, maintaining above all, a non-contradictory character. Let’s make this further plain: for establishing their theory, economists work in the abstract domain, where they consider a set of all possible goods that humans could produce. The next step is to drop a supposed rational agent into this mysterious abstract world where all these goods are available and command him to start making choices, trying to order them from the more preferred to the least, following these specific rules that were given to him. Then, what does these rules consist of? There are merely two rules that this agent must bear in mind: completeness and transitivity. The first signifies that this agent must set in a clear way what he prefers in every pair of goods, if he prefers one over another or he is indifferent between them. Here there is no place for hesitation. Then transitivity states that he must be consistent in his choices, and in every three goods comparison, he must always establish a unique way of ordering them that shall be logical, in the sense that if we prefer A in lieu of B and B in lieu of C, without thinking it twice, almost automatically, we declare A in lieu of C⁶. Here we have the rules that permit create ranks of what is more preferred for every rational agent. Goods could be anything that is possible to achieve or to produce, like apples, jeans, or a certain outcome relative to a specific course of action. We can think of anything that we can achieve as humans in a social environment, like health, pleasure, prestige, leisure time, so forth. Here Gary Becker explains it more carefully:

‘The preferences that are assumed to be stable do not refer to market goods and services, like oranges, automobiles, or medical care, but to underlying objects of choice that are produced by each household using market goods and services, their own time, and other inputs. These underlying preferences are defined over fundamental aspects of life, such as health, prestige, sensual pleasure, benevolence, or envy, that do not always bear a stable relation to market goods and services (see chapter 7 below).’ (Becker, G. 1976. p. 5).

The next step consists in telling this agent that he is constrained with the amount of money that he can use for getting hold of all these goods, hence their mission is to choose the perfect combination

⁶ Lastly, independence, is the third but not always required condition express that in every moment of choice between two goods, this decision is isolated from any other alternative available. The formalization of all this and more, is clearly exposed in: (Mas-Colell, A., Whinston, D. M., & Green, J. R. 1995). In *1- Preference and Choice*. pp. 3-15.

of goods that should satisfy his preferences and be sure of making some use of all his money. Here, money could be replaced by a manifold of alternatives such as time, bananas, or any other entity with the trait of being sensible of conveying pleasure or pain, in 'utilitarian': negative or positive utility, and the same time possible of being bartered. In that way, the agent will – without any psychological explanation of how choice making is deployed – instantly arrive to the conclusion that multiple combinations of the available goods or possibilities of action bestow him the same level of satisfaction, but only one, reaches the situation where he is squeezing all his money. At this point the economist is ready to translate all this situation into a mathematical framework⁷ and express the idea that everyone is a rational agent, with his preferences always ranked, with an instantaneous capacity, similar as a CPU⁸, of refreshing this list whenever new opportunities or incentives come across⁹; also, that it is always urged to achieve the best bundle of goods or possible courses of action that our constrained resources – say money, time, or oranges – permits. Entrusting all this formal apparatus, it is possible to define a utility function that will map, in a cartesian way¹⁰, how these preferences are revealed, identifying different combinations of goods bundles, with different levels of utility¹¹. Therefore, achieving the maximum level of utility, by this automatic selection of goods regarding the restraints, is the final objective of every agent. Gerard Debreu one of the most prominent mathematical economists equals human action to a simple Euclidean vector:

‘Having chosen a unit of measurement for each one of them (the commodities), and a sign convention to distinguish inputs from outputs, one can describe the action of an economic agent by a vector in the commodity space R^n ’ (Debreu, G. 1984. p. 267-268)

This, finally, could be a simple sketch of the *homo economicus*. Here again, we perceive another palpable attempt to mathematize human action, particularly in a mechanic process that is fundamentally

⁷ *Microeconomic Theory* written by Andreu Mas-Colell, Michael D. Whinston and Jerry R. Green is the by far, the most used book for advanced doctoral courses on microeconomic theory under the Neoclassical research program.

⁸ Mirowski in *Machine Dreams: Economics becomes Cyborg Science* affirms that after the second world war, economics started to absorb a huge quantity of the knowledge that the RAND with the hegemonic influence of John Von Neumann, produced. This fact led towards a new definition about the rational agent, a definition that contained the notion of *cyborg* describing the economic agent simply as ‘a processor of information’, capable of not only of maximizing utility with constraints, but also determining Nash equilibria, resolving principal agent dilemmas and moral hazard or asymmetric information problems. (Mirowski, P. 2002. p. 7).

⁹ Incentives are one of the most elemental parts assumed in the rational choice model. The assumption goes like this: Everyone is susceptible to incentives. Hence a good incentive would change the current decision of the agent by selecting a new bundle of goods where this latter is somehow incorporated. Economists are described as most experts when it comes to talk about incentives.

¹⁰ In *Against Mechanism: Protecting Economics from Science*, Philip Mirowski in just a few pages presents a clear parallelism between the ‘cartesian tradition’ and Neoclassical Economic Theory. See (Mirowski, P. 1988. pp. 145-147).

¹¹ See it in more detail at: (Mas-Colell, A., Whinston, D. M., & Green, J. R. 1995). In *1- Preference and Choice*. p.51.

constructed under assumptions, that with no doubt remits towards real aspects of human action. Such preferences and bounded circumstances, however, are instrumentally defined attaining first, to their mathematical fitness, to the possibilities of being introduced into the majestic realm of real analysis and lastly, almost with distaste, uttering and portraying some real human action traits -*quasi* animal, in my point of view- over these esoteric symbols. Of what is this formalist endeavor made of? and, what is left to add in this *homo economicus* account of human action? This twofold questioning will be our last effort before we are done with this essay. Let's begin with the first one: again, Philip Mirowski can help us by shedding light into this obscure subject matter again. He introduces two main defenses that this crusade of formalism regarded as mystics signs that might had compelled them to initiate his venture. In this opportunity we will refer to the first one¹². Defense₁, if we follow Mirowski notation, is the idea already mentioned by Jevons, that the nature of economics is inherently presented in a quantitative form. Samuelson in his Nobel prize lecture recalled his 'old teacher' Joseph Schumpeter once said that 'the very subject matter presents itself in quantitative form: take away the numerical magnitude of price or barter exchange-ratio and you have nothing left' (Samuelson, P. 1970. p. 1). Debreu anew, takes a real further step in this consideration, insisting over the real quiddity of the 'commodity space': 'The *fact* that the commodity space has the structure of a real vector space is a basic reason for the success of the mathematization of economic theory' (Debreu, G. 1984. p. 268). Apart from the *fact* word, this is clearly an observation that qualifies without hesitation as a simple *a priori* judgement. I shall say it is a metaphysical proposition, that is needless of empirical verification, a dangerous and harmful value assertion as some knights of this crusade affirmed. Pareto 'furiously' talking about the real approach of the social science says:

'Such research envisage things exclusively, and can therefore derive no advantage from words. They can, however, incur great harm, whether because of the sentiments that words arouse, or because the existence of a word may lead one astray as to the reality of the thing that it is supposed to represent, and so introduce into the experimental field imaginary entities such as the fictions of metaphysics or theology; or, finally, because reasonings based on words are as a rule woefully lacking in exactness'. (Pareto, V. 1935. p 267).

I would be pleased if one of this positivistic cavalry come and proved me, empirically, *factually*, how is the commodity space perceived sensibly, as a real Euclidean vector. Let's trace where this comes from.

¹² Defense₂ consists in defend the way mathematics proffer a more formal environment far away from the vague and sentimental use of words at the time of producing science: 'In this view, mathematical formalism is merely the imposition of logical rigor upon the loose and imprecise common discussion of economic phenomena'. (Mirowski, Philip. 1986. p. 182)

The renowned Vilfredo Pareto condemns with energy those economists that are muddled in their thoughts wasting all his days in ‘dilly-dallying with speculations such as ‘What is Value? What is Capital?’ and do not understand that ‘things are everything and words nothing, and that they, may apply the terms "value" and "capital" to any blessed things they please, so only they be kind enough – they never are – to tell one precisely what those things are’. But what is this *thing* of Pareto, this *fact* of Debreu that is supposedly recognizable as clear-water about the quantifiable character of economics, again, is just an interpretation; an aprioristic insight about the reality that is subsequently represented in a mathematical expression. Nevertheless, in Debreu – despite the *fact* episode – as in Pareto we see a clear influence of the positivism movement, that tries to eliminate all types of value judgements from a truthful science research program, only considering judgments sensible of being verifiable as the unique form of meaningful statement, thus constituting the only source of knowledge¹³. Mathematizing human action is the best thing that a positivist could undertake, because under these symbols there it seems no place for opinion or different believes or intentions, all spiritual phenomena impossible of the least sensible observation. There is no room for moral considerations of good and bad, there is only a neutral seek of well-being through maximization of utility. Also, here is either no room for personal commitment that could in some cases -and not very rarely- in less than a second pulverize a whole rank of ‘well behaved’ preferences.

These last lines concede us with a straightforward passage towards the second question that deliver us to the end of this essay: What is missed in this account of human action that neoclassical economics purposed? What we stand for here is a more realistic account of what is being human, that could be achieved throughout a holistic perspective; one that is capable of introducing biological and psychological insights as the bedrocks of their account and at the same time has neither qualm of listening the sage voice of philosophy. Indeed, this would entail the withdrawal of most of the mathematical apparatus created by neoclassicals, but at the same time would introduce essential concepts such as commitment, belief and faith, notions that certainly – if we were in possession of the motivation history of any layman’s actions – does multiple checkmates a day to this kind of instinctively preference-seeker behavior. But what we truly expect for this new account by far, being the key features, are the concepts of purposeful actions and practical reasoning, two dimensions of prudence, the Aristotelian virtue. In his recent book *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*,

¹³ Here A. J. Ayer, give us clearly the idea behind Pareto’s and Debreu’s position: ‘Metaphysical utterances were condemned not for being emotive, which could hardly be considered as objectionable in itself, but for pretending to be cognitive, for masquerading as something that they were not’. (Ayer, A. J. 1959. p. 54). Cited in (Caldwell, B. 1994 p. 14).

Mary Hirschfeld, criticizes the rational choice model and introduces through the Thomistic tradition, plainly influenced by Aristotle, the idea that our actions are always steered towards an end: our personal depiction of what is good life. Every *momentum* previous of action considered in their singular uniqueness, is the site of what we call practical reasoning, the ability that ‘allows us to discern order in a world of myriad particulars, so that we can order our acts toward our end (which is also God’s end) wisely’ (Hirschfeld, M. 2018. p. 113).

It is proper of prudence – the headquarters of practical reason – the indetermination of method of choice: there is no manifest mental process possible of being perceivable during our decisions about whether we decide over different ends, even over simple commodities. Sometimes our hesitation is so that our final verdict relies on a simple mental throw of dices, casting overboard all the consistent properties of a well-behaved set of preferences. Secondly, the haphazard trait of life plus the continuous acceleration¹⁴ of how choice scenarios are presented nowadays, contributes with our a priori impossibility of real mental control, making the alleged risk calculator behavior under uncertainty capable of modeling probability distributions about any event, simply hilarious scientific fables proper of a cyborg science, the ones that Mirowski (2002) in his book depicts. Finally, prudence and with it, the spontaneous exercise of practical reason under a world filled with the lawless impetus of how dilemmas of choice are presented plus the intrinsic social status that compels man to integrated it every time he acts, creates potential situations where we can learn how to act and choose by inviting our past and the others: reflecting about how we acted and how the others have tried the same is considering our life as a progressive trial and error where men continuously are learning about their and other’s previous actions trying to reach little by little more perfectible situations or status.

Final Act: Conclusion

In this occasion we conveyed some reflections about the mathematization in economics, particularly what means and implies to mathematize human action; an attempt clearly made by neoclassical economics. In that sense, two historical accounts of human action will be briefly presented here. In first place, we present one of the premiere Neoclassical economists, William Stanley Jevons, and his pleasure-seeker behavior model. Secondly, we offer an explanation on how the utility functions are defined and how the self-pleasure-seeker behavior dogma was superseded by a going after satisfaction of preferences and maximization of utility, all beneath the craft of the advent of rational choice model.

¹⁴ For the concept of acceleration of life see: (Rosa, H. 2013).

By the end we address some initial reflections about what would be due consider if we start to think in a more comprehensive approach to human action, taking a glimpse to an aristotelic outlook.

References

- Becker, G. 1976. *The Economic approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bentham, J. 1781. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- Caldwell, B. 1994. *Beyond Positivism*. New York: Routledge.
- Jevons, W. 1880. *The Theory of Political Economy*.
- Papers and Correspondence of William Stanley Jevons*. (1981)
- Debreu, G. 1984. "Economic Theory in the Mathematical Mode". *American Economic Review*. 74, 267-278.
- John H. Kagel, Raymond C. Battalio, Howard Rachlin, Leonard Green, Robert L. Basmann, and W. R. Klemm, "Experimental Studies of Consumer Demand Behavior Using Laboratory Animals" *Economic Inquiry* 13, no. 1 (March 1975), 22–38.
- Hirschfeld, M. 2018. *Aquinas and the market: toward a humane economy*. Massachusetts: Harvard University Press
- Mirowski, P. 1986. "Mathematical Formalism and Economic Explanation" in *The Reconstruction of Economic Theory*. Springer Netherlands.
- Against Mechanism: Protecting Economics from Science*. (1988). Maryland: Rowman & Littlefield.
- Machine Dreams: Economics becomes Cyborg Science*. (2002). New York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. 2001. *Dependent Rational Animals*, London: Open Court.
- Mas-Colell, A., Whinston, D. M., & Green, J. R. 1995. *Microeconomic Theory*. New York: Oxford University Press.
- Samuelson, P. 1970. Nobel Prize Lecture.
- Sen, A. 1999. *On Ethics and Economics*. New Delhi: Oxford Univ. Press
- Rosa, H. 2013. *Social acceleration: a new theory of modernity*. New York: Columbia Press University.
- Pareto, V. 1935. *The Mind and the Society*. New York: Harcourt, Brace and Company

Mujeres: economía equitativa, transformación y empoderamiento empresarial

Diego Ignacio Montenegro *

Resumen: Es increíble que en un mundo que avanza a una velocidad impredecible, con innovación disruptiva y tecnologías exponenciales, todavía ignore el impacto económico de las mujeres. El libro “economía Doble X” de Linda Scott hace visible importantes datos y conocimiento sobre las consecuencias de dejar por fuera de la ecuación a las mujeres, y de la constante discriminación y violencia laboral, familiar, académica y salarial a la que se ven sometidas. Este impacto también se ve reflejado de manera específica en el liderazgo y desarrollo estratégico de las organizaciones, donde la menor cantidad de mujeres en la toma de decisiones puede afectar, no solamente los beneficios financieros, sino también la capacidad de las instituciones de innovar para adaptarse a los cambios presentes y futuros. No hay acción más poderosa para contrarrestar la exclusión de las mujeres que concienciar a las personas sobre el oscuro panorama para el mundo en caso de continuar mirando hacia otro lado cuando se trata de las políticas económicas y empresariales que beneficien a la otra parte de la población, que son las mujeres.

Palabras clave: mujer; economía Doble X; cultura organizacional; liderazgo; propósito; innovación

Abstract: It's amazing that in a world advancing at an unpredictable speed, with disruptive innovation and exponential technologies, it still ignores the economic impact of women. The book "Economy Double X" by Linda Scott makes visible important data and knowledge about the consequences of leaving women out of the equation, and the constant discrimination and workplace, family, academic and salary violence to which they are subjected. This impact is also reflected specifically in the leadership and strategic development of organizations, where the lower number of women in decision-making can affect not only financial benefits, but also the ability of institutions to innovate to adapt to present and future changes. There is no more powerful action to counter the exclusion of women than to make people aware of the dark outlook for the world should we continue to look the other way when it comes to economic and business policies that benefit women, who are the other part of the population.

Keywords: woman; Double X economy; organizational culture; leadership; purpose; innovation

* diegom@uhemisferios.edu.ec
IDE Business School / Universidad Hemisferios

1. Introducción

Hace 15 años, Nordström y Ridderstråle (2008) ya advertían respecto a las “verdades para empezar el siglo”, comenzando por la invasión de lo barato, el apareamiento de las ciudades – estado, la transformación de los competidores específicos en genéricos, el conocimiento como fuente de ventaja competitiva, la interactividad total, la libertad de las personas como un virus imparable, el ser humano emocional, entre otras importantes tendencias. Pero, además, se atrevían a mencionar que iniciaba de manera más radical la “época de las mujeres”, la feminización de la actividad humana: la EVALUACIÓN. Este término acuñado por *Faith Popcorn* (haciendo referencia a la primera mujer sobre la tierra según La Biblia¹), “está transformado a las mujeres en una fuerza económica y directiva a tener en cuenta; de la política a los negocios, de la religión al deporte, las mujeres van en ascenso porque hoy trabaja más el cerebro que el músculo. El bienestar económico depende del aprovechamiento de todos y cada uno en la sociedad”.

Sin lugar a duda, el crecimiento personal, empresarial y político de las mujeres ha ido en aumento en las últimas décadas; por ejemplo, con el apareamiento de la “bicicleta segura” a mediados del decenio de 1880, se proporcionó un medio de transporte a la altura de las expectativas de activistas estadounidenses y británicas. La bicicleta (algo absolutamente normal en la actualidad) permitió que las mujeres ya no dependieran de sus padres, hermanos ni esposos para ir de un lado a otro. “La bicicleta fue el artefacto que las liberó” (M&C Saatchi Worldwide, 2012). Pero, ¿esta sensación de crecimiento de las mujeres es suficiente para impulsar decididamente la igualdad que permita una sociedad de pleno bienestar? A veces, como menciona a manera de sátira Macleod (2011): “Cuanto más cambian las cosas, más iguales están...”

Hamel (2012) hace referencia a Miguel Ángel, Galileo, Jefferson, Gandhi, William Wilberforce, Martin Luther King Jr., la Madre Teresa y sir Edmund Hillary como individuos que condujeron actos de grandeza; que tuvieron “contribuciones extraordinarias engendradas por un apasionado compromiso con valores humanos inmemoriales, como la belleza, la verdad, la sabiduría, la justicia, la caridad, la lealtad, la alegría, el coraje y el honor”. En la lista únicamente aparece una mujer.

¹ Nota del autor.

Entonces, ¿cuáles son las causas y el impacto de no integrar plenamente a las mujeres y de no lograr que se transformen en esa fuerza económica y de liderazgo que requiere la humanidad?

Considerando el problema descrito, los objetivos del presente artículo son los siguientes:

- Entender que significa la “economía Doble X” (la economía de las mujeres) con base en la investigación de Linda Scott.
- Analizar el impacto económico de la discriminación y violencia contra la mujer.
- Visibilizar las cifras de ciertos elementos estratégicos de las organizaciones y del contexto futuro que minimizan la participación de la mujer.

Al parecer a la sociedad le importa poco lo que pasa con las mujeres en la economía, y más cuando hay crisis en ciertas zonas geográficas. Solamente entre 2019 y 2020, el empleo de las mujeres decreció en un 4,2%; es decir, se perdieron 54 millones de puestos de trabajo, mientras que en los hombres se redujo en menor proporción (3% o 60 millones de empleos). América registró un decrecimiento en la empleabilidad de las mujeres en un 9,4% durante la pandemia de COVID-19, al contrario de Europa que fue apenas del 2,5% (Revista Gestión, 2021).

2. Metodología

Este artículo que tiene como objetivo entender la importancia de la economía Doble X y las cifras resultantes derivadas en la actividad empresarial femenina. Para ello, la metodología empleada ha sido la revisión particular de libros y artículos científicos complementarios; además de bases de datos como Google Libros, ResearchGate, notas de prensa, informes gubernamentales y no gubernamentales, y páginas de la internet de autores corporativos destacados.

Los documentos encontrados han sido clasificados por autor, categoría y antigüedad con el fin de ordenar la bibliografía e identificar los estudios más relevantes. De cada uno de los documentos seleccionados, se ha realizado la lectura y el análisis con el fin de recopilar las ideas y datos más importantes relacionados a los objetivos de el artículo, pero utilizando como base la investigación de Linda Scott. Se ha elegido este método documental para obtener una radiografía del conocimiento actual que existe sobre la mujer, la economía y la estrategia empresarial, realizando además aportes personales a través de estudios publicados con anterioridad.

3. Cuerpo de el artículo y resultados

3.1. La economía Doble X

La velocidad de cambio es cada vez más difícil de asimilar por la humanidad. Friedman (2018) se refiere a la economía como “las poleas y engranajes que mueven el mundo”, y lo llama “la Máquina” (Ray Dalio, el legendario profesional de fondos de inversión también hizo referencia a que la “Máquina” es realmente la “Economía”). La Máquina (la Economía) funciona en la actualidad “impulsada por aceleraciones simultáneas en tecnología, globalización y cambio climático, cada una de ellas interactuando con las otras. Estas fuerzas de aceleración afectan a la gente y a las culturas. Es decir, transforman el lugar de trabajo, la geopolítica, la política, las decisiones éticas y las comunidades grandes o pequeñas”.

En tal sentido, la economía necesariamente debería apoyar el crecimiento de las mujeres, y a las mujeres se les debe permitir aportar decididamente en el crecimiento de la economía. Pero ¿la economía ignora a las mujeres que son la mitad de la población? Linda Scott (2020) señala que desde hace décadas “la población femenina aparece marcada por un patrón característico de desigualdad económica, y en todas se repite los mismos mecanismos que mantienen en su sitio los obstáculos existentes”. Las barreras para las mujeres van más allá del trabajo que realizan o de la remuneración que reciben para incluir también la propiedad privada, el capital, el crédito y los mercados. Los impedimentos económicos combinados con las restricciones culturales que suelen imponerse a las mujeres (limitación de movimientos, abusos y amenazas de violencia) constituyen una “economía en la sombra que es única para las mujeres” y se conoce como “economía Doble X”. Si la comunidad mundial optase por disipar los obstáculos económicos a los que se enfrentan las mujeres, se entraría en una era sin precedente de paz y prosperidad, enfatiza Scott.



Figura 1. Fotografía de la doctora Linda Scott.
Fuente: Planeta Libros (2020).

Es así que, las mujeres en pocas ocasiones pueden actuar de manera independiente; más bien se sienten coaccionadas con frecuencia a actuar de manera irracional, esto es, en contra de lo que puede ser mejor para su bienestar. Las mujeres se enfrentan a una auténtica exclusión económica, no a simples resultados económicos de desigualdad y la ciencia no dispone de herramientas para pensar sobre esta circunstancia. La única respuesta que puede dar la filosofía prevaleciente es que: (1) las mujeres son biológicamente inferiores en lo que respecta a cualquier actividad económica; o, (2) han elegido ellas mismas colocarse en una posición poco favorable en todos los países y en todos los sectores de la economía mundial. Un planteamiento, como dice Scott, tan prejuicioso como inverosímil.

De hecho, a pesar de lo ridículo que puede resultar la idea anterior, en la mayoría de las sociedades del mundo ha existido una influencia negativa del monopolio económico masculino. Por ejemplo, el 93% de las mujeres españolas considera haberse sentido discriminadas respecto a los hombres, es decir, en desventaja solo por el hecho de ser mujer. El 32% confiesa haberse sentido discriminada varias veces (Appinio y AMMDE, 2021). Esto resulta paradójico considerando que el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y el Foro Económico Mundial descubrieron una importante correlación entre la igualdad de género y la viabilidad económica: una mayor libertad económica para las mujeres se equipara positivamente con la competitividad de un país, una variable

de una nación para su crecimiento; y, lo mismo sucede entre el PIB per cápita y el empoderamiento económico de las mujeres. Estas dos afirmaciones dan a entender que las libertades de las mujeres tienen un efecto positivo en la riqueza nacional.²

Con base en la investigación de Scott, las cifras muestran que la economía Doble X es enorme y que solamente la miopía de ciertos economistas hace que no se quieran ver. A modo ilustrativo, “si la economía Doble X de los Estados Unidos fuese una nación en sí misma, la economía de ese país tendría el volumen suficiente para entrar en el G7³”. Las mujeres ya producen aproximadamente el 40% del PIB mundial y su contribución pronto alcanzará a la de los hombres. Al ayudar a los países a prosperar, “el empoderamiento económico de las mujeres genera un mejor entorno para toda la ciudadanía”. Lo contrario también sucede: allí donde las mujeres carecen de libertades, todo mundo sufre. “Los países más pobres y débiles cuentan con los indicadores más bajos de igualdad de género y unos efectos devastadores por la exclusión económica de las mujeres, en tanto que perpetúan la pobreza y contribuyen a la violencia, además de aumentar el hambre, sacrificar las necesidades de la infancia, desperdiciar recursos, alimentar la esclavitud y alentar el conflicto”, concluye Scott.

Parecería ser que el camino que queda frente a esta realidad es capacitar a las mujeres. En 2007, el entonces secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, escribió: “Un estudio tras otro nos ha enseñado que no existe un instrumento para el desarrollo más eficaz que la autonomía de la mujer. Ninguna otra política tiene las posibilidades de aumentar la productividad económica o de reducir la mortalidad de la infancia y la mortalidad derivada de la maternidad. Ninguna otra política tiene la misma fuerza para mejorar la nutrición y promover la salud, incluida la prevención del VIH/SIDA. Ninguna otra política tiene el mismo poder para aumentar las posibilidades educativas de la próxima generación” (UNICEF, 2007).

Parece que el mundo carece de empatía frente a esta realidad. La empatía básica es la emocional (sentir lo que otros sienten), pero también puede llegar a ser cognitiva: saber cuáles son las motivaciones y qué quieren conseguir las personas (Domínguez, 2021). Está claro que no todas las personas tienen una empatía frente a la realidad que visibiliza la economía Doble X, y que no son capaces de adaptar su comportamiento a lo que las mujeres sienten y necesitan en la actualidad.

² **Fuentes:** base de datos del Banco Mundial, Economist Intelligence Unit y Foro Económico Mundial.

³ Los siete países más poderosos del mundo.

3.2. Cifras de impacto en la economía por la discriminación de la mujer

Las mujeres realizan el 75% del trabajo no remunerado del mundo; la brecha global salarial de género se encuentra actualmente en el 37,8%, y se calcula que el trabajo no remunerado de cuidar a otras personas, habitualmente llevado a cabo por mujeres, contribuye aproximadamente con \$10 trillones de dólares al PIB mundial anual (Echazarreta, Montenegro, Juárez, Álvarez, & Costa, 2021). La participación de las mujeres en la población activa ha generado unos PIB per cápita superiores en países ricos como Suecia, Estados Unidos y el Reino Unido, naciones en las que las mujeres trabajan en porcentajes casi iguales a los de los hombres, aunque con menos horas remuneradas. En estas naciones, las mujeres siguen haciendo más trabajo doméstico que los hombres, aunque con menos horas remuneradas (Scott, 2020). Estos datos se muestran en la tabla 1:

	Participación en población activa (ratio mujer-hombre)	PIB per cápita (miles de dólares)	Tiempo de trabajo no remunerado por semana (ratio mujer-hombre)	Total de horas trabajadas por semana (ratio mujer-hombre)	Ranking de Participación Económica y Oportunidad (de 144 países)
SUECIA	95	51,5	1,3	1,00	12
EE.UU.	86	59,5	1,6	1,01	19
REINO UNIDO	87	44,1	1,8	1,04	53
MEXICO	59	19,9	2,8	1,02	124
TURQUÍA	44	26,9	3,6	1,15	128
INDIA	35	7,2	6,8	1,21	139

Tabla 1. Trabajo remunerado y no remunerado por género.

Fuente: Foro Económico Mundial (2017).

Como se puede apreciar en la tabla anterior, el porcentaje de mujeres trabajadoras varía de arriba abajo, más o menos de forma coincidente con el PIB per cápita de cada país. Esto representa la relación entre mujeres trabajadoras y la riqueza nacional. En la tercera columna se valora el porcentaje de tiempo que las mujeres del país usan para trabajos no remunerados en comparación con los hombres. En la cuarta columna se indica la relación entre todas las horas trabajadas, remuneradas o no, en comparación con los hombres. La quinta columna recoge la posición de cada país en el Índice de

Participación Económica y Oportunidad del Foro Económico Mundial. Cuantas más tareas domésticas hacen las mujeres, menos oportunidades hay para ellas. Por ejemplo, en Estados Unidos las mujeres siguen haciendo 60% más trabajo doméstico que los hombres; en el Reino Unido el indicador es del 80%, en India es casi 7 veces más trabajo doméstico de mujeres que de hombres. Debido a esto, la India tiene la posición 139 de 144 países investigados en participación económica y oportunidad para las mujeres (Foro Económico Mundial, 2017). En Ecuador, las mujeres trabajan (trabajo remunerado y no remunerado) 17 horas y 42 minutos más que los hombres a la semana; en el área rural esta cifra sube a 23 horas y 14 minutos (Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos - INEC, 2019).

Complementando lo anterior, el Copenhagen Consensus Center (2014) estimó que la violencia infligida por la pareja contra las mujeres supone para la economía mundial un costo de \$4,4 billones de dólares anuales, o algo más del 5% del PIB. Esto en perspectiva significa que es un porcentaje similar al que invierten los países en educación primaria y treinta veces lo que gasta el mundo en ayuda internacional. Dado que hijos e hijas presencian a menudo los maltratos domésticos (y los niños tienden a repetir el mismo comportamiento en su edad adulta), el impacto económico de estos acontecimientos es a largo plazo.

El Banco de Desarrollo de América Latina – CAF (2017) estimó que si las mujeres se incorporaran masivamente al mundo laboral, el PIB de la región aumentaría en un 34%; de hecho, la CAF va más allá de esta estimación general y afirma que de no haber sido por la incorporación de 70 millones de mujeres al mercado laboral en los últimos 20 años, “difícilmente hoy en día se podría hablar del milagro latinoamericano, aquel que logró tasas de crecimiento de alrededor del 5% entre 2002 y 2008, y que paralelamente redujo drásticamente la pobreza extrema y permitió que la clase media creciera a niveles históricos”. Pero en América Latina, donde solo el 50,3% de las mujeres participan en actividades económicas (los hombres lo hacen en un 78,9%), todavía existe una gran brecha que reducir. En Ecuador, la tasa de participación de las mujeres en el mercado de trabajo en el área urbana pasó del 47,8% en 2011 al 50,5% en 2019; si bien es cierto que la participación laboral de las mujeres ha crecido en los últimos años (a pesar de no igualar a la de los hombres) se crucial considerar que, a nivel de ese país sólo el 38,8% de la población tiene un empleo adecuado, y de ese valor, el 44,8% corresponde a los hombres y apenas 30,6% a las mujeres. En 2019, el porcentaje de mujeres en el desempleo fue de 4,6% y el de hombres 3,3% (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2020).

Otros datos adicionales consideran el impacto del femicidio, que según Fearon y Hoeffler (2014) cuesta el 0,31% del PIB en América Latina y el 0,12% en el mundo. Si se toma en cuenta únicamente los femicidios cometidos por una pareja íntima, estos resultados bajan al 0,09% y 0,05% respectivamente. En Ecuador, el 65% de mujeres ha enfrentado algún tipo de violencia basada en género a lo largo de su vida, el 56,9% violencia psicológica, el 35,4% violencia física, el 32,7% violencia sexual y el 16,4% violencia patrimonial. La violencia psicológica por parte de la pareja es la más recurrente con el 40,8% y la violencia sexual es el 8,3% (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2020). La violencia contra la mujer significa cada año una pérdida, en promedio, de \$4.608 millones de dólares para la economía de Ecuador, que es aproximadamente el 4,28% del PIB del país (Revista Líderes, 2021).

Las cifras anteriores empeoraron con la aparición de la pandemia mundial, sobre todo en grupos vulnerables como las mujeres. Madariaga y Oyarce (2020) afirman al respecto: “Las mujeres están siendo el frontón de contención del grave deterioro de las condiciones de subsistencia de la casa en pandemia, especialmente por el menoscabo de los recursos económicos; sobrecargadas además con las tareas de contención emocional de los hijos, muchos de los cuales presentan serias dificultades adaptativas al radical cambio de vida; depositarias de las responsabilidades escolares, haciendo esfuerzos por adaptar a sus realidades carenciadas los protocolos educativos en curso, poco realistas e inequitativos. La mujer dueña de casa, con trabajo no remunerado, sufre también las mezquindades de los bonos económicos ofrecidos por el gobierno, que no logran ser efectivos ni eficientes como camino de satisfacción de las necesidades básicas del hogar. En condiciones de cuarentena ya es evidencia científica, no solo en Chile sino en muchos otros países de la región, que la mujer enfrenta un aumento de las agresiones por parte de sus parejas, que llegan hasta la violencia sexual, las consecuencias conductuales del consumo excesivo de alcohol por el jefe de hogar, las dificultades en el manejo de conductas adictivas de los hijos adolescentes, etc.

3.3. Mujeres, liderazgo y protagonismo en las organizaciones

El liderazgo se convierte en una de las “palancas” fundamentales para la creación de valor en las organizaciones. En este sentido, Montenegro (2021) menciona que la metodología para el diseño de un modelo estratégico debe partir, en primera instancia, de una cultura empresarial humanista (con

centralidad en las personas y con un liderazgo consciente); para luego, hacer elecciones estratégicas a futuro, conectar esas elecciones en *loops* estratégicos⁴ con objetivos a largo plazo; y por último, elaborar proyectos alineados a esos objetivos para conseguir resultados durante la ejecución. Por esta razón, plantea el diseño de una cultura empresarial con varios componentes o *drivers* como se muestra en la figura 1:

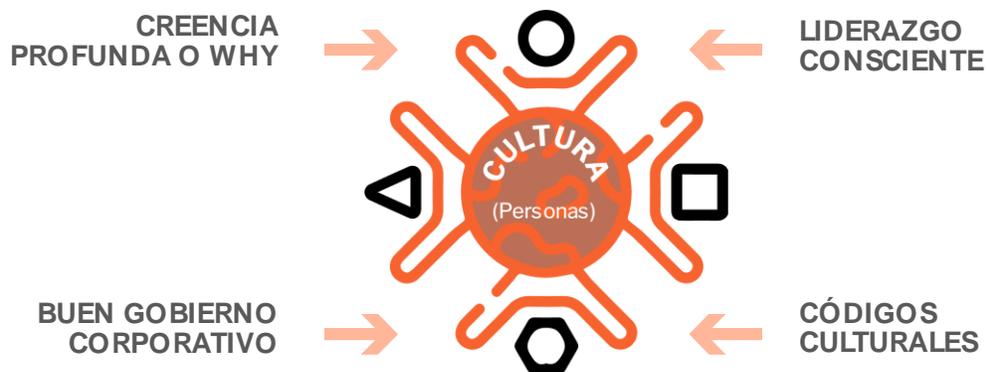


Figura 2. Cultura organizacional como soporte del modelo estratégico empresarial.

Fuente: Montenegro, D. I. (2021).

Al considerar a la cultura como el elemento primordial para el logro estratégico de las empresas, es necesario definir este concepto. Christensen (1999) afirma que cultura organizacional es: “Una característica única de cualquier organización. Si bien el fenómeno de la cultura organizacional es difícil de definir sucintamente, entenderlo puede ayudar a un gerente a predecir cómo es probable que su organización responda a diferentes situaciones; a evaluar las dificultades que la organización podría experimentar a medida que se enfrenta a un futuro cambiante; y, a identificar los problemas prioritarios que los líderes deben abordar a medida que preparan a la organización para competir por el futuro”. Walsh (2019) explica que la cultura empresarial es como un “sistema operativo” que requiere “identificar y usar el correcto conjunto de principios, en lugar de controlar a las personas a través de procesos empresariales”. Ambos conceptos engloban a la cultura dentro de características, comportamientos y principios destacables para que la empresa pueda enfrentar eficazmente el futuro.

⁴ Un *loop* son interacciones de elecciones estratégicas que generan valor para la organización.

Debido a esto, Montenegro (2021) insiste en que la “cultura humanista” es el sostén de la estrategia de cualquier organización y que debe tener centralidad en las personas. Las personas no solamente piensan, sino que también sienten y creen. El afecto y la formación son las motivaciones críticas de los seres humanos, y no solamente la motivación material. Al poner las personas en el centro de cualquier modelo para el logro de objetivos económicos y sociales, se debería evitar cualquier tipo de discriminación por género, raza, religión o pensamiento político; en este caso, lo importante es el respeto a la dignidad de estos individuos. Adicionalmente, las personas son consideradas la más grande tecnología: 37 trillones de células, 100.000 latidos del corazón al día que produce la suficiente energía como para mover un camión mediano por 30 kilómetros; e, increíblemente, el cuerpo humano procesa 10^{24} bits al día de manera consciente o inconsciente (Moreira & Fergusson, 2019).

Si se parte de un enfoque en las personas, el diseño del modelo comienza por el liderazgo consciente (como el primer elemento de la cultura que se indica en la figura 1). Kofman (2008) define el liderazgo consciente como un conjunto de actitudes conscientes (responsabilidad, integridad y humildad), conductas conscientes (comunicación, negociación y coordinación) y emociones conscientes (maestría emocional). El estudio de ClosinGap (Muelas & Ortin, 2021) puede ayudar a introducir este enfoque porque tiene como objetivo poner cifras a la brecha de género delimitado a las posiciones de liderazgo y de influencia en los principales estamentos de toma de decisiones de la sociedad: la política, los medios de comunicación y la empresa. Este último aspecto resulta significativo para dar una primera aproximación sobre el rol de la mujer en la empresa. Por ejemplo, España cuenta con el 26,4% de mujeres en posiciones de liderazgo (frente al 27,3% de la media europea). Islandia y Francia con un 45,9% y 45,2% respectivamente, superan el umbral mínimo de equidad de género (en el pilar empresarial) que se establece en el 40%. En definitiva, España necesita de un 13,6% más de mujeres líderes para alcanzar el umbral mínimo. En Hungría el 7% de las mujeres están en posiciones de liderazgo, en Japón menos del 10% y en Corea del Sur el 5%.

En Ecuador, un 49% de empresas encuestadas sobre el tema afirma tener hasta un 10% de mujeres en posiciones de liderazgo a nivel medio y alto; un 11% de organizaciones aseguran contar con entre un 10% y 20% de mujeres en puestos de liderazgo, y un 14% tienen entre el 20% y 30% de mujeres en posiciones directivas (Deloitte Ecuador, 2019). Para comparar estos resultados, ClosinGap (2021) menciona que en España existen 32% de mujeres en posiciones directivas en las organizaciones y un 41% en mandos intermedios. Varias investigaciones han concluido que las empresas que tienen más mujeres en su planta directiva son más rentables. En el informe: “*Is Gender Diversity Profitable?*”

(Nolan, Tyler, & Kotschwar, 2017) que analizó a casi 22.000 empresas en 91 países por 20 años entre 1997 y 2017, las compañías con al menos un 30% de mujeres en posiciones de liderazgo tienen un 15% más de beneficios.

Los datos anteriores son críticos si se considera que los líderes son los que impulsan la “creencia profunda o *why* de la organización (el segundo elemento del modelo)”. Sinek (2009) establece que los líderes inspiradores comienzan identificando su creencia, propósito, causa o visión (lo que se conoce como “el porqué” o *why*), para luego construir una propuesta de valor. La creencia profunda o *why* es sinónimo de la “causa por la que pelear” o una “Causa Justa” entendida como: “Una visión concreta de un estado futuro que todavía no existe. Es un futuro estado tan atractivo que la gente está dispuesta a hacer sacrificios para ayudar a que se avance en esa visión. Puede que no gusten los sacrificios que se hacen, pero se siente que vale la pena hacerlos porque son una Causa Justa. Las empresas con grandes creencias o causas y un sentido del *why*, ignoran a su competencia; mientras que aquellas con un borroso sentido del *why* están obsesionadas con lo que otros están haciendo” (Sinek, 2020). En Ecuador, solamente el 42% de las organizaciones tienen un propósito (escrito o no) más allá de los beneficios económicos (Montenegro, 2020).

Siguiendo el modelo, el tercer *driver* es el elemento “Buen Gobierno Corporativo” que hace referencia a la propiedad de la organización (sea esta corporación o empresa de familia) y al consejo de administración o directorio. En el modelo tradicional, “el poder para gobernar está en los propietarios y el consejo de administración actúa como un intermediario entre la propiedad y la dirección; es el consejo el que nombra los órganos de gobierno y a sus administradores y directivos, quienes ejercen la autoridad sobre los empleados, que con su trabajo cotidiano deberán alcanzar los objetivos corporativos” (Masifern, 1997). En la actualidad el consejo de administración se convierte en un equipo de personas independientes que aportan a la estrategia, la innovación y la ética. Según CloisnGap, en España solamente el 6% de mujeres acceden a la presidencia del consejo de administración y el 29% son miembros de directorio. En Ecuador, el 18,5% de organizaciones no cuenta con directorio o asesores que cumplan una función similar, y apenas el 10,3% de los directorios están constituidos por profesionales independientes; de este porcentaje uno de cada diez son miembros mujeres.

Finalmente, hay un conjunto de factores que impulsan a la cultura que se definen como “códigos culturales”. Uno de ellos es el enfoque de la organización en los ODS de las Naciones Unidas

como parte de la responsabilidad social de la empresa. El objetivo número 4 para lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y niñas, sigue sin cumplirse en el mundo a pesar de las mejoras. Las mujeres representan el 25% en los parlamentos nacionales y el 36% de los gobiernos locales a 2020; los casos de violencia doméstica han aumentado un 30% en algunos países; pero, paradójicamente, las mujeres representan el 70% de los trabajadores sanitarios y sociales durante la lucha contra el coronavirus (Naciones Unidas, 2020). Las empresas ecuatorianas están enfocadas en el objetivo número 8 sobre trabajo decente y crecimiento económico en un 61,6%; el 34,4% en el objetivo número 12 que hace referencia a producción y consumo responsables; y, el 32,2% en salud y bienestar. Respecto al objetivo número 4 de igualdad de género, apenas el 16% de organizaciones cree que es importante. Este “código cultural” también incluye el comportamiento ético. Existe un 39% de empresas en Ecuador que consideran que la ética y la moral no es el factor más importante en las empresas (Montenegro, 2020).

Pero también, existen “códigos culturales” que funcionan en conjunto para impulsar la estrategia de las organizaciones como la innovación y la adopción de tecnologías. Si bien es cierto, pueden considerarse parte de las elecciones estratégicas o proyectos empresariales, cada vez más son parte del ADN cultural. Thomas Kurian afirma que la “innovación es decidir temprano en medio de un periodo de ambigüedad”; otros son más radicales y se atreven a decir que “la innovación es el plagio no detectado”. Para López, Montenegro y Susaeta (2019), la innovación es “una acción, no una cosa, además es una acción humana. La acción innovadora se ordena desde la inteligencia, no como un acto de azar sino como un proceso razonado de observación, análisis y síntesis, en el que la idea se convierte en la sustancia constitutiva de la innovación”. Varela (2001) confirma lo indispensable de la acción humana en la innovación al decir: “La finalidad de la innovación humana supone la búsqueda del bien que debe producir la solución de un problema para la supervivencia y el progreso”.

Sin temor a equivocación, se puede establecer que la innovación ahora es acelerada por el crecimiento tecnológico. Friedman (2018) considera que “hay años de vinos excepcionales y también hay años excepcionales en la historia, y que 2007 fue definitivamente uno de ellos”. Iphone surgió en 2007, pero también la capacidad de almacenamiento de los ordenadores se disparó gracias a Hadoop; en ese año, Twitter comenzó a crecer globalmente, Google lanzó Android y se empezó a trabajar en una moneda y sistema de pago digital llamado “bitcoin”; Amazon lanzó Kindle, IBM comenzó a construir un ordenador inteligente conocido como Watson y el costo de la secuenciación del ADN cayó en picada porque la industria de la biotecnología empezó a probar nuevas tecnologías, todo esto

en el año 2007. Era el apareamiento de lo que Walsh (2014) ha bautizado como “Las ideas peligrosas”: digitalización, aprendizaje adaptativo, automatización, *blockchain*, monedas encriptadas, *crowdfunding*, *deep web*, edición del genoma, internet de las cosas, computación cuántica, neocórtex sintético; y, sobre todo, inteligencia artificial. El mismo Walsh define a la inteligencia artificial como “la capacidad de una máquina de emular cualidades humanas como la percepción, patrones de reconocimiento y juicio. Es la era de los modelos profundos de aprendizaje de las computadoras para virtualizar las neuronas”. Diamandis y Kotler de Singularity University (2020) afirman que “la tecnología se está acelerando mucho más rápido de lo que se hubiera imaginado. Durante la siguiente década se experimentará más convulsión y se creará más riqueza que en los pasados cien años”.

En todo este contexto innovativo, la mujer debería tener un rol protagónico. No obstante, la historia muestra lo contrario. La Organización Mundial del Trabajo (2020) concluye que mientras las mujeres lideran la compra en *e-commerce* (77% de mujeres adquieren productos o los consumen de manera *online*), sólo ocupan el 12% de direcciones funcionales de marketing o transformación digital. De acuerdo a UNESCO (2022), en el mundo las mujeres son apenas el 35% de quienes cursan enseñanza superior en STEM (ciencia, tecnología, ingeniería y matemáticas, por sus siglas en inglés) y las mujeres representan menos del 30% de los investigadores científicos. En México, 31 mujeres de cada 100 hombres estudian carreras vinculadas con la ciencia de la computación. En Ecuador, el 41% de científicos son mujeres y en el mundo de la ciencia en general menos del 30% (Portal Primicias, 2022). La versión digital del diario El Mundo (2022) reproduce una entrevista a la doctora Asunción Gómez-Pérez donde explica que España se encuentra a “nivel fantástico” en el desarrollo de inteligencia artificial y que “ha existido una transferencia importante entre investigación e industria; muchas empresas utilizan la inteligencia artificial para aplicarla en diversos dominios como la contaminación lumínica, la medicina avanzada, etc.”. Asunción Gómez-Pérez es un caso real de lo que pueden hacer las mujeres en el campo de tecnologías aplicadas para la innovación. Su nombre aparece en la lista del 2% de los científicos más citados del mundo según la Universidad de Stanford.



Figura 3. Fotografía de la científica Asunción Gómez-Pérez.

Fuente: Diario El Mundo (2022).

En concordancia con lo anterior, el Portal WomenNow (De Los Ríos, 2022) afirma que las “tres cruzadas feministas para el Siglo XXI” serán: (1) el sexismo en las carreras STEM (ya analizado); (2) algoritmos, que están escritos en su gran mayoría por hombres que imprimen en ellos sus sesgos, y alimentados por datos que provienen de estadísticas también contaminadas por la discriminación; y, (3) la violencia en el metaverso y en los videojuegos. Este tercer punto permite visualizar el avance de la inteligencia artificial aplicada a tecnología inmersivas. Según Trevor (2022) el metaverso es “un espacio abierto virtual colectivo, creado por la convergencia de la realidad física y digital virtualmente mejorada”. El metaverso proporciona experiencias inmersivas y se encuentra en una etapa temprana de construcción. Pero, a pesar de su relativamente nuevo uso, las mujeres no están libres de agresiones. Una usuaria del metaverso llamada Nina Jane Patel denunció una agresión sexual de este modo: “60 segundos después de entrar en el metaverso, me acosaron verbal y sexualmente. Tres o cuatro avatares masculinos, con voces de hombre, violaron en grupo a mi avatar y sacaron fotos”. Como concluye el Parlamento Europeo en 2020: el costo de la *ciberviolencia* de género oscila entre los 49.000 y 89.300 millones de euros. La categoría de costo más importante es el valor monetizado de la pérdida en términos de calidad de vida, que representa alrededor del 60% por ciberacoso y 50% por *cyberstalking*.⁵

⁵ **Cyberstalking** es el acoso, espionaje o persecución que se hace sobre una persona o grupo utilizando internet u otro dispositivo electrónico.

4. Conclusiones

El impacto de no considerar a la mujer dentro del gran engranaje de la economía es enorme porque se deja de incluir a más de la mitad de la población mundial. No simplemente en término de pérdida del PIB de cada país (si en América Latina las mujeres se incorporaran masivamente al mundo laboral, el PIB de la región aumentaría en un 34%); sino también en disminución de la calidad de vida y eficiencia en general. Si a esto se suma la permanente violación a los derechos de las mujeres, el trabajo no remunerado (75% del trabajo no remunerado es realizado por mujeres), el número de horas trabajadas en exceso frente a los hombres (casi dos veces más que los hombres en México), el constante acoso y violencia a la que son sometidas desde hace siglos (en Ecuador la pérdida económica por violencia sexista es de más de \$4.600 millones de dólares al año), entonces se tiene la “tormenta perfecta”. Aunque, como dice la Organización de Naciones Unidas, existen importantes avances en materia del ODS número 4 relacionado con la equidad de género, todavía no es suficiente.

Por otro lado, la brecha existente entre hombres y mujeres en el liderazgo de las organizaciones afecta a la creación de valor futuro (en Ecuador, la mitad de las organizaciones tienen a un escaso 10% de mujeres en posiciones directivas) porque debilita la cultura organizacional en sus más importantes elementos: mejoramiento del propósito más allá de los beneficios económicos, el buen gobierno corporativo (en España el 6% de mujeres acceden a la presidencia del consejo de administración), la ética, la innovación y la adopción de tecnologías (solamente el 35% de las mujeres en el mundo acceden a carreras profesionales relacionadas con el crecimiento exponencial de la tecnología).

Los anteriores son resultados difíciles de asimilar en pleno siglo XXI, y el camino es formar, concientizar a la gente y capacitar permanente a través de organizaciones sin fines de lucro para lograr un mayor empoderamiento de las mujeres, como concluye Linda Scott. En América Latina el problema es el machismo y populismo misógino todavía arraigado en la región; por eso, es importante seguir con la transferencia de recursos financieros para las mujeres sin mayores condiciones de por medio, y lograr inversión y tecnificación de los emprendimientos para mejorar la independencia femenina. La comunidad internacional juega un papel preponderante para proteger y vigilar el cumplimiento de acuerdos en favor de las mujeres. En el mundo entero es relevante que las mujeres tengan voz en los foros internacionales y organismos económicos; se debería apoyar el liderazgo no únicamente en el sector público, sino también en el privado, respaldando a las mujeres que encabezan las juntas directivas. Se impone una mayor inversión en empresas y proyectos enfocados en la igualdad

de género con recursos que pueden venir de instituciones creadas por mujeres para beneficiar a otras mujeres. Pero, sobre cualquier acción, como se escribe en la “economía Doble X”, hay que “concienciar a las personas sobre las dimensiones de la exclusión de las mujeres, la magnitud de su impacto y la diferencia que marcaría un cambio en este sentido”.

Referencias

- Appinio y AMMDE (2021). Estudio de Discriminación de la mujer <https://appinio.com/es/> informes de Soria, A. B. M. & Ochoa, S. C. (2014). *Mujer, Desarrollo y Educación para el Desarrollo. Estudios y Propuestas Socioeducativas* (46), 181-200.
- Banco de Desarrollo de América Latina - CAF (2017). Noticias CAF. Recuperado en julio de 2022, de *El Determinante Papel de las Mujeres en el Desarrollo Económico de América Latina*.
- Christensen, C. M. (1999). *What is an Organization's Culture?* Boston, MA: Harvard Business Publishing.
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2020). *Lineamiento para la Igualdad de Género frente a la Crisis Sanitaria, para su Implementación en las Instituciones del Estado*. Quito: CNIG.
- Copenhagen Consensus Center (2014). *Violencia contra la Mujer*. Copenhagen: CCC.
- Deloitte Ecuador (2019). *Mujeres Ejecutivas*. Quito: Deloitte.
- De Los Ríos, E. (2022). *Tres Cruzadas Feministas para el Siglo XXI: Violencia en el Metaverso, Sesgos Algorítmicos y Sexismo STEM*. Recuperado en julio de 2022, de Women Now.
- Diamandis, P., & Kottler, s. (2020). *The Future is Faster than you Think*. New York: Simon & Schuster.
- Domínguez, Y. (2021). *Maldito Estereotipo*. Barcelona: Penguin Random House.
- Echazarreta, C., Montenegro, D. I., Juárez, L., Álvarez, F., & Costa, A. (2021). La Economía Doble X: La Desigualdad Económica de las Mujeres en los Diferentes Entornos Globales. Un Cambio de Paradigma Necesario. *Communication Papers, Media Literacy & Gender Studies*, 11(22), 134-143.
- Fearon, J., & Hoeffler, A. (2014). *Benefits and Costs of the Conflict and Violence Targets for the Post-2015 Development Agenda*. Copenhagen: CCC.
- Foro Económico Mundial (2017). *Informe Global de la Brecha de Género para el Trabajo y la Clasificación de Participación Económica y Oportunidad*. Foro Económico Mundial.
- Friedman, T. L. (2018). *Gracias por Llegar Tarde*. Barcelona: Deusto.
- Hamel, G. (2012). *What Matter Now. How to Win in a World of Relentless Change, Ferocious Competition, and Unstoppable Innovation*. San Francisco: John Wiley & Sons.
- Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos - INEC (2019). *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo (ENEMDU). Boletín Técnico No. 01-2019-ENEMDU sobre Pobreza y Desigualdad*. Quito: INEC.
- Kofman, F. (2008). *La Empresa Consciente*. Buenos Aires: Aguilar.

- López, D., Montenegro, D. I., & Susaeta, D. (2019). Epistemology of Business Innovation, an Approach from The Human Dimension of the Action. *Journal of Multidisciplinary Engineering Science and Technology (JMEST)*, 9873-9881.
- M&C Saatchi Worldwide (2012). *Brutal Sencillez de Pensamiento*. Barcelona: Editorial Océano.
- Macleod, H. (2011). *Planes Diabólicos*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Madariaga Araya, C., & Oyarce Pisani, A. (2020). Pandemia por COVID-19: un Hecho Social Total. Sus Efectos sobre la Salud Mental de los chilenos. *Revista Chilena de Salud Pública*, 13-29.
- Masifern, E. (1997). *Gobierno Corporativo*. Barcelona: IESE Publishing.
- Montenegro, D. I. (2020). *Investigación para el Modelo CulteX*. Quito: IDE Business School.
- Montenegro, D. I. (2021). *Cultura Empresarial Humanista como Centro de un Modelo Estratégico que Genera Valor Conectado en Red: Modelo CulteX*. Girona: Universitat de Girona.
- Moreira, C., & Fergusson, D. (2019). *The TransHuman Code. How to Program your Future*. Austin: Greenleaf Book Group Press.
- Muelas, A., & Ortin, F. (2021). *Coste de Oportunidad de la Brecha de Género en Posiciones de Notoriedad Pública*.
- Naciones Unidas (2020). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. New York: ONU.
- Nolan, M., Tyler, M., & Kotschwar, B. (2017). *Is Gender Diversity Profitable? Evidence from a Global Survey*. Peterson Institute for International Economics.
- Nordström, K., & Ridderstråle, J. (2008). *Funky Business Forever*. Madrid, España: Pearson Prentice Hall.
- ONU Mujeres América Latina y el Caribe (2022). *Necesitamos más mujeres en carreras STEM*.
- Organización Mundial del Trabajo (OMT) (2020). *Informe E-commerce*. OMT.
- Pérez, C. (2022). Diario El Mundo. *Google no nos espía. Conoce de nosotros lo que cada uno le deja saber*.
- Portal Primicias (2022). *Sólo el 41% de Científicos en Ecuador son Mujeres*.
- Revista Gestión (2021). *La pandemia aumenta la desigualdad de género: en 2021 solo 43% de mujeres tendrá trabajo*. Multiplica Ediciones.
- Revista Líderes (2021). *La economía de Ecuador pierde cada año USD 4 608 millones por la violencia femenina*.
- Scott, L. (2020). *The Double X Economy*. New York: Picador.
- Sinek, S. (2009). *Star with Why*. New York: Portfolio.
- Sinek, S. (2020). *El Juego Infinito*. Madrid: Urano.
- Trevor, A. (2022). *Metaverse 360. The Future of Metaverse*. Amazon.
- UNICEF (2007). *Estado Mundial de la Infancia: Prólogo*. New York: ONU.
- Varela, R. (2001). *Innovación Empresarial: Arte y Ciencia de la Creación de Empresas*. Bogotá: Prentice Hall.
- Walsh, M. (2014). *The Dictionary of Dangerous Ideas*. Hong Kong: Blurb.
- Walsh, M. (2019). *The Algorithmic Leader*. Canada: Amanda Lewis.

Las brechas digitales de género

Carmen Echazarreta*

Hasan Gürkan**

Resumen: Esta investigación analiza la relación entre género y tecnología experimentada en todos los ámbitos de la vida social desde la década de 1980. Diversos trabajos sociológicos han estudiado los efectos de la tecnología en la sociedad y se han preguntado por la forma que adquiere la tecnología. Algunos sociólogos (sobre todo feministas) se centran en la respuesta a esta pregunta a través de nuevos enfoques. Estas perspectivas sugieren que la tecnología se construye socialmente. Este estudio analiza la brecha digital de género experimentada a escala global en términos generales. Asimismo, revela que las mujeres van significativamente por detrás de los hombres en términos de acceso a las tecnologías digitales, Internet y en términos de usos y narrativas que experimentan, siempre en desde la hegemonía patriarcal. En este contexto, esclarecer la diferencia entre género y tecnología no puede resolverse sin considerar los efectos de clase, política, patriarcado y capitalismo en la sociedad. Finalmente, se llega a afirmar que la configuración y aplicación de la tecnología se basa en el sistema de género existente.

Palabras Clave: género; tecnología; brecha digital; sociedad; patriarcado

Abstract: This essay discusses the relationship between gender and technology experienced in all areas of social life since the 1980s. Sociologists have studied the effects of technology on society and have asked the question of what shapes technology. Some sociologists (especially feminists) focus on the answer to this question through new approaches. These perspectives suggest that technology is socially constructed. This study discusses the digital gender gap experienced on a global scale in general terms. The study reveals that women significantly lag behind men in terms of access to digital technologies, the internet, and the depth of the digital divide they experience. In this context, clarifying the difference between gender and technology cannot be resolved without considering the effects of class, politics, patriarchy, and capitalism in society. In this context, this study claims that the shaping and application of technology is based on the existing gender system.

Keywords: gender; technology; digital gap; society; patriarchy

* carmen.echazarreta@udg.edu

Universidad de Girona; ORCID: 0000-0002-3978-7459

** hasan.gurkan@udg.edu

Universidad de Girona; ORCID: 0000-0002-3805-9951

Introducción

Vivimos en plena transición entre la Economía y la Sociedad de la Información (Industria 3.0) y a la espera de la eclosión de la Revolución de la Industria 4.0 que se caracterizará por la completa desaparición de las fronteras entre lo físico, lo digital, e incluso lo biológico. Las tecnologías disruptivas, aquellas capaces de generar una revolución que cambie nuestra forma de vivir, trabajar y relacionarnos, tienen en este tiempo que vivimos su núcleo duro en la Inteligencia Artificial (IA). La IA está cada vez más incorporada a los procesos productivos, al trabajo, pero también a la vida cotidiana a través del Internet Móvil, en múltiples aplicaciones como Spotify, las asistentes Alexa (Amazon), Siri (Apple), Cortana (Microsoft), el Asistente de Google, o redes sociales como Facebook (Oliver, 2018).

Las nuevas herramientas tecnológicas, tales como Inteligencia Artificial, la Nube (Icloud), Blockchain, Impresión 3D, Internet de las Cosas, Realidad Aumentada o Nanotecnología, contribuirán a la completa digitalización de la economía y la sociedad, a la transformación de los puestos de trabajo y la demanda de profesionales (Comisión Europea, 2019; Unión Europea, 2019). El uso de herramientas digitales como Google o Wikipedia es hoy de obligada consulta para desarrollar muchas de las tareas cotidianas de empresas y trabajadores.

Las redes sociales como Linked-in, Twitter, Facebook, o Instagram se han convertido en una estrategia cada vez más utilizada por las empresas para dar a conocer productos y servicios, así como por los usuarios para emitir opiniones sobre los mismos. Los usuarios se benefician de la utilización gratuita de estos servicios, y los proveedores de los mismos recopilan toda la información acerca de los usuarios. Lo anterior constituye la gran fuente de negocio aplicando la Inteligencia Artificial al análisis de Big Data para realizar predicciones sobre comportamiento, intereses y gustos de las personas usuarias. Empresas tecnológicas de plataforma como Cabify, Airbnb, Deliveroo o Amazon están revolucionando sus sectores, utilizando la tecnología para establecer nuevas formas de negocio y desafiando las reglas de juego de los sectores tradicionales (Huws, Spencer, Coates, y Holts, 2019).

Este es contexto tecnológico del 2022, susceptible de transformación, sin poder ser controlada y menos planificada, asistimos a un cambio de paradigma que está reclamando la igualdad de género sin paliativos. No obstante, la brecha digital continúa, a diversos niveles.

El género es una de las variables más importantes que afectan al acceso y uso de las tecnologías de la información y la comunicación. En los últimos años ha aumentado el número de estudios que pretenden revelar las diferencias entre hombres y mujeres en el acceso y uso de las tecnologías de Internet. Estos estudios muestran que los hombres están en una posición más ventajosa en el uso de las tecnologías de Internet en todo el mundo.

Antes de entrar en el detalle de cada una de las brechas, sin duda concatenadas, consideramos oportuno conceptualizar: “la brecha digital de género ya no es un problema ligado al simple acceso y uso de las TIC, persiste y se agrava a pesar de accesos y usos cada vez mayores” (Gil- Juarez, Vitores, Feliu y Vall-llovera, 2011) y es que como señala Cecilia Castaño, la brecha digital de género “está relacionada con el dominio masculino de las áreas estratégicas de la educación, la investigación y el empleo relacionado con las ciencias, las ingenierías y las TIC” (Castaño, 2008, p. 10).

Así pues, muchos autores y autoras comienzan a hablar ya de la existencia de tres brechas digitales; mientras la primera brecha digital haría referencia a la diferencia de acceso a las tecnologías; la segunda brecha se referiría a la diferente intensidad y pautas de uso de las mismas; y, en último lugar, la tercera brecha, se referiría al diferente uso de las aplicaciones más avanzadas e innovadoras de Internet (Castaño, Martín, Vázquez y Martínez, 2008).

