

Carta editorial

HOMENAJE A DON RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ

ARTÍCULO

- **Principios antropológicos de las ideas neoclásicas en economía de empresa a la luz del bien común / Carlos A. Reyes Sahagún**

ENSAYOS

- **Sobre la renovación de la cultura: humanitas y universitas / Alberto I. Vargas**
- **Antropología de la paternidad / Aquilino Polaino**
- **Cómo explicar la política a los jóvenes / Héctor Ghiretti**

RESEÑA

- **Libro: Alvira Domínguez, Rafael y Rafael Hurtado Domínguez. *Oikía y Polis*. Pamplona: EUNSA, 2023. 147 pp. / Antonio Argadoña**

HUMANIDADES EN DIÁLOGO

ARTÍCULOS

- **Forma y Libertad en Cassirer / Gustavo Esparza**
- **La tutoría pedagógica. Revisión histórica del concepto y su rol actual en la universidad / Claudia Calvo**
- **Ley natural: ¿instinto o imperio? / Teresa Enríquez**

Conocimiento y Acción es una revista electrónica arbitrada dirigida a académicos de las áreas de humanidades. Publica semestralmente artículos teóricos, ensayos y reseñas en torno a las diversas disciplinas sociales, literarias y filosóficas que contribuyan a una comprensión amplia y universal del ser humano.

Periodicidad: semestral.

ISSN: 2683-2798

Directorio

Instituto de Humanidades,
Universidad Panamericana.

Director del Instituto de Humanidades:
Dr. Alberto Ross Hernández

**Director del Área de Humanidades,
Aguascalientes:**
Dr. Nicolás Esparza Lara

Director general (editor responsable):
Dr. Claudio Calabrese.

Director ejecutivo (editor):
Dr. Pablo Galindo Cruz

Diseño editorial:
Mtra. Leslie Varas de Valdes Loera

Consejo Directivo

Caudio Calabrese
Pablo Galindo Cruz
Ethel Beatriz Junco
Nicolás Esparza Lara
Gustavo Esparza Urzúa
Federico Nassim Bravo Jordán
Teresa Enríquez Gómez
Rafael Hurtado Domínguez
(Universidad Panamericana, Guadalajara)
Germán Scalzo (Universidad
Panamericana, Ciudad de México)
Stefano Santasilia (Universidad
Autónoma de San Luis Potosí).

Consejo Asesor

Jaime Nubiola
Universidad de Navarra. España

Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona. España

Rafael Alvira Domínguez
Universidad de Navarra. España

Fernanda Llergo Bay
Universidad Panamericana. México

Paola Delbosco
Universidad Austral / IAE Business School.
Argentina

Jesús Nieto Ibáñez
Universidad de León. España

José María Barrio Maestre
Universidad Complutense de Madrid

Isabel Cantón Mayo
Universidad de León. España

José Enrique Martínez Fernández
Universidad de León. España

Eduardo Sánchez de Alba
Universidad Panamericana. México

Walter Nicgorski
Universidad de Notre Dame. Estados Unidos

Nelu Zugravu
Universitatea "Alexandru Ioan Cuza".
Iasi, Rumania.

**DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS
CONEXOS**, año 3, No. 5, julio 2023. Conocimiento y
acción es una publicación semestral editada por Bona
Terra, A.C., Av. José María Escrivá de Balaguer #101.
Fracc. Villas Bonaterra. C.P. 20296 Aguascalientes,
Ags. México. Teléfono (449) 910 6200 Ext. 7285,
<http://revistas.up.edu.mx/cya>, cya@up.edu.mx. Editor
responsable: Claudio Calabrese Ruiz. Reserva de
Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-0905171011100-
102. ISSN: 2683-2798. Fecha de última modificación: 7
de diciembre de 2021.