Todos los estudios de campo sobre el uso de las TIC por parte de las mujeres y de los hombres revelan que las mujeres tienen tasas de uso de las tecnologías de Internet inferiores a las de los hombres. Según el Informe Internacional de Internet publicado en 2012 como parte del Proyecto Mundial de Internet (WIP), nueve de los diez países incluidos¹ en el proyecto (excepto México) tienen tasas de uso de Internet superiores al 80%. En todos estos países, hay diferencias significativas en las tasas de uso de Internet de hombres y mujeres. En México, el 49,7% de los hombres utiliza las tecnologías de Internet, mientras que sólo el 31,6% de las mujeres hace uso de estas tecnologías. Con estas tasas, México tiene la mayor brecha digital de género entre los países del PIM. Le sigue Italia, con una brecha digital de género del 13,7%, y España ocupa el tercer lugar con una brecha del 8,8%. Sin embargo, en Australia (89,1; 84,7), Canadá (85,5; 82,7), Nueva Zelanda (87,1; 83,9), Polonia (61,7; 60,7), Suecia (87,9; 83,4), Suiza (80,1; 75,5) y el Reino Unido (71,7; 70,1), la diferencia en las tasas de uso de Internet entre mujeres y hombres es del 5% o menos. Estas cifras son importantes porque

¹ Los países que participan en el WIP son Australia, Suecia, Nueva Zelanda, Canadá, Polonia, Suiza, Reino Unido, México, Italia y España.

revelan la brecha digital entre mujeres y hombres, así como la brecha entre países. Además, cuando se analizan las estadísticas publicadas en años anteriores en el ámbito del proyecto, se observa que los índices de uso de Internet en los países miembros del PIM aumentan cada año y los índices relacionados con la brecha digital de género disminuyen gradualmente. Sin embargo, a pesar de estos avances, no se ha eliminado la situación de desventaja de las mujeres.

Las conclusiones del informe sobre las razones por las que los no usuarios de Internet se alejan de estas tecnologías también son importantes para entender la desigualdad digital de género. En los países desarrollados, entre los motivos por los que las mujeres no utilizan Internet, el primero es no encontrarlo "interesante/necesario". Por ejemplo, en Australia, las razones para no usar Internet se enumeran como falta de interés (35%), no tener un ordenador y conexión a Internet (26%) y no tener suficientes habilidades de uso (16%) (Hilbert, 2011, p. 6). Estas cifras también muestran que para que las mujeres participen efectivamente en el mundo digital, no basta con tomar medidas para reforzar las instalaciones técnicas.

Hilbert presenta los resultados de un estudio de campo sobre el uso de Internet en 12 países² de América Latina entre 2005 y 2008. Aunque en general se observa que las tasas de uso de Internet y de la telefonía móvil en los países latinoamericanos son inferiores a las de los países desarrollados, la diferencia entre las tasas de uso de las mujeres y de los hombres es inferior a 5 puntos. Entre estos países, Chile y México son los que presentan la mayor brecha. Por otro lado, se observa que las mujeres que trabajan activamente y tienen un mayor nivel de educación tienen mayores tasas de uso de Internet que los hombres (2011, p. 13). Esta situación pone en tela de juicio la tesis de que las mujeres no están interesadas en utilizar Internet, en primer lugar. Por otro lado, Kaplan (1994) asocia esta situación a las tareas repetitivas de las mujeres en la vida empresarial, como la realización de trabajos rutinarios de oficina y secretaría (Hilbert, 2011, p. 14; Gürkan, 2019). En otras palabras, el uso intensivo de Internet y de los ordenadores en la vida empresarial puede entenderse en relación tanto con las condiciones de trabajo de las mujeres (como las horas de trabajo, la intensidad del trabajo) como con la naturaleza de las tareas asignadas. Sin analizar estos factores, sería erróneo interpretar el aumento del uso de Internet como una evolución positiva.

² Países incluidos en la investigación: Chile, Brasil, Uruguay, México, Paraguay, El Salvador, Costa Rica, República Dominicana, Paraguay, Panamá, Ecuador, Honduras y Nicaragua.

Dixon y otros (2014) tratan de analizar la brecha digital de género a través del uso de las bibliotecas de acceso abierto en Austin, Estados Unidos. En un estudio de campo realizado en 2009 y que pretendía revelar la diferencia de acceso entre las identidades étnicas, los autores encontraron que la tasa de acceso de los hombres era del 61% para todas las identidades étnicas y del 39% para las mujeres (2014, p. 998).

Hay muchos estudios que tratan de medir la brecha digital a través de diferentes parámetros. En general, todos estos estudios revelan que existe una relación entre el uso de Internet y el género. Especialmente desde la década de 2000, se observa que la "brecha digital de género" ha disminuido significativamente en los países desarrollados, e incluso las mujeres que trabajan y tienen estudios tienen mayores tasas de uso de Internet que los hombres. Sin embargo, en este caso, habría que incluir en el debate otras cuestiones como la finalidad y la duración del uso de Internet y la posición de las mujeres en la vida empresarial.

Estudios diversos, en concreto el informe de la *situación de la e-igualdad en España* (2015) del Instituto de la Mujer y para la *Igualdad de Oportunidades*, del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad³, muestran que tanto mujeres como hombres hacen uso de Internet para usos de su vida diaria. Sin embargo, una mirada más "crítica" nos lleva a observar que las mujeres ganan a los hombres en la compra de alimentos, medicamentos, revistas, ropa y entradas para espectáculos. Es decir, amplia mayoría para servicios que tienen que ver con el abastecimiento del hogar. Mientras tanto, los hombres, en algunos casos, doblan el uso que hacen al utilizarlo para la compra de juegos de ordenador y software, equipo informático y electrónico y servicios de telecomunicaciones.

Quizá por esto mismo, "las mujeres siguen optando por otro tipo de ramas formativas alejadas de lo tecnológico. Esta falta de presencia femenina en los estudios relacionados con las nuevas tecnologías se traduce posteriormente en escasez de mujeres en esta área profesional. Esta realidad se torna en una importante discriminación en la actual Sociedad de la Información" (2015, p. 60).

La tercera brecha digital de género es incontestable: "los usos avanzados, esto es, las aplicaciones de Internet más innovadoras en el terreno de la comunicación y el ocio (...) plantean la decisiva cuestión de la presencia de otra línea de fractura de dimensiones incluso mayores» (Martín Fernández y Fernández Campos, 2010, p. 16)". Es decir, las mujeres siguen usando las TIC para

³ Disponible en <https://www.inmujer.gob.es/areasTematicas/SocInfo/Estudios/docs/SituacionEigualdad2015.pdf>

realizar tareas tradicionalmente femeninas y es como si usáramos aquello que diseñan, idean y crean los hombres desde su uso de entornos más avanzados TIC y desde sus posiciones en empleos técnicos y de dirección.

Y es que, según Martín Fernández y Fernández Campos (2010, p. 51) “Esta situación puede resultar de particular importancia para explicar la desigualdad de género, en tanto que afecta precisamente al entorno clave en el que se fraguan y lideran los cambios tecnológicos, económicos y sociales. Es decir, si no somos las propias mujeres las que participamos en la ideación, diseño y producción de los elementos digitales y tecnológicos que nosotras mismas consumimos, seguiremos repitiendo patrones y seguiremos siendo invisibilizadas también en las venideras aplicaciones y avances tecnológicos que supongan los nuevos modos de hacer, pensar y sentir la sociedad. Y, por tanto, seguiremos inmersas en los escenarios que los hombres planteen para nosotras y las que vendrán detrás de nosotras.

Llegado a este punto, vale la pena traer a colación reflexiones, implacables, de Elisenda Bou-Balust, ingeniera de Telecomunicaciones, que trabaja para algunas STEM. Es *Premio Princesa de Girona 2022* y referente mundial en inteligencia artificial. En una entrevista reciente⁴, vierte afirmaciones que no dejan indiferente a nadie: “Cuando se muestra a mujeres del sector (tecnológico), aparecen generalmente retratadas con el estigma de hackers, de asociales, de personas diferentes a la norma... Hay que desestigmatizar el papel de la mujer en la tecnología para que no quede siempre como la friki”, asegura poniendo el acento sobre la visibilización. “Voy a institutos a dar charlas para animar a las chicas y entender por qué solo un 13% del alumnado de disciplinas tecnológicas son mujeres. Las jóvenes sienten que van a ser las diferentes de la clase, pues hablamos de sectores con predominancia masculina, y en esas edades lo que las mujeres queremos es encajar”, explica. Bou-Balust ha colaborado con NASA, MIT y Google en el ámbito de la inteligencia artificial aplicada a satélites y es la cofundadora de la start-up Vilyn, que se ha convertido en la primera adquisición de Apple en España.

Y añade, “Estaba tan acostumbrada a ser la única mujer que siempre he tenido esa sensación de tener que demostrar más, pero con la madurez he aprendido a actuar diferente. Al madurar y adquirir experiencia, encuentras tu sitio y descubres que, por ser mujer, no tienes que actuar así”.

⁴ En entrevista concedida a MUJERHOY

En este sentido, cabe destacar la información que Bou-Balust aporta sobre los datos de empleabilidad y formación femeninas en las carreras de informática y STEM, a partir del estudio de Empleabilidad y Talento Digital 2021 elaborado por la Fundación VASS y la Universidad Autónoma de Madrid. El informe muestra que las cifras son ahora más bajas de lo que eran hace 20 años. Solo uno de cada seis especialistas en Tecnologías de la Información y la Comunicación y uno de cada tres graduados en Ciencias y Matemáticas son mujeres.

“La Inteligencia Artificial nos puede ayudar a cerrar esa brecha digital y a lograr que aunque la tecnología sea compleja, nos acerque más a cómo interactuamos como personas». De las charlas mantenidas con chicas jóvenes en los institutos, Bou Balust afirma: “Me han llegado a decir «me gusta la tecnología, pero yo tengo amigas». Existe esa sensación de que como eres sociable, abierta y te gusta salir de fiesta o ir al cine, no vas a encajar en un mundo de tecnología repleto de hombres. Y eso es un problema”.

Las brechas digitales de Género

La superación de las brechas digitales de género es imprescindible para asegurar la igualdad en el acceso a los recursos disponibles en Internet. Es, además, un primer paso clave para que las mujeres tengan oportunidades de participar en el diseño y desarrollo de productos y servicios tecnológicos.

A pesar de los diferentes enfoques, muchos investigadores han demostrado que existe una relación entre la tecnología y el género, y algunos incluso sostienen que la propia tecnología no puede entenderse plenamente sin referencia al género (Dixon et al., 2014: 993). Debido a la brecha digital, se dice que las tecnologías de Internet potencian a algunas mujeres y "marginan" a otras. Se puede decir que en los estudios que analizan la brecha digital desde una perspectiva de género se discuten tres puntos de vista principales.

Primera brecha digital de género

El primer punto de vista sitúa a las tecnologías digitales como una herramienta tangible que puede ayudar a abordar la actual desigualdad de género. Los estudios que defienden este punto de vista hacen hincapié, en su mayoría, en el potencial de Internet para combatir o incluso superar las desigualdades

existentes, y sostienen que debería ser utilizado de forma efectiva por todos. Como la posibilidad de crear un entorno en el que se pueda utilizar. A pesar de que las mujeres han incrementado sustancialmente el uso de dispositivos tecnológicos, se sigue observando brechas importantes ligadas al acceso material, económico y simbólico.

Si entendemos la primera brecha digital de género como la diferencia existente entre hombres y mujeres respecto a haber usado algún dispositivo tecnológico para conectarse a Internet, podemos afirmar que esta brecha se ha reducido progresivamente hasta diferencias muy pequeñas. En España, según la Encuesta TIC-Hogares (INE, 2019) en los últimos diez años, las mujeres que habían usado Internet han pasado de ser el 51,9% en 2008 al 85,6% en 2018 y la diferencia entre hombres y mujeres se ha reducido de 8,1 puntos a 1 punto.

Sin embargo, incluso limitando la concepción de la brecha digital al acceso físico a Internet, identificamos que persisten desigualdades que limitan el acceso a oportunidades y derechos de ciudadanía, siendo el género un elemento crucial en este aspecto. En España, aún contamos con un 13% de población que no está incluida digitalmente. En el caso de las mujeres, este porcentaje llega a un 14%. En un contexto en el que el acceso a la información disponible vía online es fundamental para la vida cotidiana y social, esta exclusión tiene consecuencias severas y genera nuevas desigualdades relacionadas con la pobreza informacional. Si consideramos que progresivamente un mayor número de servicios, incluso vinculados con derechos de ciudadanía, se están ofreciendo exclusivamente vía online, el impacto que tienen estas formas de exclusión es aún mayor (Ragnedda, 2017).

La accesibilidad desde las zonas rurales es uno de los principales retos en relación a la primera brecha digital. A pesar de la creciente mejora de la conectividad a Internet desde cualquier punto geográfico de los países industrializados, existen numerosas lagunas en el acceso desde regiones, pueblos, localidades, y España no es una excepción en este sentido (Vico-Bosch y Rebollo-Catalán, 2018). Las condiciones orográficas y geográficas en muchos entornos rurales y de montaña dificultan la instalación y el acceso a infraestructuras de calidad. Estos problemas de conectividad afectan a todas las personas, pero cobran especial relevancia entre las mujeres, sobre todo entre las de mayor edad y aquellas con menores recursos socioeconómicos. Ellas son las que encuentran mayores problemas a la hora de acceder con dispositivos móviles o digitales de calidad a la utilización de Internet. En todo caso, cabe señalar la existencia de caídas de red o huecos en la conectividad también en las ciudades actuales con cierta frecuencia.

Segunda brecha digital de género

La segunda perspectiva es la que pretende revelar y/o cuestionar los efectos de ser mujer en el uso de las TIC. Paralelamente al rápido desarrollo de las tecnologías de Internet en los años 90, se han realizado numerosos estudios sobre las actitudes, percepciones y aptitudes relacionadas con el uso de estas tecnologías. Algunos de estos estudios tenían como objetivo revelar las diferencias entre géneros en términos de actitudes y habilidades. Hilbert (2011) afirma que durante este período, muchos investigadores observaron rápidamente que las mujeres tienden a ser "tardías" en la era digital. Uno de los estudios importantes sobre este tema es el artículo de Badagliacco (1990) titulado "Gender and Race Differences in Computing Attitudes and Experience". Badagliacco afirma que las nuevas tecnologías se dibujan en gran medida para el ámbito masculino.

Es un segundo nivel de desigualdades en cuanto a las competencias digitales y usos de Internet que tiene un impacto enorme en la inclusión digital. El último informe de la OCDE sobre *How's life in the Digital Age?* (2019) pone de manifiesto la existencia de un riesgo de desigualdad en el uso y manejo de las tecnologías digitales, incluso en igualdad de condiciones de acceso a Internet, como consecuencia de las diferencias en competencias y habilidades de las personas. Estas desigualdades y diferencias de inclusión aumentan cuando consideramos el género, así como cuando lo combinamos con otras variables, como la edad o el nivel de estudios.

Con carácter general, las investigaciones señalan la interrelación entre el nivel de competencias y tipos de usos a la hora de determinar la posición que ocupan las personas en las redes digitales así como su potencial de acceso a información valiosa y a mejores oportunidades laborales, profesionales, de contactos sociales, de participación política y ejercicio de los derechos de ciudadanía. Esta apropiación de las tecnologías está relacionada con el género, la edad, la etnia y el nivel educativo y socioeconómico. Por consiguiente, las oportunidades que ofrece Internet están socialmente estratificadas. Así, mayor nivel de competencias TIC adquiridas y usos más avanzados por el conjunto de la población conllevarán mayor igualdad en la participación digital.

Bimber (2000, p. 2) concluye que la brecha entre hombres y mujeres en el uso de las TIC es una combinación de diferencias socioeconómicas, así como de efectos específicos de género. Más concretamente, se dice que -como todas las tecnologías- las tecnologías de Internet son un área que está fuera de los intereses y habilidades de las mujeres. Los hombres parecen tener más ventaja en el

uso de las TIC porque tienen un mejor conocimiento de la tecnología y una relación más estrecha con ella en comparación con las mujeres. Esta visión no sólo reproduce los estereotipos de género del sistema patriarcal, sino que también hace invisibles las causas económicas, sociales y políticas de la desigualdad digital. A pesar de todas las críticas, estos estudios son importantes porque revelan los estereotipos patriarcales sobre la tecnología y permiten investigar las formas de combatirlos, es decir, cambiar la actitud "tecnofóbica" de las mujeres. De hecho, el abaratamiento y el uso generalizado de los ordenadores, Internet y los teléfonos móviles, así como la adquisición de funciones importantes en la vida cotidiana, parecen haber contribuido a romper la actitud distante de las mujeres, si es que existe, hacia estas tecnologías.

Tercera brecha digital de género

Las aportaciones de la inclusión digital a los derechos de las mujeres para así probar la existencia de la tercera brecha digital de género, referida los beneficios del uso de Internet en su interrelación con las desigualdades sociales y de género existentes, hay que remarcar la participación y empoderamiento de las mujeres en las redes sociales, pero también hay que poner el acento en el uso que hacen los jóvenes de las mismas y cómo ello contribuye a perpetuar los estándares de belleza femeninos y masculinos. Ello lleva asociado algunos riesgos para la salud, tales como trastornos de autoestima y respecto a la imagen corporal.

Esta tercera brecha subraya que el uso de las TIC puede crear fuertes desigualdades para las mujeres o exacerbar las ya existentes. Este estudio favorece una síntesis entre la primera y la tercera visión. Estas nuevas tecnologías suponen una gran ventaja para los que ya tienen acceso a los recursos disponibles en esa sociedad, y menos ventaja para los que tienen un acceso limitado a los recursos existentes (van Dijk, 2006). Es posible evaluar estas afirmaciones en el contexto de la hipótesis de la falta de información. Según esta hipótesis, a medida que aumenta el flujo de información en el sistema social a través de los medios de comunicación, los estratos de mayor nivel socioeconómico tienden a recibir la información más rápidamente que los estratos de menor nivel, por lo que la brecha informativa entre estos estratos aumenta en lugar de disminuir (Tichenor, Donohue y Olien, 1970, pp. 159-160). Ambos puntos de vista subrayan que el aumento del flujo de información y conocimiento puede tener el efecto de profundizar las desigualdades existentes en lugar de cerrarlas. Lo mismo ocurre con la igualdad (o desigualdad) de género.

Un estudio recientemente publicado por la UNESCO sobre el cierre de las brechas digitales de género (West, Kraut y Chew, 2019) muestra que estas aumentan a medida que las tecnologías se hacen más sofisticadas y encarecen su precio, a la vez que van adquiriendo un mayor potencial de uso e impacto transformador. La necesidad de actualización permanente de los dispositivos tecnológicos y de la conectividad vuelve a situar con insistencia la brecha digital de acceso en el punto de mira (Ragnedda, 2017). Ya no se trata solo de tener en cuenta el acceso físico a Internet, sino de considerar el acceso a nuevas aplicaciones y programas avanzados (van Deursen y van Dijk, 2018). De este modo, se comprueba que las personas con mayor poder adquisitivo son las primeras que adoptan las novedades del mercado tecnológico, diferenciándose del resto y beneficiándose de las ventajas tanto de estatus como de calidad del servicio de la tecnología de última generación. Por otra parte, los gustos e intereses de los primeros grupos en beneficiarse de las innovaciones tecnológicas configuran el desarrollo posterior de artefactos y aplicaciones. Esta es un tipo de brecha de carácter simbólico que va más allá de la brecha física y económica.

Empleabilidad en el futuro en perspectiva de género

Así pues, la digitalización, la imparable difusión de la automatización y la inteligencia artificial, constituyen el gran reto del empleo presente y futuro, tanto en términos cuantitativos -cuántos empleos se crean y destruyen- como cualitativos -cuáles serán los nuevos empleos creados; cómo se transformarán los empleos que permanezcan. Por esta vía la digitalización afectará a la vida de las personas de maneras que intuimos, pero no podemos imaginar completamente. Sin lugar a duda, tendrá efectos dispares: en unos casos contribuirán a reducir las desigualdades -entre otras, las desigualdades de género- pero en otros casos, por el contrario, las harán más intensas. Ello dependerá de las capacidades educativas, digitales y sociales de las personas, de las estrategias innovadoras de las empresas, de las políticas puestas en práctica por los gobiernos para avanzar posiciones en la nueva economía y sociedad digitalizada, y muy fundamentalmente de las políticas orientadas a la inclusión digital de la totalidad de la población, en especial las mujeres.

Es de vital importancia incorporar en diversos niveles educativos, las competencias profesionales del futuro con perspectiva de género, donde las competencias digitales serán básicas para la empleabilidad de las mujeres.

Digitalización y tendencias en el empleo: creación, destrucción y transformación

La digitalización progresiva de los sectores económicos implica una transformación de la estructura ocupacional que se prevé tenga un impacto aún mayor en los próximos años. Estos cambios afectan tanto a la creación como a la destrucción de empleo, así como a las dinámicas del propio mercado de trabajo.

La creación de empleo vinculado al sector TIC es una de las principales tendencias del mercado de trabajo para los próximos años (Comisión Europea, 2019; OCDE, 2019; Unión Europea, 2019). En el informe de la Unión Europea (2019) *The Changing Nature of Work* se estima que la demanda de empleos en el sector de las tecnologías digitales, ciencia e ingeniería, crecerá un 16% entre 2016 y 2030. Con carácter general, estos nuevos puestos de trabajo requerirán un nivel de formación elevado. Así, se prevé la creación de empleo cualificado particularmente en el ámbito del diseño de tecnologías, tanto desde la perspectiva técnica como en términos humanístico-sociales (OCDE, 2019). Una de las cuestiones fundamentales a considerar respecto a las transformaciones del mercado de trabajo vinculadas al proceso de digitalización de la economía es que estas se han desarrollado como parte de un mismo proceso de flexibilización de las condiciones laborales y globalización de los procesos de producción (Arroyo y Valenduc, 2016).

La combinación de estos factores ha propiciado cambios de envergadura en las formas y condiciones de trabajo con impactos de género importantes. En lo referente a las formas de empleo, destaca el creciente aumento del autoempleo, fuertemente vinculado a la economía de plataformas (Huws et al., 2019). Según el informe *The Changing Nature of Work* (Unión Europea, 2019), el empleo por cuenta propia ha aumentado 13,6% en el periodo 2000-2017.

Por lo que respecta a las condiciones de trabajo, se identifica un aumento de un 36,4% en el periodo 2000-2017 del trabajo a tiempo parcial, así como una subida del 30,2% de las contrataciones temporales en el mismo periodo (Unión Europea, 2019). Estos datos están relacionados con la creciente polarización de los empleos, con diferencias cada vez mayores entre empleos cualificados con buenas condiciones laborales y empleos no cualificados con peores condiciones de trabajo, que señalan los últimos informes de la OIT (2019) y la Unión Europea (2019), así como estudios previos realizados sobre la materia (Arroyo y Valenduc, 2016; Huws, 2003).

Desde el punto de vista del género, es importante evitar que esta polarización de los empleos y las condiciones de trabajo refuerce las desigualdades preexistentes en el mercado de Trabajo (Castaño, 2015; OCDE, 2018). Distintos estudios subrayan que la tendencia a contratar a las mujeres a tiempo parcial y el autoempleo, con la excusa de las responsabilidades familiares y de cuidados, pueden verse reforzadas (Ficapal et al., 2017; Torns y Recio, 2012). Precisamente la OCDE (2018) subraya que, aunque la flexibilidad horaria del autoempleo vinculado a la gig-economy es uno de los principales atractivos para las mujeres, es importante analizar las consecuencias que tiene la mayor parcialidad y el autoempleo femeninos por lo que respecta al nivel de ingresos, estabilidad laboral y desarrollo profesional de las mujeres.

Por lo que respecta al sector TIC, es destacable la existencia de una considerable brecha salarial de género. Los hombres cobran un 8,9% más que las mujeres en su misma posición. No obstante, si lo comparamos con el resto de los sectores económicos (14,2%) esta brecha salarial es menor. En especialistas TIC (13%) España se sitúa en el puesto sexto entre los países con menor brecha salarial de género que, además, está por debajo de la media europea (19%) (DigitalEs, 2018; Eurostat, 2019)

Y en lo referente al acceso de mujeres a puestos de dirección, tal como se señala en el estudio realizado por Tarín et al. (2018) para la Comisión Europea, Women in the digital age, el “techo de cristal” es uno de los principales obstáculos a la permanencia y promoción de las mujeres en el sector TIC. Desde el punto de vista del curso de la vida también se observa cómo la expectativa de ser madre y las dificultades de conciliación entre el trabajo y la vida familiar hacen que muchas mujeres renuncien a la progresión en su carrera o incluso tengan que abandonar el sector TIC. Desde hace casi una década distintos estudios han mostrado que en muchas ocasiones las jóvenes ingenieras abandonan las empresas privadas TIC para optar a posiciones en la Administración Pública. Las condiciones laborales más estables y los horarios compatibles con la vida familiar hacen de estos puestos una opción sostenible para muchas mujeres (Castaño et al., 2011; Corbett y Hill, 2015). Por ello es tan importante que las empresas tecnológicas tomen medidas para retener el talento femenino.

Yaiza Rubio “El Metaverso será la evolución de Internet y un cambio radical para las empresas”

La chief Metaverse officer en Telefónica, Yaiza Rubio Viñuela, en una entrevista concedida a Europapress⁵ se ha referido al Metaverso como "la siguiente evolución de Internet" para la que "ya se están poniendo los cimientos" y ha asegurado que éste supondrá un "cambio radical" para las empresas, que tendrán que transformarse para conectar con sus usuarios.

Según la experta, dentro del Metaverso, la realidad aumentada será, "probablemente", la más usada en un futuro y la que "acabe por suplir incluso al teléfono o la televisión". No obstante, ha matizado que para el Metaverso "en mayúsculas" todavía queda mucho, ya que para que esto ocurra "se necesitará de cierta interoperabilidad entre los mundos" - los mundos virtuales, los mundos espejo y los de realidad aumentada-, de lo que "todavía estamos bastante lejos".

Por otro lado, durante su intervención en el último 'podcast' de Generación de Oportunidades creado por Europa Press en colaboración con McKinsey, Rubio ha destacado los beneficios del Metaverso para los usuarios en diferentes aspectos de la vida y ha hecho hincapié en que este mundo virtual no debe dar miedo porque no viene a dejar de lado la realidad que conocemos sino a "potenciarla". En este sentido, la experta ha explicado que, si bien las redes sociales "irónicamente" nos han vuelto "seres asociales", estas tecnologías han venido para hacer todo lo contrario: "Los mundos no vienen a comerse la vida de nadie, todo lo contrario".

El metaverso y sus beneficios

Entre los beneficios se encuentran, por ejemplo, la posibilidad de desarrollar una tarea en un entorno de trabajo en el que poder "aprender más rápido" mientras se diseña en el aire o que la relación con compañeros sea a través de hologramas; la posibilidad de poseer un trozo de "tierra digital", conversar con personas de todo el mundo, recibir formación, e incluso "vivir experiencias imposibles" son otras de las aplicaciones, tal y como Rubio ha explicado.

Según la experta, las utilidades que está teniendo el Metaverso para las empresas ya se están viendo en determinadas aplicaciones empresariales y ha puesto como ejemplo, respecto a la realidad

⁵ <https://www.europapress.es/economia/noticia-yaiza-rubio-telefonica-metaverso-sera-evolucion-internet-cambio-radical-empresas-20220629104950.html>

virtual, el sector de los bienes raíces donde se están creando tours virtuales para enseñar tanto pisos como casas con más detalle.

Por otro lado, ha añadido que en sectores como el del diseño, el arte, o el marketing, la realidad virtual está permitiendo la posibilidad de trabajar bocetos en tres dimensiones, innovar nuevos conceptos de arte digital o permitir a los visitantes de una feria o venta de productos introducirse en un stand virtual. En cuanto a la medicina o la ingeniería, la realidad virtual "está suponiendo una revolución", al permitir que los doctores puedan operar sin encontrarse presentes, por ejemplo.

El Metaverso, una industria ¿de hombres?

Únicamente el 23% de las personas que trabajan en el sector de las TIC son mujeres⁶. En la industria de videojuegos, solo el 18% son mujeres, pese a ser la mitad de jugadoras de e-sports, según la Agencia de Estadísticas Internacionales Statista. De hecho, la ocupación femenina en puestos de poder en esta industria es de apenas un 6%.

Y las previsiones para el futuro no son mucho mejores. Según el informe Datos y Cifras 2020-2021 del Ministerio de Educación y Formación Profesional, solo un 29% de los estudiantes de Ingeniería son mujeres. Y el porcentaje baja a un 13,2% en el grado de Informática. Además, apenas existen referentes.

Durante su intervención en el Meta Festival, la experta Anne-Liese Prem dijo haberse sentido muy intimidada al entrar en este mundo y que solo se "atrevió a aventurarse en el metaverso" gracias a varios proyectos liderados por mujeres⁷.

Prem es una experta acreditada en tendencias futuras y estrategia de metaverso, señala que "Puede que sea porque la sociedad y la tecnología no son tan atractivas como para que las mujeres las aprovechen, o quizá porque no se nos anima a indagar más en temas financieros como las criptomonedas, y quizá también por razones personales".

⁶ Datos de un estudio del Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y la Sociedad de la Información, en colaboración con el Instituto de las Mujeres.

⁷ https://www.elespanol.com/mujer/actualidad/20220728/metaverso-necesita-mujeres-superar-casos-discriminacion-violencia/687181455_0.html.

En este contexto, cabe destacar el efecto Proteus, la tendencia de las personas a verse afectadas por sus representaciones digitales. Anaïs Pérez, directora de comunicación de Google España y Portugal explica en Yo, jefa la necesidad de que las mujeres se adentren en el mundo tecnológico. "Necesitamos a la otra mitad si queremos que la tecnología sea diversa e inclusiva".

Ante el efecto Proteus, las personas se ven cada vez más incapaces de diferenciar lo real de lo ficticio, por lo que las experiencias digitales son sentidas como reales. Por ello es necesario contar con más programadoras que lleven al mundo virtual la visión de las mujeres.

Una de las consecuencias de esta exclusión sistemática de las mujeres en el desarrollo de entornos digitales es el Cybersickness, la llamada ciberenfermedad cuando usan auriculares VR", explicó Emma Ridderstad, cofundadora y directora ejecutiva de Warpin Media. Los síntomas más comunes son: malestar general, dolor de cabeza, náuseas, palidez, sudoración, fatiga, somnolencia, desorientación y apatía. Y es que, aunque el síndrome puede darse tanto en hombres como en mujeres, suele ser más usual en ellas por razones biológicas, como la menstruación y los cambios hormonales.

A ello hay que sumar que "las dimensiones disponibles del hardware no se ajustan con las dimensiones de los aparatos perceptivos femeninos. La mayoría del hardware XR se crea y dimensiona teniendo en cuenta, exclusivamente, a los usuarios masculinos", explica Ridderstad antes de advertir "si como mujer quieres dedicarte a desarrollar realidad virtual, entonces debes estar lista para entrar a una industria que, literalmente, no está diseñada para ti"⁸.

Los científicos solían pensar que las mujeres eran más susceptibles de sufrir esta enfermedad, pero un estudio de 2002 descubrió que los cascos de realidad virtual no se ajustan bien a las mujeres. Estos están diseñados para hombres, por lo que en general eran demasiado grandes para las mujeres. Por último, el metaverso no es un espacio exento de violencias machistas. Varias mujeres ya han denunciado acoso sexual y violación de sus avatares en el universo virtual de Meta.

Una de ellas fue la investigadora Nina Jane Papel. Ella relató como un minuto en el universo virtual fue suficiente para que varios avatares masculinos la violaran y tomaran fotos. "La realidad virtual se ha diseñado esencialmente para que la mente y el cuerpo no puedan diferenciar las experiencias

⁸ Idem

virtuales de las reales. Esto, de alguna manera, explica por qué mi respuesta fisiológica y psicológica fue tan fuerte”, explicó. Poco después, el Centro para Contrarrestar el Odio Digital (*Centre for Countering Digital Hate*) contabilizó que, en apenas 12 horas de grabación de interacción en realidad virtual, se sucedieron 100 agresiones sexuales a avatares femeninos.

Pero la desigualdad no solo se ha puesto ya de manifiesto de esta forma. También aparecen sesgos en los algoritmos. Estas fórmulas matemáticas imprimen en ellas sesgos y estadísticas que amplifican la discriminación porque van aprendiendo de los datos que recogen, datos que están sesgados desde el inicio por sobrerrepresentar a determinados grupos sociales.

"Tienen la capacidad de hacernos retroceder décadas en paridad de género", explicó Susan Leavy, investigadora de la University College Dublin. "Pueden exacerbar la masculinidad tóxica y las actitudes que hemos estado combatiendo durante décadas"⁹. El ejemplo más obvio es el de Facebook. La compañía publicó anuncios de trabajo bien pagados para hombres blancos, mientras que a las mujeres y a las personas de color se les proponían empleos de peor calidad.

Conclusiones

Los estudios sobre las tasas de uso de Internet y de los ordenadores muestran que los hombres utilizan más Internet que las mujeres en casi todos los países, incluidos los desarrollados. La diferencia entre las tasas de uso de hombres y mujeres varía según las estructuras socioeconómicas de los países. Por ejemplo, en países como el Reino Unido, Australia, Canadá y Nueva Zelanda, la brecha de género es bastante pequeña, mientras que en países latinoamericanos como Chile y México, esta brecha está aumentando. Asimismo, las diferencias en las tasas de uso de ordenadores e Internet son sorprendentes entre estos países. Los países africanos constituyen los países con mayor déficit digital en este cuadro. Estas ratios muestran que en los países económicamente más ricos y con mayores niveles de educación y bienestar, las tasas de uso de Internet son más altas y el déficit digital del país es menor.

La brecha digital de género, como la brecha digital en general, disminuye o aumenta en función de las condiciones educativas y económicas. Si nos fijamos en las mujeres trabajadoras y con estudios, se observa que la brecha digital ha desaparecido y, en algunos países, el uso de Internet por parte de

⁹ Idem.

las mujeres es mayor que el de los hombres. Esta situación puede leerse como el cierre de la brecha digital de género o como la reproducción de los roles de género tradicionales. Los estudios que analizan el concepto de brecha digital desde la perspectiva de la igualdad de género asocian esta situación a las tareas repetitivas de las mujeres, como la realización de trabajos rutinarios de oficina y secretaría en la vida empresarial. El uso intensivo de Internet y de los ordenadores en la vida empresarial puede entenderse en relación tanto con las condiciones de trabajo de las mujeres (como el horario y la intensidad del trabajo) como con la naturaleza de las tareas asignadas.

Algunos estudios han intentado explicar la brecha digital de género asociándola a estereotipos sexistas como la "actitud distante de las mujeres hacia la tecnología" y la "inadecuación en la tecnología". Sin embargo, las altas tasas de uso de las mujeres con estudios y que trabajan hacen que estas explicaciones sean controvertidas. Por otro lado, también son llamativas las razones por las que las mujeres que no utilizan Internet no lo hacen. Entre las razones por las que las mujeres no utilizan Internet, la "falta de interés/necesidad" ocupa el primer lugar. Esto puede interpretarse como que las mujeres prefieren quedarse fuera del mundo digital como una extensión de los roles de género tradicionales. Estos resultados revelan que no sólo la infraestructura técnica es suficiente para cerrar la brecha digital de género, sino que también es necesario informar a las mujeres sobre las posibilidades del mundo digital. Sin embargo, también hay que reconocer que el deseo de alejarse de la tecnología puede existir como una preferencia.

Cuando observamos los estudios sobre la eliminación de la desigualdad digital, se ve que se han realizado muchos estudios en los países desarrollados tanto sobre el acceso a la tecnología como sobre el desarrollo de la alfabetización electrónica. La alfabetización electrónica es una de las dimensiones importantes de la participación en la sociedad de Internet. Equipar a los individuos con las habilidades técnicas adecuadas en el uso de Internet y aprender las formas de participar en la vida social a través de las oportunidades en línea es muy importante en términos de incluir a los segmentos que no ven a Internet como una "necesidad" en este campo. Tan importante es que las mujeres vean que Internet no es un "dominio de hombres" como que se pongan en marcha programas y prácticas que satisfagan sus necesidades -y las de otros grupos desfavorecidos- en el entorno digital.

Teniendo en cuenta que el ámbito de las TIC tiene una importante dimensión comercial, sería beneficioso poner en marcha prácticas incentivadoras en lugar de esperar estas iniciativas directamente de las propias empresas tecnológicas. Para cerrar las diferencias dentro de un mismo país, que es la

primera dimensión de la brecha digital, se necesitan programas nacionales inclusivos y a largo plazo que incluyan incentivos o subvenciones para el sector privado. Para cerrar la brecha entre los países, que Keniston define como la tercera dimensión, las organizaciones internacionales tienen deberes.

Referencias

- Arroyo, L. (2019) *Las competencias digitales para la innovación social digital*. Proyecto +Resilient. Resultados principales.
- Arroyo, L. (2018a). *Digital Inclusion for Better Job Opportunities? The Case of Women E-Included Through Lifelong Learning Programmes*. En Bilić, P., Primorac, J., Valtýsson, B. (Eds.), *Technologies of Labour and the Politics of Contradiction*, 141-58. *Dynamics of Virtual Work*. Palgrave Macmillan.
- Arroyo, L. (2018b). Las competencias digitales para el crecimiento económico en igualdad de oportunidades en España y la Unión Europea. Estudio de Progreso.Fundación Alternativas.
- Arroyo, L. (2011). *El teletrabajo: ¿una estrategia para mejorar la calidad de la ocupación y favorecer la igualdad de género?* En E. Sáez & V. A. Querol (Eds.), *Ideas, tendencias y nuevas formas de trabajo para la economía del conocimiento*. 21–36.
- Arroyo, L., y Valenduc, G. (2016). *Digital skills and labour opportunities for low-skilled woman*. *Dynamics of virtual work*. University of Hertfordshire.
- Badagliacco, J. M. (1990). *Gender and Race Differences in Computing Attitudes and Experience*. *Social Science Computer Review*, 8(1), 42-63.
- Bimber, B. (2000). *Measuring the gender gap on the internet*. *Social Science Quarterly*, 81(3), 868–876.
- Castaño, C. (2018). Mesa redonda ‘Educación y habilidades digitales: diferencias de género’. Presentación del estudio “*Women in the digital age*”.
- Castaño, C. (2015). (Dir.) *Las mujeres en la Gran Recesión*. Editorial Cátedra.
- Castaño, C., Gonzalez, A.M., Müller, J., Pálmen, R., Rodríguez, A., Sáinz, M., Vázquez, S., Vergés, N. (2011) (Dir.). *Quiero ser informático@*. UOC Ediciones. Colección Sociedad Red.
- Castaño, C. (2010). (Dir.). *Mujeres y TIC. Presencia, posición y políticas*. UOC Ediciones. Colección Sociedad Red.
- Castaño, C. (2008). (Dir.) *La segunda brecha digital*. Cátedra.
- Castaño, C. (2005). *Las mujeres y las tecnologías de la información. Internet y la trama de nuestra vida*. Alianza Editorial.
- Castaño, C., Martín, J., y Martínez-Cantos, J. L. (2011). *La brecha digital de género en España y Europa: medición con indicadores compuestos*. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 136, 127–140.
- Castaño, C. y Webster, J. (2011). *Understanding women’s presence in ICT. The life course approach*”. *International Journal of Gender Science and Technology*, 3, 364-386
- Comisión Europea. (2019) *The impact of digital transformation on EU labour Markets. Report of High-level expert group*. Directorate-General for Communication Networks, Content and Technology & Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion.

- Dixon, Laura; Correa, Teresa vd. (2014). *Gendered Space: The Digital Divide between Male and Female Users in Internet Public Access Sites*. Journal of Computer-Mediated Communication, 19, 991– 1009.
- Gürkan, Hasan. (2019). *The Experiences of Women Professionals in the Film Industry in Turkey: A Gender-Based Study*. Acta Sapientia Film and Media Studies Journal, 16, 205-19.
- Hillbert, M. (2011). *Digital gender divide or technologically empowered women in developing countries? A typical case of lies, damned lies, and statistics*. Women's Studies International Forum, 34, Issue 6, November– December 2011, 479–489.
- Huws, U. (2003). *The Making of a Cybertariat: Virtual Work in a Real World*. Monthly Review Press.
- Huws, U., Spencer, N. H., Coates, M., & Holts, K. (2019). *The platformisation of work in Europe*. FEPS. University of Hertfordshire.
- INE (2019) Evolución de datos de Personas (2006-2018) por características demográficas, tipo de uso de TIC y periodo.
- Kaplan, R. (1994). *The gender gap at the PC keyboard*. American Demographics, 16(1), 18.
- Martínez-Cantos, J.L. y Castaño, C. (2017). *La brecha digital de género y la escasez de mujeres en el ámbito TIC*. Panorama Social, 25, 49-65.
- Ministerio de Educación y Formación Profesional (2019). Estadísticas Universitarias.
- Tarín, C., Guerra, E., Rivera, R., Fraile, A., Sáinz, M., Madinaveitia, U. (2018). *Women in the Digital Age*. European Comission.
- Tichenor, P., Donohue, G. , Olien, C. (1970). *Mass media flow and differential growth in knowledge*. Public Opinion Quarterly, pp. 159-170. doi: 10,1086 / 267.786
- van Dijk, J. (2006). *Digital divide research, achievements and shortcomings*. Poetics, 34(4–5), 221–235.
- West, M., Kraut, R. y Chew, H. E. (2019). *I'd blush if I could. Closing gender divides in digital skills through education*. UNESCO, United Nations Education, Scientific and Cultural Organization.
- World Internet Project: International Project (2012).

La Ceguera para los Valores

Eugénio Lopes*

Resumen: Toda la persona humana tiene como vocación participar correctamente en el mundo de los valores. Sin embargo, de diferentes formas, muchas de las veces podemos tonarnos 'ciegos' hacia los valores, condicionando así la realización de nuestra vocación. Así, en este artículo pretendo analizar los distintos tipos de ceguera para los valores, como también como debemos comportarnos a fin de evitarla, o de adquirir la 'visión' para ellos. Para esto, me serviré sobre todo del pensamiento de Dietrich von Hildebrand, relacionándolo con otros autores, como Max Scheler y Nicolai Hartmann.

Palabras clave: vivencias humanas, valores, ceguera para los valores, arrepentimiento y conversión

Abstract: The vocation of the whole human person is to participate properly in the world of values. However, in different ways, many times we can become "blind" to values, thus conditioning the realization of our vocation. So, in this article, I intend to analyze the different types of blindness to values, as well as how we should behave in order to avoid them or to acquire the 'vision' for them. For this, I will use Dietrich von Hildebrand's Thought, relating it to other authors, such as Max Scheler and Nicolai Hartmann.

Keywords: human experiences, values, blindness to values, repentance and conversion

* lopes_eugenio@hotmail.com

Pontificia Universidad de la Santa Cruz; Orcid: 0000-0001-8474-3538

1. La participación en el mundo de los valores como vocación

Siguiendo a su maestro Husserl, Hildebrand (1997) distingue en la persona dos tipos de vivencias: vivencias no intencionales y vivencias intencionales. La diferencia entre estos dos tipos de vivencias está en que en las vivencias intencionales el sujeto establece una relación significativa, intelectual y esencialmente consciente, motivada y no causada con un objeto o acontecimiento; algo que, en contrapartida, no acontece en aquellas no intencionales (pp. 190-193)¹.

En este sentido, son ejemplos de vivencias no intencionales: las tendencias teleológicas, los meros estados (donde figuran los sentimientos corpóreos, psíquicos y poéticos) y las pasiones. A su vez, son ejemplos de vivencias intencionales los distintos actos cognoscitivos y las respuestas (donde figuran las respuestas teóricas, volitivas y afectivas) y el ser afectado².

Hemos visto que lo que distingue las vivencias intencionales de las no intencionales es el hecho de que en las primeras existe una relación significativa, intelectual y consciente entre el sujeto y un objeto o acontecimiento. Sin embargo, para que algunas de ellas acontezcan, como las respuestas volitivas y afectivas y el ser afectado, el objeto o acontecimiento tiene que estar dotado de una importancia. O sea, algo neutro no motiva estas vivencias (Hildebrand, 1997, pp. 34; 80 y 81).

Hablando de importancia, Hildebrand distingue tres categorías que motivan estas vivencias: lo solo subjetivamente satisfactorio, lo valioso, y el bien objetivo para la persona.

Lo sólo subjetivamente satisfactorio, que se opone, en el mismo plano, a la importancia negativa de lo subjetivamente insatisfactorio, se caracteriza, pues, por todas aquellas situaciones en las cuales el objeto o el acontecimiento nos motiva, no por sí mismo, sino por el hecho de que satisface una inclinación nuestra, dándonos, después de su posesión, placer. O sea, este objeto o acontecimiento se caracteriza por poseer una importancia, como su nombre lo indica, subjetiva y extrínseca; una importancia solamente para nosotros, porque nos da placer. Por esto es, pues, subjetivamente importante (1997, p. 85).

¹ Para entender mejor esta visión de Husserl, aconsejo sobre todo la lectura de su obra *Investigaciones lógicas*, II, Alianza (1999, pp. 489-530).

² Para profundizar en las vivencias intencionales, en el pensamiento de Hildebrand, sugiero la lectura de mi obra: *La centralidad del ser afectado en el mundo de las vivencias humanas, según Dietrich von Hildebrand*, en particular el primero capítulo.

Si la categoría de lo solo subjetivamente satisfactorio se definía por el objeto o acontecimiento presentar una importancia extrínseca, o sea por satisfacer a alguien, el valor se define, en contrapartida, por poseer una importancia ‘intrínseca’, objetiva, *per et in se*, independiente de cualquier convención, ideología, temperamento, deseo, y también del efecto que produce en nosotros, o porque es agradable o satisfactorio (Hildebrand, 1997, p. 43)³.

En este sentido, con “las expresiones bueno, bello, noble o sublime no nos referimos a algo a lo que no corresponda ninguna realidad, sino que, por el contrario, aludimos a algo que tiene carácter de una importancia intrínseca, que se manifiesta inequívocamente en la realidad y que se revela en los datos de nuestra experiencia” (Hildebrand, 1997, p. 108). Así, el valor es una triunfante realidad metafísica⁴.

Existen objetos o acontecimientos que no tienen ni importancia intrínseca, ni tampoco son solo subjetivamente satisfactorios (Hildebrand, 1997, p. 75). Esto provocó que Hildebrand, en el estudio de las categorías de importancia, introdujera un tercer tipo, al cual denominó de bien objetivo, en cuanto tienen importancia para / *pro* la persona⁵. Esta diferencia, entre el bien objetivo y las dos categorías de importancia anteriormente analizadas, se verifica con más nitidez en el hecho de que la primera se relaciona con los actos de la benevolencia (y respectivamente del agradecimiento), y de la malevolencia (y respectivamente del perdón) (pp. 76-77).

Una vez determinado que los valores poseen una importancia intrínseca, Hildebrand ha llegado a la conclusión que la vocación primaria de una persona consiste en captar, ser afectada y responder (volitiva y afectivamente) de un modo correcto a los valores (y disvalores), sobre todo a los valores moralmente relevantes⁶, pues aquí la persona participa con su conciencia moral, que tiene su auge en el conocimiento y en el amor de Dios, el *unum necessarium*, donde se encuentran todos los valores (pp.

³ En Anselmo y en Agustín se puede ver un poco la distinción entre el valor y lo solo subjetivamente satisfactorio. (Cfr. Anselmo, *De Concordia*, III, 11-13 y Agustín, *Civitate Dei*, XIV y *Confesiones* II, 5; 10 y 11 y II, 6; 12).

⁴ Idea idéntica se puede encontrar en Platón (*Crátilo*, 386e y *Fedro*, 99e-100a).

⁵ Con la preposición latina *pro*, “en favor de”, Hildebrand (1995) demuestra el carácter beneficioso de lo objetivamente bueno para la persona (p. 63).

⁶ Ya Platón (*República*, VII, 519) decía que los sabios ven el Bien (*ἀγαθόν*) y hacen de su vida un continuo ascenso hacia el Bien.

173 y 174)⁷. O sea, en Dios, valor y ser coinciden. En este sentido, realizando esta vocación es donde la persona adquiere una verdadera libertad y felicidad (1996, pp. 169-172)⁸.

Del mismo modo, en mi opinión, siempre que realizamos esta, nuestra vocación, eso nos permite simultáneamente mejorar o solidificar nuestra captación, ser afectados y responder a otros valores, originándose así un ciclo de vivencias muy fructíferas. Se crea, pues, una especie de *simbiosis*, que sirve de lubricación simultánea de nuestra razón, voluntad y corazón, las facultades responsables de las vivencias que se dirigen a los valores⁹.

En este sentido, Hildebrand (2006) distingue en la persona humana tres centros: uno positivo y dos negativos. El positivo, o centro amoroso, reverente y humilde, es pues el centro que permite a la persona humana participar correctamente en el mundo de los valores y así realizar su vocación. En contrapartida, los centros negativos, el centro de la concupiscencia y del orgullo, donde el segundo es ontológicamente peor que el primero, son los centros que impiden a la persona participar correctamente en el mundo de los valores, en detrimento de lo solo subjetivamente satisfactorio ilegítimo (pp. 186-193). Así, siempre que la persona humana participa correctamente en el mundo de los valores aumenta la potencia del centro positivo y disminuye aquella de los negativos y viceversa. Por esto, la vocación de la persona pasa indirectamente por aumentar la potencia del centro positivo y disminuir la potencia de los negativos, que acontece siempre que la persona capta, es afectada, y responde correctamente a los valores. A su vez, siempre que el centro positivo aumenta de potencia, mejora la cualidad de nuestro captar, ser afectado y dar respuesta a los valores (1997, pp. 414 y 2006, p. 196).

1. Formas y tipos de ceguera para los valores (Parte I)

Hemos visto que, para Hildebrand, nuestra vocación primaria consiste en participar en el mundo de los valores. No obstante, según él, muchas veces existen ciertos impedimentos que dificultan o incluso imposibilitan a la persona realizar esta vocación primaria, como, por ejemplo, su debilidad moral o su ceguera para con los valores (además del caso de la persona que ha creado conscientemente una

⁷ Para profundizar esta temática recomiendo la lectura de mi artículo: *El concepto de vocación en Dietrich von Hildebrand* (2021).

⁸ Idea idéntica podemos encontrar en Agustín, *Enchiridion*, XXX.

⁹ Esta idea es defendida inicialmente en mi libro, *La centralidad del ser afectado en el mundo de las vivencias humanas, en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand*.

intención moral de participar en lo solo subjetivamente satisfactorio ilegítimo)¹⁰. ¿Qué significa entonces una persona está ciega a los valores y cómo esto impide nuestra participación en el mundo de los valores? Veamos.

Muchas veces, vemos personas que son incapaces de captar los valores, es decir, su importancia intrínseca y, por esto, no son afectadas por ellos y tampoco responden hacia ellos (2006, p. 43). Ante una obra de arte bella, por ejemplo, no reconocen esta belleza. Lo mismo sucede frente a un acto de justicia, etc.¹¹. Incluso, recurriendo a grandes discursos, permanecen impávidas, continuando con sus actitudes anteriores. ¿Qué pasa con estas personas? Según Hildebrand, estas personas están ciegas para los valores¹². Análogamente hablando, las personas ciegas a los valores están como sin oído para captar una bella melodía, o están sin ojos para captar los colores (p. 43). Esta ceguera no tiene pues su origen en una falta de entendimiento teórico, ni tampoco en un no querer ver consciente. Tampoco proviene de un problema de talento, como sucede en la capacidad musical, ni de un defecto orgánico en la disposición, como ocurre en la falta del buen humor. Del mismo modo, no es una “*moral insanity*”, comparable a la idiotez en el terreno intelectual¹³. Según Hildebrand, la ceguera para los valores, que se puede referir a valores morales, como también a valores Intelectuales, estéticos, etc. (2020, pp. 568-569 e 578), se trata de una carencia en la aprehensión, a causa de que la persona responde sobre todo al orgullo y a la concupiscencia, o mejor a lo solo subjetivamente satisfactorio ilegítimo, dificultando así la captación de los valores y el ser afectado y, consecuentemente, la respuesta positiva hacia ellos¹⁴. Así, la persona puede no ser responsable de actuar bajo la ceguera, porque está ciega. Por esto, el grado de moralidad de sus acciones disminuye. Sin embargo, es culpable por las actitudes que adoptó, que la permiten y conducen a tenerla (2006, pp. 45 y 46). Análogamente, Hildebrand, para ilustrar esta

¹⁰ En un cierto sentido, la debilidad moral ya la podemos encontrar en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VII, 9; 1151a 10-15), cuando él distingue el incontinente (*akratés / ακρατής*) del ‘intemperante’ (*akólastos / ακόλαστος*). Esta idea es compartida también por Tomás d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3.

¹¹ Ya Agustín (*Confesiones*, VI, 16, 26) decía “Tan hundido y ciego como estaba, no podía pensar en la luz de la virtud y de la hermosura, que por sí misma debe ser abrazada, y que no se ve con los ojos de la carne, sino con los del alma” (Trad.: A. Rodríguez).

¹² El tema de la ceguera al valor también ya se encontraba en Scheler (2001, pp. 127 y 416-418) y en Hartmann (2011, pp. 194-196 y 391-394). Del mismo modo, se bien que no usan explícitamente la nomenclatura valor en su abordaje filosófico, también se puede encontrar el término de ceguera en Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.1) y en Agustín de Hipona (por ejemplo, sus obras *Confesiones*, III, 6 y *Sermón*, 136).

¹³ En este sentido, para Hildebrand (1997) aquí se trata más de una desarmonía y no de una ceguera (pp. 245-247).

En contrapartida, aunque no presente un tratado de axiología explícito, Tomás de Aquino menciona que los enfermos mentales también están ciegos para los valores (*Summa Theologiae*, I, q. 84, aa. 7 e 8).

¹⁴ Esta idea ya se la podía encontrar en Agustín (*Confesiones*), cuando en su obra confesiones frecuentemente habla de su de orgullo y de concupiscencia y de cómo estos, le imposibilitaba de conocer a Dios, el Sumo Bien. Scheler (1998) va todavía más adelante, afirmando que la ceguera nos hace también cambiar la esencia de los valores y su respectiva jerarquía, algo que ciertamente condiciona nuestra buena participación en el mundo de los valores.

situación, cita a Aristóteles, que distingue la persona que actúa mal en una determinada circunstancia, en un caso particular, y aquella que actúa mal por el hecho de haberse embriagado (*Ética a Nicómaco*, III, 5; 1113b 30 ss.).

Hablando de ceguera para los valores, para este autor, existen cinco tipos diferentes: “ceguera de subsunción”, “ceguera por embotamiento”, “ceguera parcial”, “ceguera total” y “ceguera por sustitutos”¹⁵. Según él (2006 y 2020), para que la ceguera desaparezca, es necesario pues que la persona se arrepienta y se convierta, y así establezca una intención y actitud moral de participar correctamente en los valores (pp. 46-47 y 479, respectivamente)¹⁶.

§ 1. Según Hildebrand (2006), la ceguera de subsunción se caracteriza por ser de puro interés. O sea, se da cuando ciertos valores entran en conflicto con el interés de la persona¹⁷; cuando la persona promueve aquello que es solo subjetivamente satisfactorio para sí (p. 60). Así, este interés no solo produce un disvalor contrario al valor en cuestión, como también oscurece su disvalor. Por ejemplo, un hombre casado defiende la sacralidad e indisolubilidad del matrimonio. Es decir, capta y es afectado por el valor de la fidelidad del matrimonio. Sin embargo, conoce a una mujer muy atractiva. En este preciso momento, debido al encanto de esta mujer decide voluntariamente establecer un diálogo con ella. Su pasión impetuosa comienza a ganar espacio en él, conduciéndole a querer una cierta intimidad, que, a su vez, le lleva a tener una relación íntima con ella, esto es, a cometer adulterio. Su pasión es tan grande que decide dejar a su mujer y a vivir con esta segunda mujer. Como se puede ver, este hombre se volvió ciego al valor de la fidelidad, pero solamente con relación a su situación. En otras palabras, no desapareció en él la comprensión del valor de la fidelidad matrimonial, en general, sino que su conducta es una *contra-versión* de él. Está insensible para su situación. No es que lo vea y conscientemente huya de su visión para poder ceder a su pasión. Así mismo, aunque alguien le corrija y muestre su error, será en vano. Ciertamente, él dirá que es un caso diferente (pp. 51-54).

¹⁵ Hildebrand relaciona estos 5 tipos de cegueras con los valores morales. Sin embargo, pienso que también se pueden extender a otros.

Aquí también quería añadir que, hablando de ceguera, Hartmann (2011) distingue entre ceguera material al valor y ceguera a la altura del valor (p. 426).

¹⁶ Para profundizar el tema del arrepentimiento, recomiendo la lectura de mi artículo: *El arrepentimiento en Dietrich von Hildebrand*.

¹⁷ Idea idéntica se encuentra en Spaemann (1987, pp. 52-55) y en Agustín (*Confesiones*, III, 8).

Como se puede ver, esta ceguera, que se origina ante grandes pasiones que se dirigen a satisfacer a la persona solo subjetivamente, arruina la conciencia moral de la persona. Es, pues, como “el canto de las sirenas” que arruina a todo aquel que no está preparado para enfrentarla.

Así, para que esta ceguera desaparezca, es necesario que esta pasión cese o que la persona cambie de actitud moral fundamental, que antes procuraba responder a lo solo subjetivamente satisfactorio (p. 207)¹⁸. O mejor, en este último caso, que la persona se arrepienta y se convierta¹⁹.

§ 2. El segundo tipo de ceguera, “la ceguera por embotamiento”, se origina cuando la persona comete malas acciones repetidamente y sin algún arrepentimiento (2006, p. 77). Por ejemplo, aquel que comienza a decir mentiras por necesidad, sin remordimiento y arrepentimiento, termina por volverse ciego ante la inmoralidad de mentir. Si al inicio sentía remordimiento, pues su conciencia moral detectaba estas malas acciones, al final, como estas se vuelven constantes y habituales, su conciencia se acomoda a ellas, se embota, y comienza a permitir las, hasta el momento en que cesa cualquier tipo de remordimiento y de lucha²⁰. Por eso, con cada mala acción cometida, crece el embotamiento (p. 73)²¹.

Notamos que esta ceguera se funda sobre todo en las malas acciones. Pero existe otro factor que posibilita el incremento de esta ceguera, como es el caso de la existencia en la persona de una actitud moral fundamental laxa, insegura, débil y frágil. Es decir, la mala respuesta no puede desencadenar una ceguera en la persona que tiene una actitud fundamental enderezada hacia el bien

¹⁸ Hildebrand también habla que la entrega a una autoridad moral y su obediencia previene que la persona pueda caer en esta ceguera y de permanecer en ella. Sin embargo, no resuelve de una vez por todas la ceguera, porque esta obediencia de ninguna forma hace que la persona voluntariamente cambie su actitud moral fundamental que responde a lo solo subjetivamente satisfactorio.

¹⁹ Así, como dice Platón (*Fedro*, 240e): “Cuando llega el momento de verse libre de esta pasión, obedece á otro dueño, sigue otro guía, es la razón y la sabiduría las que reinan en él, y no el amor y la locura; se ha hecho otro hombre sin conocimiento de aquel de quien estaba enamorado. El joven exige el precio de los favores de otro tiempo, le recuerda todo lo que ha hecho, lo que ha dicho, como si hablase al mismo hombre. Está, lleno de confusión, no quiere confesar el cambio que ha sufrido, y no sabe cómo sacudirse de los juramentos y promesas que prodigó bajo el imperio de su loca pasión” (Trad.: P. Azcárate).

²⁰ Tomás d’Aquino defiende esta idea y afirma también que esta persona puede llegar al punto de decir mentiras por el simple y solo gusto de mentir (*Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a.2). En este sentido, ver también Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IV, 1127b, 16).

También Hartmann afirma (2011), con relación a esta ceguera que: “El embotamiento es en sí mismo una función del secreto temor a la claridad y al tener que rendir cuentas, una dudosa autoprotección ante la propia conciencia y la desesperación” (p. 397).

²¹ Relacionando la filosofía con la teología, Tomás de Aquino, aunque no hable de ceguera por embotamiento, da un paso en adelante y afirma que los pecados cometidos también nos pueden cegar. O sea, más concretamente por el castigo que puede advenir de tales pecados, y que nos puede tornar ciegos, y también de la falta de gracia, que adviene siempre que realizamos malas acciones, gracia esa que nos permite ver mejor los valores (*Summa Theologiae*, II-II, q. 15, a.1).

(p. 75). Así, si una persona que tiene una actitud moral fundamental enderezada al bien se arrepiente después de dar malas respuestas, esta ceguera jamás se da. Por el contrario, si la persona posee una actitud fundamental laxa, ella puede muy bien aumentar el campo de lo ‘permitido’ en el ámbito moral, como, por ejemplo, las mentiras, sucumbiendo a este vicio. Al mismo tiempo, va a procurar, con su conciencia, reducir el campo de batalla contra las malas respuestas. Entonces podemos concluir que esta ceguera se da en personas que no tienen un cierto grado de moralidad, o sea cuando su actitud moral fundamental no alcanzó una determinada altura moral (p. 77). Sin embargo, aquí se tiene también que evidenciar que, muchas veces, la persona tiene una fuerte actitud moral fundamental por el bien; pero, si es orgulloso, le impedirá arrepentirse y convertirse (p. 75).

Así que, para que esta ceguera desaparezca, es necesario también, según Hildebrand, que la persona se arrepienta y se convierta, así como también que huya de las ocasiones en las cuales puede cometer las mismas malas acciones, permitiéndole así recobrar la comprensión originaria del valor y volver a seguir la voz de su conciencia, lo que le permitirá, especialmente, ver y ser afectado por los valores²².

§ 3. Según Hildebrand (2006), la “ceguera parcial”, como el nombre indica, consiste en la falta de comprensión para una clase de valores²³. O sea, existen muchas personas que pueden captar y ser afectados por muchos valores, como, por ejemplo, la justicia, la fidelidad y la veracidad. Pero están ciegas para otros, como, por ejemplo, la castidad²⁴.

Esta ceguera proviene pues, sobre todo, de una forma primitiva, general y superficial de conocer el valor fundamental *bonum* y así tipos concretos de valores, como también de una ‘cierta’ orientación fundamental hacia la moral (la moral desempeña aquí un papel reducido en la vida de la persona). O sea, en esta ceguera, la persona, tiene un conocimiento muy superficial de los valores, a causa de un débil conocimiento del bien que no cancela toda su concupiscencia y orgullo y, por eso, la moralidad no desempeña el papel principal en su vida. Así, existe una cierta relatividad en la actitud moral

²² Me parece pertinente el comentario de Palacios: En la traducción de *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* al castellano, él dice que las malas acciones denunciadas por alguien puede originar una gran vergüenza en aquel que las ha cometido, haciendo así que la persona cambie de actitud moral fundamental (p. 73). En este sentido él da el caso de Mónica, Madre de Agustín de Hipona (Cfr. Agustín, *Confesiones*, IX, 8).

²³ Hartmann (2011) también habla de la ceguera parcial a los valores (p. 196).

²⁴ Añado que a ceguera parcial también es distinta de la ceguera de la subsunción, pues la primera es constante y no deja traslucir ninguna pasión actual, como acontece en la segunda. Así, la ceguera parcial existe no solo se un impulso actual induce al interesado a la deshonestidad, sino también cuando no se encuentra preso por ninguna pasión actual.

fundamental, que se dirige, también, al orgullo y a la concupiscencia. Por este motivo, se puede decir que esta ceguera se funda en la concupiscencia y en el orgullo, donde la persona no puede comprender ciertos tipos de valores (pp. 84-86).

Para Hildebrand, esta ceguera se puede dividir en dos tipos: ceguera constitutiva y ceguera por obscurecimiento. En la primera, la persona, a causa de una intención particular, capta y es afectada por los valores más elementales, como la veracidad, pero no por aquellos más elevados, como la humildad. Para Hildebrand (2011), esto se debe al hecho de que, cuanto más alto es el valor moral, más difícil es su aprehensión (p. 31). Ya en la segunda (2006), a causa del estado moral, la persona no capta y es afectada por una clase de valores, mientras capta y es afectada por otros que están a la misma altura (pp. 85 y 205). Por ejemplo, una persona puede ser justa y al mismo tiempo ser avarienta. Es decir, capta y es afectada por el valor de la justicia y no por el valor de la liberalidad.

También aquí el arrepentimiento y la conversión permiten que esta ceguera desaparezca. Convirtiéndose, la persona cambiará su actitud fundamental de responder a lo concupiscible y al orgullo, volviéndose así lúcida y sensible para los valores. O sea, la persona necesita adoptar una determinada actitud moral fundamental que elimine los elementos que ocultan y la vuelven insensible para los valores, permitiéndole así estar libre de una disposición concupiscente y orgullosa.

Para Hildebrand existen distintos valores morales, que son esencialmente distintos, pero que se relacionan entre sí, pues poseen una misma raíz. Así, una persona que no ama al poco tiempo va a dejar de ser justa y viceversa; una persona que no es humilde al poco tiempo se torna impura y viceversa. Con esto, se quiere decir que una ceguera parcial para con un valor particular conduce posteriormente a una ceguera para con los otros, ya que ellos se relacionan entre sí²⁵.

§ 4. Si la ceguera parcial se caracterizaba por una ofuscación ante un tipo o clase de valores morales, “la ceguera total” se caracteriza, a su vez, por una ofuscación a todos los valores. O sea, aquí no se entiende los términos bueno y malo, como tampoco todo el mundo está carente de valores (2006, p. 89). Esto se puede ver, por ejemplo, en el caso en que la persona frente a una astuta injusticia aprecia la astucia y está embotada para la justicia. Aunque alguien le advierta que está procediendo mal, no reconoce su error y cree firmemente que son los otros los que están equivocados y que él es quien tiene razón. Así, la ceguera, en esta persona, no se debe a la falta de atención, sino de interés. Esta

²⁵ Esta idea también la podemos encontrar en Hartmann (2011, pp. 614 e 615).

falta de interés se caracteriza pues por una posición anclada en el núcleo más profundo de la persona que no se deja modificar por el querer actual, que puede ordenar la atención.

Para Hildebrand, existen dos formas de ceguera total al valor: el embotamiento indiferente y el lleno de odio u hostil al valor. La primera forma de ceguera, no-metafísica, se encuentra por ejemplo en don Juan²⁶ y en don Rodrigo²⁷. Para ellos no existe el bien ni tampoco el mal. Solamente quieren satisfacer su concupiscencia.

Según el filósofo alemán, esta ceguera solamente desaparece con la conversión. O sea, la concupiscencia se encuentra en la base de esta ceguera, haciendo que la persona vea y sienta las cosas desde la prospectiva de lo solo subjetivamente satisfactorio. Así, la persona permanece indiferente ante el valor. Puede responder a los valores, pero solo si le dan placer, lo que es una adulteración (pp. 95-96).

Por lo tanto, mientras en la ceguera parcial era posible la comprensión del valor fundamental bueno, con la renuncia a lo concupiscible y al orgullo, adoptando una actitud moral, en esta ceguera, la persona está totalmente ciega a causa del dominio de ese oscurecimiento del valor. Entonces, solo con la desaparición de ese dominio y con una entrega a la moral se puede tener una comprensión del valor fundamental de un determinado tipo de valores concretos (pp. 96-97).

Ya la segunda forma de ceguera se encuentra, por ejemplo, en Rakitin, el personaje de “los Hermanos Karamázov” de Dostojevski (1880), o en Caín, el personaje bíblico²⁸. Aquí no se encuentra una posición de indiferencia, como en el tipo anterior, sino de odio a los valores morales y a sus portadores, sobre todo, a Dios, incluso sabiendo que en Él residen todos los valores al grado máximo. Así, en esta ceguera, según Hildebrand (2011), las personas ciegas entienden el significado inmanente del bien y del mal y pueden captar y ser afectadas por los valores formales. Son conscientes del “trono” metafísico de todos los valores (pp. 27-28). Sin embargo, se rebelan contra ellos y contra Dios, donde se encuentran los valores en el grado sumo, porque ellos se oponen a su soberbia, porque los humillan. Por esto, a causa de su actitud de soberbia, no comprenden la ‘importancia intrínseca’ de los valores morales (pp. 90-93).

²⁶ De Ponte, 1793.

²⁷ Manzoni, 1985.

²⁸ *Genesis*, 4.

Esta ceguera se puede ver más concretamente en todo nihilista²⁹. Así, esta ceguera o es incurable, o desaparece con la conversión, que desvanece la convulsión orgullosa, cesando así el odio contra los valores morales y la incapacidad de entenderlos.

§ 5. Según Hildebrand (2011), existen personas que hacen de todo para no manchar su nombre, su honor. Otras, para cumplir con las leyes del estado, aunque sean malas, etc. A causa de esto, se puede decir que estas personas también están ciegas para los valores, pues ellas abdican de su respuesta, a fin de responder, por ejemplo, a las leyes del estado, a su honor, a la tradición, etc. Por esto, Hildebrand los ha denominado substitutos de moralidad, pues reemplazan las respuestas a los valores³⁰.

Sin embargo, estos conservan algunos rasgos del tema moral. Son un reflejo de la ley moral natural, pero, al mismo tiempo, contienen una prevención hacia la ley moral. Así, para comprender la naturaleza de estos substitutos de moralidad, tenemos que darnos cuenta de que ellos preservan el *eidós* más formal de la esfera moral. Simultáneamente, estos substitutos difieren completamente de todos los ídolos e ideas que son antítesis de la moralidad (pp. 19-21).

Para Hildebrand, los substitutos se pueden dividir en dos tipos: formales y materiales. Los substitutos formales abarcan, por ejemplo, el tradicionalismo, el progresismo, las leyes del estado, la educación, etc. Así, las personas que adoptan estos substitutos desprecian siempre cualquier valor, siempre que esté en lucha con un sustituto. Por ejemplo, en el tradicionalismo se siguen las costumbres, aunque violen valores morales³¹. En algunas culturas, todavía se apedrean las personas

²⁹ Quisiera aquí añadir que esta ceguera es distinta del hedonismo de Aristipo, que niega toda la importancia intrínseca, y así rechaza expresamente el tema moral más formal y lo declara ilusorio. Por esto expulsa, en vez de sustituir, toda la moralidad, como acontece en Nietzsche. El “Superhombre” (*übermensch*) de Nietzsche (1969) pretende cancelar los valores morales, pero no niega los valores. Por el contrario, este superhombre posee valores (p. 8).

³⁰ En un cierto sentido, Scheler (2001) también habla de substitutos de moralidad que causan ceguera. Entre ellos, destaca el deber, la obediencia, la autoridad, la tradición (pp. 278; 280; 411-437).

Los substitutos, como causa de ceguera, también podemos encontrar en Hartmann (2011). En este modo, él menciona el deber, la fe ciega, la idolatría, el fanatismo, obediencia, la ley, etc. (pp. 51; 166; 167; 507; 614-616).

Sin embargo, hablando de fe ciega, él menciona que ella puede permitirnos ver otros valores, como acontece en el cristianismo. O sea, con Jesús podemos comprender y captar valores morales, como la caridad, y profundizar la esencia de otros, como la humildad y el perdón (pp. 653 y 654).

³¹ Me parece interesante la observación de Hartmann (2011), que distingue entre ceguera individual y ceguera de la humanidad y ceguera histórica. Estas pueden influenciar la primera y así sucesivamente (p. 196).

que cometen adulterio. Entonces, dependiendo del énfasis que se dan a estos sustitutos, así varía la ceguera ante los valores (pp. 51-52)³².

Ya los sustitutos materiales abarcan todo el tipo de humanitarismo, calor del corazón, altruismo, ser auténtico, dominio de sí, y otros, que pueden impedir a la persona responder a los valores. En este sentido, se ha creado la falsa idea de que estos sustitutos son siempre valores. Sin embargo, para Hildebrand todos estos sustitutos no son valores, pues se pueden usar tanto para el bien, como para el mal. Se puede tener ‘dominio de sí’ también para robar. Se puede ser altruista y, al mismo tiempo, ser injusto³³. En contrapartida, el amor, la justicia y la humildad jamás se pueden usar para el mal, pues si se usan para el mal, dejan de conservar su esencia propia y así ser valores.

Aunque Hildebrand no lo menciona, aquí se puede añadir que los sustitutos pueden no solo ser causa de ceguera, sino que, también, pueden ser la consecuencia de una ceguera anterior. Por ejemplo, vimos que cuando una persona está ciega para los valores esta persona tiene una actitud direccionada a satisfacer su concupiscencia y orgullo. Así, cuando una persona responde a su concupiscencia y orgullo va ciertamente a procurar y adoptar sustitutos. Estos sustitutos, a su vez, van a aumentar todavía más la ceguera a los valores que ya tenía.

2. Formas y tipos de ceguera a los valores (Parte II)

Vimos que para Hildebrand existen cinco tipos de ceguera a los valores. Sin embargo, podemos todavía más penetrar en su pensamiento y detectar otros tipos de ceguera a los valores en sus escritos. Veamos.

§ 1. Según Hildebrand (1997), como vimos, el bien objetivo para la persona también motiva nuestras vivencias intencionales. Así, mientras delante de un bien objetivo debemos de agradecer a la persona que nos lo ha dado, delante del mal objetivo debemos perdonarla (pp. 76 y 77). En este sentido, si no perdonamos a nuestro malhechor, no eliminamos de nosotros el odio y la enemistad, que automáticamente se originan para con nuestro malhechor, siempre que él hace un mal objetivo contra nosotros, y que por supuesto puede cegarnos a los valores (pp. 399-400). Así, con nuestro perdón,

³² En este sentido, ya Agustín describe que el hecho de estar y de adoptar la ideología de los maniqueos le imposibilitaba de conocer la verdad (*Confesiones*, III, 12). Así también, el falso concepto de otrora que le han pasado de las cosas espirituales no le permitía ver la verdad (*Idem*, IV, 15; 24).

³³ También Agustín decía que intelectualmente era muy bien dotado, sin embargo, usaba todos estos dones no para el bien sino para el mal (*Idem*, IV, 16; 30).

cancelamos este odio y enemistad, que nos podría cegar, permitiéndonos entonces realizar nuestra vocación de participación en el mundo de los valores de modo más efectivo.

En esta misma línea, también se puede dar el proceso opuesto, o sea, que nosotros hagamos un mal objetivo a otra persona. En este sentido, siempre que hacemos un mal objetivo (o una mala acción) a alguien debemos no solo arrepentirnos, sino también pedir perdón a nuestra víctima y sobre todo a Dios. Caso contrario, si no nos arrepentimos, tenderemos a cometer las mismas malas acciones, algo que, como vimos, puede crearnos una ceguera por embotamiento. Del mismo modo, si no pedimos perdón a Dios, no cancelamos la culpa y el disvalor que se originan siempre que hacemos malas acciones (y que solo Dios puede eliminar con Su perdón), culpa que envenena nuestra alma y, así, nos ciega a los valores (pp. 58 y 59). Por tanto, siempre que creamos algún disvalor, tenemos que pedir perdón a Dios, pues solo Él puede cancelarlos, o, caso contrario, nuestra culpa va a cegarnos para los valores.

§ 2. Otra forma de cegarnos para los valores, según Hildebrand (2020), es vivir para nuestros intereses. O sea, nuestros intereses pueden cegarnos y así abdicar en la participación en el mundo de los valores (p. 598)³⁴. Como dice Scheler (2001), en este sentido, “la dirección unitaria de los intereses de un ser vivo determina, no el contenido de la percepción, que se halla siempre dado de antemano para los ‘intereses’, mas sí el elemento sensitivo del contenido de la percepción” (p. 225).

Frecuentemente actuamos motivados por nuestros intereses, subjetivamente satisfactorios, y no por los valores, como debería ser. Estos intereses pueden pues cegarnos al punto de que, para poder satisfacerlos, procuremos adulterar la realidad. Por lo tanto, en mi opinión, para que esta ceguera, que también se funda en el orgullo y en la concupiscencia, acontezca, es necesario que la persona inconscientemente altere y falsifique la realidad, a fin de impedir el conflicto con su conciencia moral, y poder así satisfacer sus intereses. Caso contrario, si la persona lo hace conscientemente, no se trata de ceguera, sino de pura maldad. Infelizmente, todavía hoy, frecuentemente vemos a personas que falsifican y manipulan la realidad conscientemente a fin de satisfacer sus intereses egoístas, abdicando así de la respuesta a los valores. Es peor cuando esto acontece delante de valores moralmente relevantes, como la dignidad de la persona humana.

³⁴ Scheler (2001) también afirma que nuestros intereses de los valores pueden cegarnos (p. 225). Tomás d’Aquino también (*Summa Theologiae*, II-II, q. 15, a. 1 e ad. 3).

Volviendo a nuestro argumento, para que esta ceguera desaparezca es necesario, en mi opinión, o que la persona pierda su interés o que se arrepienta y se convierta, tornándose así lúcida nuevamente al mundo de los valores.

§ 3. Otro modo de cegarnos para los valores, según Hildebrand (1997), son nuestros automatismos y hábitos, o sea, las ‘acciones’, en sentido estricto, que ejecutamos por la costumbre, sin esfuerzo, y sin centrar nuestra atención en ellas (p. 361-364)³⁵. Por esto, a causa de ellos, podemos no responder conscientemente a los valores, como también tornarnos insensibles hacia ellos o no darles la debida atención. Por otro lado, ellos pueden hacer que despreciemos o no conozcamos otros valores y así no les atribuyamos su debida importancia³⁶. Finalmente, muchas veces hacemos muchas cosas malas, creando así disvalores, porque nos hemos acostumbrados a ellas, por causa de un hábito malo, como sucede en las adicciones, como por ejemplo en la droga, en el tabaco, en la pornografía, en el alcohol. Ellas, a través de la fuerza de la costumbre, se convierten en verdaderas malas necesidades.

En mi opinión, ser conscientes de tales automatismos y hábitos es el mejor modo de evitar que acontezca una ceguera a causa de ellos, aunque ellos también pueden ser benéficos, algo que Hildebrand también defiende³⁷. Por ejemplo, muchas veces, en el hecho de estar habituados a un bien que apreciamos tal como debe ser apreciado y nos adherimos a él. Así, para Hildebrand (1997), “el verdadero valor de un bien se descubre únicamente en el trato con él” (p. 361).

§ 4. Según Hildebrand, las preocupaciones y los problemas de nuestra vida también nos pueden cegar para los valores. O sea, más concretamente, cuando ellas nos dominan, acaban por absorbernos y así interfieren en el buen funcionamiento de nuestra alma, condicionando nuestra participación en el mundo de los valores.

³⁵ Scheler (2001) también afirma que los automatismos, en cierto sentido, pueden cegarnos para los valores (pp. 556 y 557).

³⁶ En este sentido, es pertinente, también, esta observación de Antonio Malo (2013):

“il pericolo dell'automatismo è la routine, ossia perdere di vista il perché le si compie (le azioni automatiche) o il significato che esse hanno nella propria vita. Se no si corregge con la riflessione e con le domande sul significato del proprio fare, l'automatismo può invadere l'agire più intimo, che diventa così rigido e sclerotizzato, poiché dipende quasi esclusivamente dal passato. A volte potrebbe sembrare che il lavoro in cui c'è un'azione elettiva sia uguale a quello in cui c'è un'azione automatica. In realtà non è così: la ripetizione degli automatismi può dare luogo al voto, alla noia, che esprimono la mancanza di senso” (p. 238).

³⁷ A continuación, como veremos posteriormente, el serse consciente de muchas vivencias que ocurren en nosotros es el mejor medio de eliminar la ceguera. En este sentido, véanse estudios más o menos recientes, sobre todo, de psicología y de neurociencia, que lo demuestran: A. Damásio, *Feeling and Knowing: Making Minds Conscious* (2021); D. Goleman, *Emotional Intelligence* (1995); S. David, *Emotional Agility* (2016) e T. Bennett-Goleman, *Emotional Alchemy* (2001).

“El oprimido queda separado del contacto vivo con cosas y personas, también en él se vuelve egocéntrico. Tampoco él logra volver a sí mismo y pierde la visión de conjunto de cosas. Se encuentra igualmente metido en una camisa de fuerza, pero, a diferencia de la actividad irracional del excitado, adopta una actitud pasiva. Vive como una campana de vidrio. Una vivencia que no llega a dominar, se le agarra al cuello. Su falta de libertad le deja sin salida. Todo valor ante la vida, toda confianza, toda esperanza, quedan ahogados en él” (Hildebrand, 1996, pp. 238 y 239).

Para Hildebrand (1996), ser absorbido y dominado por las preocupaciones y por los problemas, o sea darles un crédito indebido, se debe a una desarmonía en nuestra alma, sobre la cual actúan estas fuerzas exteriores y la dominan (p. 239); o, mejor, a nuestro orgullo y concupiscencia, en mi opinión. Así, es necesario, integrar esta preocupaciones y problemas en nuestra vida, sobre todo conociendo nuestra condición metafísica, así como también arrepentirnos y convertirnos cotidianamente al mundo de los valores, a fin de evitar dar un crédito desproporcional a tales situaciones, algo que nos ciega para los valores.

§ 5. En este sentido, como el revés de una la medalla, en mi opinión, se puede añadir el vivir del pasado como otra causa de ceguera. O sea, existen muchas personas que permanecen absortas por el pasado, impidiéndoles, así, vivir en el tiempo presente, donde los valores, que requieren una nuestra correcta respuesta, se presentan *hic et nunc*. Para mí, esto también se debe a una desarmonía en nuestra alma, que se funda en nuestro orgullo y concupiscencia, algo que se puede sanar conociendo también nuestra condición metafísica, a nosotros mismos, y arrepentirnos, convirtiéndonos a los valores.

§ 6. Vivir exclusivamente de experiencia pasadas, de la memoria, o sea, dejarse dominar por ella, puede cegar una persona para los valores. En esta línea, según Scheler (2001), vivir de la imaginación puede también cegar una persona a los valores (p. 444). O sea, aunque no lo afirme de modo claro, creo, sobre todo, que cuando la imaginación crea realidades que nos alejan de la realidad misma, nos tornamos ciegos para los valores, pues nuestra realidad, en la cual vivimos y a la cual respondemos, es aquella creada por la imaginación y no la realidad verdadera.

Para evitar tal ceguera, creo que es bueno ser siempre realistas, aunque la realidad, cuando nos confrontamos con ella, pueda hacernos sufrir, y mucho. Esto se consigue por el arrepentimiento y la conversión al mundo de los valores, como también el cultivo de la virtud que nos permite ser realistas, la humildad. Esta es, en mi opinión, la virtud principal que nos permite conocer la realidad tal como

es y aceptarla también tal como es, y así, en contrapartida, evitaremos fingimientos, ficciones, ilusiones, que en el futuro pueden costarnos mucho.

§ 7. Según Hildebrand (2020), otra situación que puede cegar una persona y así condicionar la realización de su vocación, de participar en el mundo valores, es vivir a través de su inconsciente (p. 270). O sea, muchas veces, delante de malas experiencias, por diversos motivos, reprimimos nuestras respuestas afectivas, las desconsideramos, sobre todo porque, si no lo hacemos, podemos tener consecuencias negativas o sufrir. Así, cuando las reprimimos, las enviamos inconscientemente. Sin embargo, esta represión, además de cegarnos, puede causar disturbios psíquicos³⁸.

Un ejemplo de represión se puede verificar en la persona que no manifiesta sus sentimientos delante de su jefe, cuando este constantemente le humilla y le maltrata, pues tiene miedo de que, si lo hace, se enfade con él y lo eche del servicio. Otro ejemplo se puede verificar en las denominadas heridas del corazón no sanadas y no integradas en nuestra vida, que culminan en el trauma. O sea, muchas veces vivimos experiencias tristes y crueles, que nos hieren el corazón o hasta nos traumatizan. Así, para evitar sufrir mucho, las personas pueden reprimir sus respuestas afectivas desagradables, motivadas por tales acontecimientos. Sin embargo, las represiones de tales vivencias se conducen a nuestro inconsciente, pueden cegarnos a los valores.

Entonces, para evitar esta ceguera, según Hildebrand (2020), es necesario, por lo tanto, no reprimir nuestras respuestas afectivas y considerarlas, aunque sean desagradables y nos hagan sufrir³⁹. Al mismo tiempo, para superarlas, en caso de haberlas reprimido alguna vez, es bueno ser conscientes de tales situaciones pasadas y procurar integrarlas en nuestra vida, o sea sanar nuestro corazón, recorriendo en tales situaciones, a una persona de confianza o a un especialista clínico (pp. 270-275).

§ 8. Usando el pensamiento de Hildebrand (2020), otro tipo de ceguera puede acontecer siempre que actuamos bajo nuestro temperamento (el conjunto de datos psicológicos y somáticos que pertenecen a un individuo por naturaleza y herencia y que de cierta forma condicionan su carácter) y carácter (la forma individual que el temperamento adopta en la persona). Por ejemplo, existen personas que, por temperamento o carácter, contradicen todo y a todos, o les gusta molestar o provocar a los demás.

³⁸ Scheler (1998) también habla que la represión también nos puede cegar.

³⁹ En este sentido, Hildebrand (2020) dice que algunas veces podemos reprimir nuestras vivencias, en situaciones en las cuales no tenemos otra posibilidad. Pero, debemos, según él, ser conscientes de tal represión y, al mismo tiempo hablar con alguien de confianza que nos ayude a integrarlas en nuestra vida (pp. 274 e 275).

También existen personas que son, por temperamento y carácter, más inclinadas a la irascibilidad, a la vanidad o a la altivez. Así, por causa de estas reacciones no racionales, no establecen un contacto consciente, intelectual y significativo con el objeto o acontecimiento.

Así, según Hildebrand, para superarse esta ceguera, debemos ser conscientes de estas nuestras irracionalidades y de que actuamos bajo nuestro temperamento o carácter (pp. 271-275). En mi opinión, pienso que, para superar esta ceguera, es de igual modo importante conocernos a nosotros mismos y nuestra condición metafísica⁴⁰.

§ 9. Analizando la ceguera de subsunción, vimos que ella se origina cuando una pasión domina a la persona. Este raciocinio se puede alargar a las otras vivencias no intencionales y, así, afirmar que otro tipo de ceguera se puede verificar cuando la persona se deja dominar inconscientemente por ellas⁴¹. Aunque Hildebrand non lo menciona claramente, una persona puede dejarse también dominar por sus tendencias y, así, se imposibilita de participar en el mundo de los valores. Por ejemplo, si una persona está muy hambrienta es muy probable que esta tendencia le contagie y le impida captar, ser afectado, y responder correctamente a los valores de una obra de arte o de una bella sinfonía o, más gravemente, socorrer a una persona que necesita de nuestra ayuda para atravesar una calle. Es más nocivo cuando la falta de dominio de las tendencias deja de ser puntual y se torna constante en la vida de una persona, haciendo así con que su ceguera sea cuantitativa y cualitativamente más profunda, impidiéndole participar en el mundo de los valores. En este sentido, por ejemplo, Gregorio coloca la ceguera como un vicio causado por la lujuria (Moralia, XXXI, p. 45).

En esta línea, Scheler (2001) habla que se puede también dar un contagio afectivo en nosotros a través de las tendencias de las otras personas. O sea, las tendencias de las otras personas pueden contagiarnos afectivamente y así impedirnos participar en el mundo de los valores (p. 474).

⁴⁰ El papel importante del conocimiento de sí mismo se puede encontrar en la famosa expresión griega, γνωθι σεαυτόν (*gnōthi seautón*): conócete a ti mismo” (Platón, *Protágoras*, 343a-b), “porque una vida sin examen no es vida” (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a).

También Aristóteles defendía que el conocimiento de sí mismo es fundamental a toda la persona humana (*Magna Ética*, II, 17).

También Agustín lo defendía (*De Spiritu et Anima*, 51 y *Manual de Elevación Espiritual*, 25).

La importancia del conocimiento de sí mismo se encuentra también en Scheler (2018).

⁴¹ Scheler (1943) también afirma que los instintos y los impulsos afectivos pueden cegarnos (pp. 343 e 344).

Todavía va más adelante, afirmando que las vivencias intencionales también nos pueden cegar (1998).

Este raciocinio se puede alargar y aplicar también a las otras vivencias no intencionales; o sea, según Hildebrand (2005), a los sentimientos corporales, pues ellos también nos pueden dominar y cegar. Por ejemplo, si una persona tiene un fuerte dolor de dientes o de estómago puede impedirle captar, ser afectado, y responder correctamente a los buenos resultados académicos de su hijo (pp. 69-71). En mi opinión, la ceguera puede ser más fuerte cuando los sentimientos corporales son peores, como sucede en los casos en los que la persona padece de un gran dolor corporal, debido a un accidente o enfermedad. Todavía es peor cuando estos sentimientos se propagan a largo plazo, o sea, cuando tienen una duración mayor. Esto se puede ver concretamente en la persona que sufre de neuralgia del trigémino o de piedras en los riñones. A causas de estos dolores, muchas veces ellos pueden ofender a otras personas.

Existen personas que son muy dependientes de sus estados corporales, que las contagia y las impide así de participar en el mundo de los valores. Así, para que estos sentimientos no nos impidan realizar nuestra vocación, es necesario también que nos volvamos conscientes de ellos -y, en mi opinión, que los aceptemos y los integremos en nuestra vida también. De igual modo, pienso que es fundamental conocernos a nosotros mismos y nuestra condición metafísica-, a fin de disminuir su influencia negativa en nuestra vida (pp. 69-71).

Lo mismo pasa con los sentimientos psíquicos, según Hildebrand⁴². O sea, cuando estamos, por ejemplo, más irritados, estos afectos pueden contagiarnos y así impedir que nos unamos a los valores.

Así, como dice Scheler (2001):

lo que entonces nos aparece engañosamente en las cosas no son los valores de los objetos, sino las cualidades de valor de nuestros estados sentimentales. Continúan siéndonos dados los puestos de los valores de los objetos y del ser valioso objetivo en general; mas en esos puestos aparécense tan sólo las cualidades valiosas de nuestros estados sentimentales, que nos ocultan más o menos completamente las cualidades valiosas de las cosas respectivas” (p. 344).

El problema se da cuando estos sentimientos son más persistentes, fuertes y dominadores, como acontece en la depresión, que conduce a la persona que la padece, muchas veces, a atentar contra el

⁴² Hartmann (2011) también menciona que los sentimientos, sobre todo a priori, pueden cegar una persona (pp. 194 e 195).

Scheler (2001) también menciona que los sentimientos de estado no intencionales pueden cegarnos, porque ellos son por naturaleza ciegos (v, 2).

valor de su propia vida o de otros. Para la persona depresiva, todo el mundo ha perdido valor, “color”, significado y sentido.

Del mismo modo, según Hildebrand (2005), para impedir que nuestros sentimientos psíquicos nos dominen y cieguen y, así, condicionen nuestra participación en el mundo de los valores, es también necesario tornarnos conscientes de ellos, disminuido así su influencia negativa en nosotros (p. 71). Pienso también que, además de la conciencia de estos estados afectivos, es de igual modo necesario conocernos a nosotros mismos y nuestra condición metafísica.

Según Hildebrand (2005), las vivencias no intencionales de ningún modo pueden causar las vivencias intencionales. No obstante, sí pueden favorecer, o no, su origen. Por ejemplo, una persona que está físicamente enferma tiene menor predisposición para ser afectado y responder a los valores que una persona con cierta salud y vitalidad. Del mismo modo, una persona tendencialmente depresiva tiene también menos facilidad de participar en el mundo de los valores que una persona con un carácter mejor dispuesto (p. 68).

Así, Hildebrand apela a la necesidad de ser conscientes y de saber interpretar nuestro mapa afectivo, a fin de evitar una dependencia inconsciente de nuestras vivencias no intencionales; caso contrario, ellas pueden dominarnos y cegarnos, y así sucesivamente impedir nuestra participación en el mundo de los valores (p. 71). De igual modo, pienso, en este sentido, que es también fundamental saberlas siempre integrar en nuestra vida, como también conocernos a nosotros mismos y nuestra condición metafísica.

§ 10. Un otro tipo de ceguera, según Hildebrand, que impide a la persona participar en el mundo de los valores, se puede crear cuando se frecuentan ciertas personas y grupos. O sea, muchas veces una persona se deja ‘contagiar’ por las vivencias afectivas de algunas personas o por los miembros que constituyen los grupos que frecuenta⁴³. En este sentido, con este contagio, la persona puede cegarse y no responder a los valores o, si responde, lo puede hacer a través de un fondo emocional. Por eso, aquí no existe una entrega perfecta a los valores. Se trata de una respuesta, según Hildebrand (1996), que toma “como base un fondo emocional ilegítimo y barato para completar la voluntad flaca” (p. 152).

⁴³ Esta idea también se la puede encontrar en Scheler (1943, pp. 28 y 29).

También se la puede encontrar en René Girard (2014), cuando aplica el contagio afectivo al ‘chivo expiatorio’.

Siempre que nos dejamos contagiar por los afectos de una persona o por los miembros de un grupo, este contagio puede cegarnos e impedir que realicemos nuestra vocación. Así, según Hildebrand (1996), una forma de librarnos del efecto negativo de este contagio consiste también en que nos tornemos consciente de él. Haciendo esto, se ayuda a disminuir los efectos negativos del contagio (p. 310)⁴⁴. De igual modo, pienso que el conocimiento de nosotros mismos y de nuestra condición metafísica, que permite un mejor desarrollo de nosotros, puede impedir tal contagio, pues el contagio afectivo acontece sobre todo en personas con un grado de inmadurez más elevada⁴⁵.

Según Max Scheler (1943), el frecuentar determinados ambientes y lugares también puede contagiar una persona y cegarla, como se verifica frecuentando ciertas fiestas (p. 32). Por ejemplo, una persona puede llegar triste a un determinado evento; no obstante, el ambiente de alegría de la fiesta puede contagiar a la persona, al punto de que inconscientemente se torne también alegre. Es, pues, muy frecuente que las personas, por causa de este contagio afectivo, procuren ciertos ambientes a fin de ser contagiadas por ellos y así cambiar inconscientemente sus estados de ánimo.

No obstante, según Scheler, el contagio afectivo, a través de ciertos lugares y ambientes, se puede también dar de otro modo. O sea, toda persona humana tiene un determinado carácter. Este carácter hace que la persona se torne más predispuesta a frecuentar determinados ambientes que otros. Del mismo modo, existen ciertos ambientes que son más molestos e incómodos para determinadas personas. En esta línea, muchos ambientes y lugares pueden contagiar afectivamente a una persona, por ser esta su predisposición (p. 33). Aquí, pienso que es también importante que la persona sea consciente de esta predisposición suya con relación a frecuentar determinados ambientes y lugares como también que se conozca a sí mismo y su condición metafísica, lo que dificulta que ocurra el contagio o que disminuya su influencia en la persona.

Otro modo de evitar el contagio, que se puede aplicar al punto anterior, consiste en que la persona, que sabe de antemano que puede ser contagiada en tales situaciones, procure evitar ciertos lugares o personas o grupos de personas (p. 34).

Hablando del contagio, y así de su condicionamiento en la participación en el mundo de los valores, se evidencia también otra contribución de Max Scheler. O sea, para él, se puede dar en la

⁴⁴ Con relación a este tipo de contagio afectivo, es interesante la observación de Scheler (1943), que afirma que muchas veces es este contagio lo que mantiene unido un grupo o sociedad (p. 13).

⁴⁵ En cierto sentido, esta idea, también la podemos encontrar en Scheler (2001, p. 624).

persona, además de un contagio afectivo, también un contagio intelectual y volitivo, algo que, por supuesto, puede también cegarnos para los valores (p. 641).

En este sentido,

“dicho en términos populares: el hombre es menor de edad en tanto que coejecuta simplemente, sin comprenderlas de un modo primario, las intenciones vivenciales de su contorno; en tanto que la forma básica de su relación espiritual para con los demás es el contagio, la acción conjunta, en el amplio sentido de tradición” (p. 624).

§ 11. Finalmente, otro tipo de situación, según Scheler (2001), que nos puede cegar a los valores, se encuentra en el hecho de seguir malos modelos (pp. 437 y 438). En mi opinión, seguir buenos modelos tienen un papel muy importante en nuestra participación en el mundo de los valores, pues él no solo nos muestra nuestra verdadera condición metafísica, sino que también puede ayudarnos, de varios modos, a convertirnos al mundo de los valores. Sin embargo, en contrapartida, el problema está en seguir malos modelos, o sea, a personas que no quieren participar en el mundo de los valores, por odio a ellos, o que “participan” en ellos a fin de satisfacer su orgullo o concupiscencia. Así, seguir malos modelos, puede de igual modo cegarnos para ellos.

Conclusión

Como vimos, usando sobre todo el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, la ceguera a los valores se puede dar de diferentes modos. Acontece siempre que respondemos incorrectamente a los valores y a la categoría de lo solo subjetivamente satisfactorio ilegítimo, a causa de nuestro orgullo y concupiscencia. Sin embargo, como vimos también, ella se puede dar de otros modos.

Así, de forma general, para evitar las distintas cegueras es necesario conocernos a nosotros mismos y nuestra condición metafísica, como también arrepentirnos y convertirnos al mundo de los valores. Es también necesario ser conscientes de muchas de nuestras vivencias y, al mismo tiempo, procurar integrarlas, a fin de que ellas no nos dominen, nos cieguen y, así, condicionen negativamente la realización de nuestra vocación.

Sin embargo, pienso que nuestra tarea va más adelante. O sea, es necesario también adoptar actitudes hacia las otras personas (conocidas o no; familiares o no; amigas o enemigas; etc.) con el fin de ayudarlas, cuando sea posible, a que ellas no se encuentren ciegas o ganen la “visión” a los valores,

para que ellas puedan también realizar su vocación. La realización de nuestra vocación de participar correctamente en el mundo de los valores debe envolver, de igual modo, nuestro interés por la participación de las otras personas en tal mundo, ya que, cuando lo hacemos, estamos, en mi opinión, capacitados para captar, ser afectados y responder al valor moralmente relevante del perfeccionamiento moral de la persona humana, creada también a la imagen de Dios, donde, como vimos, se predicán los valores en grado elevado y perfecto.

Referencias

- AA.VV., Biblia Sagrada.
- Agustín, *Confesiones*.
- Agustín *De Civitate Dei*.
- Anselmo, *De Concordia*.
- Agustín *De Spiritu et Anima*.
- Agustín, *Enchiridion*.
- Agustín, *Manual de Elevación Espiritual*.
- Agustín *Sermónes*.
- Aquino, T. *Summa Theologiae*.
- Aristóteles *Ética a Nicómaco*.
- Aristóteles, *Magna Ética*.
- Aristóteles, *Retórica*.
- Bennett-Goleman, T. (2001). *Emotional Alchemy*. New York: Harmony.
- Damáσιο, A. (2021). *Feeling and Knowing: Making Minds Conscious*. New York: Pantheon.
- David, S. (2016). *Emotional Agility*. New York: Avery.
- Достоѳевский, Ф. (1980). *Братья Карамазовы*. Москва: Рѳсский вѳстник.
- Girard, R. (2014). *Le Bouc Émissaire*. Paris: Grasset.
- Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books.
- Gregorio, *Moralia*.
- Hartmann, N. (2011). *Ética*. Madrid: Encuentro.
- Hildebrand, D. (2011). *Deformaciones y Perversiones de la Moral*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

-
- Hildebrand, D. (1995). *Die Rolle des objektiven Gutes für die Person innerhalb des Sittlichen*, in *Die Menschheit am Scheideweg*. Regensburg: Verlag Josef Habbel.
- Hildebrand, D. (2005). *El corazón*. Madrid: Ed. Palabra.
- Hildebrand, D. (1997). *Ética*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Hildebrand, D. (2020). *Moralía*. Madrid: Palabra.
- Hildebrand, D. (2006). *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hildebrand, D. (1996). *Nuestra transformación en Cristo*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas*. II, Madrid: Alianza.
- Lopes, E. (2021). *El arrepentimiento en Dietrich von Hildebrand*. *Colloquia*, 8.
- Lopes, E. (2021). *El concepto de vocación en Dietrich von Hildebrand*. *Eikasia*, 101.
- Lopes, E. (2021). *La centralidad del ser afectado en el mundo de las vivencias humanas, en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand*, Poland: KDP Select.
- Malo, A. (2013). *Essere Persona*. Roma: Armando Editore.
- Manzoni, A. (1985) *I Promessi Sposi*. Milano: Mondadori.
- Nietzsche, F. (1969). *Also Sprach Zarathustra*. Belin: De Gruyter.
- Platón, *Apología de Sócrates*.
- Platón, *Crátilo*.
- Platón, *Fedro*.
- Platón, Protágoras.
- Ponte, L. (1793). *Don Giovanni*. Mainz: Schott.
- Scheler, M. (2018). *Die Idole der Selbsterkenntnis*. South Caroline: CreateSpace.
- Scheler, M. (1998). *El Resentimiento en la Moral*. Madrid: Caparrós Editores.
- Scheler, M. (1943). *Esencia y forma de simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores.
- Spaemann, R. (1987). *Ética: cuestiones fundamentales*. Pamplona: EUNSA.

An UFO called state of nature: on the presence of the modern state of nature before Hobbes

Gonzalo Letelier W.*

Abstract: Academic literature is unanimous in recognizing the relevance of Hobbes's concept of state of nature for modern political philosophy. Many authors, especially under the influence of Leo Strauss and Quentin Skinner, have argued that this concept already existed before Hobbes; specifically, in Thomas Aquinas and the authors of the second scholasticism, strongly influenced by Aquinas. This article shows that this claim is based on an erroneous identification between the modern state of nature, the *status legis naturae* of Thomas Aquinas and the *status naturae purae* of late scholastic theology, and challenges the textual evidence advanced by them to prove the pre-existence of the concept. In doing so, it also contributes to better identify the precedents of Hobbes's state of nature and to elucidate its historical relationship with related, though different scholastic concepts it has been confused with.

Keywords: state of nature; *status legis naturae*; *status naturae purae*; second scholasticism; Quentin Skinner; Leo Strauss.

Resumen: La literatura académica reconoce unánimemente la relevancia del concepto de estado de naturaleza de Hobbes en la filosofía política moderna. Muchos autores, especialmente bajo la influencia de Leo Strauss y Quentin Skinner han argumentado que este concepto existía previo a Hobbes, específicamente en Tomás de Aquino y los autores de la segunda escolástica, fuertemente influenciados por Tomás de Aquino. Este artículo busca mostrar que este argumento se basa en una identificación errónea entre el estado de naturaleza moderno y el *status legis naturae* de Tomás de Aquino y el *status naturae purae* de la teología escolástica tardía, e impugnar la evidencia textual que ellos proponen para demostrar la pre-existencia de este concepto. Al hacer esto, también busca identificar de una mejor manera los precedentes del estado de naturaleza de Hobbes y dilucidar su relación histórica con diversos conceptos escolásticos relacionados, aunque distintos, con los que ha sido confundido.

Palabras clave: estado de naturaleza; *status legis naturae*; *status naturae purae*; segunda escolástica; Quentin Skinner; Leo Strauss.

* gletelier@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile. Orcid: 0002-1625-2216

The origin of the Hobbesian concept of state of nature has been a recurrent subject of study. Thanks to these investigations, we know quite precisely the evolution of the concept (Lechner, 2019) and the various traditions that converge in its conformation (Hamilton, 2013). In general, there is some consensus on the originality of the Hobbesian concept and on its sources.

This notwithstanding, very influential authors have pointed out that, with some secondary differences, the concept of state of nature already existed before Hobbes, especially in the authors of the second scholasticism or even in Thomas Aquinas, so that Hobbes's originality would not be in inventing the concept, but in incorporating very diverse elements— taken from a huge variety of sources—into a new synthesis.

Straumann (2015, p. 130) synthesizes this practically canonical position¹ as follows:

the *communis opinio* in the scholarly literature agrees that the concept of the state of nature was made usable for political philosophy by Hobbes after it had served medieval Christian theology as an antithesis to the state of grace. In Thomas Aquinas, *status legis naturae* describes the state in which humanity found itself before the revelation of Mosaic law. This use can also be found in the late Spanish scholastics, and it establishes a fundamental dichotomy between *status naturae* on the one hand and *status legis Christianae* on the other. “State of nature” in this sense can also describe a political community, specifically a pagan one, and need not refer exclusively to pre-political conditions².

The paragraph closely follows Strauss (1953) and contains virtually all the theses I discuss here.

The aim of this article is to criticize this *opinio communis* by showing that it is based on several confusions, that none of the texts that have been pointed to as evidence is conclusive and that, in many cases, the references are simply incorrect. It certainly does not follow from this that the concept was Hobbes's creation; but it does confirm that any use of the term with respect to authors prior to Hobbes requires caution and important precisions. In doing so, it will also contribute to better identify the precedents of Hobbes's state of nature, to elucidate its historical relationship with related, though different scholastic concepts it has been confused with and to explain in what sense and with what

¹ As far as I'm aware, only Höpfl (2004, 231; 2006, 127) and Schrock (1997) have criticized it explicitly; Terrel (2001, 398-399) and Scribano (2008) distinguish the concepts, but they do not enter into controversy with other authors.

² Straumann emphatically criticizes Höpfl and Thompson (1979) for attributing to Hobbes the invention of the concept (Straumann 2015, 130 n3), and Tuck (1999) for attributing to him the invention of the term, which would already be present in Grotius (Straumann, 2015, p. 131 n8). The latter issue will not be discussed here.

limits it can be stated that the thought of the late scholastics constitutes one of the sources of the modern concept of the state of nature.

I will not consider here the wide use of the term that generically designates the various versions of a pre-political condition of man. Examples of such use are the classic works of Carlyle and Carlyle (1903), Gough (1957) or Gierke (1987)³, but also the *Introduction* of the very recent *State of nature* (Somos and Peters, 2022)⁴. It is not my intention to contest this use of the term, but the claim that it is the same concept that, from Hobbes onwards, characterizes modern political philosophy.

Posed in this way, the problem only arises with respect to authors immediately prior to Hobbes who used very similar terms to designate totally different things; that is, with respect to Thomas Aquinas and the authors of the second scholasticism. With respect to all other alleged precedents, arguments are simply based on erroneous or hardly understandable references.

Specifically, I will try to show that:

1. Within the various elements that converge in the modern and specifically Hobbesian notion, there is one that is proper and characteristic of the scholastics, from which it took its name: the idea of a “pure” consideration of human nature, which is profoundly different in its content, although not so much in its logical structure.
2. There are in these authors other notions with similar names and a common “historical” or “preterite” connotation, such as *status legis naturae*, which also contributed to the shaping of the concept, but which designate a completely different thing.

Consequently, it is incorrect to affirm that the concept is present in the theologians of the second scholasticism.

3. The other authors who have been pointed out as proof of the preexistence of the concept
 - a) simply propose a pre-political condition of man, i.e., a “state of nature” in a loose sense, or
 - b) they use similar expressions with completely different meanings.

³ Carlyle and Carlyle (1903) use the concept profusely in volume 1 (2nd to 9th century) but do not seem to use it in volume 6 (14th to 17th century).

⁴ The term does not appear in Burns and Goldie (1998).

4. Due to their corresponding influence on the shaping of the concept—which I will try to describe in the present paper—the terms *status purae naturae* and *status legis naturae* came to be used very early on as synonyms for the modern state of nature, thus leading to confusion about their original meaning.

If all this is correct, we should conclude that the secondary literature has not yet succeeded in clarifying the real relationship between modern *status naturae* and the thought of the second scholasticism, and that this is so largely because it has been thought that the problem was already solved (notable exception seems to be Scribano (2008)).

The paper is structured as follows: first (1), I will present a general outline of the way in which the pre-existence of the concept has been understood in general, and the relationship between the Hobbesian version and the thought of second scholasticism in particular, in order to identify the main problems raised by this reading. To do this, I will use the synthesis presented in a remarkable article by James Hamilton (2013). Then (2), I will carefully analyze the arguments and textual evidence presented by two particularly influential authors, to which many others refer as proof of the conceptual continuity I am trying to criticize: Leo Strauss (1953)⁵ and Quentin Skinner (1978)⁶. In a third place, I will consider the—significantly scarce—arguments and textual evidence from other authors (3). Finally, on the basis of the distinctions raised throughout the discussion with these scholars, I will draw some conclusions about the way in which each of these concepts contributes to the shaping of the modern concept of the state of nature (4).

1. “Hobbes did not invent the concept”: on the presence of an UFO

One of the most comprehensive studies on the sources of the Hobbesian concept is the forementioned article by Hamilton (2013), entitled “The origins of Hobbes’s state of nature”.

Regarding our particular problem, Hamilton (2013, p. 153) states that

Hobbes did not invent the concept of a state of nature but his usage was unusual in its single-minded secularity. It emerged in medieval theology as the pre-lapsarian condition conceived as the first state, the state of nature as originally established, and a state of innocence. After

⁵ Strauss is followed, e.g., by Hamilton (2013), Lev (1989, p. 24) and the aforementioned Straumann (2015, p. 130).

⁶ Skinner is followed, e.g., by Salmon (1991, p. 238); Claeys (1989, p. 37); Zagorin (2005, p. 37); Azevedo and Moreira (2009, p. 47); Nootens (2013, pp. 22-23); Pierson (2013, p. 161); with qualms, Braun (2007, p. 15); emphatically by Beitz (2009, p. 55).

the Fall, people lived in a state of fallen or corrupt nature. However the term “state” itself was not theological. The Spanish Dominican Domingo de Soto, following Thomas Aquinas, defines it as “a condition of liberty or servitude”.

Hamilton’s reasoning, which in its general lines is very similar to that of Strauss (whom he quotes on this point) and Skinner, contains the following claims:

- a) What is original in Hobbes is not the concept of state of nature, but its secular use.
- b) The origin of the concept is theological and medieval, because
- c) it meant in the first place the state of innocence in which man was originally created.
- d) After the fall, man lives in a state of corruption of his nature that receives the same name.
- e) The term “state”, on the other hand, is not theological, for it simply means a relatively stable “*conditio libertatis, aut servitutis*” (Soto, 1556, p. 683)⁷.

The first claim (a) is precisely what I would like to criticize. Regarding Hamilton’s second claim (b), it is necessary to introduce a precision that completely modifies the general sense of what he affirms in (c) and (d).

The idea that man’s nature has passed through various “states” throughout history has its origin in a rigorously theological context, since it corresponds to the various stages of the history of salvation. These stages and their correlative “states” were extensively studied by medieval theology. In this sense, Hamilton’s thesis (b) is correct.

However, the distinction between these states *is not historical*, but theological and metaphysical. Although they were formulated in the context of a theological consideration of history, their differences are not limited to the historical moment in which they occur, but instead are relative to the most intimate constitution of man. They are states of man’s nature, not moments of his historical evolution. Precisely for this reason it was possible that, after several centuries of theoretical elaborations of very different kinds, at the dawn of modernity, some theologians came to conceive a state of human nature that is not historical, but purely hypothetical and abstract, which was called *status purae naturae*, state of pure nature.

⁷ Facsimile edition in Soto (1967). The reference corresponds to *De iustitia et iure* VII, q.5, a.1 (“*utrum religionis votum ad statum perfectionis attingat*”), “*Id quod sic elucidatur, status, idem sua voce esse indicatur quod conditio libertatis, aut servitutis*”.

The very idea of a “pure nature” shows that the theological question concerning the possible states of human nature (i) is not identical with the historical or mythical question concerning the conditions in which man has actually lived (ii). The two issues merge into one when myths describing human evolution include anthropological explanations (as does Hesiod in *Works and days* 106-202 or, without the historical progression, Plato in *Republic* 415a⁸), but they are still formally different.

Raised by theologians, the question (i) concerning what is natural to man regardless of any historical moment and any extrinsic consideration excludes the influence of the supernatural order, both from grace and from sin. Whether or not he was the first to raise it, the classic *locus* of the distinction is Cajetan’s commentary on *Summa Theologiae* I-II q.109, a.2 (Aquinas, 1892, pp. 292-293). Supernatural, despite the controversies concerning its concept (Sanz Sanchez, 2017), means here something that exceeds human nature and comes to it from outside, because of an intervention of higher instances without which this nature remains thinkable and possible.

Raised by the modern political philosopher, the idea of a “pure” consideration of human nature came to mean something completely different. The extrinsic influence that was removed was no longer that of a superior nature, but that of social or political life (Terrel, 1997, p. 399): it was now a matter of considering the nature of man outside political society, thus rejecting the Aristotelian premise of man's natural political character.

This difference of approach modifies the meaning of the second question (ii), referring to the conditions in which man has actually lived throughout history. While the theologian (and Hesiod or Plato) asked sacred history what were the possible states in which man’s nature could exist, and in what way those states produced the essential characteristics of each stage of history, the modern philosopher inquires how man is *always*—by nature—and in what way that immutable nature explains each of the political states in which he can find himself.

Drawing on this hypothetical construction and on elements of the other *status* (above all, but not only, on the state of fallen nature; Thornton (2005)), Hobbes conceived man’s pre-political condition as a description of his more authentic nature, from which the political order can be explained. Since then, there have been multiple versions of this single concept, which differ greatly in

⁸ Hesiod (2006, 94-105); Plato (1937, 304-305).

the description of the original condition but have the same name and structure and fulfill a practically identical theoretical function.

From the theological concept of “state of pure nature” Hobbes seems to have taken the name and the precise structure of the concept⁹. Through an “eclectic philosophical process” (Hamilton, 2013, p. 170), elements of classical myths, Pyrrhonist skepticism, historical-anthropological observations from his time and, most especially, from Thucydides (Klosko and Rice, 1985), theological controversies about original innocence and the consequences of original sin and a particular conception of natural law and subjective rights¹⁰, among others, converge in his “thought experiment” (Tricaud, 1988; Pasquino, 1994; Martinich, 2005, p. 63).

If what has been said so far is correct, it is necessary to introduce important precisions in points (c) and (d). For the purposes of the attribution of the name, this canonical reading does not make major distinctions between the condition of man before and after original sin: without denying their differences, it seems they can be designated with a single name, because they are different versions or realizations of the same idea.

Strictly speaking, however, in medieval or early modern theology there is no such thing as a state of nature which exists in different ways before and after the fall; what does exist are different states of human nature. The distinction may seem too subtle, but it is very relevant. Properly speaking, Hobbes’s state of nature is neither the state of innocence, nor the fallen state of nature (Thornton, 2005, pp. 164-168; Hoekstra, 2007), nor any of the states of nature defined by the theology of his time. And vice versa: none of these states is the state of nature, because all of them are states of human nature. In the theological context from which the name is taken, the generic expression “state of nature”, without an adjective to determine it, is meaningless.

In Romance languages, it is possible to express this difference by inserting an article: both in the plural and in the singular, the Spanish expression “*estado(s) de la naturaleza*”, as the Italian “*stato*” or “*stati della natura*”, denote various states in which human nature can be found. On the other hand, the expression “*estado de naturaleza*” or “*stato di natura*”, just like the English “state of nature”, and despite

⁹ Hobbes knew Suarez well, as Forteza (1998) shows.

¹⁰ Both Hamilton (2005, especially p. 164) and Pagden (1995) subscribe to Brett's (1997) thesis on the influence of Fernando Vázquez de Menchaca (1931) on the Hobbesian conception of subjective rights.

its peculiar grammatical structure¹¹, have been adopted by the common use of language to designate a “natural”, original or innate state of man, peculiar to modern thought. To connote in English the first kind of meaning, we will use the expression “state of human nature” or the plural form “states of (human) nature”, to make apparent a fundamental difference: since the state of nature is only one, every other state is not natural.

Regarding point (e), it is true that the Latin word *status* does not always refer to a theological concept and that, as Soto points out, it can embrace very different ways of life: there can be a state of poverty, of religion, of marriage or celibacy, etc. It is, however, a different sense of the word, and it would be a mistake to confuse them.

The key to the problem can be found in the same quotation from Soto: the word *status* means there a stable condition of freedom or servitude. According to this sense, it would certainly be possible to think of a “state” of life which, for some reason, we could call *naturalis* or even *naturae*; but that *status* would be neither one of the states of human nature of the scholastics nor the modern state of nature.

Referring to human nature as such, as Soto (1552) himself uses the word *status* throughout his *De natura et gratia*, it only has in common with that first meaning the idea of stability in a way of life. But a *status* of human nature is much more than a concrete mode of man’s life; it is an intrinsic disposition of nature with respect to its supernatural end (Sagüés, 1964, p. 768, n.689; Rahner, 2006)¹². Such an idea necessarily implies that nature itself, without being destroyed or transformed into another, is able to receive an extrinsic influence that completely alters the attributes that define it, stably placing it in in another *status*¹³. Something like this is only possible in a theological context; only the mode of the ordination of human nature to God, author of nature, is capable of producing these effects. In this sense, which is the relevant one here, the term *status* is strictly theological.

By referring to the pre-political condition of man as state of nature (Strauss, 1953, p. 184), Hobbes transformed a concrete and circumstantial situation —a *status* in the sense proposed by Soto

¹¹ Morphologically, the expression makes the adjective *naturalis*, understood as “innate”, equivalent to the genitive of the noun *natura*; semantically, it presents human nature as a contingent *status*.

¹² Making the same distinction between the meanings of *status*, Sagüés (1964, p. 767; n.689) quotes the following definition, which he attributes to Suarez, “*conditio permanens qua genus humanum se habet, secundum legem divinae providentiae, respectu finis ultimi et mediorum ad eum obtinendum*”.

¹³ Thomas Aquinas expresses this identity in *Summa Theologiae* III, q.61, a.2, ad 2, “*eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status*”.

and quoted by Hamilton— into a description of human nature —according to the theological sense of *status*.

Thus understood, the concept of state of nature seems to be Hobbes's invention. In any case, it is not present in the work of the theologians from whom it takes its name and none of the texts offered as proof of this presence demonstrates the contrary.

As Höpfl (2004, p. 232) states it with a clarity that excuses the extension:

The idea of a historical originating act presupposes a state of affairs preceding the act, and students schooled in contractarian accounts of political authority from Hobbes to Rawls are bound to regard the features of that 'original condition' as decisive for establishing the terms and conditions of the originating act. But neither Molina nor his scholastic predecessors ever depicted that state or even gave it a name, and most Jesuits never mentioned any pre-civil condition. And no one at that time, scholastic or humanist, thought that 'state of nature' was the appropriate concept for the pre-governmental (or in some cases pre-contractual) condition. The hypothesis of men *in puris naturalibus*, the *status legis naturae*, or even a *status naturae* or *conditio naturae/naturalis* hardly ever occurred in this context, and did not function like Hobbes's or Locke's 'state of nature' when it did [...]. Commentators have supposed, groundlessly, that the pre-governmental condition was considered to be 'natural' as opposed to 'civil', whereas it was invariably thought of as a social and in some sense civil condition, when it was thought of at all.

2. Hunting an UFO: textual evidence for the pre-existence of the state of nature

These fundamental distinctions about the various senses of the term *status* in medieval and scholastic theology are the basis for criticising the textual evidence invoked by the two authors whom most of the literature follows and who have attempted to show the existence of the concept before Hobbes.

2.1. Leo Strauss and *Natural right and history*

In his classic work *Natural right and history*, Leo Strauss (1953, pp. 184-185) tries to show that Hobbes's novelty did not consist in having invented the concept, but in "the identification of the pre-political life of man with 'the state of nature'". Thus, the state of nature "became an essential topic of political philosophy only with Hobbes, who still almost apologized for employing that term". The thesis, stimulating and very rich in consequences, contains an ambiguity that induces to multiple confusions.

Indeed, according to Strauss,

- a) “Prior to him the term ‘state of nature’ was at home in Christian theology rather than in political philosophy. The state of nature was distinguished especially from the state of grace, and it was subdivided into the state of pure nature and the state of fallen nature. Hobbes dropped the subdivision, and replaced the state of grace by the state of civil society”.
From Hobbes onwards, the remedy to the “inconveniences” of this “state of nature” is not “divine grace”, but “the right kind of human government” (1953, p. 184).

Immediately afterwards, in an extensive footnote, Strauss states that:

- b) the “original meaning of the term” can be found already in Aristotle (*Physics* 246a 10-17), Cicero (*Officiis* I, 67; *De finibus* III, 16, 20; *Laws* III, 3)¹⁴;
- c) according to Thomas Aquinas, before Mosaic law man lived in the *status legis naturae* (*Summa Theologiae* I-II, q.102, a.3, ad 12), which is the same state in which, according to Suarez, the “Gentiles” continue to live in, which implies that it is a “condition of civil society”, according to *De legibus* I, 3, sec. 12; III, 11 («*in pura natura, vel in gentibus*») and 12 («*in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens*»);
- d) the same concept of “*status legis naturae*”, as opposed to “*status legis Christianae*”, is present in Grotius (*De iure belli* II.5, sec. 12.2) and, as opposed to human law, in Wyclif (*De civili dominio* II, 13);
- e) finally, the prehistory of the Hobbesian notion of state of nature is found in Soto, as reported by Suarez in *De Legibus* II, 17, sec.9.

The opposition between different states raised in (a) may be found in English Reformed theology (at least in Love, 1652, quoted by Hoekstra, 2007, p. 112), but not in Catholic or medieval theology. It was a matter of controversy whether this “natural state” or “state of nature” corresponded to the pre- or post-lapsarian situation (Thornton, 2005; Hoekstra, 2007) but it certainly did not correspond to the *natura pura* of the scholastics.

Catholic theology, on the other hand, did not know a state of nature opposed to the state of grace, but many states of human nature, among which there was not the state of grace, but the *status*

¹⁴ I present the references as reported by Strauss.

naturae reparatae or *redemptae*. In fact, the term “state of grace” does not mean a *status* of human nature in the history of salvation, but the singular condition of the soul of the person justified by grace (Denzinger, 2009, nn.1520-1531, especially 1524), which cannot be known with certainty but only supposed and expected from God (nn.1533-1534).

It is though also incorrect to affirm that the state of nature is divided into the state of pure nature and the state of fallen nature, for at least two fundamental reasons:

- (i) because they are not two kinds of states of nature, if by this it is meant one and the same thing (the state of nature) which can occur in two different ways (pure or fallen), because that thing did not exist at all. In medieval theology there were many possible states of human nature, none of which could receive the generic name; in Reformed theology, when it does occur, the name designates either the state of innocence or the fallen state;
- (ii) because the complete list of possible states of human nature with respect to the supernatural order is not limited to these two (pure or fallen), as it also includes the state of original innocence, with further possible distinctions within it (e.g., *status naturae integrae* and *status iustitiae originalis* (Sagüés, 1964, pp. 768-769; nn.690-691)), each of which had its own relevance in the political order.

As regards to the *status legis naturae* from Thomas Aquinas (c), it does not refer to a *status* of human nature, although in a certain sense it implies it, but to the condition of man with respect to the moral law¹⁵. Like the circumstantial *status* defined by Soto (1556, p. 683), the *status legis naturae* designates a contingent and particular situation: the historical moment in which only natural law was in force, because no other law had been given to men; neither the *lex vetera* of Moses, nor the *lex nova* of Jesus Christ. This *status* is the same thing as the *aetas legis naturae* that Vitoria (1960, p. 1019) speaks about in

¹⁵ The expressions "*status legis novae*" or "*gratiae*", "*status legis veterae*" and "*status legis naturae*" appear occasionally in the work of Thomas Aquinas to designate the moral condition of man under each of these laws (all quotations are taken from the *Corpus Thomisticum* edited by Enrique Alarcón; www.corpusthomicum.org). According to *Summa contra Gentiles* IV, 55, 11, under this criterion the "*status humani generis*" are three, "*primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia*". The biblical commentaries use the expression "*status legis*" to designate the time of the Mosaic law. In *In IV Sent.*, d.1, q.1, a.2, qc.3, it is asked whether in the "*status legis naturae*" the sacraments would be necessary. In the other statuses, the *lex naturalis* remains in force but "*recipit determinationes diversas*" (*In IV Sent.*, d.34, q.1, a.1 ad 4). The treatise on law in the *Summa Theologiae* (I-II, q.90-108) distinguishes between "*status legis veterae*" and "*status legis novae*", but I could only find the expression "*status legis naturae*" once, in the place quoted by Strauss (q. 102, a.3, ad 12). *Summa Theologiae* III, q.60, a.5 also alludes to "*status legis naturae*" (but not to the others) as that in which "*nulla lege exterius data*" to man. According to this exploration, which does not intend to be exhaustive, "*status legis naturae*" is a normal term of very scarce use (only three places in the entire work of Aquinas). "*Status naturae*" appears once in the *Commentary on the Letter to the Hebrews* 11, 2, in which he distinguishes three statuses, "*scilicet naturae, legis et gratiae*". The sense is that of subjection to the law; the use of the term is purely casual.

De temperantia. Suarez himself, in the first text quoted by Strauss (Suarez 1612, 17; I, c.3, n.12), in distinguishing between “*status legis naturalis*”, “*scriptae*” and “*gratiae*”, specifies that this is a distinction between states of man according to the law (“*status hominum per leges*”), not between states of human nature according to the order of grace.

Certainly, Suarez’s *status naturae purae* is also a *status legis naturae*, but this does not mean that they are the same thing, as Strauss would like to demonstrate with the other two texts.

In *De legibus* III, c.11, Suarez asks whether the end of civil power is the same “*in Ecclesia*,” that is, after the order established by redemption, as that which “*ut in pura natura, vel in gentibus spectari potest*” (1612, 235). The whole chapter aims to show that civil power is not ordered to the “eternal happiness of the future life”, nor to the “spiritual happiness” in this life (1612, 237; n.6), nor even to the happiness of the members of the community singularly considered, but only to the “happiness of the perfect human community” as such (1612, 238; n.7). Nowhere in the text is it suggested or implied that the “Gentiles” live “*in pura natura*” nor is the relationship between the two situations even posited; it is simply assumed that, *with respect to the end of civil power*, the *status purae naturae*, which is strictly hypothetical, and the *status legis naturae*, in which the “Gentiles” actually live, are identical. The passage does not allow to identify them.

This same coincidence is all that the third passage quoted by Strauss allows to conclude. Dealing with the subject matter of civil laws (1612, 244; III, c.12, n.9), Suarez argues that they may command things concerning God insofar as they are necessary for the good of the *respublica*, so that if in the state of pure nature there were a *respublica* that would render natural worship to the true God (“*in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens*”), civil law could prohibit and punish false cults and doctrines. Suarez’s presumption, which is all that Strauss quotes, seems to assume that in the *status purae naturae* there would be *respublica* and leaves open the possibility of a natural worship of the true God, which we know from other passages that Suarez considers natural law (1612, 129-133; II, c.7; 1612). It does not seem possible to conclude much more.

Suarez’s *status purae naturae* is a “condition of civil society”, just as Strauss claims; but the proof of this is not (it cannot be) the life of the “Gentiles” in *status legis naturae*, for they do not live in *status purae naturae*, but in the state of fallen nature, as everyone else after Adam’s fall.

Regarding (d), the link between this *status legis naturae* and the modern state of nature is certainly possible, as the passages from Grotius and Wyclif show, but for reasons very different from those that link it to the different theological states of human nature and, most especially, to the state of pure nature.

In order to clarify this linkage, it is necessary to re-emphasize the difference between the origin of the name (i) and the theoretical content that each of the various notions that contribute to its conformation brings to the concept (ii).

- (i) Strictly speaking, the expression *status legis naturae* means something completely different from the *status purae naturae* from which the state of nature takes its name.

Status legis naturae means a historical condition, a stage in man's history; *status purae naturae* designates an abstract and fictitious way of considering that nature. When Hobbes invents his state of nature, he merges both senses in one term which, if not new, is at least distinct from these two.

The nominal similarities and the conceptual indistinction in post-Hobbesian philosophy have easily confused scholars who have read the expression *status legis naturae* as if it were the same as *status purae naturae*, which they had already identified with the modern state of nature.

- (ii) With respect to the content of the concepts, it is possible to identify a certain overlap between the three, at least in some respects.

Indeed, both the *status legis naturae* and the *status veterae legis*, in which the Mosaic law rules, historically coincide with the state of fallen nature, which is one of the sources of the Hobbesian state of nature. However, the passage from one to the other, such as the entry into civil life by virtue of a covenant, does not entail any change in man's nature.

At the same time, both *status* are opposed to the *status novae legis*, which does entail a radical change in human nature. In the Thomistic reading, received in its essentials by the theologians of the second scholasticism, the evangelical law is not so much a moral precept to be fulfilled as a radical renewal of the heart that makes possible the fulfillment of the moral law moved by charity¹⁶.

¹⁶ For example, *Summa Theologiae* I-II, q.106, aa.1-2; q.108, a.3; q.109, a.4.

Thus, in terms of its concrete content, the modern state of nature is more similar to the *status legis naturae* than to the *status pura naturae*, since both are characterized by the presence of natural law alone, which can be understood in opposition to divine law (as in Grotius' quotation) or in opposition to human law (as in Wyclif's quotation).

From the *status pura naturae*, therefore, modern state of nature seems to have received only the name and its abstractive logical structure.

Regarding the “original meaning of the term” (b), finally, the list of sources quoted by Strauss is quite surprising. The passage from Aristotle's *Physics* (1996, p. 175) refers to the ἔξεις, i.e., habits or dispositional states which, when perfect, are said to be “natural”. It is difficult to see in which way this relates to the Hobbesian state of nature. As for Cicero's texts, they all seem to refer to the normative character of nature, which is distinctive of Stoicism: *De Officiis* (1928, p. 68) uses the expression “*status naturae*” to mean a virtuous condition from which arduous or painful things (*acerba*) should not turn us away; *De finibus bonorum et malorum* (2010, p. 371) refers to that natural condition whose conservation is the end of our first inclination and the object of our first duty: “*ut se conservet in naturae statu*”; in *De legibus* (2006, 237), finally, Cicero claims that nothing is more appropriate to the “*ius condicionemque naturae*” than the “*imperium*”, without which neither the house, nor the city, nor the nation, nor the human race are sustained, specifying that by that “condition and right” he means the law. None of these texts seems to refer to the “*conditionem hominum extra societatem civilem*” described in Hobbes's *De Cive*, which Strauss takes as the starting point of his disquisitions, nor, except for the last one, to “the life in a healthy civil society”, to which he seems to refer them.

It is difficult to determine, finally, what exactly Strauss meant when he placed the prehistory of the modern concept in Soto and Suarez (e). Possibly because of an *erratum* that is impossible to correct beyond mere presumptions¹⁷, Strauss' citation (*De legibus* II, c.17, n.9; Suarez 1612, 183-184) refers to a text on the difference between natural law and the law of nations, in which neither Soto nor his work is named. While the aspects of Soto's thought that can be linked to the modern state of nature are numerous—for example, his description of the social consequences of original sin or the conventional origin of private property—most of them are neither exclusively his nor characteristic of his time; with their differences, they are simply Catholic theology, already present in Augustine of

¹⁷ Nor does the presumption of the most plausible errors solve the problem, neither *De legibus* I, c.17, n.9; nor III, c.17, n.9; nor II, c.7, n.9; nor II, c.16, n.9; nor II, c.18, n.9 contain anything like what Strauss reports. The most plausible text would seem to be the nearby II, c. 18, n.3 (Suarez 1612, 185) which I will discuss below.

Hippo or in Thomas Aquinas and their respective traditions, which stand at opposite poles with respect to the problem of the relationship between political society and sin, but are unanimous with respect to the necessity of political life and the supernatural character of justification.

In general, one is left with the feeling that Strauss, like the other authors we consider here, is too quick to read any expression that includes the idea of a *status* and the reference to *natura* as a precedent or synonym of the modern concept. In fact, the same note we are analyzing also consigns an incidental reference by Montaigne (2007, p. 572) to “*nostre estat naturel*” whose link with the Hobbesian *status naturae* is at least obscure.

Beyond these difficulties in the use of sources, the underlying discrepancy with Strauss always concerns the pre-existence of the concept. If my reasoning is correct, Strauss’s thesis on Hobbes’s originality (which seems plausible, although it is not indispensable to subscribe to it in this context) should be expressed in this double affirmation: from Hobbes onwards (i) the “pre-political life of man” fully describes his authentic nature; (ii) for this reason, it can be designated as “a condition of mere nature” or as a “*status purae naturae*”, according to a language borrowed from theologians, or, with a new expression, as a “state of nature”.

2.2. Quentin Skinner and Foundations of modern political thought

Quentin Skinner (1978) also attempts to situate the origin of the modern state of nature in the work of the theologians of the second scholasticism, whom he gathered under the name of “Thomists”.

Throughout chapter V of the second volume of his *Foundations of modern political thought*, especially in the section entitled “The theory of political society” (1978, 148-166; esp. 155-160), Skinner identifies a series of elements proper to the “natural condition of mankind” described by these authors which, subsequently, will converge in the modern concept of the state of nature. I will try to reproduce in order the essentials of his argumentation, and then proceed to discuss it.

- a) Skinner introduces the problem in the context of the need for these authors to refute the heretical thesis according to which “the establishment of political society is directly ordained by God”, to demonstrate, instead, that “all secular commonwealths must originally have been set up by their own citizens as a means of fulfilling their purely mundane ends” (1978, p. 154).

In this context, it becomes necessary to consider “the nature of the situation in which men may be said to find themselves ‘simply in the nature of things’”. This condition, certainly, cannot be political, even though it might be social, whereby the foundation of any kind “of commonwealth” must come deliberately from a “concerted action on the part of their own citizens” (1978, p. 155).

The appropriate method for this description of the “natural” or “original condition of mankind” (1978, p. 155, 158) consists, at least in Suarez, in “an examination of what may be said ‘to exist immediately in the very nature of things’”, referring in note to the discussion of the human capacity to make laws in *De Legibus* III, especially at the beginning of chapter 2.

- b) Although “these theorists rarely make use of this canonical phrase”, “[t]here is no doubt, however, that these writers possess the concept of the state of nature even when they do not possess the phrase, and that they already recognise the heuristic value of employing it as a device for elucidating the relationship between the positive laws and the theorems of natural justice”.

Indeed, Skinner continues, “[i]t would be a mistake, moreover, to suggest (as some commentators have done) that the phrase itself is never used by any of these theorists”. As an example of this mistake, he refers to volume III of Frederick Copleston’s *History of Philosophy* (1953, p. 348).

The proof of this presence of the concept would be in that “Molina, for example, refers at several points to the condition of mankind ‘*in statu naturae*’ and he imagines the ‘*status naturae*’ as that situation in which all men may be said to have found themselves after the Fall and before the inauguration of political societies”. This statement is supported by references to Molina (1659, pp. 1688-1689) and to Blaise Romeyer (1949).

- c) For these authors, Skinner concludes, this original condition of man is defined by an “equality, liberty and independence” (155) in everything similar to that of the modern state of nature, except for two fundamental differences, taken from Thomas Aquinas: the full validity and knowledge of the natural moral law and the denial that this “freedom and independence” implies solitude and absence of social bonds (1978, pp. 156-157).
- d) Consequently, the problem that Suarez tries to answer would be essentially the same as the one posed by Locke and Rousseau, which can be formulated in two different questions: what motivates men to abandon the original freedom of the state of nature?; and how do free and

equal men legitimize the power of one man over another at the moment of establishing social life? (1978, pp. 158-159).

According to Skinner, their answers (at least that of Suarez) are very similar to those of Locke: the first question is answered by noting the difficulty of preserving peace and justice without laws, because of man's wickedness resulting from original sin; the second, by means of the figure of consensus manifested in a choice in the state of nature.

The basic assumption in Skinner's reasoning (a) is to consider this alleged state of nature of the authors of the second scholasticism as a consequence of thinking of man "simply in the nature of things" ("*ex (sola) rei natura*"; Skinner refers to *De Legibus* III, c.1, n.1, corresponding to Suarez 1612, 196, and to c.2, n.1; in 1612, 201). In this logic, the state of nature would be nothing other than the consideration of man "*in puris naturalibus*". The problem, however, is much more complex.

The consideration of what follows from something "*ex natura rei*" is a methodological principle that does not apply only or in the first place to man, but runs through the entire work of Suarez. Applied to man, it gives rise to the idea of a "*status naturae purae*", a concept whose primary meaning is not political, but theological. Then, by mentally excluding everything that comes to human nature extrinsically, Suarez does not arrive at a pre-political condition, but at a condition that we could call "non-theological".

Indeed, this notion aims to explain the relationship between nature and grace in the context of the ordering of man to his ultimate end. By virtue of this abstractive consideration, Suarez and the authors of this period introduced a sharp separation between natural end and supernatural end of man (Esposito, 2015) that marked the following four centuries of Catholic theology¹⁸. But neither the consideration of man *in puris naturalibus*, nor the resulting *status naturae purae*, aim to explain the origin of political society.

Probably because of this first confusion, Skinner constantly translates *status purae naturae* as "natural condition of mankind", exactly the term that gives title to chapter XIII of Hobbes's *Leviathan*. The conceptual difference is twofold: (i) *status purae naturae* is a *status*, not a condition, and, for that very reason, (ii) it does not refer to mankind, but to the common *natura* of man. This, in turn, allows

¹⁸ The starting point of this controversy is the classic *Surnaturel* by Henri de Lubac (1946), whose main theme is precisely the critique of pure nature.

us to explain a third difference: (iii) while Skinner uses the adjectives “natural” and “original” interchangeably, the *status* of man *in puris naturalibus* is anything but “original”, since it does not refer at all to a certain type of primordial circumstances, real or imaginary, but to an abstract consideration of the nature of man apart from any actually existing condition.

Skinner’s erudite work shows interesting elements of continuity between various theses of the authors of the second scholasticism and some aspects of the modern concept of the state of nature, such as the natural “equality, liberty and independence” of all men (c). None of them, however, is sufficient to conclude that they had already conceived this notion. It is true that Vitoria, Soto and Suarez insist that “man has been created free” (Skinner, 1978, p. 155) and that, according to this same principle, men are equal and no man has a natural right to rule over another; but this idea is as old as the *Digesta*: “*iure naturali omnes liberi nasc[untur]*” (Justinian, 1889, volume I, 198; 1, 1, 1, 4). Regarding independence, Skinner seems to understand it as synonymous with a juridical freedom that excludes slavery, though not servitude, as seems to be inferred from his reference to Soto¹⁹; if so, again, it is a juridical dimension of the natural equality and freedom of man recognized long before. Unlike what happens with the state of nature, which did not exist as such before modern thought, all these concepts were part of the juridical and political tradition of the West, gradually varying their meaning according to the context and the intention they were used with.

For this reason, and despite the similarity in their structure and concepts, the problem that Suarez or Molina attempt to answer is still profoundly different from the one presented to Locke or Rousseau (d). Both authors do pose the problem of the origin of the political order by assuming man *in puris naturalibus*; but since *status purae naturae* is not a hypothetical or imaginary historical condition, as was the state of nature in the classics of modernity at least until Rousseau, but a mode of considering human nature, the questions about the motives for founding society and for the legitimization of political power are not posed under the assumption of a temporal succession, be it real or fictitious. Suarez’s question is not “why abandon natural freedom”, since this freedom is an attribute of nature, not an original moment that might be preserved; nor does he ask “what serves to legitimate the act of

¹⁹ Skinner's reference is to Soto (1569, 102b-103a), corresponding to *De iustitia et iure* IV, q.2, a.2. The precise text would appear to be as follows, “*Etenim qui natura est dominus, nequit natura servus veluti rebus possessis in suum ipsius commodum uti, sed tanquam liberis sui que iuris hominibus in rem ac bonum ipsorum, eos scilicet docendo moribusque instituendo. Quapropter neque illi tenentur, veluti mancipia eis servire, sed equitate quadam & honestate naturali, nisi ubi essent mercede conducti*”. González (Soto 1968, 290, with facsimile reproduction of Soto 1556) also translates “*sui iuris*” as “*independent*”.

inaugurating a Commonwealth” (Skinner, 1978, p. 159), because that act of consent is precisely what legitimizes the Commonwealth by virtue of its natural character.

Certainly, it is not impossible to read in Suarez a pre-political *moment* that may have common elements with some versions of the state of nature (Schwarz, 2008) —even though Suarez claims that it was either brief or never existed (1612, p. 203; III, c.2, n.5)— but it seems more appropriate to read it as a pre-political *modus* of considering man (e.g., Suarez, 1612, p. 202; III, c.2, n.4). Whatever the case, this situation is not original nor natural in the sense of the state of nature (“innate” or “manifestative of the natural”) since, in the Aristotelian approach of Suarez, the natural is not the original fact, but the *telos* or full realization of something (Aristotle 1932, pp. 8-9; 1252b 30-35). Strictly speaking, even in this pre-political condition, man remains naturally political (Suarez 1612, pp. 19-20; I, c.3, n.19 and pp. 197-198; III, c.1, nn.3-4; 1613, p. 215; III, c.1, n.4 and p. 218; III, c.2, n.5).

Skinner is probably right when he states that these authors “helped to lay the foundations for the so-called ‘social contract’ theories of the seventeenth century” (1978, p. 159)²⁰. It is also true that Locke’s argumentative structure is, at times, very similar to that of Suarez (Baciero 2003), as Skinner claims to have understood from Dunn’s work (1978, p. 159, note 2). The problem is that, as he himself acknowledges, Skinner uses “Dunn’s suggested distinctions [on Locke] to interpret the analogous structure of Suarez’s thought”, and not vice versa, as would be historically correct (Schrock, 1997).

Regarding the evidence for the use of the term by authors of the period, Skinner’s arguments are rather weaker. Copleston does not claim that “the phrase is never used by any of these theorists”; on the contrary, he attributes the concept not only to Mariana but even to John of Paris but denies that it is present in Suarez (Copleston, 1953, pp. 348-349). In none of the three cases does he distinguish between the term and the concept, and the reference to John of Paris’ *Tractatus de potestate regia et papali* suggests that he understands it in a loose sense, simply as a synonym for a pre-political condition.

As for Molina’s quotations (b), on which much of the strength of the argument depends, they are simply wrong. Skinner refers to pages 1688 and 1689 of the 1659 edition of *De iustitia et iure*, edited in six volumes by Schönwetter in Mainz (Molina, 1659), which correspond to *Disputatio* 46 of *tractatus*

²⁰ Schrock (1997) denies this; it is possible to disagree with him on this point without affecting the substance of his critique to Skinner.

V, in which Molina discusses “*quid & quotuplex lex fit*”. At number 21 of this *Disputatio*, distinguishing among the various types of law, Molina puts in fourth place in his list, after the eternal law, the natural law and the law of the state of innocence, and before the law of grace and human law, the “*lex status naturae post peccatum*”, which includes the totality of natural law, the precepts relative to faith, hope and charity and precepts relative to original sin and to contrition for mortal sins, all of them derived from the eternal law. “*Lex status naturae post peccatum*” does not mean the way in which the law of the “state of nature” (which, by the way, does not exist at all) would have remained after sin, but the law of man in state of fallen nature. Nor does Molina’s text include any reference to an eventual moment prior to the “inauguration of political societies”. Considered in its proper context, none of this bears any relation to the modern state of nature.

Skinner adds to this erroneous quotation (to confirm it?) an article by Blaise Romeyer (1949) on the different states of human nature according to Suarez which, neither in the pages Skinner refers to (Romeyer, 1949, pp. 40-42) nor in the rest of the text, even names Molina nor, certainly, mentions a pre-political state of nature that does not exist in these authors.

3. SETI Project: occasional references to the pre-existence of the state of nature

Beyond merely incidental references²¹, most of the authors who ascribe the notion of state of nature to scholastic theologians repeat the arguments of Skinner (Salmon, 1991) or Strauss (Straumann, 2015), or use the concept in a loose sense (Tuck, 1979; Tierney, 1997; Zorrilla, 2010) or else identify the modern state of nature with one of the other states of nature, (such as Castilla (1995), with the state of innocence).

I will discuss briefly two authors who add textual arguments different from those of Strauss and Skinner.

(a) David Luscombe (1982) entitles his contribution to *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (1100 to 1600) as “The state of nature and the origin of the state.” There he states that the “discussion of the origin of rulership and of the state was closely bound to an assessment of the state of nature”, because

²¹ Such as those mentioned in notes 5 and 6.

If men are naturally innocent, equal, and free, if property is naturally held in common, if natural law is unchanging and perpetual, the state [the Commonwealth] through its maintenance of private property, unequal liberties, and serfdom, is a contradiction of nature or at best it is based on conventions that qualify nature (1982, 760).

Luscombe's claim is somewhat more complex and nuanced than that of what I have called wide use of the term, since he does not describe a mere pre-political condition, but he also implies a certain "unnaturalness" of Commonwealth which would justify the use of the term "state of nature".

It is possible to make at least three comments to Luscombe's thesis, two of which would require a discussion that exceeds the limits of this article. First, it is quite clear that the problem only arises before the reception of Aristotelian natural politics in the thirteenth century, as Luscombe himself states (1982, p. 759); thereafter, these institutions may or may not be convenient or even desirable, but they are not considered unnatural. Secondly, these institutions (private property; unequal liberty and serfdom) would only be contrary to human nature as such insofar as it would be understood that it only truly corresponds to the state of original innocence, for those institutions were universally recognized as consequences of fallen nature. That human nature was not understood in this way by the majority of the thinkers of the period prior to the reception of Aristotle is proved by the fact that their theoretical effort was not directed to an overcoming or correction of an unnatural Commonwealth, but to its justification by virtue of human nature as it really is. Thirdly, even granting that for most authors of the period these institutions were actually contrary to nature *simpliciter*, only private property seems to have been regarded as essential to civil life at all, beyond the concrete regimes of the time. If this is so, it is not the Commonwealth as such that constitutes "a contradiction of nature", but only some of its institutions. Consequently, it does not seem correct to affirm that the pre-political condition is the natural condition of man, nor to designate it as state of nature.

(b) In the aforementioned article, Hamilton (2013, 154) states that:

The concept gained in secular associations in the writings of such diverse writers as Montaigne, Suarez and Grotius. Bartolomé de Las Casas used the term specifically for the condition of Native Americans.

The reference to Montaigne is the same as that proposed by Strauss (1953, p. 185), to which I alluded previously. Grotius, on the other hand, is contemporary to Hobbes. Therefore, only the references to Suarez and Las Casas are relevant to our problem.

The reference to Suarez (1944, p. 185) corresponds to *De legibus* II, 18 (1612, pp. 184-187), in which he wonders whether the *ius gentium* is prescriptive or only permissive, for which he discusses the thesis according to which the law of nations (*ius gentium*) does not belong to human nature “*absolute spectata*” (1612, p. 184; II, c.18, n.1), but “*iam constituta in civil communitate*”. This same “*absoluta*” consideration of human nature is designated later, in number 3 (1612, p. 185), with the expressions “*homini absolute spectatis*”, “*status naturalis hominum*” and “*pura conditio naturalis*”. As can be seen, the proximity of this concept with the terminology of the modern state of nature is quite greater. There are, however, important differences.

Suarez’s argument in point 3 aims to demonstrate that the law of nations pertains to man not only insofar as he is presupposed “*congregatus in aliqua societate humana*”, but also according to the “*status naturalis hominum*”, that is, according to the “*pura conditio naturalis, qua homo est animal sociale*” (1612, p.185; emphasis added). The proof would be that, as stated in the law “*Ex hoc iure*” (Justinian, 1889, volume I, 198; *Digesta* 1, 1, 4), the very distinction of peoples and division of kingdoms (“*discretio gentium & divisio regnorum*”) belongs to the *ius gentium*, so it could hardly be its presupposition. The law of nations, therefore, does not arise “*ex illa suppositione*”, but simply from the addition to this absolute consideration of human nature of the natural principle that the division into cities and kingdoms is more suitable to the preservation of men. The point is that this addition is possible precisely because the “*pura conditio naturalis*” does not consist in a pre-political condition at a certain moment in history, but is the very constitution of human nature, which *includes sociability and politicity* in any of its possible *status* (Suarez 1612, 200-201; III, c.1, n.11), regardless of whether one lives in a political community or not.

Admittedly, these distinctions are subtle and could be read with skepticism: however, the fact remains that without them, Suarez’s argument to prove the naturalness of the law of nations would be unintelligible. There is in Suarez a “*conditio*” or “*status naturalis hominum*”, but it is not a pre-political moment of history, but an abstract consideration of nature that includes both sociability and politicity. It is precisely because *absolute spectatus* man is social and political that he never lives alone, but he associates and tends to constitute political communities, so that a non-political life is as contrary to his nature (i.e., to his natural end) as a solitary life. What his “*status naturalis*” or “*conditio pura*” excludes is not social or political life at all, but the fact that it may imply this or that mode in particular (Suarez, 1613, p. 219; III, c.2, n.7; Höpfl, 2004, pp. 248-249). In fact, according to Suarez, there is even a *political regime* that is natural, which is democracy (Suarez, 1612, pp. 203-210; III, 3-4; 1613, pp. 219-220; III,

c.2, 8-9). Considered from that which pertains to him by nature, and abstracting from all subsequent additions (that is, *in puris naturalibus*), Suarez's man is not an individual who freely decides to join in society, but a member of a concrete political community that can be imagined outside of it.

And so, again, if in any sense this *conditio naturalis* constitutes a precedent of modern state of nature, it will be so only because of its precise structure, not because of its content.

The reference to Las Casas, in turn, refers to Pagden's *The fall of natural man* (1982, 139) in which he quotes the following passage from the *Apologética Historia*: "all these Indian peoples are, without taking them away from their natural state... well-disposed and well-proportioned to receive noble souls".

Pagden's text translates the following passage from Las Casas (1967, I, 201; c.39), which I reproduce at length for clarity:

Por todas las susodichas causas seis naturales, y por otras accidentales que se introdujeron hablando de aquéllas, queda, si no me engaño, asaz evidentemente probado ser todas estas indianas gentes, sin sacar alguna, de su mismo natural, común y generalmente de muy bien acomplixionados cuerpos, y así dispuestos y bien proporcionados para recibir en sí nobles ánimas y recibirlas con efecto de la divina bondad y certísima Providencia, y por consiguiente, sin alguna duda, tener buenos y sotiles entendimientos .

As can be seen, Hamilton's reading is based on an erroneous translation of Pagden. Las Casas is not excluding a hypothetical consideration of the Indians in a new "state", different from their "natural state"; he is simply saying that all these "*indianas gentes*", without exception ("*sin sacar alguna*"), by their very innate complexion ("*de su mismo natural*"), are of a certain kind that is superfluous to describe.

Bartolomé de las Casas does not use the term "state of nature," nor does he possess the concept. As Victor Zorrilla (2010, 27; translation is mine) states in his essay titled, precisely, "El estado de naturaleza en Bartolomé de Las Casas":

Las Casas does not use, anywhere in his work, the expressions "natural state", "state of nature" or other similar. I use them here to refer not to something Las Casas speaks of explicitly, but to his implicit assumptions. For Las Casas, the state of nature refers to a firm metaphysical condition that poses a series of basic demands on men of all times. The natural state does not allude primarily, then, to some historical period, real or idealized, nor to the human essence in

its factual existence, but to the intimate configuration that comes to man by virtue of his rational and social nature.

Thus, granted for practical reasons that the term be used with respect to the thought of the authors of the second scholasticism, it would be necessary to give it a completely different meaning. Taken in a precise and restricted way, until otherwise proved, it must still be said that Hobbes “did invent the concept”.

4. *Status (purae/legis) naturae*: continuity and discontinuity of concepts

The discussion of the texts in which the state of nature has been claimed to be found before Hobbes makes it possible to specify in what sense each of the notions it has been confused with is indeed a source that contributed to its shaping, to the point that, very early on, it was designated by those very terms. Certainly, the identification of similarities and differences is not a complete explanation of its origin, which, moreover, as Hamilton (2013) has shown, is particularly complex; it is, however, an important contribution to explaining the continuity between seventeenth-century scholastic thought and a modern thought that understood itself in opposition to the latter.

As I have tried to show in this article, the scholarly literature correctly identifies a profound influence of scholastic theology on the origin of one of the most characteristic concepts of modern political thought; but this influence is much more complex and problematic than has been claimed. Much more complex, indeed, than the mere reception of an already consolidated concept.

To the extent of this influence, the modern concept of state of nature can be described in a quite unitary and homogeneous way. With its differences, it always refers to a (a) original and (b) non-political (c) situation of man, in which (d) his nature reveals itself undistorted, on the basis of which properties, (e) either in a real or fictitious temporal succession and (f) by virtue of some kind of voluntary act, (g) a proportionate political order is constituted. The description of the content of this vital condition, whatever it may be, is accomplished by (h) an abstractive process through which everything that man receives from social life becomes mentally excluded.

The concepts of *status purae naturae* and *status legis naturae* contribute in different and complementary ways to this characterization. Like the state of nature, *status legis naturae* is a condition of life (c), not a state of human nature, which intrinsically includes politicity (b), even though it may not actually occur. In this sense, non-politicity (b) is exclusive to the modern state of nature because,

unlike the two scholastic notions, it was conceived in an explicitly anti-Aristotelian context. Indeed, the *status legis naturae* does not necessarily exclude civil law, but the law of Moses or that of Jesus Christ, the latter of which does include a change in human nature.

Unlike the state of nature, neither *status purae naturae* nor *status legis naturae* are original conditions of men (a). The *status purae naturae*, in fact, is a *hypothetical* state of human nature that reveals that which is most proper to it (d), so it does not include in its meaning any kind of temporal reference (e); it can neither be attained nor abandoned, since it is indifferent to any human decision (f) and is not constituted in order to justify any particular kind of regime (g). From this concept, however, the modern state of nature took its name and two fundamental aspects that explain this homonymy: both are presented as a description of authentic human nature (d) mentally constructed by excluding all that is adventitious to it (g).

The *status legis naturae*, on the other hand, being a situation of man's life (c), includes in its meaning temporality (e), although not necessarily historicity, just like the state of nature. However, it is not a state that can be departed from by virtue of human choice (f), nor is it designed in order to justify a subsequent political structure (g). By virtue of this temporal character, and just like the state of nature, the *status legis naturae* continues to operate in a hidden way in all subsequent life situations, which are superimposed over it and modify it without abolishing it completely.

In this sense, the state of nature received from the *status legis naturae* the fact of being a certain "moment", that is, of a certain situation of life (c) that occurred in a real or fictitious past (e) defined by the absence of another particular law: the Mosaic or evangelical law, in one case; the civil law, in the other.

If all this is plausible, one would have to conclude that the modern notion assumes from other sources the idea of an original (a) pre-political (b) condition (c) conceived in function of a particular political government (g) instituted by virtue of a covenant or pact (f). All these elements were part of the long tradition of Western pactism, except for the explicit functionality of the characteristics of this state with respect to a political order that it is intended to justify (g), which is a typical feature of the modern state of nature (Klosko, 2005).

Adding the precisions noted here, this description is not particularly distant from that in which Strauss (1953, p. 184) placed Hobbes's originality: the identification of the pre-political life of man with his authentic nature.

References

- Aquinas, T. 1892. *Opera Omnia. Tomus septimus. Prima Secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Roma.
- Aquinas, T. *Scriptum super Sententiis*. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquinas, T. *Summa contra gentiles*. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aristotle. 1932. *Politics*. Cambridge.
- Aristotle. 1996. *Physics*. Oxford.
- Azevedo, A. and Moreira, J.M. 2009. *The Salamanca School*. London - New York.
- Baciero, F. 2003. El De legibus de Suarez y Locke. *Revista Española de Filosofía Medieval* 10: 387-393.
- Beitz, C.R. 2009. *The idea of human rights*. Oxford.
- Braun, H.E. 2007. *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*. Aldershot.
- Brett, A.S. 1997. *Liberty right and nature*. New York - Cambridge.
- Burns, J.H. and Goldie, M. 1991. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. New York - Cambridge.
- Carlyle, R.W. and Carlyle, A.J. 1903. *A history of mediaval political theory in the West*. New York.
- Castilla, F. 1995. El concepto de “estado de naturaleza” en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII. *Anuario de Filosofía del Derecho* 12: 425–446.
- Cicero. 1928. *De Officiis*. Cambridge.
- Cicero. 2006. *De republica, De legibus, Cato maior de Senectute, Laelius de Amicitia*. Oxford.
- Cicero. 2010. *De finibus bonorum et malorum*. New York.
- Claeys, G. 1989. *Citizens and saints*. New York.
- Copleston, F.C. 1953. *A history of philosophy*. Westminster.
- de Lubac H. 1946. *Surnaturel*. Paris.
- Denzinger, H. 2009. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*. Freiburg.
- Esposito, C. 2015. Suarez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: Salas, V. and Fastiggi, R. (eds) *A Companion to Francisco Suarez*. Leiden, pp.124–147.
- Forteza, B. 1998. La influencia de Francisco Suarez sobre Thomas Hobbes. *Convivium* 11:40–79.
- Gierke, O. 1987. *Political theories of the Middle Age*. Cambridge.
- Gough, J.W. 1957. *The social contract*. Oxford.

- Hamilton, J. 2013. The origins of Hobbes's state of nature. *Hobbes Studies* 26:152–170.
- Hesiod. 2006. *Theogony and Works and Days*. Cambridge.
- Hesiod. 2006. *Theogony, Works and days, Testimonia*. Cambridge.
- Hobbes, T. 1889). *Leviathan*. London.
- Hoekstra, H. 2007. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: Springborg, P. (ed) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge – New York, pp. 109–127.
- Höpfl, H. 2004. *Jesuit political thought*. New York - Cambridge.
- Höpfl, H. 2006. Scholasticism in Quentin Skinner's *Foundations*. In: Brett, A. and Tully, J. (eds) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge.
- Höpfl, H. and Thompson, M.P. 1979. The history of contract as a motif in political thought. *The American Historical Review* 84(4):919-944.
- Justinian. 1889. *Cuerpo del derecho civil romano. Tomo 1º*. Barcelona.
- Klosko, G. 2005. State of Nature. *New Dictionary of the History of Ideas*: vol. 5, 2257-2259.
- Klosko, G. and Rice, D. 1985. Thucydides and Hobbes's state of nature. *History of Political Thought* 6(3):405–409.
- Lechner, S. 2019. *Hobbesian Internationalism*. Cham.
- Lev, A. 1989. *Sovereignty and liberty*. New York.
- Love, C. 1652. *The Naturall Mans Case stated, or an exact map of the little world man, considered in both his capacities, either in the state of nature, or grace*. London.
- Luscombe, D.E. 1982. The state of nature and the origin of the state. In: Kretzmann, N.; Kenny, A. and Pinborg, J. (eds) *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. New York - Cambridge, pp.757-770.
- Martinich, A. 2005. *Hobbes*. New York.
- Montaigne, M. 2007. *Les Essais*. Paris.
- Nootens, G. 2013. *Popular Sovereignty in the West*. New York.
- Pagden, A. 1982. *The fall of natural man*. New York - Cambridge.
- Pagden, A. 1995. *Lords of all the world*. New Haven.
- Pasquino, P. 1994. Thomas Hobbes: La condition naturelle de l'humanité. *Revue française de science politique* 44:294–294.
- Pierson, C. 2013. *Just property*. Oxford.
- Plato. 2006. *The republic. Books 1-5*. Cambridge.
- Rahner, K. 2006. States of Man, Theological. In: Rahner. (ed) *Sacramentum Mundi Online*. Consulted on 17 May 2022 <http://dx.doi.org/10.1163/2468-483X_smuo_COM_004200> First published online: 2016
- Romeyer, B. 1949. La théorie suarézienne d'un état de nature pure. *Archives de philosophie* 18(1):37–63.
- Sagüés, F. 1964. De Deo creante et elevante. In: *Summa Sacrae theologiae. Volumen II*. Patres Societatis Iesu facultatum theologicarum in Hispania professores (eds). Madrid, pp.445-1026.

- Salmon, J.H.M. 1991. Catholic resistance theory. In: Burns, J.H. and Goldie, M. (eds) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. New York - Cambridge, pp 219–253.
- Sanz Sánchez, S. 2017. The revival of the notion of pure nature in recent debates in English speaking theology. *Annales theologici* 31: 171–250.
- Schrock, T. 1997. Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suarez. *Interpretation* 25(1):91-123.
- Scribano, E. 2008. Lo stato di pura natura dalla teologia alla política. *Rinascimento* 48:511-525.
- Skinner, Q. 1978. *The foundations of modern political thought. Volume two: The age of Reformation*. New York - Cambridge.
- Somos, M. and Peters, A. 2022. *The state of nature*. Leiden – Boston.
- Soto, D. 1569. *De iustitia et iure*. Lyon.
- Soto, D. 1552. *De natura et gratia*. Salamanca.
- Soto, D. 1556. *De iustitia et iure*. Salamanca.
- Soto, D. 1967. *De la justicia y del derecho*. Madrid.
- Straumann, B. 2015. *Roman law in the state of nature*. Cambridge - New York.
- Strauss, L. 1953. *Natural right and history*. Chicago.
- Suarez, F. 1612. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. Coimbra.
- Suarez, F. 1613. *Defensio Fidei catholicae et apostolicae*. Coimbra.
- Suarez, F. 1944. *Selections from three works of Francisco Suarez SJ*. Oxford.
- Suarez, F. 1967. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid.
- Suarez, F. 1970. *Defensa de la Fe*. Madrid.
- Schwartz, D. 2008. Francisco Suarez on consent and political obligation. *Vivarium* 46(1):59-81.
- Terrel, J. 2001. *Les théories du pacte social*. Paris.
- Thornton, H. 2005. *State of nature or Eden?* Rochester.
- Tierney, B. 1997. *The idea of natural rights*. Atlanta.
- Tricaud, F. 1988. Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651. In: Rogers, G.A.J. and Ryan, A. (eds) *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford, pp 107-123.
- Tuck, R. 1979. *Natural rights theories*. Cambridge - New York.
- Tuck, R. 1999. *The rights of war and peace*. Oxford.
- Vazquez de Menchaca, F. 1931. *Controversiarum illustrium*. Valladolid.
- Vitoria, F. 1960. *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid.
- Zagorin, P. 2005. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton.
- Zorrilla, V. 2010. El estado de naturaleza en Bartolomé las casas. *Cuadernos de pensamiento español* 38: 1-181.

Hacia una política latinoamericana: una propuesta liberadora e intercultural

Rafael Gustavo Miranda Delgado *

Resumen: El concepto de Política ha sufrido un proceso significativo de reducción y llega a la contemporaneidad a una categoría que pretende definir el todo por una parte inarticulada e insuficiente. Por ello, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre la política desde la materialidad latinoamericana y con una ética liberadora e intercultural. Esta reflexión articula dos de las corrientes filosóficas más significativas de América Latina, de la Liberación y la Intercultural. Adicionalmente, se posiciona en diálogo crítico con las formas ortodoxas de abordar la política y lo político.

Palabras clave: Política; ética; libertad; interculturalidad; América Latina

Abstract: The concept of Politics has undergone a significant process of narrowing, reaching contemporary times as a concept that seeks to define the whole by an inarticulate and insufficient part. Therefore, the aim of this article is to reflect on politics from Latin American materiality and with a liberating and intercultural ethic. This reflection locates and articulates two of the most significant philosophical currents in Latin America, Liberation and Intercultural. Additionally, it positions itself in a critical dialogue with the orthodox ways of approaching politics and politics.

Keywords: Politics, freedom; interculturality; ethics; Latin America

* rafaelgustavomd@hotmail.com

Universidad de Los Andes Venezuela

Introducción

El concepto de Política ha sufrido un proceso significativo de reducción y llega a la contemporaneidad a una definición que pretende definir el todo por una parte inarticulada e insuficiente. Este proceso ha descontextualizado a la política y la ha dejado sin herramientas para contribuir a los grandes valores de la humanidad como la justicia y la libertad. En la actualidad, se observa un proceso donde la política es entendida como la lucha de poder en un discurso amigo–enemigo, lo cual se ha materializado en las guerras, en el resurgimiento de los nacionalismos, en el aumento de los conflictos por razones religiosas o étnicas, en el retroceso de la cooperación multilateral a nivel internacional. En un mundo cada vez más complejo e interconectado, las respuestas políticas han sido más fragmentadas.

Por ello, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre la política desde la materialidad latinoamericana y con una ética liberadora e intercultural. La reflexión parte de la hipótesis de que la materialidad y el pensamiento latinoamericano, especialmente la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural, en diálogo con expresiones de otras latitudes, puede aportar al enriquecimiento conceptual y práctico de la política.

Para ello, la investigación presenta tres momentos analíticos. En *La política y sus dimensiones. Brevisima revisión conceptual*, se advierte sobre el proceso de reducción del concepto de política al revisar los principales hitos de la reflexión sobre la política y lo político, y la necesidad teórica y práctica de incorporar elementos materiales y éticos. Luego, en *La materialidad latinoamericana* se caracteriza el orden político material vigente de América Latina, su acumulado histórico y sus consecuencias, destacando la necesidad de ampliar la política para reparar las injusticias históricas. Finalmente, en *Una ética liberadora e intercultural* se articula una ética práctica comprometida con la libertad y construida desde la interculturalidad, basada en los aportes latinoamericanos de la filosofía de la liberación y de la filosofía intercultural, y se la coloca en diálogo con diversas y representativas escuelas de pensamiento político contemporáneas.

La política y sus dimensiones. Brevisima revisión conceptual

Las filosofías originarias como las de Mesopotamia, Egipto, Fenicia, Grecia, China e Indostán tuvieron a la política como punto de partida. Pero la reflexión de la política no siempre ha tenido la misma ponderación en sus preocupaciones. La política es todo lo referente al poder en la esfera pública, su dimensión conflictiva y estratégica instrumentales (jerárquica, dominación–contención) y su dimensión de la construcción del bien común (positiva). Hay un consenso relativamente extendido

sobre que la política hace referencia al poder en la esfera pública, aunque también hay relaciones de poder en la esfera privada, este poder no es propiamente político. Lo que distingue al concepto propuesto es su amplitud, la incorporación del despliegue de sus dimensiones fundamentales. Esta amplitud es contraria al proceso de reducción contemporáneo del concepto; pero, como se argumenta en el artículo, es enriquecedora teóricamente y tiene importantes derivados de política material.

La concepción de política se ha ido reduciendo, pasando de una concepción amplia de la política que incluía la dimensión ética y normativa del bien común y su materialidad para terminar en caracterizaciones mínimas exclusivamente estratégicas y de intereses particulares.

Aristóteles de Estagira es considerado el filósofo fundamental de la ética y de la política, su obra se distinguió por su carácter práctico y deliberativo, no solo especulativo, y por su sistematización de lo que hoy denominamos evidencia empírica y estudios comparados. En su libro *La Política* (1989, p. 1252a), afirma que toda *polis* es una comunidad y toda comunidad es instituida en un bien. En el libro tercero, también señala que la vida en la *polis* es el fin principal tanto colectivo como individual (1989, p. 1278b) y que la sociedad política tiene como fin último las acciones nobles y no el simple convivir (1989, p. 1281a). Y remata señalando que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, pero especialmente, en la suprema de todas, que es la acción política, el máximo bien es la justicia, aquello que contribuye al interés común (1989, p. 1282b).

En Aristóteles, la política esta intrínsecamente ligada a la ética, reflexiona sobre la política ideal, sobre la felicidad y la virtud. La acción política está ligada a la justicia. La política también es entendida en un término amplio, como todo lo referente a la *polis*, y la *polis* es una comunidad que busca el bien común. Para Rousseau, como veremos seguido, lo político y lo ético también son interdependientes, y la preocupación fundamental de la política sigue siendo el bien común.

Jean-Jacques Rousseau no solo realizó aportes fundamentales a las ideas de política y democracia, sus ideas políticas también influyeron en gran medida en la Revolución francesa y en el desarrollo del republicanismo. En el libro segundo de *El contrato social*, Rousseau (2010 [1762]) afirma que es el pacto social el que le da existencia y vida al cuerpo político (2010 [1762], p. 33). En el libro primero, diferencia entre *sujetar a una muchedumbre y gobernar una sociedad*, y advierte que solo en el segundo de estos se puede hablar de *bien público y de cuerpo político*. Este gobernar la sociedad, es decir, encontrar una forma de asociación con capacidad de proteger con la fuerza común a las personas, y que cada uno de los asociados uniéndose a todos solo se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes, solo tiene solución en el contrato social (2010 [1762], p. 12 y 13). Continúa Rousseau (2010 [1762], p. 14) señalando que la esencia del contrato social es que la suprema dirección donde cada uno

coloca en común a su persona es la *voluntad general*. En el libro segundo (2010 [1762], p. 23 y 24), señala que solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado en búsqueda del bien común, y que la soberanía es el ejercicio de esta voluntad general por lo que no se puede enajenar y su voluntad no puede transmitirse. La voluntad es general o no lo es, la voluntad es la de todo el pueblo. Rousseau (2010 [1762], p. 47) también nos habla de la libertad y de la igualdad como el mayor de todos los bienes.

Algunas culturas originarias de la América Latina también iban a compartir esta dimensión *positiva* de la política. Por ejemplo, para los Mayas la voz *tik* corresponde al *nosotros* de la actualidad pero la Maya tiene un sentido adicional ya que incluye vivir en comunidad, trabajar en común, compartir las mismas necesidades y tener problemas comunes, y en el *Popol-Vuh*, el libro de la comunidad (*Popol* tiene el sentido de junta, reunión o casa común), con el relato de la creación del mundo y del hombre sienta las bases para el respeto de la vida de la comunidad y de su morada, el ambiente y los demás seres vivos. Los mayas también tenían las instituciones del *Popol na* que servían de escuelas de comunidad para niños, jóvenes y adultos donde se buscaba la solución a los problemas y necesidades del pueblo, y se debatía sobre la vida y la cultura (Hernández, 2009; Recinos, 1986)

Nicolás Maquiavelo es considerado ampliamente el fundador de la Política como disciplina autónoma y en su obra *El Príncipe* (1985 [1513]) es cuando la política se *independiza* de la ética y de la religión, afirmando que la política tiene sus leyes y el político debe aplicarlas. El objetivo principal de esta obra es entender el principado y sus atributos, cómo se obtiene, se mantiene y se pierde. Para alcanzar estos objetivos, el príncipe debe tener algo de león y algo de zorro, valeroso y astuto, debe parecer compasivo, humanitario y honesto, pero debe ser capaz de volverse en dirección contraria; un príncipe, si quiere conservar su gobierno, no puede acatar todo aquello por lo cual se considera bueno a los hombres, debe permanecer en lo moralmente correcto cuando las circunstancias lo permitan, pero cuando no, debe adoptar lo malo. El poder es definido como la capacidad de manipular y controlar a las masas, así que el fin impone los medios, incluyendo el engaño y la violencia. El príncipe más virtuoso es aquel que tiene un ejercicio absoluto del poder satisfaciendo el deseo de seguridad de las masas. En esta obra, también se afirma que un Estado en pie de guerra permanente y una humanidad humillada por la adversidad puede adoptar una forma de vida mejor.

Para Thomas Hobbes y su *Leviatán* (1958 [1651]), el control del poder y el orden estable son los objetivos fundamentales de la política. Hobbes es considerado uno de los fundadores de la filosofía política moderna y el teórico por excelencia del absolutismo político. La idea fundamental expresada en su *Leviatán* es que la vida y las posesiones son inseguras si no hay un gobierno con un poder efectivo

que pueda garantizar el orden y la seguridad. Comienza señalando los riesgos del *estado de naturaleza* como un extremo desorden en las relaciones humanas donde el hombre es egoísta por naturaleza y los intereses irreconciliables derivan en violencia, para luego proponer un *Leviatán* compuesto por los poderes de la mayoría de los hombres con poder de oprimir a los individuos e incluso de pedir el sacrificio de la vida en aras de la paz. El *Leviatán* crea las reglas y establece qué es la política. Con Hobbes, la política llega a su mínima expresión.

Así pues, en estos dos últimos autores las ideas fundamentales dejan de ser los valores éticos de la justicia y la libertad, y son remplazados por objetivos concretos como el orden y el mantenimiento del poder. El marco categorial (poder, autoridad, legitimidad, conflicto) adquiere una mayor ponderación. Y la fundamentación de la política en el interés y la estrategia va a pasar a ser la dominante.

La *cientificidad* de la política también ha contribuido a su reducción y al predominio de esta definición estratégica. Por ejemplo, para Sartori (1984: 201), el cientista político más influyente de la contemporaneidad, afirma que para hablar de Ciencia Política se deben realizar dos divisiones: primero, se debe separar la ciencia de la filosofía y segundo, lo político de lo económico y de lo social.

En esta, preferimos no dividir sino un proceso de distinción—conjunción sin desarticulación, y que se pueda asociar la ciencia con la filosofía y reunir lo político con su dimensión material.

Las ciencias sociales también han buscado lo universal, pero han entendido a la universalización desde un punto de vista parroquial, normalizando las experiencias noratlánticas, sin considerar los fenómenos históricos y contemporáneos fuera de ella, mientras que nuestra propuesta entiende a lo universal desde el diálogo intercultural de las distintas realidades políticas. Aquí, se debe advertir que la filosofía política es una forma de *observar* los fenómenos políticos, por lo que el *lugar* de donde se ve es fundamental. Por ello, la tradición autoconsciente y autoreflexiva del pensamiento filosófico latinoamericano es fundamental para la construcción de la política latinoamericana.

La política no puede reducirse a la estrategia y la dominación jerárquica, sino que necesita de una materialidad que dé sustento a lo político y que evidencie los distintos cruces entre las diversas esferas que se afectan mutuamente, y de una ética que explique y someta a consideración sus proposiciones. La disyunción y reducción que muestra Sartori fragmenta la complejidad de la política y confunde a la Política con lo exclusivamente observable a través de la ciencia.

Adicionalmente, cuando la ciencia rechaza a los conceptos valorativos por su falta de objetividad contribuye a la normalización de la dominación y cuando excluye a la esfera material queda

sin potencia para revertir las principales injusticias contemporáneas como la pobreza. Así pues, se ha vaciado de contenido material y ético a la política.

En atención a esta problemática, diversos autores desde la periferia de la política normalizada han regresado a estas reflexiones fundamentales sobre la política y lo político. Sin embargo, como veremos a continuación en nuestros autores más representativos, la política sigue siendo solo dominación (Foucault), o estrategia (Žižek), o inmaterial (Bauman).

En su obra *Microfísica del poder*, Foucault (1979, p. 40) afirma que el poder es invisible. Foucault (1979, p. 89) advierte que a partir de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se dio forma a un régimen sináptico del poder, de su ejercicio en el cuerpo social. Es un cambio de estructura fundamental la que ha permitido que se realice esta modificación de los pequeños ejercicios del poder, es el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar. También señala, que el poder no está exclusivamente localizado en el aparato del Estado y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera del Estado y que operan de una manera mucho más minuciosa, cotidiana (1979, p. 108). El panoptismo, afirma Foucault (1979, p. 118), es un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve al poder, y que permiten una vigilancia integral en espacios como escuelas, cuarteles, hospitales. Luego, completa, afirmando que el individuo con su identidad es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas (1979, p. 120).

Foucault hace una significativa advertencia ya que señala que el poder y la política no son exclusivos del Estado, sino que el poder se ejerce diseminadamente en el cuerpo político en muchos niveles, en microinstituciones que disciplinan, en los instrumentos de exclusión, en los aparatos de vigilancia, en la medicalización de la sexualidad y de la locura. También señala que el poder no es unidireccional, que va de arriba abajo y viceversa. Sin embargo, sigue viendo a la política ontológicamente como un espacio de opresión y de fuerza.

Para Žižek (2001, p. 173, 174 y 179), la política propiamente dicha tiene su origen y está permanentemente relacionada con la tensión entre el cuerpo social estructurado y la parte de la no parte que desestabiliza, cuestiona y desarma el orden establecido a cuenta del principio vacío de la universalidad. Este actor cuestionador, marginado o subordinado al cuerpo social estructurado demanda y emerge como un participante en el diálogo político y en el ejercicio de poder, lo que es entendido, en mayor o menor medida, desde los distintos marcos metafóricos que dan cuenta del proceso político como fuerzas en disputa por el poder y la legitimidad.

Zizek ve a la política como emancipación y se coloca del lado de los marginados, lo que le da un valor ético significativo. Sin embargo, solo se concentra en la dimensión estratégica de la política y el momento destituyente del poder.

Bauman (1999, p. 93), en su obra *En busca de la política*, entiende a la política como un esfuerzo efectivo y práctico destinado a someter a la prueba de la validez de *jure* a las instituciones que se arrogan validez de *facto*. Bauman (1999, p. 13 y 107) afirma que lo que distingue a la contemporaneidad es la inseguridad generada por los vertiginosos cambios de la globalización, en un contexto donde las instituciones políticas tradicionales ya no pueden cumplir con su principal objetivo de garantizar un orden y donde el poder político cada vez más está separado de la política.

Bauman, acuciosamente, observa que las relaciones de poder tienen como sujeto dominador a otros actores no tradicionales, distintos del Estado y sus instituciones, y que por su *liquidex* son cada vez más difíciles de contrarrestar, lo que él llama la separación del poder político de la política. Sin embargo, para él, la materialidad política no tiene una densidad propia, se preocupa de la esfera económica no por su sustento de vida, sino por su imposibilidad para el orden, análisis tradicional más pertinente para las sociedades noratlánticas que para las del Sur global y sus personas en estado de pobreza que ven como la globalización no los engloba sino que los margina, y la esfera material no es cuestión de inseguridad sino de vida o muerte.

Se observa que estos autores siguen definiendo unilateralmente a lo político desde la particularidad de una de sus determinaciones, lo que impide captar la complejidad de la política en su totalidad. Por ello, en este corto espacio se quiere llamar la atención sobre dos elementos que consideramos fundamentales de la política y que generalmente son dejados al margen: la materialidad y la dimensión positiva del bien común. En este empeño, vemos que los trabajos de Enrique Dussel son de especial lucidez.

Dussel en *Política de la Liberación. La arquitectónica* (2009, p. 47) señala que la política siempre ronda al poder que tiene como esencia la voluntad y esta a su vez tiene a la vida como esencia. Afirma que para fundamentar la esencia del poder son necesarios *el poder de la voluntad y el poder deliberativo*; el primero hace referencia al momento material a la fuerza del poder político y el segundo al momento formal a la manera de dar realidad en la cohesión de las voluntades como fuerza del poder (2009, p. 58). También afirma que la concepción de política puramente procedimental sin principios éticos o el no cumplimiento de estos principios destruye a la acción política y a las instituciones, es decir, se fetichiza el ejercicio del poder (2009, p. 42).

Dussel (2009, p. 12) hace evidente la diferenciación ontológica del *poder político*. Por una parte, está la *potentia* que es el poder político todavía en sí, en la comunidad política o el pueblo, y por otra, está la *potestas* que es el ejercicio delegado del poder político institucionalizado; luego, (2009, p. 12 y 15) advierte que toda corrupción del poder político y de la disolución de la política como tal es la consecuencia de una inversión ontológica fundamental, el tomar a la *potestas* como el lugar donde reside la autonomía, la sede de la soberanía y la autoridad como ejercicio del poder que pertenece al representante, en última instancia autoreferenciándose y fetichizándose, sin referencia a la *potentia*. Para este autor (2009, p. 38), el pueblo más que la mera comunidad política es el actor del proceso crítico de una política de la liberación. Luego afirma que todo lo que se llame político tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia* que es el poder de la comunidad política misma (2009, p. 60).

Así pues, se advierte que la incorporación de los elementos materiales y el abandono del institucionalismo abstracto circunscribe a la dimensión estratégica y a la positiva de la política a un espacio determinado por un *ethos* particular, por lo que podemos hablar de una *política latinoamericana*, y la incorporación de la ética es la que nos permite fundamentar el discurso político y valorar su legitimidad, especialmente desde la interculturalidad.

La materialidad latinoamericana

Los trabajos de John Rawls (2006 [1971]) han sido muy influyentes en la filosofía política, ya que instituye al institucionalismo abstracto como la corriente predominante vaciando de contenido material a la política y a la ética. Advertimos que la incorporación de lo material al campo de lo político cumple una función crítica a la política contemporánea, que la determinación material orienta los contenidos políticos y que la actividad política debe buscar la vida buena.

El abordaje de lo material en nuestra propuesta tiene una doble conciencia: atiende a su función crítica y se reconoce desde el Sur.

Es crítica. Ya que como Horkheimer (1974) plantea, la crítica es el esfuerzo intelectual y práctico por cuestionar reflexivamente las relaciones sociales dominantes, y que la verdadera función social de la filosofía es criticar lo establecido para que los seres humanos puedan ser conscientes de la posibilidad de otra forma de vida y de relaciones sociales alternativas a las dadas, y mostrar las posibilidades de otras relaciones políticas más justas.

Y pensar desde el Sur, desde los márgenes, implica, como resalta de Sousa Santos (2006), una hermenéutica *diatópica* que parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y pueden ser

enriquecidas por el diálogo con otras culturas. Desde el Sur, más que proponer una teoría general de la emancipación, se debe plantear una traducción o articulación de equivalencias entre los diferentes proyectos parciales que permita una inteligibilidad mutua entre las diversas experiencias disponibles y posibles, ya que el latinoamericano es uno de los diversos espacios emancipatorios del Sur. También es un espacio para revitalizar las posibilidades histórico-culturales de los *Otros*, la herencia de lo indio y de lo afro interrumpida por el colonialismo y por la colonialidad.

La estructura intencional de los valores fundamentales, el núcleo motivo ontológico de la historia contemporánea de América Latina desde el enunciado oficial es muy reducida; pretende situar su inicio desde el contacto con Europa, negando a las culturas originales y su dilatada historia de contactos, saberes, lenguajes y memorias. América se constituyó como el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y como la primera identidad de la modernidad. Esto sienta las bases para que en el siglo XVIII y XIX por primera vez en la historia se organice la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas y pueblos del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la que Europa es simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. Dentro de esta narrativa, América Latina está en la periferia o simplemente no está en la historia. El eurocentrismo no solo es etnocéntrico, sino que pretende confundir el universalismo abstracto con su historia concreta (Lander, 2000; Quijano, 2000; Dussel, 2000; Dussel, 1966).

Esta negación de las culturas originales de América Latina no solo fue material sino ontológica, e instauró una concepción tautológica del hombre y de la sociedad definiendo a Europa y a lo europeo como lo bueno.

En esta *colonialidad del poder*, unos se miran naturalmente superiores a otros por su división identitaria racializada, con lo que se da inicio a la organización total del espacio y del tiempo en el metarrelato *universal* eurocentrado, y colocó al europeo o europeizado, blanco y masculino en el peldaño más alto de la división identitaria racial, mientras que lo *indio* y lo *negro* quedó relegado a los más bajos en dicha división con una identidad impuesta, homogénea y negativa que buscaba olvidar las particularidades históricas, geográficas, socioculturales, lingüísticas de sus memorias e imaginarios y despojándolos de su lugar en la historia en la producción de expresiones culturales, con lo que se configura así la primera geocultura de lo moderno-colonial. Estas identidades fueron asociadas a las jerarquías y sus roles sociales correspondientes, es decir, la raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. Desde entonces, esta clasificación

social ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (Quijano, 2007; Quijano, 2000; Mignolo, 2000).

Adicionalmente, en América Latina el proceso de independencia estuvo dirigido por los criollos, lo que terminó siendo una contrarrevolución que marginó a lo popular y sus demandas. Lo que le ha dado un largo aliento a lo colonial que llega hasta nuestros días.

Por ejemplo, la pobreza es una de las más lacerantes violaciones a los derechos humanos y la principal expresión de violencia estructural. La pobreza debe ser entendida no solo como la ausencia de ingresos sino también como la ausencia de capacidades básicas. Una persona en estado de pobreza ve reducidas sus libertades y capacidades para influir en la esfera política.

En América Latina, los grupos etarios de la infancia y de la adolescencia tienen sobrerrepresentación en el estado de la pobreza respecto de otros grupos, lo que fomenta la perpetuación de este flagelo. Por ejemplo, para el año 2020, 51,3 % de niños, niñas y adolescentes de la región se encontraba en situación de pobreza. También se debe resaltar que hay un importante número de personas que están empleadas, incluso sobreempleadas, pero que continúan en estado de pobreza. La mayoría de estas personas se encuentran en el sector urbano-informal donde la baja productividad y las asimetrías de poder en las negociaciones que configuran la institucionalidad laboral han configurado dicho fenómeno (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2019; CEPAL, 2018; CEPAL, 2016).

América Latina también es la región más desigual en ingresos a nivel mundial. Estas desigualdades tienen un origen étnico y de género ya que las poblaciones indígenas, afrodescendientes y las mujeres enfrentan, desproporcionalmente, más obstáculos para acceder a las oportunidades y son víctimas recurrentes de violencia estructural y espacial, ya que las zonas donde habitan los pobres carecen de bienes públicos y servicios básicos.

En América Latina, la estructura productiva, los roles de género y la configuración de las familias han generado diferencias en la distribución del tiempo entre mujeres y hombres, y han construido profundas desigualdades de oportunidades en detrimento de las mujeres. Desde la infancia y la juventud, se delimitan los roles de género y le corresponde a la mujer la mayor carga de actividades dentro del hogar especialmente las asociadas al cuidado de terceras personas, infantes y adultos mayores. La sobrerrepresentación de las mujeres en el trabajo no remunerado ha contribuido a que las mujeres se inserten en menor medida en el trabajo remunerado y cuando se insertan lo hacen en actividades informales y precarias donde están sobrerrepresentadas. Para el año 2019, la tasa de pobreza fue un 12,7 % mayor entre las mujeres en edad activa que entre los hombres de edad similar, y el índice de feminidad de la pobreza extrema alcanzó el valor de 115,3. Adicionalmente, las mujeres

tienen menor acceso a recursos productivos y financieros como tierra y tecnologías, y las mujeres que están insertas en el empleo tampoco tienen garantizado el acceso y la permanencia en los sistemas de seguridad social debido a la segmentación de los mercados laborales y la segregación ocupacional de género. Si bien esta división sexual del trabajo no es la única expresión de violencia de género, sí es fundamental para entender su falta de autonomía y vulnerabilidad frente a otras violaciones (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2018; OIT, 2016; CEPAL, 2016; Miranda, 2020).

Las poblaciones indígenas y afrodescendientes también están sobrerrepresentadas en la pobreza y en el desempleo. En 2019, la tasa de pobreza de las personas indígenas alcanzó 46,7 % y la de pobreza extrema, el 17,3 %, equivalentes al doble y al triple de las respectivas tasas para la población no indígena ni afrodescendiente en los países con los que se cuentan con datos. Por su parte, en los países que incluyen esta característica, los niveles de pobreza y pobreza extrema de la población afrodescendiente son aproximadamente un 60 % mayores que las de la población no indígena ni afrodescendiente. Estas desigualdades comienzan desde la infancia y se les ha negado históricamente sus derechos a especificidades culturales y lingüísticas, expresado en menores años de estudios alcanzados y en la subalimentación. La población indígena ha sido despojada de sus principales recursos como la tierra, por lo que se ve obligada a migrar a las zonas urbanas donde no solo queda marginada de la economía formal sino también de los servicios básicos e infraestructuras (CEPAL, 2021a; CEPAL, 2019; CEPAL, 2018; Miranda, 2020).

En general, dentro de la heterogeneidad de la región, la pobreza y la desigualdad en América Latina han sido persistentes. Por ejemplo, el número de personas que viven con menos de \$ 3,2 diarios, es decir en pobreza de ingreso, se ha mantenido alrededor de los 29 millones de personas, y del 2012 al 2019 aumentó de 28,7 a 30,5 millones de personas. En materia de desigualdad, se observa que el coeficiente de Gini, el cual se utiliza para medir la distribución del ingreso y toma valores en el rango (0,1) donde el valor cero corresponde a la equidad absoluta y el uno a la inequidad absoluta, la región mantiene valores iguales o superiores a 0,46, haciéndolo que hace a la región la más desigual en materia de ingresos (CEPAL, 2021a).

Estas condiciones materiales son resultado de procesos históricos acumulados. Un elemento fundamental para entender la desigualdad y la pobreza en la región es la propiedad de la tierra que ha sido uno de los principales factores de producción y de poder estratégico, lo que genera insalvables brechas entre hacendados y campesinos. En tiempos más recientes, son las élites comerciales y financieras las que detentan el puesto más alto en la jerarquía del poder estratégico.

Una de las instituciones políticas rectoras es el Estado. Durante las décadas de 1960 y 1970, solo había tres países en toda la región con estados democráticos: Costa Rica, Venezuela y Colombia. Durante este periodo, varios países sufrieron golpes de Estado e instauraron regímenes en los que las élites políticas y económicas tendieron a confundirse dejando al margen a la mayoría de la población popular y a sus demandas. Durante la década de 1980, hubo una importante liberalización política que permitió elecciones presidenciales y, paralelamente, se dio una liberalización económica que hizo del mercado la principal institución. Ahora, la tecnocracia fue la que dejó al margen a las demandas populares.

Así pues, la práctica política en América Latina se ha visto reducida a su dimensión estratégica en la que la peor parte se lleva el pueblo que ha quedado marginado de las decisiones políticas y las de su esfera material. La construcción de una política positiva, del bien común, no ha tenido en América Latina un impulso sostenido desde el Estado y sus instituciones. La mejora de las condiciones materiales de América Latina depende de la aplicación de la política; las dinámicas económicas no se pueden reducir a las lógicas de relaciones contenciosas y competitivas del mercado sino que deben estar reguladas para buscar el bien común. La esfera material y sus arreglos institucionales no pueden ser independientes de la esfera política. Para ello, el Estado, como único actor con autoridad y carácter legalmente vinculante para la extracción y distribución de recursos y la regulación de acciones, tiene el derecho y la obligación de garantizar las capacidades básicas para una vida digna.

Si se toma conciencia de la materialidad de América Latina, se puede plantear una ética liberadora e intercultural.

Una ética liberadora e intercultural

Una ética liberadora e intercultural permite un cuestionamiento desde los márgenes, desde el Sur, desde los excluidos a la ética formalista que emerge desde el orden dado, especialmente a la ética y la filosofía eurocéntrica que pretenden confundir sus particularidades históricas con la universalidad. La ética liberadora e intercultural latinoamericana al ser periférica tiene una posición privilegiada para realizar una crítica material y para dialogar con otras realidades del Sur.

La filosofía responde a preguntas fundamentalmente universales, pero desde contextos concretos. La reconstrucción de los principales hitos de la filosofía latinoamericana que reflexiona sobre sí misma y su circunstancia desde el reverso de la historia y lo popular, como la filosofía de la liberación, contribuye a la filosofía universal porque deja en evidencia que no hay un solo locus de

enunciación y, en diálogo crítico y deconstrucción histórica, ambas cobran conciencia de sí. Su ética está al servicio de la liberación de América Latina y abierta interculturalmente al Sur.

El momento de mayor lucidez y autenticidad de la filosofía latinoamericana se da en la década de 1970 con la filosofía de la liberación y tiene como principales hitos inmediatos en su corriente historiográfica a las obras de José Martí, Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea. Esta filosofía asuntiva también se nutre de momentos especialmente fructíferos en América Latina donde surgieron la teoría de la dependencia desde la economía, el *boom* Latinoamericano desde la literatura, la teología de la liberación desde lo religioso-popular y la pedagogía del oprimido. Nuestros tres autores parten de la realidad específica de Latinoamérica no de una abstracción, y toman conciencia de la dependencia material y cultural con respecto a la realidad noratlántica; tienen un sesgo liberador y están abiertos a nutrirse de otras filosofías y entrar en diálogo con otras culturas (Miró Quesada, 1981; Beorlegui, 2010).

El ensayo filosófico político *Nuestra América* (1992) de José Martí es uno de los primeros intentos lúcidos para filosofar desde una historia real, cultural y material con un carácter liberador que recupera lo hispanoamericano frente a lo europeo y lo yanqui; a la América criolla, mestiza, india, negra, la de los campesinos y obreros, y se coloca del lado de los marginados, de los pobres de la tierra. Martí (1992) entiende que la filosofía de nuestra América debe nutrirse de las demás filosofías, pero debe tomar derroteros diferentes que correspondan con las circunstancias y urgencias del contexto latinoamericano, debe injertarse en las repúblicas latinoamericanas; en el mundo, pero el tronco debe ser el nuestro. La filosofía de nuestra América debe ser una construcción de todos para que la América sea realmente nuestra. Es una filosofía material y positiva.

El mexicano Leopoldo Zea (1974, 1975, 1976 y 1991) considera que la filosofía debe dialogar con su propia circunstancia para encontrar su esencia y aclimatar a las filosofías foráneas con la realidad concreta de lo local. Así pues, el ser latinoamericano es una forma concreta de ser humano como otras y su filosofía, al reflexionar sobre sus circunstancias, es una filosofía más. La universalidad nace de la originalidad de lo concreto del hombre y de su filosofía sin más. Para Zea, es esencial la conciencia de dependencia de América Latina para poder cumplir con su misión fundamental de libertad.

El pensamiento del argentino Arturo Andrés Roig (1993 y 1994) también se encuentra dentro de un marco ético y político que busca construir una teoría crítica de la historia y que parte de la realidad social latinoamericana, de las voces otras que han sido silenciadas. Roig, con su genealogía, realiza una historia de las antropologías de la emergencia, para así fundar una moralidad de las

emergencias y poder avizorar los límites de lo posible, afirmando que la tradición latinoamericana está asociada a la dignidad humana.

La filosofía de la liberación nos ofrece una ética comprometida con la libertad y la justicia de los marginados de América Latina y el mundo, que busca ofrecer un horizonte de sentido, otro de buena vida y reparar los daños sufridos por los dominados.

Como Dussel (1998, p. 71 y 75) afirma, la filosofía de la liberación es un contradiscurso, una filosofía crítica, que emerge desde la periferia y desde las víctimas, y con conciencia de ello. Tiene pretensiones de mundialidad, ya que se libera del parroquialismo eurocéntrico y se reconoce como alteridad excluida, experiencia exclusivamente regional pero que dialoga con otras eticidades.

Fornet-Betancourt (2001 y 1999) afirma que la filosofía intercultural comienza dignificando los contextos en tanto lugares que dan paraje al mundo como lugares culturales con prácticas de vida. La filosofía intercultural representa un nuevo paradigma que redimensiona el paradigma de la historicidad y nuestra relación con la historia, porque es en el diálogo de las culturas con sus memorias y sus tradiciones donde la humanidad se encuentra para contar sus historias, lo que genera la radicalización de la pluralización de la historia. El diálogo intercultural es un diálogo entre historias y entre tiempos culturales. Este diálogo también ayuda a una verdadera universalidad plural, dialogante y articulada en una práctica antropológica pedagógica, con lo que se rechaza la universalidad tautológica que desde una pretendida hegemonía cultural propone una universalidad parroquial. No es solo una filosofía que reflexiona sobre la interculturalidad, sino que, especialmente, es una reconstrucción intercultural de la filosofía.

La interculturalidad y la participación simétrica en los acuerdos políticos que esta supone permiten el reconocimiento del otro y su dignidad. La interculturalidad así planteada se entiende como un diálogo equitativo y no jerárquico, es un momento político y ético de (des) construcción de lo común desde lo plural.

Coincidimos con una ética con un concepto fuerte de justicia y que no solo sea un ejercicio abstracto formalista, sino que incluya la materialidad de un *ethos* cultural. Esta ética se basa en la razón deontológica de nuestra política, la libertad y la justicia.

Esta ética liberadora e intercultural también debe dialogar con otras éticas.

A continuación, se pasa a dialogar brevemente con algunos referentes diversos y representativos de la filosofía política contemporánea: Nozick (conservador), Rawls (liberal), Sandel (comunitario), Pettit (republicanismo), MacIntyre (enfoque historiográfico) y Sen (enfoque de las capacidades básicas).

La obra *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick (1988) es paradigmática del anarquismo conservador. Nozick (1988: p. 228) afirma que las posturas que pretenden alterar las instituciones sociales para lograr una mayor igualdad material no están fundadas en argumentos. Advierte que es el poder del Estado puesto a servicios de intereses económicos el que genera desigualdad material, por lo que es deseable un Estado mínimo para que no sea blanco de estas manipulaciones y usurpaciones (1988, p. 263). Termina afirmando que el Estado mínimo es el único moralmente tolerable y que un Estado que vaya más allá viola los derechos individuales (1988, p. 319).

Nozick reduce al poder a su dimensión de dominación y presenta al Estado como el principal ejecutor. Es una postura desde el poder instituido y que pretende ser neutro, pero que condena a la marginación a los ya excluidos. Señala que no hay argumentos para alterar las instituciones sociales para una mayor igualdad de las condiciones materiales económicas pero, como se vio en la materialidad de América Latina, estas desigualdades económicas no son consecuencias exclusivas de méritos en esta esfera, sino que son especialmente explicadas por la esfera política. Finalmente, no puede observar la interdependencia entre los derechos individuales y los derechos sociales.

Por su parte Rawls (1995), en su *Teoría de la justicia* comienza haciendo una rigurosa crítica a la teoría sistemática predominante en la filosofía moderna, el utilitarismo, ya que el principio de utilidad es incompatible con la cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo e incongruente con la idea de reciprocidad implícita en una sociedad bien ordenada. Luego, afirma que su objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social. Rawls (1995, p. 20) señala que el objeto primario de la justicia es la estructura básica de las grandes instituciones sociales que distribuyen los derechos y deberes fundamentales. Rawls (1995, p. 230) propone para su teoría dos principios organizados lexicográficamente: el primero es la libertad y el segundo es el principio de justicia, y advierte que solo el velo de la ignorancia donde un agente racional no sepa qué lugar le corresponde en la sociedad garantiza un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos serán justos (1995, p. 135).

Coincidimos con Rawls en su crítica al utilitarismo. Sin embargo, su artificio del velo de la ignorancia es un recurso analítico e hipotético, sin factibilidad, lo que impide su operatividad y lo condena a un formalismo que poco puede hacer por la realidad. Rawls se preocupa por las instituciones justas y no por las sociedades justas sin advertir que la relación no es automática.

En la obra de Sandel (2000, p. 26), *El liberalismo y los límites de la justicia*, se advierte que el liberalismo refuerza los valores individualistas y promete una neutralidad al menos difícil de lograr.

También realiza una crítica específica a la teoría de la justicia de Rawls advirtiendo que es especialmente ficticia porque es doblemente hipotética en su momento contractual, ya que no existen ni el momento ni las personas (2000, p. 137). Luego de su extendida crítica, afirma que para que una sociedad constituya una comunidad en sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes y estar incorporada en sus acuerdos institucionales (2000, p. 216).

Philip Pettit en su obra *Republicanism* (1997) centra su análisis en como las distintas corrientes filosóficas entienden la libertad. Advierte que el liberalismo entiende a la libertad de una forma negativa, como no interferencia, mientras que la tradición republicana la entiende como no dominación y luego advierte que se puede tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación (1997, p. 10 y 22). Contraargumenta la posición del liberalismo señalando que la intervención no significa pérdida de la libertad cuando la interferencia no es arbitraria (1997, p. 35).

Ambas críticas al liberalismo, la de Sandel y la de Pettit, son de gran importancia para nuestro planteamiento. El acento de Sandel en la vida en comunidad y no solo en el individuo nos recuerda que la justicia es una categoría de la buena sociedad y del bienestar común no solo de una agregación de intereses, los que permite rescatar valores fundamentales tanto para la interculturalidad como para la fraternidad. La solidaridad y la empatía son primordiales para evidenciar y reparar las injusticias sufridas por los marginados del mundo. La propuesta de libertad de Pettit es especialmente importante para poder argumentar a favor de nuestra concepción amplia de política como generadora de bien común incluyendo la esfera material.

MacIntyre (1966, p. 259) en su *Historia de la ética* luego de hacer un repaso por los principales hitos de la historia de la filosofía moral afirma que los conceptos morales son temporales e históricos por lo que rechaza su concepción absolutista. En *Tras la virtud* (2004, p. 87 y 349), insiste en que no deben existir dos historias, una de la acción moral y otra de la política, y no deben existir dos teorías una de la moral y otra de la política, y que toda filosofía moral siempre expresa una moralidad concreta cultural y socialmente. Luego, advierte que entrar en una práctica moral es entrar en una relación no solo con sus practicantes contemporáneos sino también con los que nos han precedido en ella (2004, p. 256). Finalmente, concluye que la vida buena para las personas es la vida dedicada a buscar la vida buena para las personas, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena es para los seres humanos (2004, p. 289).

MacIntyre realiza un aporte significativo a la ética material que compartimos, y su advertencia sobre el acumulado histórico y su influencia en las prácticas morales contemporáneas son bases

fundamentales para construir nuestra historia de la ética, pero nuestra propuesta debe partir de la historia de los excluidos, debe ser crítica, donde lo popular se incorpore y las voces silenciadas sean oídas. Al concluir que la vida buena para el ser humano es la vida dedicada a buscar la vida buena para ellas y ellos, coincide con nuestra construcción del diálogo intercultural sobre la vida y la sociedad buena; pero nuestro punto de partida hace referencia a que antes de poder buscar la vida buena los seres humanos necesitan, al menos, unas capacidades básicas. En esto coincidimos con el enfoque de Sen.

Amartya Sen, en la primera parte de su obra *La idea de la justicia*, afirma que las exigencias de la justicia tienen que dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta (2010, p. 289). Deja claro que se aleja del institucionalismo transcendental que se enfoca en analizar las instituciones justas y que su análisis es comparativo, basado en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia (2010, p. 40 y 434). Sen (2010, p. 262). Señala que su propuesta de las capacidades se diferencia de las demás porque es un enfoque general y su foco es la información sobre las ventajas individuales juzgada desde el punto de vista de la oportunidad, y no de un diseño específico sobre la mejor organización de la sociedad. Luego, afirma que el núcleo del enfoque de la capacidad no es entonces solo lo que la persona hace sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad (2010, p. 265). Resalta que, al estar ligada la idea de capacidad a la libertad sustantiva, asigna un papel central a la habilidad real de la persona para hacer diferentes cosas que valora, por lo que el enfoque de la capacidad se concentra en las vidas humanas y no solo en los recursos de la gente (2010, p. 283).

Coincidimos con Sen en el centro de la reflexión sobre la sociedad buena efectiva más que en las instituciones buenas transcendentales, y especialmente en su preocupación en eliminar las justicias manifiestas.

Nuestros conceptos de justicia y libertad son valorativos, pero no abstractos; se concretan en la materialidad de América Latina. Al reconocer que es concreta, tiene un potencial pluriversal en su articulación y diálogo intercultural.

Conclusión

La política, como toda actividad humana, se despliega en un campo propio; pero, a diferencia de otras actividades como lo económico y lo social, la política es adicionalmente el cruce por el poder de las otras actividades, lo que hace de la política la actividad humana fundamental. Esto es así, porque el fundamento último con capacidad de ser autorreferencial es la vida buena, la cual no puede ser

solipsista sino relacional y pública. Así pues, los principios éticos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria inversión o desplazamiento de la referencia última del poder.

La política también es concreta por lo que podemos hablar de una política latinoamericana. América Latina, al ser parte del Sur global y tener autoconciencia crítica de su condición de periferia, es un espacio privilegiado para la construcción de una pluriversalidad abierta y dialogante, que permita la articulación de una política con un horizonte de sentido otro. La cultura de América Latina es, ante todo, mestiza, un mestizaje violento, nunca acabado y en permanente tensión, pero que le otorga un potencial favorecido para el diálogo intercultural.

Estas condiciones materiales e intelectuales de América Latina son especialmente propicias para la amplitud de la política hacia su dimensión positiva, de bien común. Hay una significativa tradición de filosofía latinoamericana que reflexiona a la política desde la materialidad y a la materialidad desde la política. Esto la distingue de otras tradiciones, como la noratlántica, que ha venido separando a lo político de lo económico y lo social.

Por lo que hacer este potencial efectivo con la horizontalidad de las relaciones sociales tanto en el reconocimiento como en lo material y con la rearticulación con sentido contemporáneo de las tradiciones de filosofía latinoamericana, es fundamental para una política liberadora e intercultural.

Referencias

- Aristóteles de Estagira. *Política*. Bogotá, Biblioteca de publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. (1989)
- Bauman, Zygmunt. *En busca de la política*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. (1999)
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto. (2010)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2020*. Santiago de Chile, CEPAL. (2021a)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Estadísticas de la CEPAL*. (2021b)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2019*. Santiago de Chile, CEPAL. (2019)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2018*. Santiago de Chile, CEPAL. (2018)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible*. Santiago de Chile, CEPAL. (2016)
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Volumen II. La arquitectónica*. Madrid, Editorial Trotta, S.A. (2009)

- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 41 – 54
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Editorial Trotta, S.A. (1998)
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”)*. Buenos Aires, Editorial docencia. (1966)
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer. (2001)
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI. (1992)
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. (1979)
- Hernández, Miguel. “La filosofía maya.” En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Siglo XXI Editores. (2009). 27 – 32
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Indianapolis, Bobbs-Merrill. (1958 [1651])
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Madrid, Amorrortu editores. (1974)
- Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 11 – 40
- MacIntyre, Alasdair. *Tras las virtudes*. Barcelona, Biblioteca de Bolsillo. (2004)
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*. Buenos Aires, Ediciones Paidós. (1966)
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Chicago, University of Chicago Press. (1985 [1513])
- Martí, José. “Nuestra América.” En: *Obras escogidas. Tomo 2*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. (1992)
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.” En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 55 – 86
- Miranda, Rafael. Pobreza, desigualdad y vulnerabilidad en América Latina (período 2000 - 2020). *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 11 (junio – diciembre). (2020). 56 – 90.
- Miró Quesada, Francisco. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica. (1981)
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica. (1988)
- Organización Internacional del Trabajo. *Las mujeres en el trabajo. Tendencias de 2016*. Ginebra, Organización Internacional del Trabajo. (2016)
- Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato social*. Caracas, Ediciones El Trébol Siglo 21. (2010 [1762])
- Pettit, Philip. *Republicanism. A theory of freedom and government*. New York, Oxford University Press. (1997)
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social.” En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores. (2007). 93 – 126

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Historia, corrientes, temas y filósofos*. Buenos Aires, CLACSO. (2000). 201 – 246
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica. (2006)
- Recinos, Adrián. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. México, Fondo de Cultura Económica. (1986)
- Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (1994)
- Roig, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC. (1993)
- Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Editorial Gedisa. (2000)
- Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, Fondo de Cultura Económica. (1984)
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Madrid, Santillana Ediciones Generales. (2010)
- Sousa Santos, Boaventura. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. (2006)
- Zizek, Slavoj. "Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo" En: Walter Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo...* Buenos Aires, Ediciones del signo. (2001)
- Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Biblioteca Ayacucho. (1991)
- Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel. (1976)
- Zea, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI Editores. (1975)
- Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Joaquín Mortiz. (1974)

El aborto y su vertiente social

Juan Miguel Rodríguez*

Resumen: La liberalización del aborto suele plantearse en torno a dos ejes: el principio de la libertad individual y el del mal menor. Esta postura se vuelve insostenible al considerar el fenómeno del aborto en el entramado de la sociedad. En este marco, la vida humana no puede considerarse como un fenómeno más dentro de una ponderación de bienes, por tratarse del bien fundamental que define el cuerpo social. Por otra parte, el aborto acaba violentando el principio de la libertad. Una vez establecido como un derecho, acaba configurándose, en la práctica, como una obligación lesiva para la conciencia de todos aquellos que trabajan en el marco de los servicios estatales sanitarios.

Palabras clave: aborto; responsabilidad social; individuo; libertad

Abstract: The liberalization of abortion is usually posed around two principles: that of individual freedom and the lesser evil. This posture becomes untenable when considering the phenomenon of abortion in the fabric of society. Human life cannot be considered as any other event within an asset weighting, because it is the fundamental good that defines society. On the other hand, abortion violates the principle of freedom. Once it is established as a right, it ends up configuring itself, in practice, as an obligation that harms the conscience of those who work within the framework of the state health services.

Keywords: abortion, social responsibility; individual; freedom

* ioannes.rodriguez@gmail.com
Universidad Hemisferios

El planteamiento del problema

Los últimos decenios han planteado, cada vez con más fuerza, el drama de las mujeres que afrontan embarazos no deseados. En este contexto, la despenalización del aborto parece una medida necesaria para enfrentar situaciones que requieren medidas urgentes. Permitiría una posibilidad de vida a un numeroso grupo de mujeres que se debaten en la lucha por la existencia y que no serían capaces de llevar adelante una gestación agudamente dolorosa. Si a las difíciles condiciones sociales se les añaden factores de abuso y violencia, la medida cobraría un carácter inapelable. La OMS llega a considerar el aborto como un cuidado médico básico “sencillo y que puede ser manejado por un amplio rango de operadores sanitarios” (OMS, 2022).

El marco de las sociedades democráticas también parecería aconsejar su liberalización. La maternidad debería ser una decisión estrictamente libre y personal. Ningún Estado, como tampoco ninguna entidad civil o religiosa podría arrogarse el derecho de imponerla. No se trataría de obligar sino, sencillamente, de permitir. La mujer que no quiera abortar por razones éticas, religiosas o de cualquier otra índole no estaría constreñida a hacerlo. Pero debería, por lo menos, respetar la libre decisión de las personas que tengan una perspectiva distinta de la vida, la realidad o la religión. Muchos suscribirían gustosamente las palabras de Valéry Giscard d'Estaing: “No puedo imponer mis convicciones personales a mis ciudadanos. Como católico estoy en contra del aborto, como presidente de los franceses considero necesaria su despenalización”.

Desde el punto de vista del Estado se trataría sencillamente de una medida práctica. En un mundo ideal, toda maternidad debería ser prevista y convenientemente atendida. En la realidad, desgraciadamente, las cosas no son así. El embarazo es, en no pocas ocasiones un fenómeno imprevisto y no deseado, y lamentablemente, muchas veces rodeado de miseria.

Las políticas estatales se dirigen a lograr el bien posible, porque el supremo está, muchas veces, fuera de las posibilidades de la realidad. Frente a la problemática del embarazo no deseado, el mal menor sería abrir las puertas a la liberalización, con el fin de evitar el perpetuamiento de situaciones de pobreza, marginación, opresión o cargas familiares imposibles de llevar. No se trataría de un asunto ético -del que cada cual puede juzgar como quiera, en el interior de su fuero interno- como de una política pública que tiende a hacer lo que sería fácticamente posible dentro de un campo acotado de elecciones. El derecho jamás pretendería -siguiendo a Kelsen- dar contenido moral objetivo a la norma. Sería, sencillamente “una norma social que establece como debida determinada conducta humana” (Kelsen, 1982, pág. 78).

Estos argumentos, indudablemente, tienen su peso. Presuponen una serie de valores de los que no se puede prescindir en una sociedad que quiera ser verdaderamente democrática. A esto debe añadirse el hecho de que el discurso orquestado por muchos de los grupos pro-vida, ofrece, en muchas ocasiones, una mezcla confusa de argumentos éticos y religiosos, cuyo valor vinculante solamente prevalece en el interior de una determinada cosmovisión, pero que no pueden imponerse como criterios directivos de una sociedad laica.

En ocasiones, se tiene la percepción de que los grupos o personas movidos por un trasfondo religioso a duras penas pueden ocultar su nostalgia por un estado confesional y sus esfuerzos serían, en último término, un intento de forzar el marco legal hacia unas convicciones religiosas que no son compartidas por todos.

Respeto, tolerancia, estado laico, solidaridad con la mujer embarazada: serían los ejes en los que se apoya el movimiento de liberalización del aborto. Todos ellos a su vez, obtienen su fundamento y su sentido de la libertad, que sería como el factor de cohesión y el núcleo de toda su argumentación.

Los ejes en torno a la problemática

En el embarazo no deseado aparecen dos polos. De una parte, se encuentra la condición, muchas veces precaria, de la mujer embarazada. En el otro extremo, y siempre en tensión con el anterior, está la vida del embrión. La liberalización del aborto se decanta decididamente en favor de la primera. El motivo de esta elección no es tanto el desprecio de la vida humana, sino más bien la tesis de que hay ciertas circunstancias que la hacen inafrentable.

Si verdaderamente se desea abordar el problema desde una perspectiva abierta, no se puede soslayar la consideración concerniente al embrión humano. Si se prescinde de ella, podría parecer, en un primer momento, que los diversos elementos se ajustan, pero eso sería solamente enterrar el problema. El conflicto soterrado brotaría antes o después, con consecuencias negativas sobre la misma mujer embarazada y sobre el conjunto de la sociedad. Afrontar un aborto con la misma perspectiva con la que se trata un tumor, o una enfermedad es una actitud que, en general, está muy lejos del sentir del ciudadano común. La literatura científica es abundante. El movimiento pro-aborto es consciente de esta situación y ha intentado afrontarla desde diversas perspectivas.

Una primera tentativa sería el esfuerzo por señalar que un embrión humano no es una persona humana. De este modo, la acción de eliminarlo no sería equiparable al homicidio, sino más bien a las terapias médicas que extirpan tumores u órganos; o bien sería un procedimiento médico análogo a las

amputaciones que se realizan con el fin de preservar la salud del resto del cuerpo. El embrión humano no tendría más identidad que la de un grupo de células más o menos estructurado; o sería solamente un elemento pertenece al cuerpo de la madre; o bien, dada su dependencia del seno materno, no sería un sujeto autónomo con dignidad propia.

Estos ensayos, son desde el punto de vista intelectual, poco fructíferos: generan más dificultades que las que resuelven. En efecto, es difícil explicar cómo un “grupo de células” llega a convertirse en un ser humano siguiendo un proceso natural de desarrollo. Por otra parte, situar el fundamento de la dignidad humana en las operaciones intelectuales o volitivas es otro callejón sin salida: en ese caso las personas en estado de coma, o bajo los efectos de la anestesia, o simplemente en un proceso natural de sueño, perderían su dignidad para recuperarla una vez pasados los efectos de las situaciones respectivas. La idea de que el embrión es parte del cuerpo de la mujer es todavía más difícil de sostener. En efecto ¿cómo podría ser parte del cuerpo de la mujer un grupo celular que tiene un ADN distinto al suyo? Las objeciones podrían multiplicarse .

En general, los intentos de privar de su condición humana a los embriones tienen escasa relevancia científica y solamente subsisten en el marco de campañas o eslóganes, que, por su propia naturaleza, apelan más a la emotividad que a razones sólidas.

¿El mal menor?

No es extraño, por tanto, que el movimiento pro-aborto intente fundamentar sus propuestas en el, así llamado, mal menor. El aborto se contempla como un hecho negativo en sí mismo, pero que, por otra parte, sería la única salida posible frente a circunstancias extremas y dramáticas. La muerte del embrión sería necesaria para evitar males mayores: una maternidad no deseada, sin capacidad de afrontarse, que en caso de verificarse generaría una cadena de opresión y miseria, no solamente para la gestante sino para el niño en camino. Gran parte de este movimiento suscribe la idea de que el aborto debería ser legal, seguro y poco frecuente; aunque esto último está cambiando, sobre todo en Estados Unidos (North, 2019). En este sentido habría que plantearlo como una medida de emergencia extrema que, en general, habría que evitar a través de políticas públicas de educación, contracepción y seguridad jurídica y social.

Los esfuerzos del movimiento pro-aborto se centran en señalar la dura condición de tantas mujeres embarazadas. De este modo, polarizan la atención hacia la problemática de la madre, dejando

en la penumbra la del embrión. Gran parte de su campaña muestra al desnudo la difícil realidad de tantas personas oprimidas por el peso de la violencia y de la pobreza. Mediante una publicidad directa, incisiva y bien organizada, el movimiento ha llegado a amplios estratos de la población. Es en este punto neurálgico donde las campañas de liberalización cosechan importantes frutos, movilizando a gran parte de la opinión pública si no hacia la aprobación, por lo menos a la tolerancia .

Los grupos pro-vida rara vez alcanzan una efectividad comparable. De una parte, como ya se ha señalado, sus argumentaciones mezclan con demasiada frecuencia lo religioso con lo ético y lo jurídico. De hecho, hay amplios sectores de la opinión pública que sostienen que una opinión pro-vida solamente puede argumentarse desde el punto de vista religioso y, en consecuencia, puede ser desechada por quienes no comparten una religión o una visión religiosa de la vida.

A esto debe sumarse el hecho de que la situación del embrión humano puede ser objetivamente más frágil y precaria que la de la mujer embarazada y, sin embargo, no es capaz de suscitar las corrientes de la simpatía y la afectividad de una gestante. En efecto, el embrión permanece en el seno de su madre. Está oculto. Ignora su propia existencia y, además, en las primeras etapas de su desarrollo, es incapaz incluso de las sensaciones más elementales. Su vida es enteramente una promesa. El mundo sigue su curso ignorando su existencia y, al parecer, no la necesita. La dinámica de los procesos productivos precede al embrión y parece continuar sin necesidad de que su vida se desarrolle. Una realidad de esas características puede investigarse, o pensarse en el campo de lo abstracto. Se puede argumentar sobre su importancia y su necesidad. Pero no es algo que apele directamente a las emociones, a menos que una sensibilidad particular y un nuevo y penetrante modo de contemplar la realidad ponga al desnudo los entresijos de la existencia humana. Con frecuencia, tal como señala Newman (1992), el asentimiento no es el resultado de una argumentación lógica sino un proceso en el que la emoción y las disposiciones del sujeto tienen un papel nada desdeñable.

El movimiento pro-aborto es, en buena medida, un movimiento de solidaridad hacia la mujer embarazada, en el que la condición del embrión humano nunca es suficientemente considerada.

¿Un problema particular?

Sin embargo, la realidad de que el aborto pueda considerarse una solución y que se exija como parte de una política pública, no es algo que se derive del problema en sí, sino que responde una precisa característica social.

Una analogía podría aclarar las cosas. La carencia de oportunidades por falta de oportunidades laborales es un problema de carácter global. Ciertamente, no presenta las mismas características en todas partes y en unos sitios es más grave que en otros. Muchas personas deseosas de incorporarse a los sectores productivos, con talento y capacidad para trabajar, no pueden emplearse y arrastran condiciones de vida indignas que recaen sobre sus familias.

Algunos se ven abocados al robo, no por convicción, sino por necesidad. Ellos, y sus familias, necesitan subsistir. De otra forma, morirían por inanición. Como es evidente, algunas de estas personas caen en manos de la justicia. Son procesadas y condenadas a veces a largos años de prisión, aunque muchos de ellos, más que culpables, son víctimas de una situación social de marginación.

La realidad es evidente y la injusticia muchas veces, palmaria. Ante un problema de esta naturaleza, ¿no se podría despenalizar el robo, por lo menos de cierta cuantía? ¿Acaso no es mejor robar que morir de hambre? ¿Puede ser justo que una persona tenga que sustraer lo ajeno por la falta de oportunidades en las que vive y después sufrir un castigo? ¿Puede una persona tener la culpa de vivir en un lugar dónde no hay oportunidades laborales?

Aunque la situación de las personas que roban por necesidad es dramática, la respuesta acerca de la despenalización del delito es, evidentemente, negativa. Despenalizar el robo destruiría el tejido social. Minaría las bases de la confianza recíproca, esencial para el desarrollo de las actividades y además erosionaría los incentivos del trabajo. A la larga, destruiría a la sociedad. Una sociedad que no castigue el robo acabaría evaporándose. La despenalización del robo resolvería parcialmente los problemas de algunas personas, pero minaría las bases de la sociedad. Acarrearía males que, a la larga, serían intolerables. Lo procedente sería buscar la justicia: una justicia que, teniendo en cuenta las difíciles circunstancias de tantas personas, no imponga castigos desproporcionados.

Llama la atención que, cuando estas consideraciones son trasladadas del campo de la propiedad privada al del derecho a la vida, la respuesta sea diametralmente diferente. En este ámbito se sostiene que la autonomía personal no debería tener otros límites que los que impongan la conciencia de la mujer embarazada.

El conflicto de la mujer embarazada no debe abordarse únicamente desde el campo de las opciones y las preferencias particulares. Al estar íntimamente vinculado a la vida de las personas, tiene una relación que desborda lo particular y que afecta la sociedad en su conjunto. Pretender que se trate de una opción estrictamente individual, sin consecuencias para los demás, es reducir los términos del problema, y en última instancia, cierra las puertas a una solución verdaderamente efectiva.

En definitiva, la idea del aborto como solución a un problema solamente puede germinar en un terreno previamente cultivado por la indiferencia hacia los demás. En el momento en que se pierde la noción de la mutua trabazón de personas que constituye la sociedad, los deseos particulares se erigen, equivocadamente en norma y principio absoluto de todo lo demás.

La vida y el derecho a decidir

La libertad personal es un ámbito importante en el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, en modo alguno se trata de un derecho absoluto. El bien y la misma subsistencia de la sociedad requiere que el bien común prevalezca por encima de las opiniones personales. Un padre de familia que castiga a sus hijos con medidas crueles y despiadadas no puede ampararse en un supuesto derecho a la libertad. Quien difunde mensajes de odio u opresión, o presenta contenidos nocivos para la sociedad, debe ser limitado por la fuerza pública. Nadie tiene el derecho de desobedecer las normas de tránsito bajo el pretexto de que no le gustan o no le parecen convenientes. Los eventos públicos de una sociedad como contratos, herencias, cesiones de propiedad, permisos de uso y usufructo, etc., se ajustan a unas normas precisas que deben cumplirse para tener validez legal.

Con respecto a la cuestión del aborto, el asunto que verdaderamente debe resolverse -sin entrar para nada el ámbito religioso- es la relación que existe entre la vida del no nacido y el resto del tejido social. Si se tratase de un ámbito exclusivamente privado, en el que los únicos factores en consideración son los deseos personales, ciertamente podría considerarse como un derecho similar a los demás. Pero -y éste es el punto central- en el aborto estamos ante la vida misma.

La sociedad es de personas y para las personas. El bien común debe facilitar el desarrollo armónico e integral de todos sus integrantes. La vida es el presupuesto básico y natural de este crecimiento. Es el soporte de los derechos y lo único que les da sentido. La vida, y solamente ella, puede hacer efectivo y real el goce de los derechos. Una sociedad que no proteja la vida es un contrasentido en sí misma. Ha perdido su razón de ser.

El movimiento en pro de la liberalización del aborto probablemente argumentaría que no se trata de un ataque a la vida en cuanto tal, sino más bien de la valoración práctica y real de las posibilidades de la mujer embarazada. Sería el reconocimiento de que la vida del embrión es sencillamente inviable por entrar en conflicto irresoluble con otras necesidades quizá más apremiantes aún.

Lo inquietante de ese modo de ver las cosas es que, coincide, a la letra, con los programas de los gobiernos totalitarios. En el marco de los grandes intereses nacionales (políticos, económicos, territoriales), estos regímenes postulan que la existencia de algunos elementos discordantes se constituye en un peligro para la sociedad y que, en consecuencia, deberían ser eliminados. Se instaura una dinámica que empieza con unos objetivos restringidos y aparentemente razonables, que después se ensancha, en círculos cada vez más amplios, a grupos más grandes de personas. Y en último término vida y muerte, destino y felicidad quedan en manos y arbitrio de quien detenta el poder.

Es precisamente éste el aspecto más inquietante de la liberalización del aborto. El Estado, de forma absolutamente deliberada, entrega, en las manos de los particulares, la vida y el destino de las personas que están por nacer. Ciertamente, el campo en el que lo hace es restringido: se refiere a los no nacidos, y solamente en condiciones difíciles para la madre. Pero el paso decisivo ya se ha dado. Lo grave no son los motivos, sino el hecho mismo de que la vida de una persona se considere descartable. La cuña se ya introducido y con el pasar del tiempo, modelará otro espíritu y otras decisiones.

La liberalización del aborto, aun manteniendo la buena intención de ayudar a las mujeres en condiciones precarias, pone en marcha un proceso que, al parecer, pocos son capaces de advertir: la vida deja de ser un bien tutelado por el Estado. En su lugar, el juicio sobre su decisión queda en manos de unos intereses particulares. Legalizar el aborto y, más aún, pretender reconocerlo como un derecho, es una forma tácita de reconocer que la vida ya no es un principio absoluto, sino que debe ser medida y pesada de acuerdo con las conveniencias y los intereses de una coyuntura particular. Este modo de ver corroe los cimientos de la convivencia social. Poner en manos de una persona individual la vida y la muerte significa, en último término, destruir el fundamento de todo derecho, al sustituirlo por una serie de conveniencias personales, que por su misma naturaleza son particulares y por lo tanto, angostas.

De este modo, llegamos a otro de los puntos medulares en torno a la liberalización del aborto. Uno de los pilares sobre los que se sostiene es la libertad de la mujer en cuanto a la maternidad. Una

libertad reclamada por su dignidad y en la que nadie debería imponer convicciones ajenas. En una sociedad en la que es tan importante el concepto y el ejercicio de este valor, el argumento parece inapelable. Sin embargo, -y este es un problema neurálgico- la cuestión se refiere, más que a la maternidad, a la vida de las personas. Y en este ámbito, la sociedad no solamente tiene el derecho, sino el deber de intervenir.

Dejar que la protección de la vida humana sea un componente más dentro de un entramado de intereses particulares puede tener consecuencias sumamente graves. La despenalización del aborto difícilmente puede considerarse, en este sentido, un mal menor.

Llama poderosamente la atención que los movimientos pro-aborto subsistan en la arena política con aquellos que proclaman la abolición de pena la muerte y los -así llamados- derechos de los animales, a veces integrados por las mismas personas. Esta aparente contradicción indica que fuerza impulsora no es tanto la defensa de unos principios objetivos como el intento de quitar del panorama social todo lo que disgusta o causa aversión. Se trata, en definitiva, de la dictadura del subjetivismo, en la que los valores y su incidencia en la sociedad quedan sustituidos por el gusto subjetivo y personal del momento.

La aparente neutralidad de una medida de salud pública

El movimiento de liberalización pro-aborto dice proponer una ética neutra. Insiste en que se trata solamente de una política pública que no pretende interferir coercitivamente en las opiniones de los ciudadanos. Se trataría de una medida de salud pública con una finalidad específica.

Dejando a un lado los aspectos más técnicos -las mujeres que han abortado tienen una incidencia de depresión significativamente alta, los países que implementan el aborto como medida pública experimentan un significativo aumento de la tasa de aborto per cápita-, es necesario señalar que toda institución humana y toda política pública extrae de una cierta concepción del mundo y de la existencia los criterios prácticos para su actuación en el terreno de las decisiones cotidianas.

Un médico, por ejemplo, puede convencerse, después de examinar los resultados de unos exámenes, de una valoración clínica, y de su propia experiencia, que un tratamiento puede ser útil para el paciente. Pero esta decisión, sostenida por un criterio profesional, descansa a su vez, sobre un convencimiento más profundo: la vida es mejor que la muerte; y la salud, que la enfermedad. Es esta convicción la que, en último término, le llevará a poner los medios a su alcance para que el paciente acepte y siga el tratamiento.

Permitir el aborto como una medida de salud pública significa, en la práctica, introducir un sistema en el que un número ingente de vidas humanas se convierte en un elemento de descarte. Dejan de tener valor en sí y por sí para ser un factor de ponderación dentro de los procesos productivos llevados a cabo por los funcionarios de turno. Una decisión de este tipo tiene una específica valoración ética, que en modo alguno puede considerarse como neutral.

Por otra parte, la implementación de la liberalización del aborto muchas veces funciona, en la práctica, como una obligación que conculca la libertad del personal sanitario. En efecto, en muchos estados, los médicos tienen la obligación de practicar el aborto. Si sus convicciones éticas o religiosas se lo impiden, se les exige que derive el caso a un colega que sí esté dispuesto a realizar la intervención. En definitiva, se les “concede” no participar materialmente en la intervención, pero quedan obligados a colaborar de modo directo y formal con un hecho que no aprueban en su fuero interno .

Nuevamente, el argumento al que se recurre es el de la salud pública. Se reconoce el derecho a las convicciones personales, pero no se permite actuar distinto al previsto por las autoridades sanitarias. En la práctica, la libertad de los médicos queda reducida a la tolerancia en su versión más restringida: se les permite pensar como quieran, siempre y cuando no manifiesten esas convicciones en el ámbito de la vida pública. En definitiva, bajo el argumento de “no imponer”, obligan, con medidas altamente restrictivas en el campo más delicado de la persona humana.

Un síntoma de la sociedad

En último término, el auge del movimiento en pro de la liberalización del aborto es la expresión de la corrosión de los cimientos morales de la sociedad. La corriente de simpatía y aprobación que generan las campañas pro-choice subsiste porque la sociedad ya no encuentra el impulso y la fuerza para sostener a todos. Se instaura, cada vez con más fuerza, un estilo de vida en el que lo único que verdaderamente importa son los logros y las realizaciones personales. Por eso, proteger y defender a alguien con quien no hay relación directa y que no tiene modo de influir en el futuro empieza a parecer una tarea ardua e inútil.

Es paradójico que una sociedad que lucha en contra de la tenencia irrestricta de armas de fuego, de la liberalización las drogas y de los espectáculos desenfrenados, sea tan insensible ante un tema que pone en jaque sus mismos cimientos. Esto sucede porque, ante otras amenazas, las personas perciben un peligro para las personas que están más cerca, y para la sociedad en general. Pocas veces

sucede esto ante el drama del aborto. Sin embargo, es de vital importancia que tomemos conciencia. La vida y la subsistencia de la sociedad dependen de ello.

Referencias

- Álvarez, P. (8 de Julio de 2021). *Igualdad quiere cambiar la ley del aborto para regular la objeción de conciencia*. elpais.com.
- Breen, K. (2020). *Poder elegir para no morir*. Marie Claire.
- Ditzhuijzen, J. v. (2019). *Common risk factors for abortion and suicide attempts*. The Lancet, 972-973.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del Derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Newman, J. H. (1992). *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*. Notre Dame: Notre Dame Press.
- North, A. (18 de Octubre de 2019). *How the abortion debate moved away from “safe, legal, and rare”* Vox.
- OMS. (26 de Enero de 2022). *Abortion (fact sheets)*. World Health Organization.
- Restrepo, P. A. (2016). *El estatuto del embrión humano*. Escritos, 307-318.
- Steinberg, J., Laursen, T., Adler, N., Gasse, C., Agerbo, E., & Munk-Olsen, T. (2019). *The association between first abortion and first-time non-fatal suicide attempt: a longitudinal cohort study of Danish population registries*. The Lancet, 1031-1038.

La pedagogía pastoral del Papa Francisco y su propuesta frente a las idolatrías intraeclesiales

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira *

Roberto Estévez Guerrero **

Resumen: A lo largo de su pontificado y con una mirada llena de pedagogía pastoral, el Papa Francisco ha insistido en la presencia de diversas formas de idolatría dentro de la Iglesia. Sin afán de exhaustividad, este estudio presenta un elenco de las idolatrías intraeclesiales y las soluciones que el propio Pontífice propone para superarlas.

Palabras clave: Idolatría, mundanidad, dinero, poder, cruz, justicia, caridad, misericordia, gnosticismo

Abstract: Throughout his pontificate and with a gaze full of pastoral pedagogy, Pope Francis has insisted on the presence of various forms of idolatry within the Church. Without wishing to be exhaustive, this study presents a list of intra-ecclesial idolatries and the solutions that the Pontiff himself proposes to overcome them.

Keywords: Idolatry, worldliness, money, power, cross, justice, charity, mercy, Gnosticism

* jbaquero@usfq.edu.ec

Universidad San Francisco de Quito; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7765-0621>

** robertoeg@gmail.com

Pontificia Università Antonianum

Donde reina el amor sobran las leyes. Platón.

Introducción

En la historia de las religiones, el judaísmo presenta una novedad significativa: plantea la existencia de un Dios que tiene rostro (cf. Ex 33, 11 y Deut 34, 10). Aquel rostro divino está destinado a manifestarse al mundo a través de sus profetas (Benedicto_XVI, 2007, pág. 25), pero de manera preeminente en aquel Profeta -el nuevo Moisés (Ex 18,15)- que ya no hablará con un Dios de espaldas (Ex 33, 23) sino de frente, cara a cara. Aún más: aquel Profeta será, en su persona, el rostro mismo de YHVH para el cosmos (Jn 1, 1-18) y para todos los que deseen acogerlo (Mt 11, 17).

En el camino hacia el nuevo Profeta, las llamadas a la fidelidad son continuas. Las Escrituras poseen innumerables menciones sobre la no tan remota posibilidad de desviación. Yahvé mira con infinita misericordia el caminar de su pueblo que, sin embargo, podría caer en una falta especialmente problemática: la idolatría (cf. Ex 20; 32, 4; Num 25, 1-5; Os 8, 5-6; 10, 1-5, 8; 11, 1-4). La posibilidad de atribuir el título de divinidad a realidades inmanentes del más diverso estilo fue una constante dentro del pueblo judío. Y una vez perdido el norte se producía, de forma individual o grupal, un efecto dominó que impedía o dificultaba en gran medida la transmisión del rostro divino y el cumplimiento de los encargos yahvistas, según la fe veterotestamentaria.

El cristianismo, al considerarse el destinatario de la transmisión de este rostro-Jesús, hereda los diez preceptos mosaicos, dentro de los cuales ocupa el primer lugar la fidelidad al Dios revelado, alejando de sí cualquier forma de idolatría: ya sea para buscar respuestas sobre el futuro siempre desconocido, elevar al nivel sobre-natural o de culto a realidades sencillamente materiales, inmanentes, humanas, etc. (Benedicto_XVI, 2007, pág. 24)

El Papa Francisco ha demostrado, a lo largo de su pontificado y a través de tantas intervenciones magisteriales sencillas y directas, que tiene bastante bien tomado el pulso de la humanidad actual y, en concreto, de aquellos que se consideran a sí mismos como cristianos católicos. Desde esta erudita clarividencia y siempre aplicando, cada vez con mayor profundidad, los contenidos del Concilio Vaticano II (Baquero de la Calle Rivadeneira, 2016), deseamos presentar -sin un afán exhaustivo, desde luego- algunas de las idolatrías que se encuentran presentes en el interior de la Iglesia y que -nos

atrevernos a decir- no habían sido descritas antes con tanto acierto, sentido pastoral, pedagogía y profundidad.

Continuando con la línea pedagógica del Papa Francisco, con tanto sabor a cristianismo primitivo, se hará una recopilación de textos pontificios, con breves comentarios cuando sea necesario: pensamos que los textos hablan por sí solos y comentar, en muchos casos, sería estorbar. Se utilizará una técnica pedagógica: las frases que hemos considerado más significativas estarán **en negrita**. De esta forma, se podrá volver, una vez y otra, sobre lo que nos ha parecido esencial en el pensamiento del Papa.

El deseo de este trabajo es invitar al lector a un examen de conciencia para descubrir, con humildad, si realmente está buscando el rostro de Cristo: podría suceder que, con la mejor de las buenas voluntades e inclusive, “en nombre de Dios”, hayamos caído en una versión cristiana que tenga más de mundanidad, vanidad, cumplimiento de reglas, vida social, mediocridad, tibieza, etc., y poco de adoración, amor, misericordia, preocupación por los más necesitados... El peligro de una religiosidad vacía de espiritualidad, de un cristianismo sin compromiso o de una piedad sin adoración, parece a la orden del día. Y, según parece, la humanidad recibió el don del Papa Francisco cuando más lo necesitaba¹.

1. Mundanidad espiritual

Describe el Papa Francisco una primera forma de idolatría: la mundanidad espiritual. Esta se caracteriza por una búsqueda de la gloria personal o grupal, sin importar realmente la gloria de Dios. Dicha forma de idolatría también fomenta una cultura de lo superficial y lo pasajero; cultura que, poco a poco, conduce al cristiano -insistimos, de forma personal o institucional- hacia la mediocridad y la tibieza, donde Cristo y los demás pasan a un segundo plano, en el mejor de los casos. Sin quedarse en los aspectos negativos, el Papa presenta amablemente las soluciones: vigilar, volver a Cristo crucificado y ejercitar las obras de misericordia, sobre todo con los más vulnerables.

¹ Se conservan, en nota a pie de página, las notas originales de los documentos pontificios. Además, por las limitaciones de la tecnología, en las Encíclicas y Exhortaciones Apostólicas donde aparecen números de página, en realidad se refiere a los números internos de los documentos.

Un primer espacio de idolatría escondida se abre donde hay **mundanidad espiritual** que es «una propuesta de vida, es una cultura, una **cultura de lo efímero**, una **cultura de la apariencia**, una cultura del **maquillaje**» (Francisco, Homilía en santa Marta, 2020).

Su criterio es el triunfalismo, un triunfalismo sin Cruz. Y Jesús reza para que el Padre nos defienda de esta cultura de la mundanidad. Esta tentación de **una gloria sin Cruz** va contra la persona del Señor, **va contra Jesús que se humilla en la Encarnación** y que, como signo de contradicción, es la única medicina contra todo ídolo. Ser pobre con Cristo pobre y “porque Cristo eligió la pobreza” es la **lógica del Amor** y no otra (...). Nuestros ojos tienen que estar fijos en Cristo, en el aquí y ahora de la historia de Jesús conmigo, como lo estarán entonces. La mundanidad de andar **buscando la propia gloria nos roba la presencia de Jesús humilde y humillado, Señor cercano a todos, Cristo doloroso con todos los que sufren, adorado por nuestro pueblo** que sabe quiénes son sus verdaderos amigos (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

1.1. Características de la mundanidad espiritual

Quien ha caído en esta mundanidad mira de arriba y de lejos, rechaza la profecía de los hermanos, descalifica a quien lo cuestione, destaca constantemente los errores ajenos y se obsesiona por la apariencia. Ha replegado la referencia del corazón al horizonte cerrado de su inmanencia y sus intereses y, como consecuencia de esto, **no aprende de sus pecados ni está auténticamente abierto al perdón.** Es una tremenda corrupción con apariencia de bien. Hay que **evitarla poniendo a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. ¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!** Esta mundanidad asfixiante se sana tomándole el gusto al aire puro del Espíritu Santo, que nos libera de estar centrados en nosotros mismos, escondidos en una **apariencia religiosa vacía de Dios.** ¡No nos dejemos robar el Evangelio! (Francisco, Exhortación Apostólica Evengelii Gaudium, 2013, pág. 97).

El rechazo de la *profecía* ajena suele darse cuando una persona o un grupo eclesial considera que “los otros” van por mal camino si no se alinean a su forma de pensar y actuar. Se pierde la capacidad de mirar y admirar la acción multiforme del Espíritu Santo en las almas; se mira con sospecha el don divino en otros, por ser distinto al propio, etc. De allí a la *descalificación* en público - palabra usada por el Papa- hay un paso: se trata de murmuraciones que, tantas veces en nombre de Dios, se difunden dentro de un entorno eclesial cerrado, terminan por mermar la unidad de la Iglesia y dañan el prestigio de los fieles que piensan distinto. En definitiva, se juzga y condena al hermano diverso.

a) Gloria humana

El Papa nos advierte frente a una vida que parece cristiana pero no lo es: hay mucho ruido, movimiento, apostolado, actividades, relaciones sociales... pero Cristo interesa poco o nada. Quizá, porque se ha descuidado la comunicación con las estancias divinas. Probablemente se ha relegado la oración, la adoración, la gratitud por los dones recibidos, hasta caer, poco a poco, en la idolatría del yo: un yo que sigue trabajado en nombre de Dios pero ya no para su gloria sino para la gloria personal o de grupo.

Sobre el tema, unas palabras de Ignacio Larrañaga pueden servir de obertura a este acápite: “Cuando se descuida la actividad orante, Dios comienza a transformarse en una realidad cada vez más ausente, distante e inexistente, y acaba por ser un concepto; y, en círculo vicioso fatal, se van perdiendo las ganas de estar con Él (...). ¡Qué fácil es dejar a Jesús para dedicarse a las cosas de Jesús! Se racionaliza con suma facilidad afirmando que las urgencias apostólicas tienen prioridad en todo, y que hoy día lo más importante no es orar (...). Como consecuencia, se va dejando a Jesús en un segundo lugar. ¿Resultado inmediato? Jesús deja de ser aquella presencia gratificante, y, por este camino, Él acaba por ser un Jesucristo congelado, desencantado (...). Sin un Jesucristo vivo, ¿qué sentido tiene la vida evangélica (...), el negarse a sí mismo, el devolver bien por mal, el perdonar al enemigo? Todo se torna en represión y nada tiene sentido” (Larrañaga, 2007). A continuación, los textos pontificios:

La mundanidad espiritual, que se esconde detrás de **apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia**, es **buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal**. Es lo que el Señor reprochaba a los fariseos: «¿Cómo es posible que creáis, vosotros que os glorificáis unos a otros y no os preocupáis por la gloria que sólo viene de Dios?» (Jn 5,44). Es un **modo sutil de buscar «sus propios intereses y no los de Cristo Jesús»** (Flp 2,21) (Francisco, Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium, 2013, pág. 93).

Principalmente en este tiempo en el que vivimos, **no se trata de inventar itinerarios de adiestramiento “dedicados”, de crear mundos paralelos, de construir burbujas mediáticas en las que hacer resonar los propios eslóganes**, las propias declaraciones de intenciones, reducidas a tranquilizadores “nominalismos declaratorios” (Francisco, Mensaje a las Obras Misionales Pontificias, 2020).

Llama la atención que aun quienes aparentemente poseen sólidas convicciones doctrinales y espirituales suelen caer en un **estilo de vida que los lleva a aferrarse a seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana que se procuran**

por cualquier medio, en lugar de dar la vida por los demás en la misión (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 80).

El mal de «martalismo» (que viene de Marta), **de la excesiva laboriosidad, es decir, el de aquellos enfrascados en el trabajo, dejando de lado**, inevitablemente, **«la mejor parte»: el estar sentados a los pies de Jesús** (cf. Lc 10,38-42) (Francisco, Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2014).

b) Cultura de la apariencia y lo efímero

Por estar relacionada con el cuidado de la apariencia, no siempre se conecta con pecados públicos, y por fuera todo parece correcto. Pero, si invadiera la Iglesia, «sería infinitamente más desastrosa que cualquiera otra mundanidad simplemente moral»² (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 93).

Yo me pregunto tantas veces, **¿qué es lo peor en la vida de una persona? ¿Un pecado claro o vivir según el espíritu del mundo, de la mundanidad?** ¿Que el demonio te tire encima un pecado – incluso no uno, veinte, treinta pecados, pero claros, de los que tú te avergüenzas – o **que el demonio esté sentado a la mesa contigo y viva contigo** y todo está normal, pero allí, te lanza las insinuaciones y te posee con el espíritu de la mundanidad? (Francisco, Homilía en santa Marta, 2018).

c) El espíritu propio de la mundanidad

Nosotros somos cristianos, católicos, **vamos a Misa, rezamos... Parece todo en orden.** Sí, tenemos nuestros defectos, nuestros pequeños pecados, pero parece que todo está en orden. Y él se hace “el educado”: va, ve, busca a una linda pandilla de amigos, llama a la puerta – ‘Permiso, ¿puedo entrar?’ – toca el timbre. **Y estos demonios educados son peores que los primeros, porque no te das cuenta y los tienes en casa. Éste es el espíritu mundano, el espíritu del mundo. El demonio** o destruye directamente con los vicios, con las guerras, con las injusticias directamente, o **destruye educadamente, diplomáticamente**, así como dice Jesús. No hacen ruido, se hacen amigos, te persuaden – ‘**No, vete, no hagas tanto, no, pero... hasta aquí está bien**’ – y **te llevan por el camino de la mediocridad, te vuelven un ‘tibio’ en el camino de la mundanidad (...). Tengo más miedo de estos demonios que de los primeros** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2018).

d) El camino de la mediocridad

Por el libro del Apocalipsis (3, 16) y por la experiencia de la vida misma, ya se sabía que la tibieza perjudicaría el fervor inicial del cristianismo primitivo. Existe una frase atribuida a Pio XII, que

² H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1968, 231.

ejemplifica bien esta problemática intraeclesial: "El catolicismo será llevado al calvario no por los enemigos de la Iglesia, sino por los tibios" (González García, s.f.). Las palabras del Papa Francisco al respecto:

Es el que **el diablo hace lentamente en nuestra vida para cambiar los criterios, para llevarnos a la mundanidad**: se mimetiza en nuestra forma de actuar y nosotros difícilmente nos damos cuenta (...) **somos cristianos tibios, cristianos mundanos y hacemos (...) esta mezcla, esta macedonia entre el espíritu del mundo y el espíritu de Dios** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

1.2. Sanación frente al espíritu del mundo

a) Vigilancia y calma

Vigilar significa entender qué pasa en mi corazón, significa pararme un poco y examinar mi vida (...) **¿Soy cristiano?** ¿Educo más o menos bien a mis hijos? **¿Mi vida es cristiana o es mundana?** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

Vigilancia: éste es el mensaje de Jesús, la vigilancia cristiana. **¿Qué sucede en mi corazón?** **¿Por qué soy tan mediocre?** **¿Por qué soy tan tibio?** **¿Cuántos (demonios) ‘educados’ viven en casa sin pagar el alquiler?** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2018).

b) El remedio de la cruz

La mundanidad se entiende dónde está y se destruye, solamente delante de la cruz del Señor. Este es el objetivo del crucificado delante de nosotros: no es un ornamento sino es precisamente lo que **nos salva de estos encantamientos, de estas seducciones que te llevan a la mundanidad** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

¿Yo miro a Cristo crucificado? **¿Yo, a veces, hago el vía crucis para ver el precio de la salvación, el precio que nos ha salvado no solo de los pecados sino también de la mundanidad?** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

c) Espiritualidad y humanidad

La espiritualidad es la columna vertebral de cualquier servicio en la Iglesia y en la vida cristiana. Esta alimenta todo nuestro obrar, lo corrige y lo protege de la fragilidad humana y de las tentaciones cotidianas. **La humanidad es aquello que encarna la autenticidad de nuestra fe**. Quien renuncia a su humanidad, renuncia a todo. La humanidad nos hace diferentes de las máquinas y los robots, que no sienten y no se conmueven. **Cuando nos resulta difícil llorar seriamente o reír apasionadamente** —son dos signos—, entonces ha iniciado nuestro deterioro y nuestro proceso de transformación de

«hombres» a algo diferente (Francisco, Presentación de la felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2015).

La humanidad es saber mostrar ternura, familiaridad y cortesía con todos (cf. Flp 4,5). Espiritualidad y humanidad, aun siendo cualidades innatas, son sin embargo potencialidades que se han de desarrollar integralmente, alcanzar continuamente y demostrar cotidianamente (Francisco, Presentación de la felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2015).

d) Obras de caridad y misericordia

Nos hará bien hacerse una fractura, pero no en los huesos: una fractura a las actitudes cómodas: **las obras de caridad. «Yo soy cómodo, pero haré esto que me cuesta»**. Por ejemplo **«visitar a un enfermo, dar una ayuda a alguien que lo necesita: una obra de caridad»**. Y «esto rompe la armonía que trata de hacer este demonio, estos siete demonios con la cabeza, para hacer la mundanidad espiritual» (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

Cristo crucificado nos salvará de estos demonios educados, de este resbalar lentamente hacia la mundanidad; nos salvará de la estupidez, de la seducción. El examen de conciencia nos ayudará a ver si hay estas cosas. Y **las obras de caridad, esas que cuestan, nos llevarán a ser más atentos, más vigilantes para que no entren estos personajes que son astutos** (Francisco, Homilía en santa Marta, 2017).

2. Primacía de los números y las estadísticas

Damos paso a la segunda idolatría descrita por el Papa Francisco. Detrás del pragmatismo de los números se oculta, según el pontífice, un sentido de auto referencialidad -constantemente puesto al descubierto a lo largo de su magisterio pontificio- y un anhelo de control de las conciencias y las vidas.

Otro espacio de idolatría escondida echa sus raíces allí donde se da **la primacía al pragmatismo de los números**. Los que tienen este ídolo escondido se reconocen por su **amor a las estadísticas, esas que pueden borrar todo rasgo personal** en la discusión y **dar la preeminencia a las mayorías** que, en definitiva, pasan a ser el criterio de discernimiento, y eso está mal. Éste no puede ser el único modo de proceder ni el único criterio en la Iglesia de Cristo. **Las personas no se pueden “numerar”, y Dios no da el Espíritu “con medida”** (cf. Jn 3,34) (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

En estos (...) espacios de idolatría escondida (...) reemplazamos la esperanza, que es el espacio del encuentro con Dios, por **la constatación empírica. Es una actitud de vanagloria** por parte del pastor, una actitud que desintegra la unión de su pueblo con Dios y plasma **un nuevo ídolo basado en números y planes: el ídolo de «mi poder, nuestro**

poder»³. Nuestro programa, nuestros números, nuestros planes pastorales (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

2.1. Auto referencialidad y control

En esta fascinación por los números, en realidad, **nos buscamos a nosotros mismos y nos complacemos en el control que nos da esta lógica, que no tiene rostros y que no es la del amor, sino que ama los números.** Una característica de los grandes santos es que saben retraerse de tal manera que le dejan todo el lugar a Dios (...) es lo característico del Espíritu, el cual carece de imagen, **el Espíritu no tiene imagen propia simplemente porque es todo Amor que hace brillar la imagen del Hijo y en ella la del Padre.** El reemplazo de su Persona, que ya de por sí ama “no aparecer”, —porque carece de imagen— es lo que busca **el ídolo de los números, que hace que todo “aparezca” aunque de modo abstracto y contabilizado, sin encarnación** (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

En contextos intraeclesiales, el control y los abusos están indudablemente ligados a las conciencias de los fieles (Baquero de la Calle Rivadeneira, Jaime y Cajiao, Esteban, 2020). Sobre el respeto a las conciencias, el Magisterio del Papa Francisco (Francisco, Carta al Pueblo de Dios, 2018) ha marcado una impronta significativamente apegada a la aplicación de la normativa conciliar, especialmente de la Declaración *Dignitatis Humanae* (Baquero de la Calle Rivadeneira, 2016). A continuación, varios textos pontificios esclarecedores:

Nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y **pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas** (Francisco, Exhortación Apostólica *Amoris Letitia*, 2016, pág. 37).

“Que la libertad de conciencia pueda ser respetada siempre y en todas partes; y que todo cristiano pueda dar ejemplo de coherencia con una conciencia recta e iluminada por la Palabra de Dios” (Francisco, Audiencia General, 2020).

El Papa nos advierte ante el peligro de pretender una dinámica eclesial que impida el desarrollo de los talentos individuales: la posibilidad de reducir e inclusive aniquilar la autonomía antropológica de los hijos de Dios (Baquero de la Calle Rivadeneira, 2016); provocando, muchas veces, estragos psicológicos como la merma de la autoestima o el incentivo de personalidades inseguras, que acuden

³ J.M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*, Bilbao, Mensajero 2014, 145.

al “superior” para poder actuar “correctamente”. Este proceder, a su vez provocaría que, tales guías o grupos eclesiales sean sumamente atractivos para personalidades débiles, cerrando de esta manera un círculo vicioso eclesial de toxicidad.

Otro efecto idolátrico de la auto referencialidad ha sido denominado por el Pontífice como “el mal de los círculos cerrados” y su forma de “esclavizar” a sus miembros, cuando lo contrario de la esclavitud es la libertad: de pensamiento, de conciencia de desarrollo personal, en obediencia y armonía humana y espiritual. Aquí sus palabras:

El mal de los círculos cerrados, donde la pertenencia al grupo se hace más fuerte que la pertenencia al Cuerpo y, en algunas situaciones, a Cristo mismo. También esta enfermedad comienza siempre con buenas intenciones, pero con el paso del tiempo esclaviza a los miembros, convirtiéndose en un cáncer que amenaza la armonía del Cuerpo y causa tantos males –escándalos– especialmente a nuestros hermanos más pequeños. La autodestrucción o el «fuego amigo» de los camaradas es el peligro más engañoso⁴. **Es el mal que ataca desde dentro**⁵; es, como dice Cristo, «Todo reino dividido contra sí mismo queda asolado» (Lc 11,17) (Francisco, Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2014).

2.2. Sobre los números y los planes apostólicos expansionistas

En este contexto, se alimenta **la vanagloria de quienes se conforman con tener algún poder y prefieren ser generales de ejércitos derrotados antes que simples soldados de un escuadrón que sigue luchando.** ¡Cuántas veces soñamos con planes apostólicos expansionistas, meticulosos y bien dibujados, propios de generales derrotados! Así **negamos nuestra historia de Iglesia, que es gloriosa por ser historia de sacrificios, de esperanza, de lucha cotidiana, de vida deshilachada en el servicio, de constancia en el trabajo que cansa,** porque todo trabajo es «sudor de nuestra frente». En cambio, nos entretenemos vanidosos hablando sobre «lo que habría que hacer» (...) como **maestros espirituales y sabios pastorales que señalan desde afuera.** Cultivamos nuestra imaginación sin límites y **perdemos contacto con la realidad sufrida de nuestro pueblo fiel** (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 96).

⁴ Cf. Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 88.

⁵ El Beato Pablo VI refiriéndose a la situación de la Iglesia dijo tener la sensación de que «por alguna ranura había entrado el humo de satanás en el templo de Dios»: Homilía en la Solemnidad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, 29 junio 1972; cf. Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 98-101.

3. El funcionalismo

El exceso de planificaciones, programas, reuniones, hojas de ruta, etc., podrían adentrar al fiel cristiano en una nueva forma de funcionalismo no exento de vanidad y autosuficiencia. Tal actitud podría finalmente opacar o apagar del todo la voz del Espíritu.

Un tercer espacio de idolatría escondida, hermanado con el anterior, es el que se abre con **el funcionalismo**, un ámbito seductor en el que muchos, **“más que con la ruta se entusiasman con la hoja de ruta”**. **La mentalidad funcionalista no tolera el misterio, va a la eficacia**. De a poco, **este ídolo va sustituyendo en nosotros la presencia del Padre**. El primer ídolo sustituye la presencia del Hijo, el segundo ídolo, la del Espíritu, y este, la presencia del Padre. Nuestro Padre es el Creador, pero no uno que hace “funcionar” las cosas solamente, sino Uno que “crea” como Padre, con ternura, haciéndose cargo de sus creaturas y trabajando para que el hombre sea más libre (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

3.1. Características del espíritu funcionalista

Cuando el apóstol programa todo minuciosamente y cree que, con una perfecta planificación, las cosas progresan efectivamente, se convierte en un contable o gestor. **Es necesario preparar todo bien, pero sin caer nunca en la tentación de querer encerrar y pilotar la libertad del Espíritu Santo, que sigue siendo más grande, más generoso que todos los planes humanos** (cf. Jn 3,8). Se cae en esta enfermedad porque «siempre es más fácil y cómodo instalarse en las propias posiciones estáticas e inamovibles. **En realidad, la Iglesia se muestra fiel al Espíritu Santo en la medida en que no pretende regularlo ni domesticarlo... – ¡domesticar al Espíritu Santo! –, él es frescura, fantasía, novedad»⁶** (Francisco, Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2014)

El funcionalista no sabe gozar con las gracias que el Espíritu derrama en su pueblo, de las que podría “alimentarse” también como trabajador que se gana su salario. El (...) funcionalista **tiene su propio alimento, que es su ego**. En el funcionalismo, **dejamos de lado la adoración al Padre** en la pequeñas y grandes cosas de nuestra vida y **nos complacemos en la eficacia de nuestros planes**. Como hizo **David** cuando, tentado por Satanás (cf. 1 Cro 21,1) **se encaprichó en realizar el censo**. Estos son lo que están **enamorados de la hoja de ruta, del itinerario, pero no del camino** (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

⁶ *Homilía en la Catedral católica del Espíritu Santo*, Estambul, 29 noviembre 2014.

3.2. Sobre el ego y la pretensión de «dominar el espacio de la Iglesia»

En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. Así, la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo o en una posesión de pocos. En otros (...) se esconde (...) una fascinación por mostrar conquistas sociales y políticas, o en una vanagloria ligada a la gestión de asuntos prácticos, o en un embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autorreferencial. También puede traducirse en diversas formas de mostrarse a sí mismo en una densa vida social llena de salidas, reuniones, cenas, recepciones. O bien se despliega en un funcionalismo empresarial, cargado de estadísticas, planificaciones y evaluaciones, donde el principal beneficiario no es el Pueblo de Dios sino la Iglesia como organización. En todos los casos, no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo. Ya no hay fervor evangélico, sino el disfrute espurio de una autocomplacencia egocéntrica (Francisco, Exhortación Apostólica Evengelii Gaudium, 2013, pág. 95).

4. Dos idolatrías más: del entendimiento y de la voluntad

Desde el inicio de su pontificado, el Papa ha señalado con valentía y clarividencia los excesos racionalistas y voluntaristas dentro de la Iglesia. En ambos casos, el peligro está en caer dentro de dos formas idolátricas del yo. La primera, el orgullo racionalista del que se cree, dentro del camino espiritual, saber más que el resto; y la segunda, la de aquel que centra la eficacia espiritual en el esfuerzo de su voluntad y, finalmente, lleva a los demás por ese camino, cargando sobre sus hombros fardos imposibles de llevar. Son también dos formas de mundanidad, sutilmente solapadas y ampliamente dañinas.

Esta mundanidad puede alimentarse especialmente de dos maneras profundamente emparentadas. Una es la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos. La otra es el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado.

Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en

controlar. En los dos casos, **ni Jesucristo ni los demás interesan verdaderamente.** Son manifestaciones de un **inmanentismo antropocéntrico.** No es posible imaginar que de estas formas desvirtuadas de cristianismo pueda brotar un auténtico dinamismo evangelizador (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 94).

4.1. Idolatría intelectual: el gnosticismo

a) Descripción

La perfección de las personas es su grado de caridad, no la cantidad de datos y conocimientos que acumulen (...). (Los gnósticos) conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 37).

“Se trata de una superficialidad vanidosa: **mucho movimiento en la superficie de la mente, pero no se mueve ni se conmueve la profundidad del pensamiento**” (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 38).

b) Lo propio del gnosticismo

Es propio de los gnósticos **creer que con sus explicaciones ellos pueden hacer perfectamente comprensible toda la fe y todo el Evangelio. Absolutizan sus propias teorías y obligan a los demás a someterse a los razonamientos que ellos usan (...)** **pretender reducir la enseñanza de Jesús a una lógica fría y dura que busca dominarlo todo**⁷ (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 39).

Considera que su propia visión de la realidad es la perfección. Así, quizá sin advertirlo, **esta ideología se alimenta a sí misma y se enceguece aún más.** A veces se vuelve especialmente engañosa cuando se disfraza de una espiritualidad desencarnada. Porque **el gnosticismo «por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio»⁸, tanto el misterio de Dios y de su gracia, como el misterio de la vida de los demás** (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 40).

⁷ Como enseña S. Buenaventura: «Es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. [...] Y así, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la criatura, todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y a Espíritu Santo» (*Itinerario de la mente a Dios*, VII, 4-5).

⁸ *Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología* (3 marzo 2015): L'Osservatore Romano (10 marzo 2015), p. 6.

c) Actitud intelectual gnóstica

“Cuando alguien tiene respuestas a todas las preguntas, demuestra que no está en un sano camino (...) **Quien lo quiere todo claro y seguro pretende dominar la trascendencia de Dios**” (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 41).

“Tampoco se puede pretender definir dónde no está Dios, porque él está misteriosamente en la vida de toda persona” (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 42).

“No podemos pretender que nuestro modo de entenderla (la verdad recibida del Señor) nos autorice a **ejercer una supervisión estricta de la vida de los demás**” (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 43).

d) La real pluralidad eclesial

En la Iglesia conviven lícitamente distintas maneras de interpretar muchos aspectos de la doctrina y de la vida cristiana que, en su variedad, «ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra». Es verdad que «a quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices, esto puede parecerles una imperfecta dispersión»⁹, (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 43).

En realidad, la doctrina, o mejor, nuestra comprensión y expresión de ella, «no es un sistema cerrado, privado de dinámicas capaces de generar interrogantes, dudas, cuestionamientos», y **«las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones, poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación.** Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan»¹⁰, (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 44).

e) Confusión gnóstica

Crear que, porque sabemos algo o podemos explicarlo con una determinada lógica, ya somos santos, perfectos, mejores que la «masa ignorante», (Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate*, 2018, pág. 45).

“El gnosticismo **nos intoxica con el veneno del subjetivismo**” (Francisco, Carta apostólica *Desiderio Desideravi*, 2022, pág. 19).

⁹ Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 40: AAS 105 (2013), 1037.

¹⁰ *Videomensaje al Congreso internacional de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* (1-3 septiembre 2015): AAS 107 (2015), 980.

f) Centralidad del amor, la oración y la fraternidad

Cuando san Francisco de Asís veía que algunos de sus discípulos enseñaban la doctrina, quiso evitar la tentación del gnosticismo. Entonces escribió esto a san Antonio de Padua: «Me agrada que enseñes sagrada teología a los hermanos con tal que, en el estudio de la misma, **no apagues el espíritu de oración y devoción**»¹¹ (...). **La verdadera sabiduría cristiana no se debe desconectar de la misericordia hacia el prójimo** (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 46).

A menudo, cuando me encuentro con algún cristiano o cristiana que viene a hablar de cosas espirituales, le pregunto si da limosna. “Sí”, me dice. —“Y, dime, ¿tú tocas la mano de la persona a la que das la moneda?” —“No, no, la dejo caer”. —¿Y tú miras a los ojos a esa persona? —“No, no se me ocurre”. **Si tú das limosna sin tocar la realidad, sin mirar a los ojos de la persona necesitada, esa limosna es para ti, no para ella.** Piensa en esto: **“¿Yo toco las miserias, también esas miserias que ayudo? ¿Miro a los ojos a las personas que sufren, a las personas a las que ayudo?”** Os dejo este pensamiento: **ver y tener compasión** (Francisco, Discurso del Ángelus, 2022).

“Hacerse cargo de la historia del otro, darse tiempo para conocerlo sin etiquetarlo, cargarlo sobre los hombros cuando está cansado o herido, como el buen samaritano: esto se llama fraternidad” (Francisco, Tweet de @Pontifex_es, 2022).

4.2. Idolatría de la voluntad: el neopelagianismo

a) Descripción

El poder que los gnósticos atribuían a la inteligencia, algunos comenzaron a atribuírselo a la voluntad humana, al esfuerzo personal. Así surgieron los pelagianos y los semipelagianos. **Ya no era la inteligencia lo que ocupaba el lugar del misterio y de la gracia, sino la voluntad** (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 48).

Aunque hablen de la gracia de Dios con discursos edulcorados **«en el fondo solo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser (...) fieles a cierto estilo católico»**¹². Cuando algunos de ellos se dirigen a los débiles diciéndoles que todo se puede con la gracia de Dios, **en el fondo suelen transmitir la idea de que todo se puede con la voluntad humana, como si ella fuera algo puro, perfecto, omnipotente**, a lo que se añade la gracia (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 49).

¹¹ *Carta a Fray Antonio*, 2: FF 251.

¹² Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 94: AAS 105 (2013), 1059.

No es la suma de preceptos y normas morales lo que nos hace cristianos como, ante todo, la propuesta de amor que Dios, a través de Jesucristo hizo y continúa haciendo a la humanidad (...). Debemos ser la viña del Señor en cada ambiente, también en los más lejanos y desagradables. (Francisco, Discurso del Ángelus, 2017).

b) Salvación pelagiana a través de los propios méritos

Justificación por las propias fuerzas, (...) **adoración de la voluntad humana y de la propia capacidad**, que se traduce en una **autocomplacencia egocéntrica y elitista privada del verdadero amor**. Se manifiesta en muchas actitudes aparentemente distintas: **la obsesión por la ley** (...). En esto algunos cristianos gastan sus energías y su tiempo, en lugar de dejarse llevar por el Espíritu en el camino del amor, de apasionarse por comunicar la hermosura y la alegría del Evangelio y de buscar a los perdidos en esas inmensas multitudes sedientas de Cristo (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 57).

“El neopelagianismo **nos intoxica con la presunción de una salvación ganada con nuestras fuerzas**” (Francisco, Carta apostólica Desiderio Desideravi, 2022, pág. 20).

La “obsesión por la ley” de la que habla aquí el Papa Francisco, podría llevar a comportamientos condenatorios hacia personas que, de una forma real o ficticia, no se acojan a la normativa de un grupo determinado, considerándolas ineficaces, desalineadas, etc. Sería faltar a la caridad y a la dignidad personal, so pretexto de defender “lo establecido”.

c) Primacía pelagiana de la ley/la norma sobre el amor

La vida de Cristo, en su relación con los representantes oficiales de la ley mosaica, es un continuo volver, una y otra vez, sobre lo único importante, aquello que sostiene a toda la Ley (תּוֹרָה - Torah), y los Profetas (נְבִיאִים - Nevi'im) y que el propio Cristo ha venido a dar en plenitud: el amor. Si bien todos los extremos son inconvenientes, el peligro de caer, dentro del mundo eclesial, en los excesos legalistas ha sido una constante a lo largo de los siglos.

Al respecto, Tomás de Aquino marcó una pauta sumamente acertada: “observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común (...). En éstas y similares

circunstancias sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común” (Aquino, 2022)¹³.

A continuación, presentamos varios textos del Papa Francisco sobre el peso legalista que la versión pelagiana del cristianismo implica e impone al fiel cristiano.

Algunos grupos cristianos dan excesiva importancia al cumplimiento de determinadas normas propias, costumbres o estilos. De esa manera, se suele reducir y encorsetar el Evangelio, quitándole su sencillez cautivante y su sal. Es quizás una forma sutil de pelagianismo, porque parece someter la vida de la gracia a unas estructuras humanas. Esto afecta a grupos, movimientos y comunidades, y es lo que explica por qué tantas veces comienzan con una intensa vida en el Espíritu, pero luego terminan fosilizados... o corruptos (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 58).

Sin darnos cuenta, **por pensar que todo depende del esfuerzo humano encauzado por normas y estructuras eclesiales, complicamos el Evangelio y nos volvemos esclavos de un esquema que deja pocos resquicios para que la gracia actúe. Santo Tomás de Aquino nos recordaba que los preceptos añadidos al Evangelio por la Iglesia deben exigirse con moderación «para no hacer pesada la vida a los fieles», porque así «se convertiría nuestra religión en una esclavitud»¹⁴** (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 59).

Muchos no sienten que el mensaje de la Iglesia (...) haya sido un claro reflejo de la predicación y de las actitudes de **Jesús** que, al mismo tiempo que proponía un ideal exigente, **nunca perdía la cercanía compasiva con los frágiles, como la samaritana o la mujer adúltera**¹⁵ (Francisco, Exhortación Apostólica Amoris Laetitia, 2016, pág. 38)

Donde hay rigidez no está el Espíritu de Dios, porque el Espíritu de Dios es libertad (...). El espíritu de rigidez te lleva siempre a la turbación: “¿Pero lo hice bien? ¿No lo hice bien?”. El escrúpulo. El espíritu de libertad evangélica te lleva a la alegría, porque esto es exactamente lo que hizo Jesús con su resurrección: ¡ha traído la alegría! (Francisco, Homilía, 2020).

¹³ El texto original es el siguiente: *Quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit (...). In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod postulat iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas.*

¹⁴ *Summa Theologiae* I-II, q.107, a.4.

¹⁵ El texto en concreto se refiere al matrimonio y la familia. Podría aplicarse, *mutatis mutandis*, al resto de las implicaciones eclesiales frente al pueblo fiel.

Es necesario hacer frente a realidades eclesiales que, en su responsabilidad de guiar a los fieles hacia Cristo, parten de la duda, la sospecha o el control exacerbado, para “quedar bien” y evitar supuestas desviaciones de un cristianismo auto asumido como perfecto y modélico, que debe conservar su prestigio a toda costa, incluso delante del resto de la Iglesia (no se diga sus autoridades). En nombre de Dios, siempre está la posibilidad de imponer y no respetar las libertades individuales.

Con estas reflexiones, evidentemente no se pretende la abolición de las normas canónicas ni su descuido o peor aún su descrédito, en aras a un supuesto movimiento espiritual relajado. El deseo es reflexionar, de la mano del Papa Francisco, si no hemos caído en una hiper inflación de reglas, documentos, directrices, experiencias, guías... que podrían estar ahogando la voz del Espíritu y los talentos de las personas que buscan, con la mejor buena voluntad y sincero corazón, una guía para descubrir y seguir de la mejor manera posible el rostro de Cristo.

Por otro lado, es bien sabido que, mientras más grande es el ordenamiento normativo de un grupo social, más posibilidades existen de fomentar su evasión, cayendo en una ficción jurídica que suele llevar a un modo de vida basado en solapadas hipocresías. Los ambientes religiosos no son ajenos a estos peligros (cf Is 1, 11-17).

d) Solución: sanación -una vez más- en el amor

En orden a evitarlo, es sano recordar frecuentemente que **existe una jerarquía de virtudes, que nos invita a buscar lo esencial. El primado lo tienen las virtudes teologales**, que tienen a Dios como objeto y motivo. **Y en el centro está la caridad**. San Pablo dice que lo que cuenta de verdad es **«la fe que actúa por el amor» (Ga 5,6)**. Estamos llamados a cuidar atentamente la caridad: **«El que ama ha cumplido el resto de la ley [...] por eso la plenitud de la ley es el amor» (Rm 13,8.10)**. «Porque toda la ley se cumple en una sola frase, que es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Ga 5,14) (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 60).

En medio de la tupida selva de preceptos y prescripciones, Jesús abre una brecha que permite distinguir dos rostros, el del Padre y el del hermano. No nos entrega dos fórmulas o dos preceptos más. Nos entrega dos rostros, o mejor, uno solo, el de Dios que se refleja en muchos. **Porque en cada hermano, especialmente en el más pequeño, frágil, indefenso y necesitado, está presente la imagen misma de Dios (...)**. El Señor, al final de los tiempos, plasmará su obra de arte con el desecho de esta humanidad vulnerable. Pues, **«¿qué es lo que queda?, ¿qué es lo que tiene valor en la vida?, ¿qué riquezas son las que no**

desaparecen? Sin duda, dos: **El Señor y el prójimo. Estas dos riquezas no desaparecen**¹⁶ (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 61).

La Iglesia no es una aduana, y quien participa de algún modo en la misión de la Iglesia está llamado a no añadir cargas inútiles a las vidas ya difíciles de las personas, a no imponer caminos de formación sofisticados y pesados para gozar de aquello que el Señor da con facilidad. No pongamos obstáculos al deseo de Jesús, que ora por cada uno de nosotros y nos quiere curar a todos, salvar a todos (Francisco, Mensaje a las Obras Misionales Pontificias, 2020).

e) Permanecer en examen

Estas desviaciones se expresan de diversas formas, según el propio temperamento y las propias características. Por eso exhorto a cada uno a preguntarse y a discernir frente a Dios de qué manera pueden estar manifestándose en su vida (Francisco, Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate, 2018, pág. 62).

5. Dinero y poder

El Papa Francisco no se ha cansado de condenar las diferencias sociales, las deudas que tienen los ricos frente a los pobres y el peligro sutil, dentro de las estructuras eclesiales y también en el ejercicio de la profesión civil por parte de los cristianos, de buscar el poder y la vanagloria en lugar del servicio humilde y silencioso a Dios y a los demás, en la construcción de una sociedad más justa.

5.1. Beneficios para unos pocos

Hay cierto cristianismo de devociones, propio de una vivencia individual y sentimental de la fe, que en realidad no responde a una auténtica «piedad popular». Algunos promueven estas expresiones **sin preocuparse por la promoción social y la formación** de los fieles, y en ciertos casos **lo hacen para obtener beneficios económicos o algún poder sobre los demás** (Francisco, Exhortación Apostólica Evengelii Gaudium, 2013, pág. 70).

Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, **ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos**, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. **La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen**

¹⁶ *Homilía durante el Jubileo de las personas socialmente excluidas* (13 noviembre 2016): L'Osservatore Romano (14-15 noviembre 2016), p. 8.

un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 54).

5.2. Estructuras injustas

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con **el dinero**, ya que **aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades**. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una **profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos**. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en **el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano** (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 55).

En el mundo de hoy persisten numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas y por **un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre. Mientras una parte de la humanidad vive en opulencia, otra parte ve su propia dignidad desconocida, despreciada o pisoteada y sus derechos fundamentales ignorados o violados**» ¿Qué dice esto acerca de la igualdad de derechos fundada en la misma dignidad humana? (Francisco, Carta Encíclica *Fratelli tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, 2020, pág. 22).

Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz (...). El afán de poder y de tener no conoce límites. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. **En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa** ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 56).

5.3. Necesidad de la ética social

La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque **relativiza el dinero y el poder**. **«No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida**. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos»¹⁷ (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 57).

¡El dinero debe servir y no gobernar! El Papa ama a todos, ricos y pobres, pero tiene la obligación, en nombre de Cristo, de recordar que **los ricos deben ayudar a los pobres, respetarlos, promocionarlos**. Os exhorto a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la

¹⁷ San Juan Crisóstomo, *De Lazaro Concio* II, 6: PG 48, 992D.

economía y las finanzas a **una ética en favor del ser humano** (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 58).

5.4.El mal de acumular

El mal de acumular: se produce cuando el apóstol busca colmar un vacío existencial en su corazón acumulando bienes materiales, no por necesidad, sino sólo para sentirse seguro. En realidad, no podremos llevarnos nada material con nosotros, porque «el sudario no tiene bolsillos», y **todos nuestros tesoros terrenos – aunque sean regalos – nunca podrán llenar ese vacío, es más, lo harán cada vez más exigente y profundo.** A estas personas el Señor les repite: «Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta. Y no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo... Sé, pues, ferviente y arrepíentete» (Ap 3,17-19). **La acumulación solamente hace más pesado el camino y lo frena inexorablemente** (Francisco, Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2014).

5.5.Solidaridad y sobriedad

Solidaridad es una palabra que no cae bien siempre, yo diría que algunas veces la hemos transformado en una mala palabra, no se puede decir; **pero** es una palabra que **expresa mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad**, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es **luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero (...).** La solidaridad, entendida en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia. (Francisco, Discurso a los participantes en el Encuentro mundial de Movimientos populares, 2014).

La sobriedad (...) es la capacidad de renunciar a lo superfluo y resistir a la lógica consumista dominante. La sobriedad es prudencia, sencillez, esencialidad, equilibrio y moderación. La sobriedad es mirar el mundo con los ojos de Dios y con la mirada de los pobres y desde la parte de los pobres. **La sobriedad es un estilo de vida¹⁸ que (...) expresa la existencia como la atención y servicio a los demás.** Quien es sobrio es una persona coherente y esencial en todo, porque sabe reducir, recuperar, reciclar, reparar y vivir con un sentido de la proporción (Francisco, Presentación de la felicitaciones navideñas de la Curia romana, 2015).

¹⁸ Un estilo de vida caracterizado por la sobriedad da al hombre una «actitud desinteresada, gratuita, estética que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado» (Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37); cf. AA.VV. *Nuovi stili di vita nel tempo della globalizzazione*, Fund. *Apostolicam Actuositatem*, Roma 2002.

5.6. Responsabilidad de las personas en alguna posición de poder

La disparidad de poder es enorme, los débiles no tienen recursos para defenderse, mientras el ganador sigue llevándose todo, «los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos»¹⁹ (Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía, 2020, pág. 13).

Destrozar la autoestima de alguien es una manera fácil de dominarlo. Detrás de estas tendencias que buscan homogeneizar el mundo, afloran intereses de poder que se benefician del bajo aprecio de sí, al tiempo que, a través de los medios y de las redes **se intenta crear una nueva cultura al servicio de los más poderosos. Esto es aprovechado por el ventajismo de la especulación financiera y la expoliación, donde los pobres son los que siempre pierden.** Por otra parte, ignorar la cultura de un pueblo hace que muchos líderes políticos no logren implementar un proyecto eficiente que pueda ser libremente asumido y sostenido en el tiempo (Francisco, Carta Encíclica Fratelli tutti, sobre la fraternidad y la amistad social, 2020, pág. 52).

En algunos lugares, rurales y urbanos, la privatización de los espacios ha hecho que **el acceso de los ciudadanos a zonas de particular belleza se vuelva difícil.** En otros, **se crean urbanizaciones «ecológicas» sólo al servicio de unos pocos, donde se procura evitar que otros entren a molestar una tranquilidad artificial.** Suele encontrarse una ciudad bella y llena de espacios verdes bien cuidados en algunas áreas «seguras», pero no tanto en zonas menos visibles, donde viven **los descartables de la sociedad** (Francisco, Carta Encíclica *Lodato sì*, sobre el cuidado de la casa común, 2015, pág. 45)

“¡Ruego al Señor que nos regale más políticos a quienes les duela de verdad la sociedad, el pueblo, la vida de los pobres!” (Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, pág. 205).

Conclusiones

Para el Papa Francisco, la idolatría -según intervenciones reiterativas y de distintos grados magisteriales- es una dificultad presente dentro de la Iglesia. Posee diferentes rostros: la mundanidad espiritual, que consiste en una búsqueda de la gloria humana, una cultura de la apariencia y lo efímero y un espíritu de tibieza y mediocridad; la pretensión de dominar los espacios propios del Espíritu y la Iglesia a través de estadísticas y números; el funcionalismo, que se afana en hojas de ruta prefijadas y en el control de los ámbitos propios de las conciencias de los fieles; el gnosticismo y el pelagianismo,

¹⁹ S. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 57: AAS 59 (1967), 285.

que eliminan el espectro del misterio, de los que piensan distinto y de los que no han alcanzado una supuesta altitud racional o pureza moral; el dinero y el poder. La idolatría da paso a una versión cristiana auto referencial, egoísta.

La idolatría intraeclesial es difícil de aceptar. En el plano intelectual, según el Papa Francisco, implica una transformación de las ideas propias del cristianismo en ideologías que arraigan en mentalidades y grupos que se presentan a sí mismos como modélicos y que, a través de sus prácticas, se consideran una especie de “resto fiel” que custodia el auténtico modo cristiano de vivir, desechando la posibilidad de aceptar y admirar formas eclesiales diferentes de la propia. Apenas importa la caridad, las obras de misericordia, etc., importa mucho la regla, las indicaciones/normas internas, las praxis, etc. Esta ideologización es una forma de idolatría porque aleja de Cristo y de su presencia en los necesitados, dificulta e impide en muchos casos el examen humilde y el reconocimiento de las propias desviaciones, aduciendo inclusive palabras y formas de santos fundadores, desde luego, poco o nada meditadas a la luz del Magisterio siempre vivo, interpelante y actual.

En el plano moral, al centrar lo importante del cristianismo en realidades inmanentes como el dinero, el poder o cómodas maneras de vida, estas formas de idolatría producen una relajación de las costumbres que acomodan a los fieles en prácticas y estructuras incompatibles con la auténtica exigencia cristiana, avocando a sus individuos, si no cambian, a la tibieza y a la mediocridad espiritual, desconectándolos de los que sufren, aunque estén a la distancia de un semáforo. Todo ello, cubierto por una apariencia de cristianismo, a través del cumplimiento de prácticas ascéticas previstas en sus documentos y costumbres internas. Es la religiosidad sin espiritualidad, desenmascarada por el Papa Francisco.

Algunas manifestaciones de un ambiente eclesial idolatrizado: por el lado de la inteligencia, asumir que existe una sola forma concreta de actuación divina o un método único espiritual, hasta casi esperar que el Espíritu Santo tenga que pedir (me) o pedir (nos) permiso para actuar; encasillamiento crítico y -en algunos casos- difamatorio de personas e instituciones eclesiales que piensan u obran distinto; formación de los fieles a través del control y la sospecha, en un sentido de culpa o escrúpulo, hasta impedir que sigan los grandes sueños que Dios ha puesto en sus corazones; falsas humildades por un exceso de auto referencialidad, hasta llegar a un enrarecimiento de las personas y los ambientes, eliminando el sentido de “Iglesia en salida”; y un apartamiento de la realidad que suele ir unido a la máxima: “cuidado, todo lo de afuera es malo, lo nuestro es perfecto”, etc.

Esta forma de actuar suele ser atractiva para ciertos perfiles psicológicos con tendencia a la inseguridad, el escrúpulo, la duda, etc., que se apoyan en maestros amantes de una cultura religiosa con un énfasis constante -y casi absoluto- en la prevención, el cuidado, la previsión frente a posibles peligros espirituales (normalmente sobredimensionados), la pérdida o el menoscabo del prestigio institucional, etc. Sin embargo, ayudar a estas personas -y a todas- en el seguimiento a Cristo implica, según las directrices pontificias, enseñar a mirar menos al suelo para no tropezar y más al Cielo para contemplar.

Por el lado de la voluntad, la idolatría se manifiesta en el relajamiento de costumbres hasta llegar a presentarse grupos eclesiales que viven alejados de las enseñanzas de Jesucristo sobre la pobreza y el desprendimiento; falta de sensibilidad -insistimos- frente a los pobres y los que sufren; poco afán por salir de la propia zona de confort eclesial; afán por hacer compatible una laboriosidad abundante en nombre de Cristo pero sin Cristo (mucho montaje, poca oración); búsqueda de la propia gloria y el propio poder en nombre de Dios; uso de las estructuras eclesiales para la satisfacción de intereses propios (roce social, comodidad, poder); posibilidad de vivir una vida muy religiosa -reglas, normas, preceptos- pero -ya se ha dicho- poco o nada espiritual, sin empatía ante el dolor ajeno, las necesidades, aptitudes, gustos, sueños y anhelos de los demás, etc.

Frente a tales dificultades, la propuesta papal es volver al amor, pero no en un sentido romántico, poético o sentimental sino referido a la virtud teologal de la caridad, que implica una vida de entrega, misericordia, ternura, sacrificio y paz según la propuesta del Padre, el modelo del Hijo crucificado y resucitado, y la alegría fecundamente libre, propia del Espíritu Santo.

Las soluciones concretas para superar las diferentes idolatrías pasan, según el Papa Francisco, por la vigilancia en calma (sincero examen de conciencia), volver la mirada contemplativa hacia Cristo en la cruz, crecer en espiritualidad -vida interior, oración, sacrificio, sacramentos²⁰- y también en humanidad: esta humanidad implica, a su vez, el ejercicio de las obras de caridad con las personas que nos rodean, pero también las obras de misericordia con los pobres y los más necesitados; de una manera real y no simplemente figurativa, digital, teórica o de escritorio.

²⁰ El estudio del magisterio pontificio sobre los sacramentos daría para muchos artículos más. El lector podría empezar por la revisión de la Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, sobre la liturgia (29-VI-2022).

Dentro de las idolatrías, para el Papa Francisco, la prevención frente al materialismo ocupa un lugar primordial: “El afán de posesión es la tierra fecunda en la que crecen los ídolos (...). No claudicar en la ardua tarea de discernir estos ídolos que, con tanta frecuencia, escondemos o se esconden” (Francisco, Homilía durante la Misa Crismal, 2022).

En definitiva, el Papa nos está recordando que, si el cristianismo pierde su vocación de buscar, por encima de todo, el rostro de Cristo²¹, cae inmediatamente en la idolatría y en una contradicción intrínseca que lo vuelve no solo insípido (Mt 5, 13-16) y motivo de escándalo, sino también un auténtico “sin sentido”.

Por último, no perder la esperanza: “puede haber en la Iglesia una masa de mediocres, pero unos pocos de estos hombres de Dios confieren garantía y credibilidad a la Iglesia” (Larrañaga, 2007, pág. 58). Es apremiante la llamada del Papa Francisco a una nueva evangelización, cuyo punto de partida -urgente para el Pontífice- es la transformación espiritual, sincera y humilde, de los bautizados: sin dicha transformación no habrá credibilidad ni frutos. En definitiva -terminamos tal como hemos empezado- la *missio Dei* empieza por la conversión personal, institucional y de toda la Iglesia hacia el rostro de YHVH, hecho carne en el rostro adorable por antonomasia: el de Jesús de Nazareth (Benedicto_XVI, 2007).

Referencias

- Aquino, T. d. (30 de Junio de 2022). *Summa Theologiae*. Obtenido de www.corpustomisticum.org.
- Baquero de la Calle Rivadeneira, J. (2016). El "operare secundum conscientiam" de "Dignitatis Humanae": los pasos que restan para su plena asimilación doctrinal. *Colloquia*, 3, 81-117. Obtenido de <<https://colloquia.uhemisferios.edu.ec/index.php/colloquia/article/view/39>>
- Baquero de la Calle Rivadeneira, Jaime y Cajiao, Esteban. (2020). Libertad de pensamiento y de conciencia: su defensa frente a los abusos de conciencia y de poder. *Revista Ruptura*, 01(01), 193-223. Obtenido de <http://revistaruptura.com/index.php/ruptura/article/view/20>

²¹ Vid. *Supra*, Introducción.

- Benedicto_XVI, P. (2007). *Gesù di Nazaret*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 29 de Junio de 2022, de www.vatican.va
- Francisco, P. (2014). *Discurso a los participantes en el Encuentro mundial de Movimientos populares*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado el 28 de Octubre de 2014, de www.vatican.va
- Francisco, P. (2014). *Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (2015). *Carta Encíclica Lodato sì, sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado el 24 de Mayo de 2015, de www.vatican.va
- Francisco, P. (2015). *Presentación de las felicitaciones navideñas de la Curia romana*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (2016). *Exhortación Apostólica Amoris Letitia*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 2016 de Marzo de 19, de www.vatican.va
- Francisco, P. (8 de Octubre de 2017). Discurso del Ángelus. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 8 de Octubre de 2017, de www.vatican.va
- Francisco, P. (13 de Octubre de 2017). Homilía en santa Marta. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Obtenido de www.vatican.va
- Francisco, P. (20 de Agosto de 2018). Carta al Pueblo de Dios. Roma: Librería Editrice Vaticana.
Obtenido de www.vatican.va
- Francisco, P. (2018). *Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 2018 de Marzo de 19, de www.vatican.va
- Francisco, P. (12 de Octubre de 2018). Homilía en santa Marta. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Obtenido de www.vatican.va
- Francisco, P. (17 de Junio de 2020). Audiencia General. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (2020). *Carta Encíclica Fratelli tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado el 3 de Octubre de 2020, de www.vatican.va
- Francisco, P. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado el 2 de Febrero de 2020, de www.vatican.va
- Francisco, P. (15 de Mayo de 2020). Homilía. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (16 de Mayo de 2020). Homilía en santa Marta. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Obtenido de www.vatican.va
- Francisco, P. (2020). *Mensaje a las Obras Misionales Pontificias*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 21 de Mayo de 2020, de www.vatican.va
- Francisco, P. (2022). *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
Recuperado el 29 de Junio de 2022, de www.vatican.va
- Francisco, P. (10 de Julio de 2022). Discurso del Ángelus. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, P. (2022). *Homilía durante la Misa Crismal*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado el 17 de Abril de 2022, de www.vatican.va

Francisco, P. (11 de Julio de 2022). Tweet de @Pontifex_es. Roma.

González García, M. R. (s.f.). *El Informador*. Obtenido de <https://www.elinformador.com.co/index.php/sociales/54-entretenimiento/185074-corazones-cobardes>

Larrañaga, I. (2007). *La rosa y el fuego*. Bogotá: San Pablo.

La simpatía como mecanismo de juicio moral en la ética de Adam Smith

Teresa Cordero*

Resumen: Adam Smith desarrolla su teoría moral a partir de la cualidad psicológica innata de la simpatía. Consiste básicamente en lo que hoy conocemos como "empatía", es decir, la capacidad de acompañar al otro en cualquier pasión. Para este autor, la simpatía es el mecanismo a través del cual realizamos juicios morales. Con el objetivo de reflexionar sobre esta tesis, este artículo busca esclarecer el concepto de simpatía en Smith, mostrar la relación que guarda con el juicio moral y exponer cómo, en nuestra opinión, esta cualidad psicológica constituye la condición de posibilidad del surgimiento del espectador imparcial.

Palabras clave: Teoría de los sentimientos morales, simpatía, juicio moral, espectador imparcial

Abstract: Adam Smith develops his moral theory from the innate psychological quality of sympathy. It basically consists of what we know today as "empathy", that is, the ability to accompany the other in any passion. For this author, sympathy is the mechanism through which we make moral judgments. With the aim of reflecting on this thesis, this article seeks to clarify the concept of sympathy in Smith, to show its relationship with moral judgment and to expose how, in our opinion, this psychological quality constitutes the condition of possibility for the emergence of the impartial spectator.

Keywords: Theory of moral sentiments, sympathy, moral judgment, impartial spectator

* mtcordero@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile

I. Introducción

Adam Smith (1723-1790) suele ser conocido por su libro *La riqueza de las naciones* (1776), que le otorgó el título “padre del capitalismo”. Sin embargo, es posible sostener que su principal interés no se concentró en esa obra, sino en una anterior llamada *La teoría de los sentimientos morales* (1759)¹, pues trabajó en ella la mayor parte de su vida, hasta una sexta edición poco antes de su muerte.

En la *Teoría*, Smith hace un recorrido empírico sobre la naturaleza humana, donde encuentra los fundamentos de la moralidad. Así pues, la base de la acción moral está en sentimientos que son comunes a todos los hombres y no en normas externas o ideas *a priori*, como proponía el racionalismo moderno. No obstante, su teoría tampoco se enmarca en un emotivismo moral a secas, como plantearon los empiristas más reconocidos de su época, su maestro Francis Hutcheson y su amigo David Hume, sino que introduce ciertos elementos racionales que lo llevan a tomar distancia. En efecto, Smith profundiza en los conceptos de simpatía y espectador imparcial, heredados en parte de sus predecesores y desde ahí introduce, a nuestro juicio, un puente entre el empirismo de la Ilustración escocesa y el racionalismo moderno, con sus pretensiones de universalidad. Veamos, a grandes rasgos, cómo hace esta conexión.

Smith encuentra el fundamento de nuestro desarrollo moral en una cualidad psicológica innata: la simpatía (Birch 2009). Consiste básicamente en lo que hoy conocemos como “empatía”, es decir, la capacidad de acompañar al otro en cualquier pasión. Al igual que cualquier disposición natural, es una cualidad moralmente neutra y, por tanto, debe ser desarrollada y cultivada para formar positivamente la fisonomía natural de una persona.

De acuerdo con la teoría de Smith, por el deseo innato de simpatía, cuando interactuamos con los demás, tendemos imaginativamente a ponernos en su lugar y evaluar su conducta como apropiada o inapropiada frente a determinadas circunstancias. ¿Qué es lo que evaluamos? La reacción del agente en tales circunstancias. Y como para Smith toda acción proviene de los sentimientos (Smith, 1997, p. 64), lo que evaluamos, en definitiva, son sus sentimientos. ¿De qué manera lo hacemos? A través de nuestros propios sentimientos. Si al ponernos en el lugar del agente coincidimos en los sentimientos que lo movieron a reaccionar y actuar de dicho modo, entonces su acción es apropiada y simpatizamos

¹ Smith, A. (1790) *Teoría de los sentimientos morales*, Trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Desde ahora *Teoría*. Las citas las tomaré de esta traducción, tras haberlas contrastado con el original *A Theory of Moral Sentiments*, Raphael, D.D. & Macfie, A.L. (eds.), Liberty Fund Press, Indianapolis, 1982.

con él; si no coincidimos en los afectos, no simpatizamos y, por tanto, lo reprobamos. Sin embargo, hasta aquí estamos frente a un proceso que es exclusivamente psicológico. Las evaluaciones que hacemos de los sentimientos de los demás no son todavía evaluaciones morales, porque lo apropiado o inapropiado se restringe a opiniones particulares: a mí *me parece* apropiado que una persona, frente a tales circunstancias, reaccione de tal manera y la apruebo; pero a otra persona le puede parecer inapropiado y, entonces, no la aprueba. Para llegar a una evaluación moral necesitamos distanciarnos de esta perspectiva parcial y mirar los hechos desde una tercera posición, que nos permita evaluar con imparcialidad; es decir, poniendo entre paréntesis nuestros sesgos particulares (Smith, 1997, p. 251).

En este artículo centraremos la atención en una de las principales tesis que Smith expone en su teoría moral: la simpatía como mecanismo de juicio moral. Tal vez conviene aclarar que la *Teoría* es un libro extenso y poco sistematizado. En él abundan las ejemplificaciones y cuesta identificar los pilares que la sostienen; aunque se refiere a ellos constantemente, no aparecen con total claridad. En este sentido, parece interesante ofrecer una reflexión que ayude a identificar una tesis como la que acabamos de mencionar. Para esto, abordaremos en primer lugar las características que definen el concepto de simpatía en este autor (II); luego ahondaremos en la relación que este concepto guarda con la capacidad de juicio (III) y, finalmente, veremos cómo a partir de esa relación surge la figura central de su teoría moral, a saber, el espectador imparcial (IV).

II. Caracterización del concepto de simpatía en Smith

Smith inicia su *Teoría* con la siguiente frase: “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla” (Smith, 1997, p. 49). En efecto, cuando observamos el comportamiento humano vemos que habitualmente el hombre no es indiferente al sentir ajeno, sino que de alguna manera lo impacta, porque tiende naturalmente a identificarse con él. Así, por ejemplo, el hecho de estar frente a una persona entristecida hace surgir en nosotros sentimientos de compasión y, aunque algunas personas puedan experimentar esta situación con mayor sensibilidad, “no se haya desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad” (Smith, 1997, p. 49).² En este sentido, podríamos decir que nuestra naturaleza es social no sólo por estar abiertos y necesitar de los otros, sino porque además tendemos a ponernos en su lugar. Smith explica que este modo de

² Por eso, cuando se carece de esta capacidad o se tiene en grado mínimo, hablamos de cierta psicopatología.

proceder es evidente a nuestros ojos hasta en las situaciones más simples como, por ejemplo, cuando vemos a alguien que está a punto de golpear a otro en el brazo: tendemos inmediatamente a encoger y retirar el nuestro pues imaginamos el dolor que ese golpe produciría en nuestro brazo si estuviésemos en su lugar (Smith, 1997, p. 50).

Ahora bien, Smith reconoce rápidamente que la tristeza que experimentamos frente a la tristeza del otro no llega a ser en ningún caso la misma, porque nuestros sentidos “jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento” (p. 50). Sin embargo, contamos con una facultad que “nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor” (p. 50). Dicha facultad es la imaginación que, como se puede ver, en la *Teoría* cumple un papel cognoscitivo fundamental (Elton, 2002, p. 29): sólo a través de sus representaciones fruto de la experiencia de los propios sentimientos podemos “entrar” en los sentimientos de los demás, ¿de qué otra manera si no podríamos encontrarnos con los afectos del otro?

Así pues, se inicia en el espectador un natural proceso de identificación con el agente que culmina en una aprobación o rechazo. Si no nos identificamos con sus sentimientos los rechazamos, si solidarizamos, los aprobamos. Esta compañía en el sentimiento es lo que Smith caracteriza como “simpatía” (p. 52).³ Es lo que comúnmente conocemos como empatía: ponernos en los “zapatos del otro”, aunque, como precisa Leonidas Montes, esto también implica mirar en la dirección que esos zapatos miran, es decir, asumir enteramente las circunstancias del otro (2004, p. 49).

Cada día somos parte de cientos de procesos simpatéticos que enriquecen nuestra manera de relacionarnos con los demás. A medida que adquirimos más experiencia, el proceso simpatético se complejiza. Así pues, algunas veces la simpatía surge por la “simple contemplación de una emoción determinada en otra persona [...] un rostro risueño es, para cualquiera que lo vea, un motivo de alegría” (Smith, 1997, p. 52). Es decir, sin conocer todavía las causas de ese sentimiento nos “contagiamos” y habitualmente sonreímos al ver en el otro una sonrisa. Si, por ejemplo, luego nos enteráramos de que el motivo de su alegría fue haber robado un auto, esa sonrisa, que

³ Smith toma este concepto de Hutcheson y Hume, aunque como dijimos, profundiza en él y lo transforma en uno de los conceptos clave de su teoría. Tanto para Hutcheson (2004, p. 159) como para Hume la simpatía consiste principalmente en un contagio de emociones, un recibir “por comunicación sus inclinaciones y sentimientos” (Hume, 1896, p. 316).

espontáneamente surgió en nuestro rostro, rápidamente se desdibujaría. Esta simple comunicación de emociones es para Smith un primer nivel de simpatía pues sólo sucede algunas veces, “no es universalmente válido ni rige para todas las pasiones” (p. 52). En efecto, un contra-ejemplo de esta forma de simpatizar es la ira, pues “el furioso comportamiento de un hombre iracundo es probable que nos exaspere más en su contra que en contra de sus enemigos” (p. 52). A pesar de no contar todavía con un conocimiento de las causas que llevaron a ese hombre a reaccionar de esa manera, habitualmente tendemos a rechazarlo, no nos contagiamos espontáneamente con su ira. Esto es así porque nuestra naturaleza nos ha instruido, dice Smith, “en una mayor renuencia a compartir esta pasión y hasta que nos informemos sobre su causa nos dispone más bien a tomar partido en su contra” (1997, p. 53).

Por tanto, para Smith la simpatía no puede surgir simplemente de la observación de la pasión. Para poder simpatizar, la mayoría de las veces necesitamos ir más allá: conocer las circunstancias que provocaron tal pasión. Por eso dice que “antes de averiguar sus causas, nuestra simpatía hacia la tristeza o la alegría de otro es siempre sumamente imperfecta” (p. 53). Sólo un conocimiento de las circunstancias que hicieron surgir tales sentimientos en el otro nos permitirá identificarnos o no identificarnos con él a través de la imaginación.

De esta manera, Smith nos introduce en los fundamentos de su noción particular de simpatía: acompañamos al otro en su sentimiento luego de una evaluación que hacemos como consecuencia del conocimiento previo sobre la causa que lo originó: frente a *tal* circunstancia, evaluamos si *tal* sentimiento es el apropiado y, por tanto, simpatizamos o no. Se da aquí un encuentro imaginativo entre agente y espectador, pues una vez que el espectador conoce los motivos, responde (aprueba o reprueba los sentimientos del agente) y, a su vez, el agente reacciona intentando o no modificar su conducta para recibir el placer de la aprobación externa. Profundizaremos en la siguiente sección; por ahora quisiéramos destacar que, para Smith, la clave para poder simpatizar con el otro no está en los sentimientos actuales, es decir, en aquellos que *de hecho* tiene el agente o espectador, sino en aquellos que nosotros imaginamos que *debería* tener. Es decir, el parámetro según el cual aprobamos o rechazamos la conducta del otro es la coincidencia o no con los sentimientos que nuestra imaginación (nutrida por la experiencia) nos sugiere como apropiados.

Aquí aparece, entonces, lo que podríamos caracterizar como la antesala de la imparcialidad en Smith, es decir, los primeros indicios de esa figura que más tarde llamará “espectador imparcial”, pues

se abre la posibilidad de distanciarnos de nuestra subjetividad. Para ilustrar esta idea, nos detendremos en algunas circunstancias donde Smith pone de manifiesto cómo comienza a darse ese primer distanciamiento de los sentimientos actuales para que, de alguna manera, puedan ser evaluados.

Una primera situación consiste en “simpatizar” con los muertos. Lógicamente, una persona muerta no alberga ya sentimiento alguno, sin embargo, “pasamos por alto lo que en realidad importa en su situación, el tremendo porvenir que les aguarda, y nos afectan fundamentalmente aquellas particularidades que impresionan nuestros sentidos pero que carecen de influencia alguna sobre su felicidad” (Smith, 1997, pp. 54-55). Así, por ejemplo, cuando fallece una persona joven, imaginamos todo lo que le faltó por vivir y naturalmente nos compadecemos de ella. Es una ilusión de la imaginación (un intercambio imaginativo falaz), pues una persona muerta no manifiesta ningún tipo de sentimiento, sin embargo, puedo suponer los que tendría si pudiera de algún modo manifestarlos. No existe aquí un proceso simpatético propiamente tal, porque el muerto está muerto y, por tanto, no aprobamos a desaprobamos sus sentimientos, pero nuestra tendencia espontánea a ponernos en el lugar del otro (a proyectarnos) es tan fuerte que incluso nos lleva a “simpatizar” con ellos.

Otra ocasión a la que Smith se refiere es la posibilidad de no-simpatía. En efecto, puede ocurrir que “sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad” (Smith, 1997, p. 53). Es el caso de la vergüenza que sentimos, por ejemplo, frente a la desfachatez de otra persona, aunque ella no se dé cuenta de lo incorrecta de su conducta. Al ponernos en su lugar, no podemos evitar sentir vergüenza, como si nosotros mismos fuéramos los que obramos de tal manera. Nos trasladamos a su posición, pero no logramos identificarnos imaginativamente y simpatizar con ella porque sus sentimientos no son los que imaginamos deberían ser. Por eso, se produce en nosotros una reacción de no-simpatía, porque no se logra la coincidencia en los sentimientos que nosotros imaginamos son los adecuados. Desde otro punto de vista, podríamos decir que se produce una simpatía, pero con un sentimiento que el otro no tiene y, a nuestro juicio, debiera tener. Como hemos dicho, esto nos lleva a considerar que, para Smith, el esfuerzo por simpatizar con el otro no se centra en captar qué está sintiendo el otro, sino en ponernos en sus circunstancias y ver qué sentimientos nos parece apropiado tener frente a esas circunstancias.

Una tercera situación es la simpatía condicional: consiste en saber por experiencia que una situación trágica hace surgir tal tipo de sentimientos en quien la vive y simpatizamos con esa persona, aunque en esa oportunidad no lleguemos a sentir sus mismas pasiones porque –por ejemplo– en ese momento nos preocupan otras cosas. Sin embargo, la experiencia nos ha llevado a considerar que son los sentimientos adecuados: “nuestra aprobación de su dolor se funda en la conciencia de esa identificación condicional” (Smith, 1997, p. 63). Es decir, si yo estuviera pasando por su dolor, tendría sus mismos sentimientos, aunque actualmente no los tenga y, en consecuencia, apruebo su conducta. Por eso es condicional, porque está condicionada o limitada según las circunstancias en las que nos encontramos, sin embargo, está presente y tiene el mismo valor que la simpatía de identificación actual para hacer el juicio.

Estas tres situaciones nos muestran con mayor claridad cómo a través de la imaginación el espectador puede retraerse de los hechos concretos (persona muerta, desfachatez, insensibilidad) y tomar cierta distancia para evaluarlos. Es un primer momento de imparcialidad, que da inicio a un proceso simpatético. En efecto, en Smith este encuentro imaginativo entre los sentimientos del espectador y el agente va todavía más allá, hasta llegar a un intercambio imaginativo. Así pues, no sólo buscamos comprender y acompañar al otro en sus sentimientos, sino que –a la vez– buscamos que los demás solidaricen también con los nuestros. Es decir, el proceso simpatético no es unidireccional, sino recíproco: yo simpatizo contigo porque eso me produce placer, pero también espero que tú simpatices conmigo porque no hay mayor placer que el de la “simpatía mutua” (Smith, 1997, p. 57). De modo que no solo nos dolemos cuando no simpatizan con nuestros sentimientos sino también cuando no podemos simpatizar, incluso “nos puede poner de mal humor el que alguien a nuestro lado ría con una broma de forma más sonora y prolongada de lo que creemos que la broma merece, es decir, de lo que pensamos que nos podríamos reír nosotros” (Smith, 1997, p. 60). Situaciones como estas nos afectan porque nos privan del placer de la simpatía mutua.⁴

Ahora bien, ese natural deseo de simpatía mutua no basta para que efectivamente se dé. Hace falta un “proceso simpatético” donde agente y espectador acomoden mutuamente sus sentimientos, hasta alcanzar una coincidencia placentera. “Para dar lugar a dicha concordancia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona protagonista, también instruye a esta última para que asuma las de los espectadores” (Smith, 1997, p. 71). La naturaleza nos

⁴ Es principalmente en esta etapa donde Smith se aleja claramente de sus contemporáneos empiristas en cuanto al concepto de simpatía y la caracteriza como un principio bidireccional (Carrasco, 2009, p. 86).

provee de esta inclinación, al mismo tiempo que nos esforzamos por llevarla a cabo mediante un ejercicio conjunto de apropiación de las circunstancias del otro, para llegar finalmente a esa concordancia.

Hasta aquí podríamos decir que las características que tiene el concepto de simpatía en Smith son cinco: (1) es una tendencia psicológica que brota naturalmente en el encuentro con otro ser humano; (2) implica acompañar al otro en cualquier pasión (no solo simpatizamos cuando compadecemos a los demás, sino también cuando los felicitamos y nos alegramos con ellos); (3) el elemento clave para poder simpatizar es la imaginación porque a través de sus representaciones descubrimos qué sentimientos tendríamos nosotros en la posición del agente y solo desde ahí es cómo finalmente aprobamos o desaprobamos su conducta; (4) así entonces, simpatizar no depende de los sentimientos actuales (como sería en la simpatía por “contagio”) sino de los que nosotros imaginamos serían los sentimientos adecuados; (5) A medida en que vamos desarrollando esta capacidad, el proceso adquiere mayor complejidad y se vuelve bidireccional, dando lugar a la simpatía mutua.

III. Simpatía y juicio moral

La simpatía en la ética smithiana no solo enriquece nuestra manera de relacionarnos con los demás, sino que, como hemos visto, lleva consigo una evaluación: aprobamos o desaprobamos los sentimientos de los otros. En este sentido, podemos decir que en ella radica el germen de nuestro desarrollo moral. Por un lado, sólo a través de la simpatía podemos acceder en cierto grado a los motivos del agente y, por tanto, hacer un juicio moral.⁵ Por otro lado, gracias a que facilita los juicios morales promueve la corrección de la conducta, pues, si nuestras acciones no fueran evaluadas inmediatamente por nuestros iguales, no reaccionaríamos instantáneamente para modificarlas. En esto Smith se aleja bastante de Hume, pues como explica Fleischacker, para este último “la simpatía nos

⁵ Dentro del análisis de Smith hemos de entender motivos no como intenciones, sino como afectos que movieron al agente a actuar de una determinada manera. D. D. Raphael critica a Smith en este aspecto, por centrar la evaluación moral exclusivamente en los motivos del agente, sin prestar atención a la intención y a las consecuencias de las acciones. En este sentido, piensa que unir el juicio moral a la simpatía limita al juicio moral porque lo circunscribe solo a una parte del juicio (2007, p. 25). Sin embargo, nos parece que Smith, cuando habla de motivos, especialmente de la persona virtuosa, se refiere a una combinación entre afectos, intenciones y raciocinios, aunque lo que prima a la hora de hacer el juicio moral son los sentimientos morales.

pone en la posición de sentir la aprobación moral pero no es la que constituye dicha aprobación” (2012, p. 275).⁶

Veamos ahora cómo es que la simpatía facilita –o, mejor dicho, posibilita– los juicios morales. Cuando realizamos un juicio moral, no juzgamos solo hechos, sino agentes que protagonizan esos hechos. Las acciones no se pueden juzgar bajo este aspecto con independencia de los motivos del agente, pues sin perjuicio del acto en sí, lo fundamental desde el punto de vista moral es el ámbito interno de la acción, los sentimientos que movieron a realizarla (Smith, 1997, p. 160)⁷. Así entonces, si esta parte es la que más interesa, es a través de la simpatía cómo logramos adentrarnos en la interioridad del agente para evaluar sus acciones desde el punto de vista que afecta principalmente la moralidad. Si simpatizamos con los sentimientos que motivaron su acción, la aprobamos, si no simpatizamos, la reprobamos. En este sentido, no aprobamos o desaprobamos razones o acciones aisladas, aunque eso constituya la “materia” de lo que se juzga, sino los sentimientos que las motivaron, pues, tal como afirma Smith “toda acción procede de los sentimientos” (Smith, 1997, p. 160). De hecho, así es como lo vivimos en la práctica: frente a una situación que nos parece incorrecta experimentamos un sentimiento de rechazo hacia los sentimientos que suponemos la motivaron; no logramos identificarnos con ellos.

De este modo, entonces, no es posible enjuiciar moralmente las acciones como hechos aislados, desde una perspectiva puramente teórica: juzgamos agentes que realizan esas acciones. Asimismo, tampoco hacemos esto dejando de lado nuestra naturaleza psíquica y física; de alguna manera (ya sea como agentes o espectadores) estamos involucrados en ellas y, por tanto, nos afectan en todas nuestras dimensiones. Por eso la simpatía ocupa un papel fundamental en la posibilidad del juicio moral, pues en ella se da una conexión intersubjetiva lo más completa posible para poder hacer un juicio. En esa suerte de identificación es donde convergen tanto aspectos racionales, como psíquicos y físicos, y se proporciona toda la información necesaria para que finalmente el espectador imparcial pueda hacer bien su trabajo y acertar en el juicio. Desde la perspectiva de la racionalidad práctica (la razón como guía de la acción), se podría decir que en la simpatía se encuentran

⁶ “Una teoría del juicio moral basada en los sentimientos de los espectadores se encuentra en tres filósofos escoceses, Hutcheson, Hume y Adam Smith, siendo los tres empiristas. En la historia de la filosofía moral británica, las teorías racionalistas del juicio moral comienzan desde el punto de vista del agente moral” (Raphael, 2007, p. 27). Lo original en Smith, como veremos, es traspasar el espectador externo a uno interno.

⁷ Cuando se evalúan las acciones principalmente desde un punto de vista externo, estamos juzgándolas desde un punto de vista legal, como bien explica Kant en su *Metafísica de las costumbres* (1989).

naturalmente la razón teórica (universal) y las particularidades del contexto (Carrasco, 2004, p. 91), conexión imprescindible bajo la cual opera el juicio moral.

En síntesis, podemos decir que el juicio viene como consecuencia del proceso simpatético, porque la simpatía en Smith lleva consigo una evaluación de la conducta: apruebo y simpatizo, o desapruuebo y no simpatizo. “En efecto, para Smith hay una conexión lógica entre simpatizar y juzgar, ya que todo sentimiento simpatético da lugar a un juicio de aprobación o desaprobación de modo necesario” (Elton, 2002, p. 28). Esto es, cuando simpatizamos determinamos si existe una proporción adecuada entre la causa y el sentimiento que suscita, seguido del acto de identificación o no identificación, de modo que no parece plausible que el simpatizar sea un ejercicio neutral desde el punto de vista del juicio. Por otro lado, es razonable que sea así, pues ¿cuál sería el motivo por el que simpatizamos si no es para encontrar esa correspondencia de sentimientos? Y, en este sentido, ¿cómo podríamos juzgar acertadamente si no intentamos ponernos en el lugar del otro? Así, entonces, si no contáramos con la capacidad innata de simpatizar, tampoco podríamos juzgar acertadamente.

Si tomamos una imagen, podríamos decir que la simpatía es la “puerta” que nos permite cruzar hacia la situación interna del agente y hacernos cargo de los motivos (sentimientos) de su actuar. Esto es posible gracias a una naturaleza psicológica común, sin la cual no podríamos aproximarnos a esa interioridad de un modo adecuado. Aunque, tal como aclara Smith, este intercambio imaginativo nunca será perfecto, pues “los seres humanos nunca conciben el grado de pasión que naturalmente anima a la persona principalmente interesada [...] la conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es simple imaginación no sólo lo atenúa en intensidad, sino que además en cierto sentido modifica su carácter y lo vuelve algo bastante diferente” (Smith, 1997, p. 70). Sin embargo, nos conformamos con un grado aceptable de simpatía para vivir armónicamente. Lo que no concebimos es que ella no se dé.

Ahora bien, es importante observar qué situaciones son objeto de juicio moral. Pues, hay temas en los que, a pesar de no coincidir en la opinión, esa discordancia no afecta nuestros sentimientos y podemos mantener una conversación tranquilamente con un mínimo de moderación: si yo considero que tal cuadro es una obra maestra, y otra persona piensa que no, mis afectos hacia ella pueden mantenerse iguales, porque entiendo que no es necesaria una concordancia de sensibilidades en este aspecto. No hay ahí, por tanto, un juicio moral. “Pero la cuestión es muy dispar en lo tocante a aquellos objetos que a usted y a mí nos afectan especialmente [...] si usted no tiene conmiseración ante las

adversidades que me acosan [...] entonces ya no podremos conversar sobre esas cuestiones. Nos volveremos recíprocamente intolerables” (Smith, 1997, p. 69). Como se ve, hay todo un ámbito de cuestiones opinables, donde también se dan procesos de simpatía, pero el juicio que surge a partir de éstos no es de carácter moral, pues tales posturas no están relacionadas con la corrección o incorrección de la conducta. De modo que cada uno puede mantener su propia opinión, sin necesidad de esforzarse por llegar a un punto de concordancia. No es así cuando se trata de un objeto que nos afecta directamente porque, como veremos más adelante, debido a nuestra igualdad somos moralmente responsables unos de otros.

En resumen, podríamos decir que el juicio moral en Smith se realiza a través de la simpatía y corresponde a la expresión de los sentimientos simpatéticos que dan lugar a la aprobación o desaprobación. A continuación, veremos cómo dicha aprobación (o no) se rige mediante la simpatía (o no) con el espectador imparcial.

IV. Simpatía y espectador imparcial

Hemos visto, entonces, cómo nuestra naturaleza social nos instruye en una necesidad de aprobación del otro. Ahora bien, para que esa aprobación o desaprobación no sea presa de subjetividades y logre ser *justa* desde el punto de vista moral, Smith introduce una tercera posición que, gracias a los innumerables procesos simpatéticos, se ha ido acomodando en nuestro interior hasta lograr una distancia, tanto del juicio externo, como del interno-subjetivo. Esta tercera posición es la que Smith llama “espectador imparcial” (Smith, 1997, p. 244).

Con esta figura, Smith se adentra en el ámbito de la conciencia, lo cual no deja de ser una tarea compleja para un empirista, pues requiere analizar el aspecto interno (no visible) de la acción, sin transformarse en racionalista, sino siempre a partir de la experiencia. Esto es posible porque en el espectador imparcial se combinan elementos psicológicos, afectivos y racionales. A esto se suma que, para Smith, este juez interno es también “voz divina” y, en este sentido, tiene –de alguna manera– una conexión con el autor de la naturaleza (Smith, 1997, pp. 292-293).

La primera vez que Smith llama a este espectador “imparcial” es cuando alude al deseo que tiene todo hombre de ser no solo amado, sino amable, es decir, “objeto natural y apropiado para el amor” (Smith, 1997, p. 244); en otras palabras, a ser dignos de amor. En efecto, gracias a este principio interno, podemos identificar los motivos por los cuales obramos y es ahí donde se produce la

distinción entre el que es virtuoso y el que no. Así pues, el hecho de darle el adjetivo “imparcial” al espectador dentro de esta explicación deja entrever la “misión” que esta figura tiene en el desarrollo moral smithiano, pues él se encargará de guiarnos en la corrección más profunda de nuestra conducta, hasta que lleguemos a actuar según los motivos correctos, es decir, de acuerdo con los sentimientos del espectador imparcial.

No se pretende aquí ahondar en esta figura, sino destacar que, a nuestro juicio, la simpatía es su condición de posibilidad. Si retrocedemos al origen de los estudios morales de Smith, no aparece allí una idea de espectador imparcial y, en la primera edición, aunque aparece descrito, Smith no lo caracteriza todavía por medio de esta imagen (Raphael, 2007, pp. 32-36). Es en la segunda edición donde explica con claridad que “cuando abordo el examen de mi propia conducta [...], es evidente que en todos esos casos yo me *desdoble* en dos personas” (Smith, 1997, p. 224, cursiva añadida).⁸ Esto nos ayuda a ver cómo Smith perfiló con el tiempo esta imagen que, lejos de ser arbitraria, nos parece que representa con exactitud su propósito. En efecto, a pesar de ser una figura imaginaria, no debe entenderse al modo de una fantasía carente de valor y, por tanto, susceptible de ser desechada o reemplazada fácilmente por otra. Nos parece posible sostener que en ella queda plasmada la unión intrínseca –si se puede hablar así– entre la simpatía y la capacidad de juzgar, pues el hecho de que este espectador imaginario sea construido a semejanza de un espectador humano hace que funcione con los mismos mecanismos de juicio de cualquier hombre, es decir, a través de la simpatía. De modo entonces que, la imagen que utiliza Smith no es en modo alguno una herramienta pedagógica para explicar el funcionamiento moral, sino que va más allá: sugiere, en nuestra opinión, que la simpatía es condición de posibilidad del espectador imparcial. Dicho de otro modo, sobre la base del concepto de simpatía que Smith desarrolla en su teoría, no se puede desvincular la capacidad de juzgar de la capacidad de simpatizar. Si hablamos, en cambio, de simpatía por “contagio” es evidente que allí no existe un vínculo entre simpatía y juicio, pues en ese caso la simpatía no está acompañada de la imaginación. En esta línea, para D. D. Raphael, la imaginación está incluso más vinculada con la formación del juicio moral que la simpatía, pues es necesaria tanto para el ejercicio de aprobación como desaprobarción (2007, pp. 14-15). Sin embargo, aunque la imaginación juega un papel

⁸ Ya Platón se refirió al pensamiento como diálogo, específicamente en el *Teeteto* explica a través de Sócrates que el alma cuando piensa dialoga consigo misma (1988). Quizá podemos afirmar que, de alguna manera, el espectador imparcial de Smith sigue esta tradición.

fundamental, nos parece que es auxiliar con respecto a la simpatía o no simpatía, que finalmente tiene el protagonismo en el juicio moral.

Así pues, por su cualidad simpatética, este hombre interior no es un espectador al estilo de quien observa un bello paisaje, sino que es un espectador comprometido con aquello que observa. No puede contemplar y mantenerse al margen, sino que es llevado naturalmente por su imaginación a vincularse con el agente y la situación lo más completamente posible, debe “procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más insignificantes, y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible” (Smith, 1997, pp. 69-70). Así, él es capaz de hacerse cargo de los motivos del agente como si fuera él mismo el que realiza la acción. Solo desde ahí está autorizado para dar su veredicto: el juicio moral.

Reflexiones finales

En las secciones anteriores hemos intentado mostrar cómo Smith llega a sostener la tesis de la simpatía como mecanismo de juicio moral. Si dicha tesis es plausible, quisiéramos ofrecer ahora dos reflexiones que resultan especialmente interesantes.

En primer lugar, el hecho de enraizar la conciencia moral en el proceso simpatético permite a Smith proponer una ética *realista*, en el sentido de ser una ética adecuada al tipo de ser que somos. En ella tienen lugar tanto nuestras tendencias naturales innatas –como el deseo de simpatía– como una idea de perfección moral que el hombre virtuoso se esfuerza por alcanzar día tras día. Así pues, en la *Teoría*, aunque la razón es la que dirige y encauza nuestros sentimientos, estos últimos juegan un papel muy importante en nuestra conducta (“toda acción procede de nuestros afectos”) y en la medida en que vayan concordando con los sentimientos morales del espectador imparcial, podremos reconocer adecuadamente el bien (lo que es adecuado sentir frente a tal circunstancia) de manera espontánea, porque a través de ellos tenemos las primeras percepciones del bien y del mal. Tal como afirma Smith: “la razón no puede hacer que un objeto concreto sea por sí mismo agradable o desagradable para la mente” (Smith, 1997, p. 542). De modo que, una vez que nuestros afectos sean moderados por el espectador imparcial, llegan a ser sentimientos de segundo orden, sentimientos morales, guía

apropiada para una conducta virtuosa, aunque lógicamente carezcan del rigor propio de los principios científicos.

En segundo lugar, podemos destacar especialmente el *carácter intersubjetivo* de la ética de Smith. Recordemos que el espectador imparcial, que es la figura central del desarrollo moral, aparece gracias a los encuentros que tenemos con los demás. Así pues, es una ética que emerge desde abajo, no como una imposición externa o desde una idea trascendental, sino desde “la vida misma”, porque surge de las relaciones humanas que se dan necesariamente en cualquier cultura posible.

Referencias

- Smith, A. (1982). *A Theory of Moral Sentiments* (Raphael, D.D. & Macfie, A.L, eds.). Indianapolis, Estados Unidos: Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1790).
- Smith, A. (1997). *Teoría de los sentimientos morales* (trad. C. Rodríguez). Madrid, España: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1790).
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (R. H. Campbell y A. S. Skinner, eds.). Indianapolis, Estados Unidos: Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1776).
- Birch, D. (2009). *The Oxford companion to English literature* (7 ed.). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Carrasco, M. A. (2009). “De Hutcheson a Smith: un sentimentalismo ‘sofisticado’”. *Revista de Filosofía*, vol. 65, 81-96. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602009000100005>.
- Carrasco, M. A. (Septiembre 2004). “Adam’s Smith Reconstruction of practical reason”. *The Review of Metaphysics*, vol. 58, 81-116.
- Elton, M. (2002). “La simpatía como causa de los juicios morales en Adam Smith”. *PHILOSOPHICA*, no. 24/25, 25-50.
- Fleischacker, S. (2012). “Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction”. *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. C. Fricke y D. Follesdal (comps.). Alemania: Ontos Verlag, 273–311.
- Hume, D. (1896). *A Treatise Of Human Nature*, (ed. Selby-Bigge). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press, (Trabajo original publicado en 1739).
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, (ed. Leidhold, Wolfgang). Indianapolis, Estados Unidos: Liberty Fund (Trabajo original publicado en 1725).

- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres* (trad. A. Cortina y J. Conill). Madrid, España: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Montes, L. (2004). *Adam Smith in Context*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- Platón. (1988). *Diálogos V* (trad. I. Santa Cruz, A. Vallejo y N. Cordero). Madrid, España: Gredos.
- Raphael, D. (2007). *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford, Inglaterra: Oxford Scholarship Online.

Humanismo y bienestar en los orígenes de la Filosofía Política de Occidente

Pablo Bagnini*

Resumen: La política ha sido concebida históricamente como el simple manejo de las relaciones de poder. Esta concepción (mucho más reduccionista en nuestro tiempo), ha limitado considerablemente al ejercicio político, y lo ha ocultado detrás de una cortina de humo caracterizada por la corrupción y el relativismo moral. El presente trabajo tiene como objetivo recabar en los orígenes humanistas de la Ciencia Política, que como se verá constituyen el pilar fundamental de la misma, y justifican su existencia como la actividad que garantizaba la felicidad y vida digna de los ciudadanos.

Palabras clave: Ciencia Política, filosofía política, humanismo, ética, epistemología, bien común.

Abstract: Politics has been conceived historically simply as the handling of power relationships. This conception (much more reductionist nowadays) has considerably limited political exercise and has hidden it behind a smokescreen that is characterized by corruption and moral relativism. This paper seeks to dig over the humanistic origins of Political Science, which are its mainstay and justify its existence as the activity that guarantees happiness and a dignified life for citizens.

Keywords: Political Science, political philosophy, humanism, ethics, epistemology, common good

* p.bagnini@gmail.com
Universidad Hemisferios

1. Introducción

No resulta extraño para cualquier ciudadano común, relacionar al término *política* con todo lo referente a la desmoralización, el uso indebido y abuso de poder, la manipulación, el mal manejo de bienes públicos y en especial la corrupción. Esta percepción general es el resultado de todo un bagaje histórico y cultural que ha envuelto en llamas al ejercicio político, y lo ha convertido en toda una obra teatral que procura encubrir los actos más repudiables que el ser humano ha podido cometer. No hace falta conocer a fondo la historia de la humanidad para saber que, en nombre de soberanías, dictaduras, totalitarismos e incluso democracias, se han justificado miles de atentados en contra de la vida, desencadenando múltiples conflictos sociales y consumiendo hasta el final el concepto de bien público, tan alejado de aquellas teorías clásicas que proponían a los gobiernos como garantes de la paz, la libertad y la felicidad. Hace tiempo ya, que la apatía política se ha vuelto característica de las nuevas generaciones, las cuales optan voluntariamente por darle la espalda a la realidad social, relacionándose cada vez menos con la militancia política activa y rechazando cualquier vinculación con la *res publica*¹ por considerarla obsoleta, poco funcional y ajena a sus necesidades.

Quizá esta percepción sea más palpable en países y culturas que efectivamente no han hallado respuesta alguna en su clase gobernante, lo cual ha acarreado la desafortunada consecuencia de la deconstrucción de cualquier concepto de desarrollo basado en una teoría política, pues la connotación que estas le brindan al progreso son consideradas negativas, salvo contadas excepciones. ¿Es entonces la política tan nefasta como se la presenta? ¿O más bien puede ser considerada como un arma de doble filo, la cual en la mayoría de las ocasiones es utilizada para perjudicar a quien no alcanza a comprenderla?

Estas preguntas surgen inmediatamente una vez que tomamos en cuenta la posibilidad de que, quienes formalizaron por primera vez esta necesidad natural del ser humano de organizarse, no se hayan equivocado del todo al establecer a la política como una alternativa viable de solución y consenso para los problemas que la propia convivencia social genera. Ahora bien, de aquellos orígenes a nuestros días sin duda las cosas han cambiado y parece ser el hombre se ha olvidado del hombre, pues ha preferido darle primacía a muchos otros aspectos someros que a su propio y verdadero bienestar. Sin duda el ser humano ha dejado de ser la prioridad del ejercicio político. La influencia de diversos factores tales como como los intereses personales, el pragmatismo exacerbado, la pugna de

¹ La expresión latina *Rex Publica* (Res Publica) significa literalmente "cosa pública" y hace referencia a lo que actualmente conocemos como esfera pública. Etimológicamente, es el origen de la palabra "república". Su uso se vincula generalmente con los conceptos actuales de sector público y Estado, y con el concepto tradicional de bien común.

poderes, la segmentación social e incluso la prevalencia del pensamiento ilustrado, han desplazado al concepto antropocéntrico clásico, el cual presentaba al hombre como principio y fin fundamental de cualquier acción pública, y lo ha reemplazado por una corriente materialista caracterizada por la mecanización de procesos que en apariencia resultan eficientes, pero que a su vez y en la mayoría de los casos, atentan en contra del equilibrio fundamental de la persona y por ende del grupo social al que pertenece.

Por otra parte, la dinámica histórica existente entre gobernantes y gobernados, ha fomentado una relación sistemática de exclusión mutua, en la cual todas las acciones con referencias políticas se han dotado de una connotación negativa, alimentando al estereotipo consensuado que presenta a los políticos como portadores de todo lo perjudicial, agentes de corrupción y proclives al relativismo moral.² Por supuesto, las consecuencias de todos estos síntomas se vuelven tristemente inevitables. La vocación de servicio político cada día encuentra menos voluntarios, y considerando los antecedentes mencionados nos resulta incluso comprensible. Indudablemente las inclinaciones laborales se encuentran desbalanceadas. Como menciona Jaime Baquero en su libro *El Derecho ¿para qué?*:

“Las carreras de corte humanístico como Filosofía, Psicología, Derecho o Ciencias Políticas han pasado, en la sociedad actual, a un segundo plano, definitivamente no están de moda. Ahora mismo lo políticamente correcto para un chico o una chica de dieciocho años es decir que estudia Administración de Empresas, Marketing o Ingeniería Comercial (de ser posible en el extranjero). [...] ¿Cómo explicar este comportamiento? Una de las razones tiene la forma del signo de dólar. El éxito se mide por la cantidad de dinero que podré ganar a través de mi profesión, mientras más dinero mucho mejor” (Baquero de la Calle, 2010).

Este comportamiento notoriamente utilitarista³, es el resultado no solo del desapego social a las ciencias trascendentales⁴; sino también, al constante bombardeo materialista del cual todos somos víctimas, producto de un mundo que ha olvidado la importancia de un bienestar caracterizado por el gozo de la verdad y el conocimiento.

² El cineasta y guionista español Agustín Díaz Yanes incursionó en el campo de la literatura con la obra *Simpatía por el diablo*, un thriller de tintes satíricos acerca de políticos y banqueros corruptos que conducen a España por un camino virulento de inmoralidad y mentira con el fin de vender al país europeo al mejor postor. Esta novela contemporánea, retrata vívidamente una realidad en la cual la política es utilizada como herramienta de enriquecimiento ilícito. El libro se promocionó con el slogan “La gente piensa que la política no sirve para nada” (Albilla, 2012).

³ “Hay algo trivial en la obsesión por el éxito. Quien la padece negocia cualquier principio con tal de alcanzar su prestigio [...] son existencias planas, chatas, rectilíneas, que en el camino dejaron todo pudor con tal de alcanzar prestigio, dinero, estatus social” (Mendoza, 2006).

⁴ El mismo Aristóteles, considera que el estudio de las cuestiones intrínsecamente importantes, recae sobre la ciencia de Ser en cuanto al Ser, es decir la Ontología, capaz de comprender la totalidad de la realidad, a diferencia del resto de ciencias cuyo objeto de estudio es una sección particular de la misma. A esta disciplina le llamó filosofía primera. Por otra parte, catalogó también como filosofía segunda a la Ética, la cual se ocupa de comprender al Bien. Tanto del Ser como de la misma Ética nos ocuparemos más adelante.

En este sentido queda claro que el mundo responde más bien a los numerosos estímulos utilitarios que presionan al hombre contemporáneo a dejar a un lado a todo aquello que requiera detenimiento, tiempo extra o reflexión. Más aún en un contexto cultural con aristas como la comida rápida, la industria del entretenimiento, el subjetivismo mediático y el consumismo desmesurado, todo aquello que no sea inmediatamente práctico resulta extraño e incomprensible en especial para las generaciones prematuras. A propósito de esto y en los albores de la década de los noventa, el joven Kurt Cobain denunciaba precisamente este tipo de conductas victimizándose en forma de ironía y diciendo: “*Here we are now, entertain us. I feel stupid and contagious*”⁵ (Cobain, Novoselic, & Grohl, 1991). Resulta evidente que, en medio de todo este torbellino de contrariedades, la vocación de servicio desinteresado es casi inalcanzable. Quien conozca de cerca a cualquier persona vinculada directamente con el obrar político, sabrá que las motivaciones reales para asumir un cargo público estarán más inclinadas hacia el interés particular que hacia el servicio comunitario; en consecuencia y respaldando lo ya mencionado la influencia económica juega un papel dirimente al momento de aceptar o no incluso una posición política.

“Hay gente que tranquiliza su conciencia y que evade la responsabilidad afirmando que la economía está bien, y que es la política lo que va mal. Que las ciudades tienen centros comerciales que antes no tenían, que exportamos algunas cosas nuevas [...]. No hay que engañarse. La economía sin Ética es puro tropel. Mentira siniestra. Lo que hace la felicidad política y la felicidad personal, no son las cifras ni los indicadores ni el consumismo desafortunado. Es la posibilidad de ser más personas, de ser ciudadanos, vecinos, trabajadores, empresarios, esto es, simplemente gente honrada. Esto es, seres con valores, orientados por referentes éticos y no solo por intereses; individuos sensibles y no simples máquinas de competir o de comprar” (Corral, 2004).

No basta entonces con manifestar la inconformidad ante este problema emergente. No cabe duda de que con el paso de los años tanto la política como las ciencias sociales en general se han venido a menos, posiblemente por el método de estudio al cual estas disciplinas responden, el cual dista considerablemente de aquel que rige a las ciencias empíricas y naturales y por tanto esquiva justamente a las catastróficas consecuencias de la tan anhelada *rigurosidad científica*.

En rigor, el presente trabajo tiene como objetivo recabar los orígenes filosóficos de la Ciencia Política y más que desempolvarlos; procurar analizarlos a profundidad con la finalidad de contemplar la posibilidad de que aun sean aplicables en nuestra realidad contemporánea. Para ello, se analizará el origen etimológico de la noción de política y su relación con los estudios filosóficos clásicos.

⁵ “Aquí estamos, entreténenos. Me siento estúpido y contagioso” fragmento de la letra de la canción “*Smells like teen Spirit*” (Huele a espíritu adolescente) interpretada por la banda de *grunge* Nirvana. Cobain K, Novoselic K. y Grohl D. DGC Records, 1991. Traducción del autor.

Posteriormente pasaremos a indagar el contexto histórico-social que dio paso al desarrollo de la disciplina política como un agente de garantía del Bien, para finalmente revisar las aplicaciones prácticas de la teoría política como medio para alcanzar la vida digna y feliz a través de la promoción de aspectos fundamentales para el desarrollo humano tales como la educación y la salud.

En virtud, cabe advertir al lector que estas páginas escudriñarán en el fundamento epistemológico de una disciplina social; y solo en la Ciencia Política, el objeto de estudio desborda a la misma ciencia, dado que el Bien no es solamente un concepto abstracto como la verdad que está en la mente; sino que es “Un trascendental real relativo a la voluntad humana, es decir, una perfección que se encuentra en toda la realidad”⁶ (Sellés , 2006).

2. Polis & Ethos

La historia de la política es sin duda la historia del mundo. Desde las comunidades tribales, pasando por las polis griegas, hasta el estado moderno, las agrupaciones sociales de toda índole han considerado una necesidad emergente, al hecho de formalizar un elemento administrativo capaz de tomar las decisiones oportunas que *conduzcan* a la población hacia el bienestar anhelado; y es ahí precisamente, en el *conducir*, en donde encontramos el umbral de la política. La palabra política, tiene su origen etimológico en los vocablos griegos *polis* (πολις) ciudad y *éthos* (ἔθος) camino, carácter o costumbre, de lo cual deducimos que la política se ocupa del camino adecuado que debe seguir la ciudad (o en nuestro caso específico el Estado) para alcanzar el bienestar, la seguridad o según los clásicos: la felicidad.

Partiendo de este principio, aquel camino mencionado, debe contemplar las atribuciones generales de un gobierno, que a breves rasgos se pueden resumir en dos: a) Administrar los recursos y b) Generar leyes para la convivencia armoniosa entre los gobernados, ambas con la misma finalidad ya señalada. Ante todo esto, resulta oportuno sugerir que desde sus orígenes, tanto la política como su manifestación más palpable, el gobierno, son dos constructos humanos y por lo tanto pueden ser llamados *productos del hombre*.⁷ Las implicaciones de esta aclaración son enormes, puesto que podríamos concluir que, siendo construcción de los seres humanos, la política parece estar inexorablemente

⁶ “Se conoce como trascendental cuando iluminamos nuestra voluntad desde la *sindéresis*, porque esa luz nos declara que la voluntad está abierta al bien sin restricción, a todo bien, a todo, lo real” (Sellés , 2006).

⁷ Agustín de Hipona considera que la Ciudad de Dios (idealización del Estado perfecto) debe influir sobre la sociedad política humana (constructo imperfecto pero con potencialidad de perfeccionarse), para que por medio de esta, se evite el triunfo de la ciudad terrena o Ciudad del Diablo. “Dos amores han fundado dos ciudades: la terrena por el amor a uno mismo incluso hasta el desprecio de Dios; y la celestial por el amor a Dios, incluso hasta el desprecio de uno mismo. La primera, en una palabra, se glorifica en sí misma, la segunda se glorifica en el Señor” (Hipona, *La ciudad de Dios*, XIV – 28).

condenada a la imperfección; empero, es aquí en donde se debe reparar en el ya señalado término griego *éthos* (ἔθος) pues este, es predecesor del nombre que se le dará al estudio filosófico-práctico de la conducta humana: la *Ética*⁸. Es así como la política y la *Ética*, comparten un origen conjunto, siendo la primera la continuación de la segunda, dos elementos que no pueden concebirse por separado, que no son excluyentes el uno del otro; sino que por el contrario se complementan. Hablar de política es hablar de *Ética*, y viceversa; de este modo, la *Ética* se dedicará a la teoría del bien, al conocimiento de lo correcto y la política llevará a la práctica lo conocido. “Se podría decir que la política continúa con la *Ética*, porque no dirime acerca de las acciones de cada quien, sino de aquellas que se realizan en común en un ámbito determinado (municipal, regional, nacional, internacional, mundial etc.)” (Sellés, 2006).

Es por tanto factible afirmar, que una persona que ostente un cargo público o sea parte del gobierno y que utilice su poder con fines personales o incurra en actos de corrupción, no podrá ser llamado político como tal, pues como veremos más adelante, *lo propio de los políticos es el servicio y el bien.*⁹

En concordancia con lo que antecede, se ha postulado a la felicidad como la finalidad del ejercicio político; no obstante, valdría aclarar que existe una diferenciación considerable entre los conceptos filosóficos de *finalidad* y *fin*. El primero, hace alusión al *finis operantis*¹⁰ de una acción, este se cuestiona el ¿para qué? de la misma. La finalidad, o fin finalizado, es bueno en función de algo más, de un objeto ulterior. Por su parte el fin o fin último, se identifica con el *finis operis*¹¹ y se cuestiona el ¿Por qué? de la actividad, demandando a su naturaleza; el fin último es bueno en sí mismo, en su Ser. Ahora bien, si la *Ética* antecede (teóricamente) a la política, esta segunda estará más cercana a su realización objetiva (*finis operis*), si es que considera los postulados fundamentales de su paradigma (es decir, de la *Ética*). En pocas palabras, la acción política será más perfecta (más política) si es que transcurre en conformidad a la *Ética*; y de esto se establece que, si el fin finalizado o *finis operantis* de la política es la felicidad, el fin último o *finis operis*, responderá a un objeto único, e inefable¹², o como diría Douglas North: “Las instituciones son una creación humana, evolucionan y son alteradas por

⁸ “[...] la *Ética* es ese tomar la vida humana como tarea. Tarea implica esfuerzo. No es ético pues, el pasivo, el perezoso, el que no saca partido de su vida, el que, en lenguaje aristotélico, se queda en potencia y no se actualiza, el que es como el hombre dormido” (Sellés, 2006).

⁹ “Añádase que desgraciadamente la corrupción política es un fenómeno mundial que, negando la vocación de servicio de los dirigentes, se ha convertido en la peor plaga parasitaria de la sociedad. Pero estas corruptelas no son política sino politicismo” (Sellés, 2006).

¹⁰ El *finis operantis* o fin del operante, es el fin que se propone el sujeto, la intención subjetiva de la acción. Symplouke, (Cfr. Enciclopedia de la Filosofía, 2007).

¹¹ El *finis operis* o fin de la obra, es el fin al cual tiende objetivamente la acción del sujeto en función de su propia naturaleza (*Ibidem.*).

¹² “La definición es fruto de la lógica. Se compone con el género y la diferencia específica. Pero es claro que la persona no es ningún género, sino cada una. Generalizar la noción de persona es desconocer a cada quien. [...]. Como los aristotélicos medievales advirtieron, el individuo es inefable, esto es, no susceptible de definición” (Sellés, 2006).

humanos. Por consiguiente se deberá empezar por el individuo” (Douglas North, cit. por Bautista, 2007).

El fin último de la política es la felicidad del ser humano.^{13 14 15} Sin embargo la dinámica teórica y utilitaria que ha envuelto al ejercicio político a lo largo de la historia (en especial en la edad contemporánea), se ha empeñado, en mayor medida, en *deshumanizar* a su objeto de estudio. Infortunadamente las concepciones de la mencionada acción política han marcado una trayectoria de degradación paulatina, en la cual se pretende posicionar a elementos como el poder, la verdad o el mismo bienestar, por encima de la figura del hombre.

Los filósofos griegos¹⁶, tenían muy presente el hecho de que el ser humano, constituye el eje fundamental de todo ordenamiento jurídico y político; de este modo y desde tiempos inmemorables, se considera que no tendría sentido la promulgación de una ley que violente a la integridad del hombre, pues esta será *antinatural* y por tanto *injusta*. Añadiremos así al presente análisis, el concepto de *justicia*.¹⁷ En un aspecto bastante más somero, la política puede ocuparse de la repartición de justicia (aunque esto será menester de su brazo jurídico: el derecho), no obstante, el ejercicio político sí es potencialmente susceptible de incurrir en prácticas injustas¹⁸ (a pesar de que, como aclararemos posteriormente, una práctica injusta no podrá ser llamada política; sino *politiquería*¹⁹, pues la política es Ética aplicada y la Ética no puede ser injusta).

Es así como coherentemente con el pensamiento clásico, podemos concluir en que la política puede definirse como la *ciencia del bien supremo y de los medios para alcanzarlo*, entendiendo por bien supremo, a la tantas veces mencionada: *felicidad*. Pero ¿Cómo es posible vincular a la política directamente con la felicidad, si precisamente esta es la manzana de la discordia en nuestra sociedad?

Comenzaremos aclarando que la política fue concebida en un contexto social y cultural muy distinto al actual, y por lo tanto, respondía a intereses y necesidades un tanto diferentes a los problemas

¹³ A propósito de esto, Magda Figiel menciona: “La dignidad humana es el valor innato del ser humano, que hace que este deba ser siempre considerado como un fin y nunca como un medio.”

¹⁴ “El fin de la política es la mejoría de los ciudadanos” (Naval, C. cit. por Sellés, 2006).

¹⁵ Para Aristóteles, la política es la continuación y culminación de la ética, pues su objetivo, es la vida feliz y digna de los ciudadanos.

¹⁶ A manera de ejemplo, la frase “*Homo omnium rerum mensura est*” traducida del griego: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τὸ δὲ μὴ ὄντι εἶσται, τὸ δὲ οὐκ ὄντων οὐκ ἔσται (DIOGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, IX, 51), resume el pensamiento dominante de la época, pues indica que el ser humano es la medida de todas las cosas, el centro, el punto neurálgico de todo lo que lo rodea. Aun así, dicha afirmación ha despertado varias interpretaciones, entre las que se destacan la *visión del sentido individual y aquella colectiva*.

¹⁷ “Desde el momento en que podemos enjuiciar también el sistema legal y hablar así de leyes injustas, aunque hayan sido correctamente promulgadas, estamos diciendo que el criterio de justicia no puede limitarse al ámbito legal. Justo no es lo mandado, sino lo debido. La justicia, como concepto moral, es mucho más amplia e incluye a la justicia legal (Marzá, 2012).

¹⁸ La justicia en la política, es inversamente proporcional a la distancia vigente entre esta y la ética. A mayor distanciamiento, más injusta será; y a menor distanciamiento, podríamos calificarla de justa o *más justa*.

¹⁹ La Real Academia Española de la Lengua define *Politiquear* como: “La acción de tratar de política con superficialidad o ligereza. Hacer política de intrigas y bajezas” (Real Academia Española, 2013).

de los cuales nos ocupamos en estos días. Sin embargo, existen algunos aspectos que trascienden de las edades históricas y son justamente estos, a los cuales nos referiremos a continuación.

3. La política como agente y garante de la virtud

Supongamos por un momento que estamos situados en la *Grecia Clásica*.²⁰ En ese entonces tanto ciudadanos como gobernantes, estaban perfectamente conscientes de las enormes responsabilidades que abarcaba un puesto político, pues a diferencia de nuestros días, la clase dirigente ofrecía sus servicios a la comunidad más que por interés, por honor. “Decir política para un griego clásico era hablar de sociedad” (Sellés , 2006). Es por esto que el vínculo existente entre gobernadores y gobernados era bastante estrecho, y estaba fundamentado en principios de *exigibilidad y compromiso*. Un futuro político griego no pretendía ostentar un cargo público en función de su propio bienestar; sino que cargaba a sus espaldas las necesidades de todos los suyos, de quienes habían vivido a su lado, de su comunidad. El político original tenía vocación política por ser *virtuoso*.

La virtud, definida en palabras de Tomás de Aquino²¹, es un “hábito operativo bueno de la voluntad” (Aquino, 1999), de lo que los filósofos medievales deducen que las virtudes son más acciones que teorías, ya que del Bien en cuanto a teoría se ocupará estrictamente la Ética. Del mismo modo y coherentemente con el Aquinate, la virtud se describe clásicamente como una *cualidad operativa*, pues se trata de una perfección al momento de actuar. (Sellés , 2006). Lo importante entonces en términos de virtudes *no es el decir, sino el hacer*. Esto para nada desmerece el papel de la teoría, en especial en medio de las ciencias de las cuales este documento versa; sino que más bien intentamos esclarecer el hecho de que “no importa quien seas por dentro, son tus actos los que te definen.”²² Resumiendo entonces, “la virtud es una *perfección* sobrevenida de la voluntad” (Sellés , 2006), ya que sin voluntad, sería imposible orientar las acciones humanas hacia el Bien.

Cabe entonces recalcar que el obrar humano estará condicionado por el mayor o menor número de hábitos que tengamos a bien adquirir. A estos elementos de la costumbre, en el caso de nuestra inteligencia, los llamaremos *perfecciones adquiridas*. Por su parte los mismos hábitos en el caso de

²⁰ Se conoce como Clásico, al período comprendido por el siglo V y los comienzos del siglo IV a. C. Durante el mismo el mundo griego se consolidó, con el predominio de dos estados rivales entre sí: Atenas y Esparta. Muchas polis adoptaron como sistema de gobierno la democracia, sustituyendo así la oligarquía y la tiranía (gobierno de una sola persona). Fue el caso de Atenas aunque no de Esparta, que continuó siendo gobernada por una minoría (Clases de Historia.com, 2014).

²¹ Tomás de Aquino, *Thomas Aquinas* (llamado también Doctor Angélico o Aquinate.) Roccaseca, actual Italia, 1224 - Fossanuova, id., 1274. Teólogo y filósofo italiano, principal exponente de la filosofía escolástica. Su obra se caracteriza por la adaptación del pensamiento aristotélico a la teología cristiana (Biografías y Vidas, 2014).

²² “*But it's not who you are underneath, it's what you do that defines you.*” Tomado directamente del diálogo de dos de los personajes principales de la película *Batman Begins* (Nolan, 2005).

la voluntad adoptarán el nombre de *virtudes*²³ o *virtudes morales*. “La voluntad es sujeto capaz de virtud porque está abierta” (Sellés , 2006), de esto surge a las claras que la voluntad puede adquirir cualidades de toda la realidad, incluso mundanas y equivocadas (es el caso del mal), o en contradicción, aquellas que la inclinen hacia lo bueno: las virtudes. Es por esto que, tanto la *virtud* como el *vicio* estarán a merced de la voluntad, “a bien ocupado no hay virtud que le falte; al ocioso, no hay vicio que no le acompañe” (Correas, 1999). Es por tanto lógico afirmar que aquellos hombres que posean hábitos de bien, destacarán y servirán precisamente para hacer el bien, mientras que aquellos a quienes el vicio haya corrompido, solo serán capaces de producir para mal.²⁴

Si es que analizamos desde esta perspectiva a la acción política, resulta mucho más evidente el porqué de la tendencia clásica a relacionar la actividad pública con el Bien. No es pues un capricho de los autores clásicos, redundar e incluso caer en razonamientos tautológicos acerca de la verdadera naturaleza de las acciones políticas. En esa Grecia Clásica en la que iniciamos el presente examen, el político era un agente del Bien, encargado de garantizar que las decisiones que se tomen a nivel de la administración pública serán las más óptimas e irán desarrollándose conforme a la naturaleza y necesidades de la población. Si el político es virtuoso entonces el politiquero es vicioso. El político defiende, el politiquero ofende. El político construye y el politiquero destruye. Lo que caracteriza al primero define al segundo nada más que por su ausencia. No hay que esperar por tanto demasiado de un politiquero, ya que la ausencia de hábitos de Bien y virtudes serán las características esenciales del mismo. Todo servidor público (aquel que sirve a todos) deberá ser político; esto es virtuoso.

Dice Daniel Innerarity en su obra, que la virtud en nuestros días puede definirse como la *democratización del heroísmo* (Innerarity, 1992), aunque en función de la experiencia del autor del presente estudio, cabría más bien la definición de Sellés, ya que con seguridad vivimos “lo inverso, es decir, la heroización de lo ordinario, de la vida cotidiana, porque adquirir virtudes cuesta y no poco” (Sellés , 2006). Justamente lo que no abunda en nuestros días es el heroísmo. Hombres y mujeres virtuosos, capaces de abandonarse a sí mismos, aunque sea por un momento, cuestionándose acerca de la posibilidad de sacrificarse por alguien más. O tal vez los héroes de nuestros días no hallan cohesión, pues se encuentran dispersos en el mundo, ocultos tras la sobrecogedora realidad del pesimismo.

Al hombre virtuoso, así como al héroe, siempre le costará más actuar individualmente, dado que resulta absurdo dar la vida por algo que no tendría apoyo ni repercusión. Nadie lucharía por nada

²³ Sintetizando podríamos afirmar que *la virtud* es la repetición de actos buenos.

²⁴ “La psicología suele hablar de tipos de humanos. Pero los hábitos y las virtudes no son naturales sino adquiridos en la inteligencia y la voluntad respectivamente. No pertenecen a los tipos, a lo natural, a lo humano, sino que son estados internos que gobiernan lo tipificado. Pero eso no se puede explicar psicológicamente” (Sellés , 2006).

si no hay incentivo, nadie quisiera morir en la oscuridad. “De tal modo aprendí que es fácil batirse cuando están cerca los camaradas, o cuando te observan los ojos de la mujer a la que amas, dándote vigor y coraje. Lo difícil es pelear solo en la oscuridad, sin más testigo que tu honra y tu conciencia. Sin premio y sin esperanza”²⁵ (Pérez- Reverte, 2008). A pesar de que la virtud prevalezca en un hombre, el apoyo o incentivo moral viene de afuera. No podemos esperar que los héroes lo hagan todo solos, en especial si es que de servicio se trata. El compromiso social y político parte de la premisa de que todos los seres humanos compartimos la misma vocación hacia el Bien, aunque en la mayoría de los casos esa vocación se halle dispersa o erróneamente orientada pues a veces la realidad se transpone y bloquea a la verdad.²⁶

Si ser político significa ser virtuoso, la virtud deberá estar fundamentada en un principio universal, el mismo que responderá a la idealización perfecta de toda actividad que se considere social o comunitaria. Analizaremos a continuación la cuestión del Bien.

4. La política como medio para alcanzar el Bien y la Felicidad

Resulta que al momento de intentar ponernos de acuerdo en cuanto al objetivo de la vida en el ser humano, las opiniones y criterios vertidos acerca del tema²⁷, siempre generan controversia, pues no hace falta mucho análisis para concluir en que cada vida y por tanto cada individuo, tiene su propio concepto de bienestar. No es por tanto tarea fácil el defender en estos días el pensamiento *ecuménico*, el mismo que ampara la posibilidad de que existan elementos universales a los cuales todas las personas aspiramos. Aun así, el mismo hecho de plantearnos la pregunta de ¿Qué es el Bien?, indica que la naturaleza inquisitiva de los seres humanos parece despertarse naturalmente al momento de analizar este tipo de *cuestiones trascendentales*²⁸ y tal como procuraremos establecer en el desarrollo de este trabajo, la naturaleza humana es incontenible, “saca lo natural por la puerta y regresará por la ventana” (Tolstói, 1995).

No se puede negar, por otro lado, que en aquellos temas que requieren profundidad analítica, artística o filosófica, hombres y mujeres de cualquier cultura, religión o inclinación política

²⁵ La serie de libros titulados “Las aventuras del capitán Alatriste” del escritor y periodista Arturo Pérez- Reverte, cuentan la historia de un espadachín a sueldo español del siglo XVII. Recomendando indudablemente su lectura y análisis, pues la trama se desarrolla en una realidad social que no difiere demasiado de la nuestra.

²⁶ En el ámbito filosófico se pueden simplificar los conceptos, argumentando que *la realidad* es lo que parece ser, mientras que *la verdad* es lo que es.

²⁷ Indica Dante Alighieri en el Paraíso que “siempre la confusión de las personas principio fue del mal de la ciudad” (Alighieri, 2011).

²⁸ “Una de las dicotomías más grandes que existe en la naturaleza es la diferencia entre las realidades inmanentes y aquellas que están destinadas a la trascendencia. La inmanencia implica volver sobre uno mismo una y otra vez; la trascendencia, por el contrario, habla de la apertura hacia la realidad” (Baquero de la Calle, 2010).

extrañamente hallan (con las excepciones del caso) varias concordancias que parecen *anudar* al pensamiento humano y que no responden para nada a los paradigmas de la lógica relativista.

“Las ideas innovadoras, la música, la pintura o la literatura con verdadero valor han sobrevenido al paso irremisible del tiempo, que se lo ha llevado casi todo. ¿Por qué? ¿Es que nos hemos puesto de acuerdo a la hora de afirmar que El Quijote es una de las mejores obras de la literatura universal? ¿Se puede decir que la cultura es una cuestión de consenso? [...] Cuando recibimos la noticia de una catástrofe natural o provocada [...] no podemos menos que sentir una cierta compasión por las personas que sufren esa desgracia. [...] Este sentimiento de solidaridad con el débil es innato, y hace falta tener la cabeza en demasiados futilidades para que no salga a flor de piel” (Baquero de la Calle, 2010).

En aquello que importa, todos nos ponemos de acuerdo. De este modo el análisis teórico de la concepción generalizada del Bien o la Felicidad, hallará cabida en el hecho de que en el fondo todos compartimos ciertas inclinaciones hacia lo correcto. Precisamente por ello Aristóteles menciona que el Bien, es aquello a lo que todas las cosas tienden.²⁹ Este razonamiento que en un principio puede sonar aventurado, resume claramente todo su pensamiento, ya que sería imposible proponer a la política como una *ciencia del bien*, si es que este no puede definirse claramente. Empero y al contrario, los parámetros de aquello que consideramos bueno se encuentran bastante bien establecidos desde antaño por un sinnúmero de filósofos. “El Bien es un trascendental relativo a la voluntad humana, es decir, una perfección que se encuentra en toda realidad” (Sellés , 2006). En pocas palabras es el objetivo al que todos aspiramos sin distinción y que a más de su concepción abstracta, está presente en todo lo real, es decir, que puede *hacerse*³⁰ y si este, es susceptible de definición y acción, pues *la política es la disciplina encargada de garantizar el bien público, el bien para todos.*³¹

Resumiendo. El bienestar es la meta de toda acción, incluyendo por supuesto a la acción política, de lo cual podemos asegurar que una decisión o mandato gubernamental que no contemple el Bien de *todos los gobernados* no puede ser considerada siquiera política. ¿Qué sentido tiene entonces el Bien en el actuar político? Por supuesto que, si consideramos a las atribuciones de los gobiernos mencionadas anteriormente (administración de los recursos y generación de leyes para la convivencia

²⁹ “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a un bien y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2008).

³⁰ La verdad no es susceptible de poder hacerse (no cabe el *voy a hacer la verdad*), pues esta se encuentra, no se construye. El Bien si goza de esta cualidad al *estar en la realidad (voy a hacer el bien)*. Como anécdota complementaria, mi amigo Franklin Pinto ponía como ejemplo de la preponderancia de la verdad, a la siguiente pregunta: ¿Cuál era la elevación más alta del mudo, antes de que se descubriese el Everest? ¡Pues el mismo Everest! Naturalmente. El hecho de que realidad no lo contemple dentro de la ciencia como *descubrimiento* no significa que no exista o que no sea verdad.

³¹ “La llamada sociedad del bienestar es una contradicción *in terminis*. En efecto, el bienestar no conforma una sociedad, sino que la disuelve, porque cada uno tiende a preocuparse en exceso de su propia comodidad, que es un aislante de los demás, pasando los demás a un segundo o último plano. Con esa mentalidad la fuerza de cohesión social es mínima. Lo que hace sociedad no es el bien *estar* sino el *ser* bueno” (Sellés , 2006).

armoniosa entre los gobernados), en función del Bien, estas cobran sentido no solo teórico sino especialmente práctico. No sería lógico un gobierno que decida para mal, porque su praxis no estaría en orden con el principio fundamental de esta ciencia. La vida humana debe estar dotada de principios prácticos; pero “no se trabaja la vida por trabajarla. La tarea de la vida sin tener como fin la felicidad es absurda” (Sellés, 2006). Ya que no basta solo lo práctico, “¿no es la vida mucho más que un cálculo inteligente de placeres y apetencias?” (Manglano, 2000).

Comprender a fondo el hecho de que la felicidad es el norte en la vida de toda persona, ayuda a dilucidar porqué camino debería versar la Ciencia Política, dado que sin menospreciar los bienes particulares que pueda contener cada vida humana individualmente, la buena vida universal³², ética y virtuosa es aquella que le compete fomentar al Estado. Vivir bien implica a múltiples elementos de nuestra realidad, no solo en el campo de apetencias (no tiene mejor vida quien más descansa o el que mantenga mayor flexibilidad económica) sino que además de las satisfacciones materiales, el hombre recurre con frecuencia a enriquecerse o favorecerse incluso por dentro. Si la verdad está en la mente, pero el Bien está en la realidad,³³ ambos criterios deben ser tomados en cuenta en el debate político, el uno como *concepto* y el otro como *acción*, puesto que son medios en potencia para llegar a la *felicidad*.

Debatir acerca de la amalgama de posibilidades para mejorar la vida ciudadana es hacer política. Es buscar la felicidad. Solo así la humanidad progresa. No es lo mismo ahondar en diferencias superficiales (raza, religión, cultura, origen socioeconómico) con el fin de unificar necesidades mutuas; que hacerlo para resaltarlas y así viabilizar mecanismos absurdos de compensación que pueden llegar a responder a una injusticia con otra,³⁴ lo cual no promueve la felicidad; sino que más bien la obstaculiza. Las discusiones a nivel político tienen notable repercusión social si vienen dotadas con finalidad de verdad:

“La noción de verdad ha de estar en el centro de la vida pública. Si no hay verdad, no es posible el debate porque la discusión deja de ser un proceso de búsqueda y se transforma meramente en una tramoya del poder. Si no hay verdad, si todas las opiniones valen lo mismo, pierde todo su sentido el pluralismo democrático” (Nubiola, 2005).

En el núcleo de la sociedad civil, se originan los problemas (o las necesidades) que un buen gobierno debe contemplar, y del mismo núcleo se podrán extraer alternativas para solucionarlos y

³² “La felicidad es el bien último de cualquier actuación. [...] Si la felicidad es el bien último, los bienes no pueden ser sino bienes mediales, que precisamente por ello lo son en orden al fin” (*Ibidem*).

³³ Cfr. (Aristóteles, *Metafísica*, 2008, págs. VI, cap. 5); (Aquino, *Suma Teológica* 1999).

³⁴ La discriminación positiva ha sido desde un principio tema de marcadas controversias, su aplicación forzada o sin reflexión previa, ha desencadenado sinnúmero de conflictos sociales. “Los críticos también argumentan que la discriminación positiva profundiza más que cura las divisiones de raza u origen nacional, dividiendo así o *balcanizando* la sociedad. Nicolas Capaldi, por ejemplo, respalda esta crítica con su contribución al libro *Discriminación Positiva: Justicia Social o Preferencia Desleal*, de 1996, en respuesta a los argumentos a favor de la discriminación positiva de su co-autor, Albert G. Mosley. Capaldi escribe: *El ideal de América es el de una comunidad de individuos libres y responsables. La discriminación positiva suplanta ello con el concepto de pertenencia y el derecho de grupo*” (Faille, 2012).

atenderlas. *La sociedad política es el reflejo de la sociedad civil*. Aun así, puede considerarse prematuro afirmar que la concomitancia de criterios en cuanto a políticas de Bien, surge sencillamente. Para clarificar esta duda, atendamos a continuación a ciertas particularidades.

Según la Constitución Política del Ecuador³⁵ existen dos prioridades para el presupuesto general del Estado: salud y educación.³⁶ Al momento de debatir acerca de los mismos en las esferas políticas en función de crear leyes o reglamentos concernientes a estos dos temas, los consensos llegan de inmediato: *las prioridades del gobierno tienen que ser la salud y la educación* (entre otras por supuesto). ¿Por qué nos interesan en conjunto y principalmente estas dos actividades? ¿Será acaso que ambas son *buenas por naturaleza* y propician la tantas veces mencionada felicidad?

La Educación

Iniciemos aclarando que el hombre es un ser cognoscente por naturaleza, esto es, abierto al conocimiento. Al momento que un niño comienza a tomar consciencia del mundo que le rodea, este naturalmente desarrolla las capacidades críticas e inquisitivas que lo orientarán a iniciar su deseo por conocer más y más la realidad en la que se encuentra inmerso. De este modo y sin necesidad de un incentivo propiamente educativo, el niño reflexiona. Reflexionar, en teoría del conocimiento, es sinónimo de pensar, asimilar la información que se adquiere mediante los sentidos y sacar conclusiones; prematuras quizá, pero conclusiones al fin y al cabo. Este instinto natural revela la necesidad humana de *hallar respuestas*. A propósito de esto *el filósofo*³⁷ sintetiza: *“hominis propria operatio est intelligere”*³⁸ (Cfr. *filosofia.org*). De igual manera y en este contexto, cabe señalar que el propio termino *saber* halla su origen en el infinitivo del verbo latino *sápere* que significa *saborear la verdad*. Es por esto que el gozo del ser humano radica en el perfeccionamiento del conocimiento que busca la verdad; y no cualquiera, sino la *verdad del Ser*. *“Primo in intelecto cadit ens”*³⁹ (Gilson, 1980). Y basados en lo

³⁵ La Constitución Política de la República del Ecuador es la norma suprema del Estado de Derecho y constituye el fundamento de toda la autoridad política y jurídica del país. La historia política de Ecuador esta tristemente caracterizada por las múltiples composiciones constitucionales que han ocurrido desde su fundación como Estado independiente y República en 1830. Actualmente el Estado sudamericano está regido por la vigésimo primera Carta Magna, teniendo en su haber veinte constituciones anteriores.

³⁶ El artículo 165, por ejemplo, establece cuales son las atribuciones del Presidente o Presidenta de la República en el caso del *estado de excepción*. El acápite número dos menciona: “Utilizar los fondos públicos destinados a otros fines, excepto los correspondientes a salud y educación” (Asamblea Constituyente, 2008).

³⁷ Basados en la repercusión de su pensamiento a lo largo de la historia, varios autores han coincidido en denominar a Aristóteles de Estagira como *el filósofo*. Básicamente y a *grosso modo*, la historia de la filosofía occidental se puede resumir entre aristotélicos y no aristotélicos. A modo de ejemplo, nada menos que Dante Alighieri escribe en su Infierno que “Aristóteles es el maestro de los que son sabios” (Alighieri, 2011).

³⁸ “La operación propia del hombre es pensar” (Aristóteles cit. por Baquero de la Calle, 2010).

³⁹ “Lo primero que conoce la inteligencia es el Ser” (*Ibidem*).

mencionado, desde hace tiempo que la teoría del conocimiento asegura que el objeto de la inteligencia es la verdad.

Buscar la verdad es el primer motor del conocimiento humano, *nadie investiga en pos de hallar una mentira*; y si el investigador de turno encuentra impropio a su hipótesis inicial en medio de la investigación, esta servirá precisamente para develar el hecho de que la verdad se encuentra en otro postulado explicativo de la realidad. En conclusión, es natural para el ser humano, crecer en función del conocimiento; por lo tanto este, será siempre bueno para su realización personal. Entonces, ¿Cómo fomentar el saber desde el ámbito político? Con la educación por supuesto.

Educar es tocar una vida para siempre. Es la única profesión que crea a todas las demás profesiones, es transmitir sabiduría y principalmente es luchar en contra de la mentira *promoviendo a la verdad*.⁴⁰ Solo en base a los pilares educativos se ha podido conservar la verdad a pesar del paso irreparable del tiempo. Pero no basta con educar; sino que hay que *educar bien*. La primera institución encargada de esta ardua tarea es sin duda la familia. La educación familiar es el paradigma que todo sistema de aprendizaje y enseñanza debería contemplar.

“Por eso el colegio no debe ser sino una prolongación de la familia. Y sólo en la medida en que lo es, es eficaz. El colegio (o la institución escolar que haga sus veces) es dual respecto de la familia, y es mejor colegio no cuanto más inglés o matemáticas enseñe, sino cuanto más *se dualice* con cada familia. La familia es raíz y fin del colegio. El colegio es por y para las familias, no a la inversa. Por esto se deduce que la educación escolar no debe sustituir a la familiar, sino reforzarla y potenciarla” (Sellés , 2006).

Pero en el proceso educativo no basta enviar o recibir información. Más bien este consiste en reforzar lo enseñado o aprendido en función del Bien y la verdad. Así pues, un científico que descubra algo nuevo, aportará a la ciencia o al conocimiento solamente si comparte lo descubierto con el fin de atizar el aprendizaje en la disciplina de turno. Por su parte el buen maestro, deberá estar al tanto de la totalidad de los avances e innovaciones que sufra su ciencia para poder así actualizarse y transmitir a su vez el conocimiento óptimo. Un alumno consciente, por otro lado, tendrá que contribuir al proceso ofreciendo *su don de aceptación*⁴¹ ante lo aprendido, pues “aprender es como remar contra corriente: en cuanto se deja, se retrocede” (Britten cit. por Barceló, 2012).

⁴⁰ “*Querer* educar es bueno, pero no suficiente. Se requiere *saber* educar. Querer aprender es muy bueno, pero es mejor *saber* aprender. Se aprende en orden a una dirección.” (Sellés , 2006). Y en orden a comprender esa dirección: “Hay hombres que de su ciencia/ tienen la cabeza llena/; hay sabios de todas menas/, más digo, sin ser muy ducho/: es mejor que aprender mucho/ el aprender cosas buenas” (Hernandez, 1982).

⁴¹ “Las dimensiones del amor personal humano (a distinción del resto de dualidades humanas) son tres. Esa tríada trascendental está conformada por el *dar*, el *aceptar* y el *don*. Los tres se coimplican. En efecto, por una parte, dar es aceptar la donación, y no cabe dar sin don. Por otra, aceptar es dar aceptación, y no cabe aceptación sin don. Por otra, el don lo es respecto del dar y del aceptar, y no caben el dar y el aceptar sin el don” (Sellés , 2006).

“Si educar y aprender son *aceptar*, y aceptar es *amar*, educar y aprender son manifestaciones del *amar* personal. Quien más ama es quien más educa. *Quien no ame, por favor, que no eduque*”⁴² (Sellés , 2006). La vasta intelectualidad humana está diseñada para alcanzar y compartir conocimientos, y eh ahí la preponderancia de la educación en una sociedad que se reconozca como *civilizada*. “El hombre es más hombre en la medida en que más desarrolla su inteligencia, a través de la lectura, la reflexión y el dialogo” (Baquero de la Calle, 2010). Es por esto que no caben discusiones en cuanto a la necesidad de priorizar a la educación dentro de todo proyecto de desarrollo a nivel gubernamental.⁴³ La necesidad de educación no puede ser objeto de dudas en la agenda política: “la educación no es un instrumento infalible, ninguno lo es, pero es el más precioso de todos. Tal vez sea el único” (Borges, Palabra de Borges, 1982).

Toda administración política coherente, debe velar por el bienestar de la educación. No solo propiciarla, sino innovarla y principalmente orientarla a la propia realización del ser humano como ser cognoscente. Un Estado no puede obligar a su juventud a estudiar utilizando medios coercitivos (pues como ya hemos visto, la voluntad regula el actuar, incluso en el apetito del bien y la verdad. Solo conoce el que desea conocer), pero si puede (y debe) garantizar el acceso a la educación y mientras este ofrezca mayores facilidades, pues mucho mejor. La educación bien entendida y respaldada por el Estado⁴⁴ es sin lugar a duda buena, porque induce a la *felicidad*.

La Salud

Un cuerpo orgánico saludable es aquel que mantiene *orden o armonía* no solo en términos fisiológicos; sino también funcionales. Estar saludable es conservarse en funcionalidad equilibrada. El desequilibrio es por tanto un indicio de desorden; dicho de otro modo, todo aquello que corrompa la proporción fisiológica será perjudicial para el hombre, es decir: una enfermedad. “La enfermedad es la pérdida parcial del bien corpóreo más alto: la salud. La muerte es la pérdida total de ella” (Sellés , 2006). El

⁴² La educación que no esté fundamentada en el desarrollo real del ser humano, tanto material como espiritual, será nula y perderá completamente su sentido. No en vano se ha establecido que la educación debe personalizar al educado; no generalizarlo. Si es que un proceso educativo solo enseña para generalizar, este haría las veces de un mecanismo inhumano de maquila, que introduce conocimientos y no invita a la reflexión, creando productos y no hombres. Bien sugiere la canción que denuncia a un sistema educativo ineficaz: “*All in all you're just another brick in the wall*” (A fin de cuentas, eres sólo otro ladrillo en la pared.) (Waters, Another brick in the wall, 1979). Fragmento de la letra de la canción *Another brick in the Wall*, interpretada por la banda británica de rock progresivo Pink Floyd.

⁴³ La optimización de la educación va de la mano con la del arte y la cultura. Es deber de un gobierno responsable invertir en estas áreas de desarrollo humano y no solo en infraestructura material pues como ha indicado *el Gabo*: “El mundo habrá acabado de joderse el día en que los hombres viajen en primera clase y la literatura en el vagón de carga” (García Márquez , 2012).

⁴⁴ “Cuando un Estado subordina la familia y la educación a sus leyes positivas e intereses de gobierno, y no se subordina él a la familia y a la educación y a sus *leyes* naturales, está de más, porque esa actitud es injustificable (algo así como intentar basar una pirámide por el vértice)” (Sellés , 2006).

constante intento del hombre por retardar la muerte, encuentra asidero justamente en la capacidad de manipular el entorno con *fines de existencia*.⁴⁵ Para eso la humanidad ha perfeccionado a la *medicina*, que no es otra cosa sino la disciplina instrumental que pretende retrasar la llegada de la muerte. Un médico en consecuencia no será sino un agente de la vida, no en vano el famoso doctor *Patch Adams*⁴⁶ diría en su momento: “nuestro trabajo consiste en aumentar la salud, ¿sabes lo que significa? significa mejorar la calidad de vida, no sólo retrasar la muerte.” Mediante los conocimientos médicos, el ser humano orienta la salud hacia la mejoría del nivel de vida somático de la sociedad.

Estar saludable es una *aspiración natural humana*⁴⁷ y de la misma, con el paso del tiempo, se han formalizado múltiples leyes en los ámbitos nacional e internacional con el fin de precautelarla y promoverla. Una vida saludable, será indudablemente una vida feliz. Es por ello que también le compete al Estado (o al organismo político de turno⁴⁸) facilitar el acceso a la salud de todos sus ciudadanos y contribuir en la creación de todo tipo de políticas relacionadas con el bienestar clínico de aquellas personas que sufran algún tipo de dolencia. Al igual que como hemos visto que sucede con la educación, la salud puede ser garantizada pero no obligada. No cabe pues un Estado que obligue a sus habitantes a no enfermarse, (aunque mediante acciones gubernamentales se puede restringir a los posibles causales de una enfermedad, facilitando los tratamientos para personas que han abusado de las drogas por ejemplo o bajando los impuestos para la producción e importación de alimentos saludables o quizá subiendo los precios de artículos susceptibles de ser dañinos como el tabaco y el alcohol y así influir en su consumo).

Propiciar el acceso a la salud, es hacer el Bien, pero influir en la mejora de las condiciones de vida es hacer política. Es así como, y luego de varias décadas de *acciones ineficaces*, se optó por restringir las áreas para fumadores en todos los sectores de la sociedad. Todos sabemos actualmente que no se puede fumar

⁴⁵ “La paleontología ha demostrado, por ejemplo, que ninguno de los ejemplares del género homo (*hábilis, erectus, sapiens*) adapta su organismo a las necesidades ambientales, sino que adapta el medio en el que vive a sus necesidades biológicas constitutivas creando instrumentos, lo cual niega de plano la tesis central del viejo evolucionismo darwiniano. Esta verdad es de gran valor para que la antropología explique el sentido del cuerpo humano” (*Ibidem*).

⁴⁶ Hunter Doherty *Patch Adams*, mayormente conocido como el doctor de la risa (Washington D. C., 28 de mayo de 1945), es un médico estadounidense, activista social, diplomático y escritor. Fundador del Instituto *Gesundheit!* en 1971. Ha sido promotor de varios grupos de voluntarios de todo el mundo para viajar a distintos países, vestidos de payasos, en un esfuerzo por llevar el humor a sus, pacientes y a otras personas.

⁴⁷ “El Derecho a la Salud se refiere a que la persona tiene como condición innata, el derecho a gozar de un medio ambiente adecuado para la preservación de su salud, el acceso a una atención integral de salud, el respeto a su concepto del proceso salud - enfermedad y a su cosmovisión. Este derecho es inalienable, y es aplicable a todas las personas sin importar su condición social, económica, cultural o racial. Para que las personas puedan ejercer este derecho, se debe considerar los principios de accesibilidad y equidad” (*Medicus mundi, 2013*).

⁴⁸ “De acuerdo a la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, se reconoce la salud como derecho inalienable e inherente a todo ser humano. Esto implica la obligación del Estado de respetar, proteger y garantizar el derecho a la salud de todos sus ciudadanos, no sólo asegurando el acceso a la atención de salud, sino también la atención adecuada” (*Ibidem*).

en espacios públicos pues la ley lo prohíbe. Para ello se han destinado zonas específicas para aquellos ciudadanos que deseen hacerlo, porque en resumidas cuentas el derecho a la salud está primero. Para un Estado consciente *la promoción de la fisiología⁴⁹ debe primar ante el combate a la patología⁵⁰*.

5. Conclusiones

El estudio de la actividad política como ciencia, es el análisis de la amalgama de posibilidades que puede hallar el hombre para mejorar su calidad de vida. Si es que la política no se analiza desde la perspectiva del Bien y solo se la reduce a la mecánica del poder, se podría justificar un sinnúmero de atrocidades ya que los mal llamados *finés podrían pasar a justificar los medios*.

En este sentido, el paradigma teórico de la política es sin duda la ética y por supuesto el humanismo, por lo que todo hombre y mujer sensato, debe tomar parte en esta batalla constante ante la indiferencia, el conformismo y la corrupción. Basta tener consciencia para no permitir que la pasividad nos induzca a perder la libertad y el Bien humano, es decir la capacidad de trascender. Como aquella canción de *Pink Floyd* que en su momento se preguntada: *“Did you exchange a walk on part in the war for a lead role in a cage?”⁵¹*

Adicionalmente y como se ha indicado, el fin último de la política es la felicidad del ser humano. Pero la dinámica teórica y utilitaria que ha envuelto al ejercicio político a lo largo de la historia (en especial en la edad contemporánea), se ha empeñado, en mayor medida, en *deshumanizar* a su objeto de estudio, motivo por el cual resulta imperativo echar mano del estudio de las humanidades a fin de propiciar el espacio adecuado para hacer política y escindirla de la *polítiquería contemporánea*. Solo así, quizá en un futuro la utopía arrasadora del Bien se cumpla y el Estado finalmente se convierta en defensor y promotor de la *verdadera felicidad para todos*.

Finalmente y en términos de operatividad práctica, tanto la educación como la salud responden a principios humanos que son de índole axiomática. Más allá de las inclinaciones ideológicas o políticas que pueda tener una persona, ambas disciplinas forman parte de un canon humano que no debe sino

⁴⁹ “La fisiología es la ciencia cuyo objeto de estudio son las funciones de los seres orgánicos. El término deriva del vocablo latino *physiologia* (conocimiento de la naturaleza), aunque tiene origen griego. [...]Es importante señalar, sin embargo, que la fisiología es una ciencia pura por lo que no debe tomarse tan sólo como una materia para las aplicaciones inmediatas, sino que sirva para elaborar tratados y estudios a largo plazo sobre los principios generales de la vida de los seres vivos” (Definición.de, 2008).

⁵⁰ “La patología, dicen los expertos, se dedica a estudiar las enfermedades en su más amplia aceptación, como estados o procesos fuera de lo común que pueden surgir por motivos conocidos o desconocidos. Para demostrar la presencia de una enfermedad, se busca y se observa una lesión en sus niveles estructurales, se detecta la existencia de algún microorganismo (virus, bacteria, parásito u hongo) o se trabaja sobre la alteración de algún componente del organismo” (*Ibidem*).

⁵¹ ¿Cambiate un papel secundario en la guerra por un papel protagónico en una jaula? Fragmento de la canción *Wish you where here*, (Quisiera que estés aquí) interpretada por la banda británica *Pink Floyd* (Gilmour & Waters, 1975). Este texto hace referencia al nivel de protagonismo que un ser humano puede tomar en una batalla, aunque este sea secundario. Por otro lado, propone la posibilidad irónica de perder la libertad por comodidad.

priorizarlas ante cualquier otra cuestión. No es opinable entonces el hecho de que para el Estado la salud y la educación son aristas vitales en el camino hacia el *bienestar*. Estos, entre otros aspectos humanos como *la seguridad social, el acceso a la cultura, la identidad, la calidad de vida digna, la paz, la seguridad* entre otros, deberán ser las principales prioridades de un político virtuoso, pues son buenas por naturaleza y propician las condiciones para que el individuo sea más individuo. En concordancia con el propio Aristóteles, la virtud es la acción más apropiada a la naturaleza de cada ser; por ende, el acto más conforme con su esencia. Mientras el gobierno procure considerar este postulado como eje elemental de todas sus políticas de Estado, este estará en orden con su función primaria: ser promotor *de la vida digna y la felicidad* y todo buen político debería contemplar al menos esa esperanza.

Referencias

- Aquino, T. d. (1999). *Suma Teológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2008). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baquero de la Calle, J. (2010). *El Derecho ¿para qué?* Quito: Corporación de estudios y publicaciones.
- Borges, J. L. (1 de febrero de 1982). Palabra de Borges.
- Cobain, K., Novoselic, K., & Grohl, D. (1991). *Smells like teen spirit* [Grabado por Nirvana]. Sound City, California, Estados Unidos.
- Corral, F. (19 de Abril de 2004). El poder moral. *El Comercio*.
- Correas, G. (1999). *Sentencias político-filosófico-teológicas*. Barcelona: Anthropos.
- Eco, U. (1980). *El nombre de la Rosa*. Badalona: Lumen.
- Gilson, E. (1980). *El tomismo*. Madrid.
- Innerarity, D. (1992). *La libertad como pasión*. Pamplona: Eunsa.
- Lennon, J. (1971). Imagine [Grabado por J. Lennon]. Reino Unido.
- Manglano, P. J. (2000). *Vivir con sentido*. Pamplona.
- Nubiola, J. (4 de junio de 2005). La dictadura del relativismo. *La Gaceta de los Negocios*.
- Pérez- Reverte, A. (2008). *El oro del Rey, Las aventuras del capitán Alatriste*. Madrid: Punto de lectura.
- Quevedo, F. d. (1983). *Los Sueños*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sellés, J. F. (2006). *Antropología para Inconformes*. Pamplona: Rialp.
- Tolstoi, L. (1995). *Ana Karerina*. Barcelona.

Vida y obra de Miguel Juárez

Marcia Vasco*

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo exponer la vida del musicólogo Miguel Juárez desde un punto de vista personal y cotidiano con el aporte de familiares y amigos como fuentes primarias. Mediante entrevistas describen el inicio y desarrollo de su vida en Argentina y posteriormente se hace una investigación bibliográfica que describe y enumera el trabajo realizado en Ecuador y la región, principalmente, mediante la transcripción de la música colonial ecuatoriana y boliviana, tomando en cuenta que este período ha sido poco documentado y su música rara vez interpretada debido a la falta de notación musical moderna.

Palabras Clave: Música colonial quiteña, transcripción, Villancicos, Romances y Chanzonetas

Abstract: The objective of this article is to display the life of the musicologist Miguel Juárez from a personal and day-to-day viewpoint with the contribution of family and friends as primary sources. Through interviews, they describe the beginning and development of his life in Argentina and, afterwards, a bibliographical research describes his work, carried out in Ecuador and the Latin American region, mainly, through the transcription of Ecuadorian and Bolivian colonial music, taking into account that this period has been little documented and its music little performed due to the lack of modern musical notation.

Key Words: Quito colonial music, transcription, Carols, Romances and Chanzonetas

* marciav@uhemisferios.edu.ec

Universidad Hemisferios

Introducción

La muerte de una persona muchas veces refleja la vida que ha llevado. En otros casos, resulta un hecho absurdo, que deja al mundo sin una explicación, sin tiempo para cumplir últimos deseos y sin despedidas finales. Este es el caso de la de Miguel Juárez, músico argentino, nacionalizado ecuatoriano, quien aportó inmensamente a la cultura del país.



El riesgo más grande, con eventos tan repentinos, es que no haya tiempo ni oportunidad de documentar la vida y obra del fallecido y es éste el objetivo del presente artículo, ya que ha muerto un músico que dedicó su vida al arte y que dio frutos, más que para él, para el legado de la música colonial del Ecuador y Latinoamérica.

La metodología de este artículo partirá del uso de fuentes primarias, entrevistas a familiares y amigos que pueden dar testimonio de su vida, de hechos que no se encuentran en la hoja de vida dejada por Miguel Juárez, donde se evidencian sus logros académicos únicamente. Se trata de indagar más sobre la persona que fue, sobre su origen, su niñez, adolescencia y su vida cotidiana. En este sentido, se ha entrevistado principalmente a su hermana mayor, Liliana Juárez Cuneo, quien también aportó con fotos familiares y a la Dra. Susana Sarfson Gleizer, colega musicóloga y compañera de Conservatorio. Estas dos entrevistas fueron orales y a través de mensajes. Su primo, el Dr. Alejandro Alfredo Cuneo Escardo, profesor de la Universidad de Buenos Aires, aportó con un documento escrito que narra anécdotas familiares y personales con Miguel, de donde se han tomado extractos. En el desarrollo del mismo, por supuesto, se investigará sobre su obra en los libros y publicaciones que dejó, además de la información que consta en su currículo ampliado, para finalizar con su lamentable fallecimiento.

Vida y obra

Miguel Prisciliano Juárez Cuneo nació el 13 de diciembre de 1958 en Gualeguay, provincia de Entre Ríos, en la República Argentina. Fue el primero de tres hermanos. En entrevista realizada a su hermana Liliana Juárez Cuneo, quien aportará gran parte de la información personal del inicio de la vida del maestro, menciona que sus dos padres, Paula Elísea Cuneo y Miguel Juárez Gomensoro, también nacieron en el mismo lugar, se conocieron y se casaron allí. La provincia de Entre Ríos, está situada, como su nombre lo indica, entre varios ríos y el que pasa por la ciudad se llama “Gualeguay”.



De izquierda a derecha: Miguel Juárez Gomensoro, Miguel Juárez Cuneo y Elísea Cuneo
 Archivo familiar. Foto enviada por Liliana Juárez Cuneo.

Los abuelos maternos se criaron en el campo, ya que Gualeguay es una ciudad netamente rural que se dedica a la crianza de ganado y a la agricultura. Los abuelos paternos también tenían tierras cultivables. Cuando nació Miguel Juárez (hijo), desde muy temprana edad mostró su gran inteligencia. Según su hermana, “todos querían llevárselo y estar con él, por lo bien portado, por la educación que tenía, la madurez y la inteligencia que mostraba a su corta edad”. Fue el primer nieto que nació en la familia.

Mingo, como lo llamaba su primo, el Dr. Alejandro Cuneo Escardo, “era un jovencito de mi misma edad, divertido y travieso, inteligente y refinado, con el que pasé toda la adolescencia. Lo que voy a describir, seguramente los va a sorprender y desconcertar, quizá les cueste asimilarlo, pero este fue el Miguelito - *Mingo* para mí -, el que yo conocí y recuerdo, mi primo, mi compinche de la adolescencia, mi amigo”. *Miguel P. Juárez*, así firmaba o así se presentaba por entonces, ocultando con cierta vergüenza su segundo nombre: Prisciliano. “*Vos tenés suerte – me dijo una vez - Te pusieron ‘Alfredo’ de segundo nombre, como tu abuelo materno, igual que yo; pero el mío era ‘Don Prisciliano’... No sabes las cargadas que me tengo que aguantar en el colegio*”. Sí, claro, la adolescencia es fatal en estas cosas. La cosa es que a los 13 o 14 años hay ciertos nombres o apellidos difíciles para sobrellevar en el mundo adolescente, muy rápido y certero para la chacota inmediata. No obstante, mi primo se reconcilió con

su segundo nombre años más tarde, como lo prueba que lo usara con naturalidad. Hasta lo imprimía en sus tarjetas”.

Cuneo continúa relatando su primer encuentro con Miguel Juárez: “Era de noche. La casa grande estaba muy bulliciosa con risas y charlas. Tal vez fuera diciembre, cuando la familia se reunía para las fiestas. Estábamos en el patio – de lo que deduzco que debía ser verano – donde habían colocado una mesa grande y varias sillas. Mis primos, unos niños bulliciosos, correteaban y jugaban, en tanto mis tíos tenían esa conversación de ironías, chistes y gracias, característica del ingenio y humor provinciano, que remataba en sonoras carcajadas. Probablemente circulara también algo del vino ese al que le cantaba Horacio Guarany, celerísimo payador, también provinciano, aunque de Luján. Una de mis tías, que había salido a la calle un momento, ausentándose brevemente de la reunión, regresó para pedir silencio: *‘Hay un señor con una melódica en la calle – explicó – Toca muy bien. Lo convencí que entre, pero es algo tímido. Por favor, no lo asusten ¿lo dejo pasar?’*. La familia, picada de curiosidad, se avino a apaciguarse y todos dirigieron su mirada hacia la puerta de calle, que, en verdad, no podía verse directamente desde el jardín, ya que se interponía una parte de la estructura de la casa. Sentimos la melodía del tímido músico callejero aproximándose, pero cuando finalmente pasó el muro y se hizo visible, no era ningún bohemio de aspecto linyera – que era lo que todos imaginaban – sino el mismo hijo de mi tía, la que todos llamaban “Peti” aunque su verdadero nombre era Paula Elísea. Un aplauso espontáneo y unánime fue el remate de aquella ocurrencia, homenaje al diestro ejecutor, además, de quien claramente fue la idea y que por entonces – creo yo – debía tener unos doce o trece años. Horas atrás, nos habían presentado. Ese fue mi primer recuerdo de Miguel Juárez”.

Describe, como un ejemplo de tenacidad, una de las primeras anécdotas con su primo *Mingo*: “el libro estaba en francés, de eso me acuerdo bien, pero no del tema que trataba. Quizás fuera de música, aunque es probable que se tratara de esoterismo. Dos temas que apasionaban a Miguelito Juárez. “El título, según lo que se podía deducir, pintaba interesante: daba curiosidad y ganas de adentrarse en el contenido, pero el idioma – ay – resultaba un grave obstáculo, casi insalvable para cualquiera... excepto para Miguel Juárez, obviamente. Un día se apareció con un diccionario francés-español. *‘Voy a usar esto’*, me dijo. Eran tiempos sin internet, sin traductores automáticos. Y así comenzó: despacio, con paciencia, colocaba en una mesa el libro en francés, el diccionario y un cuadernito, donde iba anotando términos o frases, reconstruyendo en español la complejidad de giros elegantes de la lengua gala. Transcurrieron los días, que se volvieron semanas y luego meses, mientras el cuaderno se llenaba y se le añadían más hojas sueltas. Al principio, él debía detenerse en cada palabra,

pero, al final, muy raramente apelaba al diccionario. No solo tradujo el libro entero, sino que aprendió francés. Tenía unos 16 o 17 años”.

Miguel Juárez padre estudió abogacía, pero no llegó a recibirse. Le faltaron tres materias, lo cual siempre lo comentaba su esposa Paula con una gran pena. Sin embargo, desde joven inició su vida laboral en el Poder Judicial de la Nación (Argentina) donde trabajó más de cuarenta años. Menciona Liliana, su hermana, que su padre “sabía casi como un abogado de leyes”. Y allí se jubiló a los sesenta y cinco años. La familia vivió los primeros años en Gualeguay, pero el padre entra al poder judicial y se traslada a la ciudad de Buenos Aires. En el año 1963 nace la segunda hija de la familia, Liliana y se mudan a Santos Lugares, donde Miguel comienza sus estudios musicales en una pequeña academia. En 1968 nace la más pequeña de los tres hermanos, Mónica.

Al padre de Miguel le gustaba muchísimo el jazz de los años 50. La familia se reunía y veían películas o escuchaban música de Jean Kelly y Tommy Dorsey, grandes exponentes del jazz de esa y de otras épocas. La abuela paterna fue profesora de piano y siempre en las reuniones familiares se tocaba el piano “clásico”. El abuelo paterno era director de escuela y tocaba el violín y la guitarra. A la madre de Miguel le gustaba mucho la música “clásica” y se escuchaba todo el tiempo en la casa familiar.



Miguel Juárez, abanderado del Colegio Primario del Instituto Cardozo de Caseros.
Foto enviada por Liliana Juárez Cuneo

Desde la escuela primaria ya demostró su genialidad, siendo un excelente estudiante, con las más altas calificaciones, continuando en la secundaria. Fue abanderado tanto en la escuela como en el colegio. Se interesó por el estudio de todo en general y no solamente de la música. Siempre leía más allá de lo que le era impuesto en el colegio, tenía avidez por aprender, siendo su área predilecta la historia la cual podía asociar con la música. Sabía fechas y datos que recordaba con impresionante exactitud.

El Dr. Alejandro Cuneo comenta: “nos volvimos inseparables hacia los trece o catorce años. Y es que éramos *raros*, *freakies* o *nerds*, como se diría después. Igual que en *The Bing Bang Theory*... antes de que a alguien se le ocurriera hacer una comedia con ese tipo de personajes. Deberíamos reclamar derechos de autor, respecto a Sheldon Cooper. Nos gustaba leer libros, pero no solo literatura: quiromancia, astrología, alquimia, civilizaciones extraterrestres -Von Dâniken, por ejemplo-. Mirábamos películas de vampiros y leíamos, no solo a Bram Stocket, sino también a Polidori, a Hoffmann, a Sheridan Le Fanu, *Carmilla*, fabuloso relato, luego llevado al cine por Roger Vadim, primero y por la *Hammer*, una década después. Si, también leíamos mucho sobre cine. Nos iba mal con las chicas. No entendíamos como hacían los otros adolescentes. ¿De qué les hablaban? ¿Cómo eran capaces de mantener su atención sin que ninguna bostezara? Uno de nuestros planes favoritos, era recorrer cementerios. En una ocasión, recuerdo que los guardianes nos retuvieron cuando salíamos, para palparnos los bolsillos, a ver si nos robábamos algo. Claro, era incomprendible para ellos que dos chicos de 14 o 15 años invirtieran la tarde soleada del domingo en una excursión por las tumbas. Y era la tercera vez que entrábamos”.

Sin embargo, siempre estuvo la semilla, que iría creciendo, de su gusto por el canto gregoriano y la música sacra, tanto es así que Miguel formó el coro de canto gregoriano que se llamó “Sanctissima Trinitatis” en el que cantaban sus dos hermanas.

“No sé si le pagaban algo” continúa narrando el Dr. Cuneo. “Dudo que hubiera un contrato legal, porque él era menor de edad. Pero el caso es que tocaba el órgano de la Iglesia de San Cayetano. Estaba muy contento de haber accedido a ese magnífico y monumental órgano de Iglesia, pero no lo estaba tanto de las cosas que debía tocar en misas o casamientos. No lo dejaban improvisar, ni aportar algo de los músicos que él admiraba. No digo un Keith Emerson – tenía dos imágenes de Emerson pegadas en la puerta de su dormitorio, recortadas de alguna revista de rock, en su vieja casa, Santos Lugares, antes de mudarse a Devoto-; meter algo de Bach, ya era un triunfo”.

Aproximadamente a los 15 o 16 años cursó estudios en el Conservatorio Nacional de Música Carlos López Buchardo. Susana Sarfson Gleizer, investigadora española que coincidirá en futuras publicaciones musicológicas con Miguel Juárez, comenta: “aunque Miguel era 5 años mayor que yo, coincidimos en el Conservatorio Nacional Carlos López Buchardo de Buenos Aires. Él estudió órgano y clave. Yo estudié piano y clave. El profesor de clave era el Maestro Mario Videla -clases maravillosas-”. Continúa diciendo “me es muy grato recordar a Miguel, hace muchos años, en el Conservatorio Nacional donde ambos estudiábamos. Además de ser una época muy linda, de formación en la

adolescencia, tiempo compartido en las aulas, ilusiones, amor por la música y por el estudio, risas, y especialmente dedicación a la música de Bach”.

“Aunque les resulte difícil de imaginar -narra el Dr. Cuneo-, el Maestro Miguel Juárez que ustedes conocieron fue, alguna vez, un adolescente que alternaba escuchar Bach o Beethoven con Deep Purple, los Beatles o King Crimson. Tenía pelo largo, usaba jeans acampanados y unos zapatones con plataforma, que en algún tiempo se pusieron de moda para los varones. Nosotros no estábamos acostumbrados a esas cosas, a diferencia de las chicas. Recuerdo lo complicado que le resultó a él subir y bajar la escalera gigante de mi vieja casa de dos pisos en Liniers, lo que tuvo que hacer despacio, aferrándose a la baranda. Eran zapatos nuevos, recién los estrenaba y con plataformas demasiado grandes.

Intercambiábamos música. Yo había descubierto a los Beatles, me hice fanático, compraba todos los discos de a poco, uno por semana – en ese tiempo era un adolescente improductivo que dependía de la dadiva de mamá o papá - y se los hacía escuchar a él cuando venía de visita a casa. El, por su parte, había descubierto a Rick Wakeman: Un día trajo *Las Seis Esposas de Enrique VIII* que me pareció extraordinario y abrió las puertas a buscar los discos de *Yes*”.

“En Mar del Plata, los padres de mi primo”, continúa el Dr. Cuneo, “tenían una casa para pasar las vacaciones del verano. Como él y yo ya éramos inseparables – recuerdo que venía a visitarme todos los fines de semana, puntual como reloj, sin necesidad de llamarnos por teléfono - fue natural que me invitaran. Jugábamos todo el día. Literalmente. Cuando nos íbamos a dormir, cada uno tenía su libro, que leíamos silenciosamente, primero, pero no podíamos evitar hacernos comentarios periódicamente. Él estaba con *La Cábala de la Predicción*, de editorial Kier, si mal no recuerdo, y yo acababa de adquirir las obras completas de Aristóteles en cuatro volúmenes que, en verdad, iba a comprar él originalmente, aunque luego obtuvo otra edición -me parece que se la regalaron- así que, para no perjudicar al vendedor, quien ya tenía los libros listos para entregar, me llamó y yo hice la compra en su lugar. Durante algún tiempo, el tomo I de mi Aristóteles tuvo arena marplatense en algunas de sus páginas. Si, llevábamos libros a la playa, también”.

Escogió seguir leyes a la vez que estudiaba música, seguramente por influencia de su padre. Su primo comenta al respecto: “hizo un año en la Facultad de Derecho de la UBA (Universidad de Buenos Aires). Yo había entrado el año anterior. No estoy seguro de la razón de su demora, dado que nuestra diferencia de edad era de meses. Tal vez fuera por aquella beca para Holanda – luego voy a hablar de eso – o quizá, simplemente, no quiso dar el examen de ingreso - restrictivo y obligatorio –

y, por ende, perdió el turno. El examen no representaba ningún problema para nosotros, acostumbrados a leer por curiosidad y a comentarnos mutuamente o prestarnos libros. Cursó Derecho Romano y me parece que también Introducción al Derecho y Derecho Político. Aprobó todo sin problemas. Le gustó más Derecho Romano, materia de alto contenido histórico y mucho latín – a mí me pasó igual”.

Sin embargo, continúa, “no estaba cómodo con el Derecho, la verdad. Era casi mandato familiar, porque su padre, don Miguel Juárez –a veces le metían ese *don* para diferenciarlo del hijo, de idéntico nombre– trabajaba en la justicia. Cuando finalmente, Miguelito le anunció a su mamá que iba a dejar la carrera, se armó un escandalete. La *Peti* – como todos le decíamos a ella – me telefoneó para que intercediera: “*Pero ¿Cómo va a dejar así la carrera? Háblale, convéncelo, vos que sos el amigo... ¡Es una picardía!*”. Obvio, la desesperación materna fallaba en la estrategia, empujando al hijo justamente hacia lo opuesto a lo que ella deseaba. Al final, él terminó haciendo lo que realmente quería. Y no se equivocó”.

Liliana Juárez comenta que hubo una discusión muy grande en la familia cuando informó que no continuaría con la abogacía. Su padre le decía que no viviría de la música dejando una carrera tan importante como las leyes, que además era la de él. Pero Miguel tenía tan fuerte la vocación de la música que siguió adelante con su deseo y menciona su hermana: “me pone feliz saber que a pesar de lo que le pasó, él vivió la vida que quería y que amaba”.

Obtuvo su licenciatura en Artes Musicales del Instituto Universitario Nacional del Arte de Buenos Aires (IUNA), en la especialidad instrumental de clave, constando en el registro de títulos del SENESCYT, de Ecuador, como *Licenciado en Artes Musicales orientación instrumento*. En su hoja de vida, Miguel Juárez menciona que durante 1983/84, es decir a sus 25 años de edad, perfeccionó sus estudios de órgano en el Conservatorio Sweelinck de Amsterdam (Holanda), bajo la dirección del maestro Bernard Bartelink, y en forma particular con el maestro Jacques Ogg en clave, con una beca del Gobierno de los Países Bajos. Su primo comenta: “obtuvo una beca para perfeccionarse en música durante un año en Holanda. ‘*Al fin vino un organista, un músico*’ – me contó (Miguel) que le dijeron en la dependencia de la embajada, donde presentó la solicitud. La beca en Holanda le permitió, además de practicar los idiomas, darse alguna vuelta por París. Los dos compartíamos un cosmopolitismo muy lejano al chovinismo que privilegia lo autóctono sobre lo foráneo, *en todos los casos* - como si Cacho Castaña, famoso cantante de entonces, estuviera por encima de un Greg Lake– aunque no por ello cultivábamos el cipayismo, simétrico y opuesto, de considerar a lo extranjero superior a lo nacional.

En términos concretos: admirábamos a Rick Wakeman, pero nos burlábamos despiadadamente de Richard Clayderman. Cuando alguien los confundía, teníamos un ataque de indignación tan agudo, que ni éramos capaces de articular palabra para contestarle. No estábamos deslumbrados, tampoco, por Estados Unidos, potencia imperialista. Europa, también un viejo imperialismo, era, en cambio *otra cosa*. Era también Shakespeare, Beethoven, Van Gogh, Aristóteles...”

Desde el año 2006, Miguel Juárez se traslada a Ecuador junto a su esposa Ivonne Schiaffino. No se han obtenido detalles sobre las razones de este cambio de residencia, aunque se sabe que fue por razones laborales. Liliana Juárez comenta que la salud de sus padres en ese momento estaba muy deteriorada y muere el padre en agosto de ese mismo año. Miguel no puede acudir a su funeral por su reciente traslado a Ecuador. La madre también tenía un complicado estado de salud por una operación de cadera y fallece casi exactamente después de un año que su esposo, es decir, en el año 2007. Tampoco podría viajar para su funeral, lo cual le afectó mucho en ese momento. Según su hermana, “siendo el único varón y primero de todos los hermanos, existía una relación muy cercana y especial entre madre e hijo”.

En Ecuador, Miguel Juárez se desempeñó como pianista preparador en el Teatro Nacional Sucre, profesor del Conservatorio Superior Nacional de Música de Quito, profesor en la Universidad Hemisferios, y en los Conservatorios Mozarte y Superior de Música Jaime Mola. Obtiene el título de Maestría de investigación en Musicología, título de cuarto nivel.

Después de quince años de haber vivido en Ecuador, el Mg. Miguel Juárez fallece en un trágico accidente de tránsito. Se encontraba en un bus de la Cooperativa Amazonas junto a su esposa Ivonne Schiaffino. El 26 de diciembre de 2021 ocurre el siniestro cerca de las 16h00 en la vía Pelileo - Baños en la Provincia de Tungurahua. Según información preliminar publicada en la página web del diario El Universo, el vehículo perdió pista y se impactó contra una baranda. Luego se volcó y quedó tendido a un costado de la vía. Cuatro personas fallecieron y 17 resultaron heridas.

Sus restos descansan en el panteón de la familia, en el cementerio de la ciudad de Gualeguay, Argentina. Miguel Juárez no deja descendencia.

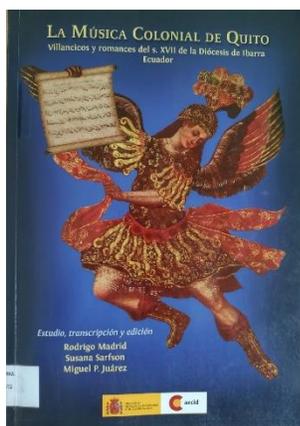
Finaliza su primo Alejandro: “Hay mucho que celebrar por la vida de Miguel Prisciliano Juárez y, de mi parte, tengo el honor y alegría de haber compartido con él esa edad especial que recuerdo como días de sol, un cielo celeste y despejado, fines de semana pacíficos en el barrio, cuando yo esperaba que tocara el timbre de la puerta. Concluyo esperando haberles mostrado una imagen, tal vez

desconocida para ustedes, no sé, la verdad de una persona muy inteligente y sensible, con un sentido del humor sorprendente, mi primo y amigo *Mingo*. Y, como dije al principio, estoy convencido que él, sigue estando *Aquí, Allá, y en Todas Partes* como cantaba Paul en aquel disco que yo llevé a Gualeguay, en esas vacaciones de verano, *te acordás, primo, ¿verdad? Seguro que sí*. Nos hemos divertido mucho”.

Obra de transcripción e investigación de Miguel Juárez

En 1996 se publicó el libro de su autoría “Censo y Estudio de los Órganos de la República Argentina”, editado por la Conferencia Episcopal de Argentina. En 1995 comenzó un relevamiento de los órganos de tubos del Ecuador y Perú, investigación terminada pero aún inédita.

En el 2013, comenta Susana Sarfson: “el reencuentro con Miguel fue en Quito -después de haber sido su compañera de estudios en el Conservatorio Nacional de Música Carlos López Buchardo-, en un cruce de buena fortuna. Hubo una convocatoria de la Agencia Española de Cooperación Internacional para proyectos interuniversitarios de investigación, y organicé el proyecto, que fue aceptado, en el que participó mi colega el Dr. Rodrigo Madrid, con quien hace también muchos años trabajo en forma conjunta en muchos proyectos, y así pude conocer al Dr. Luis Gavilanes del Castillo con quien empezamos a trabajar en Quito. A raíz de una conferencia que realizamos en la Casa de la Música, Miguelito Juárez acudió, y tuve la gran alegría de incorporarlo al proyecto”.



Portada del libro “La Música Colonial de Quito” (Biblioteca de la Universidad Hemisferios)

Es así como se publica el libro “La Música Colonial de Quito. Villancicos y romances del siglo XVII de la Diócesis de Ibarra-Ecuador”. Esta publicación “es el fruto de un proyecto financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) dentro del Programa de Cooperación Interuniversitario e Investigación Científica entre España e Iberoamérica” (Madrid et al., 2013, prólogo).

“El proyecto de investigación fue realizado en agosto de 2011 y contó con la participación de la Universidad de Zaragoza (España), Universidad Católica de Valencia (España), Universidad Católica de Ecuador, Universidad Metropolitana de Santiago de Chile y la Universidad del Valle de Bolivia”. (Madrid et al., 2013, prólogo). Originalmente y al inicio de este proyecto, todavía Miguel Juárez no había sido considerado.

En una fase de estudio se produciría el encuentro entre el licenciado (en ese momento) Miguel Juárez de la Universidad Hemisferios (Quito-Ecuador), el Dr. Rodrigo Madrid de la Universidad Católica de Valencia (España) y la Dra. Susana Sarfson de la Universidad de Zaragoza (España), “tomando el acuerdo de dar a conocer, en primicia musical, parte del importante legado musical quiteño conocido como Escuela de Música Colonial de Quito” (Madrid et al., 2013, prólogo).

Según detalla el prólogo del mencionado libro, la investigación nace de unos manuscritos musicales hallados en la Diócesis de Ibarra, Ecuador. Se trata de un conjunto de piezas musicales guardadas en el archivo de esa diócesis y que “según las investigaciones se encontraban en el antiguo Monasterio de Madres Conceptas de Ibarra destruido en un terremoto en 1864 y posteriormente reconstruido” (Madrid et al., 2013, prólogo). En el libro se puede observar el estudio, transcripción y edición de tres piezas musicales que fueron trabajadas por Rodrigo Madrid, Susana Sarfson y Miguel Juárez. Son obras que abarcan un periodo comprendido entre los años 1675 y 1722, correspondientes al Alto Barroco Europeo.

Cabe recalcar que, como parte del prólogo, se realiza el importante patrimonio cultural de Quito que “cuenta con una amplia gama de tesoros coloniales que han sido y siguen siendo objeto de admiración y estima”, siendo esta publicación un esfuerzo realizado por estos investigadores, ninguno de ellos ecuatoriano, para conservarlos y presentarlos ante la comunidad científica internacional. “Gracias a esta publicación, la República del Ecuador recupera parte de un importante patrimonio de su cultura musical que se creía perdido. Esta valiosísima herencia hoy rescatada pertenece al Ecuador y a la Iglesia Católica la cual, a través de su liturgia y obra misionera, ha elevado durante siglos las almas de los fieles hacia Dios” (Madrid et al., 2013, prólogo).

El primer contacto con la fuente se realizó en el año 2006 a través de una carpeta con copias foto estáticas de fotografías de los manuscritos tomadas por el investigador ecuatoriano Mario Godoy Aguirre por el año 1994. Sin embargo, en el 2011 los investigadores realizaron un nuevo escaneo fotográfico del archivo que les permitió “precisar y definir diversos contenidos materiales y formales

de la fuente, como así, recuperar alrededor de veinte folios que no existían en relevamientos anteriores” (Madrid et al., 2013, p. 9).

En este libro se encuentran las siguientes obras:

- La Chacona, Me Piden Vaya: Fray Manuel Blasco (1628-1695). Archivo de la Diócesis de Ibarra. GIJ05. Composición vocal e instrumental.

Encontrada por Mario Godoy en 1994 en el Archivo de la Diócesis de Ibarra, se pensó que estaba incompleta al faltar dos partes vocales, sin embargo, Miguel Juárez realizó un posterior escaneo de los originales en el 2011 hallando las partes vocales faltantes pudiendo ofrecer la chacona tal y como se localizó (Madrid et al., 2013, p. 15). La obra fue transcrita por Rodrigo Madrid.

- A la Iglesia Pascuas Dan: Anónimo. Archivo de la Diócesis de Ibarra. GIJ 10. Composición vocal e instrumental (Madrid et al., 2013, p. 17). Esta obra fue transcrita por Susana Sarfson.
- Jilgueritos Divinos: A 11 voces. Joseph Hortuño Saez de Larrea (m. 1722). Archivo de la Diócesis de Ibarra. GIJ 13. Composición vocal e instrumental. Esta obra, la más compleja en cuanto al número de voces y textura polifónica, fue transcrita por Miguel Juárez.

En el mismo año (2011), Miguel Juárez hace una publicación propia denominada “Sones Mo Órgano” que en su portada anuncia que es un “libro manuscrito de obras para órgano de 1746”. Se trataría de una transcripción desde copias de los manuscritos originales obtenidos del Archivo Musical de Concepción de Chiquitos, Bolivia. Según el documental *Las Misiones Jesuíticas de la Chiquitania, una cultura viva que se conserva*, las misiones jesuíticas de Bolivia son un patrimonio mundial de la UNESCO desde 1990. Las edificaciones construidas a finales del siglo XVII se conservan como un patrimonio vivo. Se entendería que, de la misma manera, la música forma parte del patrimonio intangible de estas misiones, de Bolivia y del Mundo que, a través de trabajos de transcripción, salvaguardan y difunden el legado musical del siglo XVII de América Latina.

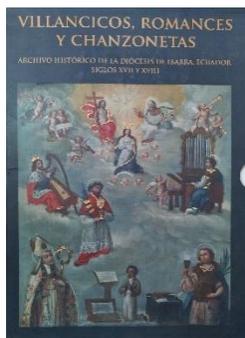
Miguel Juárez trabajó en la transcripción de 60 piezas ordenadas según los tonos litúrgicos de mayor uso en Iberoamérica hasta fines del siglo XVIII: • Primer tono = Re menor • Segundo tono = Sol menor • Tercer tono = La menor • Cuarto tono = Mi menor • Quinto tono = Do mayor • Sexto tono = Fa mayor • Séptimo tono = Re mayor • Octavo tono = Sol mayor. Se trataría de un manual musical didáctico con piezas para teclado, anotadas hacia 1746.

“Probablemente por obra del gran misionero Martin Schmid S.J. (1694 – 1772) se debe esta recopilación de piezas para teclado (órgano, clave y monacordio), de extraordinario valor artístico y didáctico. Las mismas han sido copiadas de diversas fuentes, entre ellas aparecen obras de Domenico

Zipoli S.J. (1688 – 1726), papeles de música seguramente obtenidos por el padre Schmid en Córdoba (Argentina), y más tarde difundidos en las Misiones de Chiquitos”¹.

Su mayor aporte ha sido la transcripción por primera vez de 38 obras de música colonial polifónica coral del Ecuador fechadas entre 1670 y 1730 y pertenecientes al Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra. Este magnífico trabajo se denomina: “Villancicos, Romances y Chanzonetas. Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra, Ecuador. Siglos XVII y XVIII”.

Se trata de una hermosa edición de dos libros que vienen en una caja en la que también se encuentran tres discos compactos. En el primer libro consta el prefacio escrito por la Sra. Alicia Coloma de Reed, un estudio introductorio por el Dr. Gustavo Lovato, la edición a las obras por el Mg. Miguel Juárez y los textos de las obras. En el prefacio, la Sra. Coloma menciona: “Esas y tantas otras (obras) estuvieron escondidas por siglos en polvorientos archivos y bibliotecas y de su existencia poco se sabía”. “La música que aquí se presenta, escrita en varios manuscritos pertenecientes a los siglos XVII y XVIII, estuvo guardada durante cientos de años en el Archivo Diocesano de Ibarra...” (Juárez, 2018a, p. 9). Destaca el trabajo del maestro Miguel Juárez diciendo “el eminente musicólogo argentino radicado en el Ecuador, se dedicó a la tarea no solamente de transcribirla sino también de reconstruirla si algunas partes de las partituras estaban borradas, habían desaparecido, o si era necesario aclararlas o darles una conclusión” (Juárez, 2018a, pp. 9-10).



Portada de uno de los dos libros de la publicación “Villancicos, Romances y Chanzonetas” (Biblioteca Universidad Hemisferios)

Desde el punto de vista musical, menciona la Sra. Coloma citando al Dr. Lovato “estas obras están escritas en un lenguaje vocal polifónico renacentista y las combinaciones

¹ En esta obra no consta ninguna editorial, por lo que se deduce que es una obra personal del transcriptor que se puede encontrar de manera libre en Internet.

polifónicas van desde dos hasta once voces, por lo que algunas son verdaderas obras maestras de alta complejidad” (Juárez, 2018a, p. 10).

Estos manuscritos contienen un total de 41 obras coral-polifónicas de las cuales se han identificado a algunos de sus compositores: cuatro que pertenecen a Manuel Blasco (c.1638-c.1695), dos a José Ortuño (c.165?-1722) y dos a Gonzalo Pillajo (s. XVII). Además, se atribuye una obra al compositor español Cristóbal Galán (s. XVII). El resto de obras no tienen rúbrica de autor y sus compositores no han podido ser identificados (Juárez, 2018a, p. 19). Se destaca en esta publicación la labor de Mario Godoy, quien fue el primer investigador que escaneó y tomó fotos a los Manuscritos de Ibarra en 1994 y de Pablo Guerrero que hizo copias de los Manuscritos alrededor de la misma época, sin haber hecho las transcripciones a notación musical moderna. (Juárez, 2018a, p. 23).

En el segundo libro se encuentran las partituras de las 41 obras, sin embargo, en la denominada “El Pastor que abrasado de Amores” consta una nota del maestro Juárez que indica “No se procedió a su transcripción por faltar íntegramente el segundo Tiple del dúo”.(Juárez, 2018b, p. 337). De la misma manera la obra “Festean los cielos, divina María” en la que indica: “Faltan íntegramente los Coros 1º y 2º. En consecuencia, no se procedió a su transcripción. Del mismo modo no se ha podido determinar la cantidad exacta de voces por coro” (Juárez, 2018b, p. 235).

Esta edición realizada en el 2018 hizo posible la publicación de la totalidad de las obras de los Manuscritos de Ibarra, donde constan 41 obras transcritas, de las cuales 28 de ellas tienen la totalidad de las partes originales, 10 han sido parcialmente reconstruidas por la falta de una de sus partes originales. Las tres restantes tienen muy pocas partes originales y no han sido reconstruidas. “El trabajo realizado por Miguel Juárez desde el año 2006 hasta el año 2016 merece todo reconocimiento” (Juárez, 2018a, p. 49).

En cuanto a las grabaciones de las obras, se encuentran en tres discos compactos realizados bajo la dirección musical del Dr. Gustavo Lovato, interpretadas por el coro “Cantus Firmus”, la grabación, edición, mezcla y masterización fueron realizados por la Universidad Hemisferios.

- En el Disco 1 se encuentran 12 obras: 1) Vamos todos a ver. 2) Al sol de la tierra y cielo. 3) Al Rey más inmenso, al Dios más humano. 4) Óigame cantar unas glosas. 5) La Chacona me piden vaya. 6) A ofrecer zagalejos. 7) De uno en uno. 8) Socorro. 9) Fuentes si nacéis. 10) A la Iglesia Pascuas dan. 11) Seguilda marineros. 12) Vengan a ver peregrinos.
- En el Disco 2 se encuentran 13 obras: 1) Jilgueritos divinos. 2) Mírenle todos. 3) Padre del Verbo. 4) El ayo de Dios Hijo. 5) óiganos celebrar un misterio único. 6) Ese viril con pan. 7) Míren que se derrama. 8) Vamos al lugar Amor. 9) Atención a la fragua amorosa. 10) Del buen

Pastor que se esconde en el pan. 11) Oigan que da. 12) Ay que se viene la vida. 13) Fénix de nevada pluma.

- En el Disco 3 se encuentran 12 obras: 1) Decid, decid la dicha. 2) Ah de la nave, ah de la guarda. 3) Muy hermosa es María. 4) Bienaventurado Albergue. 5) Qué galantes personas. 6) Celebren la tierra, celebren los cielos. 7) La Fiesta de Catarina. 8) Enamorado y rendido. 9) Ah de la playa. 10) Vénganle todos a ver al Rey soberano. 11) Válgate Dios por mancebo. 12) Una tonadilla nueva. En total 37 obras grabadas.

Publicaciones de Miguel P. Juárez

La producción investigativa y artística de Miguel Juárez fue prolifera, así como su actividad laboral y de formación profesional. Por lo expuesto anteriormente, tuvo una preferencia por la música colonial y polifónica a la que dedicó la mayor parte de su labor investigativa. Los instrumentos en los que se perfeccionó fueron los de teclado, especialmente el órgano y el clave, siendo propietario de una espineta en ala de pájaro. Por lo tanto, la mayor parte de su actividad laboral la dedicó a la enseñanza de estos instrumentos y de materias relacionadas a la polifonía. Como anexo, se publicará el listado de su investigación y actividades laborales de su hoja de vida ampliada, suministrada por la Universidad Hemisferios.

Conclusiones

Miguel Juárez vivió 63 años, los cuales dedicó la mayoría a la música. Por su inteligencia, capacidad retentiva y dedicación a la lectura, hubiera podido destacarse en cualquier rama que se hubiera propuesto. Pero tenía un alma sensible, y un gusto innegable por la música.

Persona compleja, a la que pocos accedían a conocer realmente. Con un sentido del humor poco usual, agudo e inteligente. Sin embargo, muy querido por sus amigos, colegas y estudiantes. Siempre muy respetuoso, educado y cordial.

Como profesor, aportó a sus estudiantes con sus amplios conocimientos de manera generosa y desinteresada. Experto en materias relacionadas a su pasión: la polifonía. Profesor de fuga, contrapunto, historia de la música, formas musicales, armonía, clave, piano complementario, en fin. Su conocimiento era amplio y lo que compartió también.

Con respecto a su trabajo de investigación, se podría decir que, hasta el momento, es el músico que más ha aportado a la recuperación de la música colonial ecuatoriana mediante la transcripción de obras de manuscritos en notación de la época, a notación moderna. De esta manera se ha podido conocer, leer y grabar la producción musical de los siglos XVII y XVIII de Ecuador. De Bolivia,

transcribió obras para órgano de 1746 de las Misiones Jesuíticas, aporte para el legado musical de ese país y Latinoamérica.

Lamentablemente, quedan obras inconclusas. En 1995 comenzó un relevamiento de los órganos de tubos del Ecuador y Perú. Esta investigación fue terminada pero no publicada y se desconoce dónde se encuentra. Tenía un proyecto registrado y aprobado en la Universidad Hemisferios que no alcanzó a publicar: “Vida y obra de Aurelio Ordóñez (1896-1988). Primera edición selecta de sus obras”. Por comentarios realizados por él, se conoce que trabajaba en otros proyectos que tampoco han sido publicados.

En lo personal, me despido de un amigo y colega con el que compartimos penas y alegrías, pero sobre todo música. A través de este pequeño artículo, he querido rendirle un respetuoso y cariñoso homenaje póstumo mostrando la punta del iceberg de su corta pero prolifera vida. Y como dijo su primo Alejandro: “nos hemos divertido mucho”.

Anexo 1: Cronología de publicaciones

2018: *Villancicos, Romances y Chanzonetas. Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra, Ecuador. Siglos XVII y XVIII.* Edición, catálogo y transcripción por Mgs. Miguel P. Juárez. Estudio introductorio: Dr. Gustavo Lovato. Quito, 2018. ISBN: 978-9942-8692-1-0 (Incluye tres discos compactos con la grabación de cada una de las 38 obras transcritas del Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra por el ensamble Cantus Firmus).

2016: *La cifra española para teclado en la obra “Facultad Orgánica” (1626) de Francisco Correa de Araujo (1584–1654).* Características teóricas, cifra, modalidad, afinación, y ornamentación Por Lic. Miguel P. Juárez. Artículo publicado en la Revista Colloquia, N° 2, de la Universidad Hemisferios.

2013: *La Música Colonial de Quito. Villancicos y Romances del siglo XVII de la Diócesis de Ibarra, Ecuador.* Estudio, transcripción y edición de Rodrigo Madrid, Susana Sarfson, Miguel P. Juárez. Piles, editorial de música. Valencia, 2013. ISBN 978-84-940727-8-9. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (AECID).

2012: *Anexo al libro Órganos, organeros y organistas en garrovillas de alconétar – autores: Santiago Molano Caballero - Dionisio Á. Martín Nieto Cándido Serradilla Martín – Edición del Ayuntamiento de Garrovillas y Asociación Cultural Alconétar, 2012. Página 148: el órgano colonial iberoamericano: datos y referencias para su restauración o reconstrucción* por Miguel P. Juárez, organista, clavecinista e Investigador.

1996: Libro *Censo y Estudio de los Órganos de la República Argentina*. Conferencia Episcopal de Argentina - Delegación para los Bienes Culturales de la Iglesia. ISBN: 95093225732 . Buenos Aires, 1996.

Adicionalmente, Miguel Juárez es citado en algunos artículos de periódicos y revistas:

2011: El Comercio, Quito, Lunes 31 de octubre de 2011, Sección Cultura, pág. 25. *Villancico quiteño del siglo XVII, descubierto*. Se cita a Miguel P. Juárez como investigador de la Universidad Hemisferios.

2008: Revista La Familia, N° 1197, 28 de septiembre. Suplemento del periódico El Comercio, de Quito. Páginas 22 y 23. Robayo, Ana, *Jima guarda un Tesoro Colonial*. Se cita a Miguel P. Juárez como organista especializado.

2007: Revista La Familia, N° 1156, 16 de diciembre. Suplemento del periódico El Comercio, de Quito. Páginas 44 y 45. Robayo, Ana, *Música Sacra Ecuatoriana*. Se cita a Miguel P. Juárez como transcriptor especializado desde los manuscritos originales del Archivo Diocesano de Ibarra.

2007: Revista CARAS, de Quito. Editorial Televisa Internacional, abril de 2007. Páginas 92 a 96. Montalvo, Nadesha, *Festival de Música Sacra, un gran encuentro de organistas*. Se cita a Miguel P. Juárez, concertista y experto en órganos.

2007: Revista Vanguardia, de Quito. N° 079, del 27 de marzo a 2 de abril de 2007. Página 53. *Se desempolva el sonido barroco*. Se cita a los concertistas Yvonne Schiaffino y Miguel P. Juárez en la agenda de conciertos.

Anexo 2: Cronología de su formación profesional, actividad laboral en Argentina y Ecuador, y su actividad artística

Formación Profesional:

- 1967-1971: Varias academias privadas de Buenos Aires, estudios de piano y solfeo.
- 1972-1981: Carrera de órgano en el Instituto de Música Sacra de Buenos Aires; estudio de armonía, canto gregoriano, historia de la música, liturgia.
- 1976-1977: Tres cursos en la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Universidad Católica Argentina: La Música en la España Medieval, Instrumentos y Música Aborígenes, y Evolución de la Orquesta Sinfónica.
- 1979-1988: Doble beca de la Universidad Nacional de San Juan para realizar cursos de perfeccionamiento en interpretación de órgano con los profesores Ricardo Miravet (Francia) y Linton Powell (USA).
- 1979: Encuentros Internacionales de Música Contemporánea. Curso de interpretación al órgano a cargo de Adelma Gómez.
- 1980: Ingreso al Conservatorio Superior Nacional de Música “Carlos López Buchardo” de Buenos Aires.
- 1981-1983: Diversos cursos con maestros de órgano de Alemania, Suiza e Italia

- 1983-1984: Beca del Ministerio de Educación y Ciencias del Gobierno de los Países Bajos (Holanda) para cursar estudios superiores de órgano en el Conservatorio de Amsterdam, bajo la dirección del maestro Bernard Bartelink, y con el maestro Jacques Ogg en clavecín.
- 1985: Conservatorio Superior Municipal de Música *Manuel de Falla*, Buenos Aires. Curso de Interpretación Filológica de la Música Barroca a cargo del Prof. Sergio Siminovich.
- 1987: Asiste al “Studo de Música Antiga II”, organizado por la Universidad de Santa Úrsula de Río de Janeiro (Brasil), a las clases de Christoph Rousset, en clavecín.
- 1990: Realiza estudios de abogacía en la Universidad de Buenos Aires.
- 1994: Conservatorio Provincial “Juan José Castro” de La Lucila. Curso de Interpretación de clave por el maestro español José Luis González Uriol.
- 2006: Título de Licenciado en Artes Musicales. Orientación instrumento: clave. Instituto Universitario Nacional del Arte (IUNA), Buenos Aires. Validado por SENESCYT de la República del Ecuador. Registro: **5756R – 12 – 16447**
- 2018: Título de cuarto nivel Maestría en Musicología (Investigación) en la Universidad de Cuenca, Ecuador. Número de Registro: **1007-2018-1923364** Tipo: Nacional. Aprobada por el Consejo de Educación Superior del Ecuador. RPC-SO-37-No.386-2013.

Actividad Laboral:

República Argentina:

- 1975: Organista en diversos templos de la ciudad de Buenos Aires. Iglesia histórica de San Ignacio.
- 1979: Organista titular de la Basílica de San Antonio de Padua hasta el año 2006.
- 1982: Profesor de la materia de música en el Colegio Sagrado Corazón, nivel de bachillerato.
- 1983: organista y director del coro de la Capilla del Cementerio privado Jardín de Paz. Pilar. Provincia de Buenos Aires.
- 1985: Clavecinista en la orquesta de Cámara del Colegio “Cardenal Newman” de San Isidro. Provincia de Buenos Aires.
- 1986: Clavecinista estable en el grupo “*Affetti*”, con instrumentos de época.
- 1987-1989: Contratado por la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires para el Ciclo “Conciertos de Órgano en los Barrios”.
- 1990: Ingresa al Grupo Telemann de Buenos Aires, con el que realizará múltiples giras de conciertos por la Argentina, Brasil, y Alemania. Contratados por las compañías multinacionales Mastercard, y Unilever de Argentina. El Ministerio de Relaciones Exteriores auspició las giras de 1996 y 2000, invitados al Festival Internacional Telemann de Magdeburgo (Alemania).
- 1991: Clavecinista en la Orquesta de Cámara Mayo, realizando giras y conciertos en diversas provincias de la Argentina.
- 1992-2006: Profesor titular de órgano y varias materias en la Escuela de Música “*Celia Torrá*”. Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER), provincia de Entre Ríos.

- 1994-2000: Organista contratado por la Delegación para los Bienes Culturales de la Iglesia. Conferencia Episcopal de Argentina.
- 1999: Profesor de historia de la música y acústica en la Escuela de Música “*Julián Aguirre*” de San Miguel, provincia de Buenos Aires; profesorado superior en música.

República del Ecuador

- 2006: Pianista repertorista en el Teatro Nacional Sucre de Quito. Miembro de la Compañía Lírica Nacional. En 2007 preparó y dirigió la ópera *Dido y Eneas* de Henry Purcell. Participó como organista en el Festival Internacional de Música Sacra de Quito (2006, 2007, 2008).
- 2007-2013: Profesor en el Conservatorio Nacional de Música de Quito en materias de repertorio, historia de la música, contrapunto, fuga, clavecín.
- 2008-2009: Profesor de historia de la música en la carrera de Canto de la Universidad Internacional SEK de Quito.
- 2009: Profesor de las materias historia de la música universal, contrapunto y fuga en el Conservatorio Mozarte de Quito.
- 2010: Funda el Coro *Schola Cantorum Quitensis*, única agrupación vocal dedicada a la difusión y estudio del canto gregoriano medieval y colonial en el Ecuador. Sede Histórica *Gerardo Guevara* del Conservatorio Nacional de Música, Ministerio de Educación.
- 2010-2011: Coordinador académico del Nivel Bachillerato en el Conservatorio Nacional de Música. Asesor de mallas curriculares para el Bachillerato Técnico del Ministerio de Educación de la República.
- 2010-2021: Profesor Titular Auxiliar en la Universidad Hemisferios, Quito, dictando más de doce materias de pregrado en la licenciatura de música. Investigador en esta universidad.
- 2012-2014: Profesor de materias de Tecnología Superior en música en el Conservatorio Superior de Música “*Jaime Mola*”, Quito.

Actividad Artística:

- 1977: Primer recital solista en órgano. Basílica del Sagrado Corazón de Buenos Aires. Obras de Bach, Franck, Brahms, Dubois.
- 1979: Recital de órgano en la Iglesia Regina Martyrum de Buenos Aires.
- 1980: Organista acompañante de diversos coros, entre ellos, Cantoría Lugano de Buenos Aires.
- 1981: Clavecinista en la orquesta del Coro de la Iglesia Metodista Central: Gloria de Antonio Vivaldi.
- 1982: Conciertos de órgano solista y corales en la Parroquia Madre Admirable de Buenos Aires.
- 1984: Recital solista en el gran órgano de la Basílica de Nuestra Señora del Rosario. Convento de Santo Domingo de Buenos Aires: obras de Sweelinck, Bach, Pachelbel, Bartelink, Andriessen.
- 1985-1987: Diversos recitales solista de órgano para el Ciclo de Jóvenes Organistas Argentinos.
- 1986-1987: Clavecinista en la Orquesta del Colegio Cardenal Newman, San Isidro, Provincia de Buenos Aires.

- 1987: Festival Musical de Verano de Buenos Aires. Organista en el Oratorio *La Resurrección* de Georg F. Haendel.
- 1989: Recital solista de órgano en la Catedral de Nuestra Señora del Valle de Catamarca.
- 1988-1990: Conciertos de Órgano en los Barrios, organizados por el Centro de Difusión Musical de la Ciudad de Buenos Aires. Recitales solistas y misas en diversas iglesias de Buenos Aires.
- 1989: Orquesta de Cámara del Plata, Salón Dorado del Teatro Colón, *Misa Brevis* de W. Mozart.
- 1989-1991: Clavecinista del Grupo “Affetti” con instrumentos de época; diversos conciertos en centros culturales de Buenos Aires: Museo Mitre, Alianza Francesa, Coro de Cámara de Quimes.
- 1991-2005: Clavecinista y pianista en el Grupo Telemann, giras nacionales a las provincias de Salta, Jujuy, Río Negro, Neuquén, Entre Ríos, Mendoza; giras internacionales realizadas a Brasil y Alemania con el auspicio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Argentina. Presentaciones en los Hoteles Sheraton de Buenos Aires y Río de Janeiro. Auspicio de las compañías Mastercard y Unilever.
- 1990-1994: Clavecinista en la Orquesta de Cámara Mayo. Giras nacionales a varias provincias.
- 1991: Alianza Francesa de Buenos Aires. *La Canción Francesa en el siglo XVIII*; barítono: Augusto Morales; clavecín: Miguel P. Juárez.
- 1992: Ciclo de Conciertos de la Catedral de San Isidro. *Magnificat* de Carl Philip Emmanuel Bach.
- 1995: Ciclo *Música y Oración* (comentarios por Monseñor Héctor Aguer). Recital de órgano solista *La Natividad* de Olivier Messiaen.
- 1995: Recital de órgano en el Órgano colonial del Evangelio de la Catedral del Cusco. Perú. Auspicio del Instituto Nacional de Cultura.
- 1996: Recital de órgano en la parroquia Nuestra Señora de Luján de Buenos Aires. Obras de Bach, Pachelbel, Sweelinck, Buxtehude.
- 1997: Recital de órgano en la parroquia San Felipe de Lima, Perú.
- 1998: Recital inaugural de la nueva consola digital en el órgano de la Basílica de María Auxiliadora de Lima, Perú. Restauración a cargo de Alejandro Rodríguez.
- 1999: Concierto en la Parroquia Madre Admirable. *Misa en La Mayor, Op. 12*, de Cesar Franck.
- 2000: International Double Reed Society. 29 Conference. Argentina. Concierto de Fagot y continuo, Salón Dorado del Teatro Colón, Buenos Aires.
- 2002: Asociación Coral Lagun Onak. Música Sacra del Romanticismo. Obras de Mendelssohn, Liszt, Brahms.
- 2003: Ciclo Música y Oración. *Misa de la Coronación*, Franz Liszt. Coral Hungárica.
- 2004: Ciclo de Música Antigua para Teclado. Recital de clave en la Iglesia Luterana *La Cruz de Cristo*.

- 2006-2013: Grupo *Claro de Luna*, música de cámara y tango argentino. Con Yvonne Schiaffino, piano y Karla Kansumanht, violoncelo. Presentaciones en la Alianza Francesa de Guayaquil, Teatro Centro de Arte, y Teatro Sánchez Aguilar de Guayaquil.
- 2006-2007: Recitales de órgano en el *Festival Internacional de Música Sacra de Quito*. Catedral Metropolitana.
- 2008: Recital de espineta. Teatro Nacional Sucre de Quito. Obras de Bach, y anónimos ecuatorianos.
- 2009: Recital en el órgano de la Iglesia de la Compañía de Quito. Obras de Bach y Zípoli.
- 2010: Inauguración del órgano colonial de la Capilla de Canincunca. Cusco, Perú, con el auspicio de la Embajada de Francia y la Orden Jesuita.
- 2011: Casa de la Música de Quito. Misa en Honor de Felipe II de España, de Philip Rogier. Coro del Pichincha.
- 2012: Trío Barroco Latinoamericano, presentación en el Club de La Unión de Guayaquil. Junto a Gustavo Lovato, flauta, y Daniel Katchatrian, violoncelo. Obras de Locatelli, La Guerre, y Bach.
- 2013: Estreno de diez obras corales inéditas de música colonial ecuatoriana. Ensamble vocal e instrumental *Cantus Firmus*. Transcripciones a notación musical moderna por Miguel P. Juárez.
- 2013: Estreno de ocho obras corales inéditas de música colonial ecuatoriana. Ensamble vocal e instrumental *Ecuador Barroco* de Guayaquil y miembros de la *Orquesta Sinfónica de Guayaquil*. Transcripciones a notación musical moderna por Miguel P. Juárez.
- 2018: Concierto con la *Orquesta Sinfónica Nacional del Ecuador (OSNE)*, *Sinfonía N° 3 en Do menor con órgano*, de Camille Saint-Saëns. Gran Órgano de la Iglesia de la Compañía de Jesús de Quito.
- 2018: Concierto con el violinista francés Maestro Frédéric Pelassy, sonatas para violín y clave concertato de Johann Sebastian Bach. Casa de la Música de Quito. Alianza Francesa.

Referencias bibliográficas

- Juárez, M. (2018a). Villancicos, Romances y Chanzonetas. Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra, Ecuador, Siglos XVII y XVIII: Vol. I.
- Juárez, M. (2018b). Villancicos, Romances y Chanzonetas. Archivo Histórico de la Diócesis de Ibarra, Ecuador, Siglos XVII y XVIII: Vol. II.
- Rodríguez, Ángel. Las Misiones Jesuíticas de la Chiquitania, una cultura viva que se conserva. (Documental)
- Rodrigo Madrid, Susana Sarfson, & Miguel Juárez. (2013). La Música Colonial de Quito. Villancicos y romances del s. XVII de la Diócesis de Ibarra Ecuador. PILES, Editorial de Música S.A.
- El Universo. Cuatro personas murieron en accidente de bus en carretera de Tungurahua. Url: <https://www.eluniverso.com/noticias/ecuador/bus-de-transporte-de-pasajeros-se-accidento-en-carretera-de-tungurahua-nota/>



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.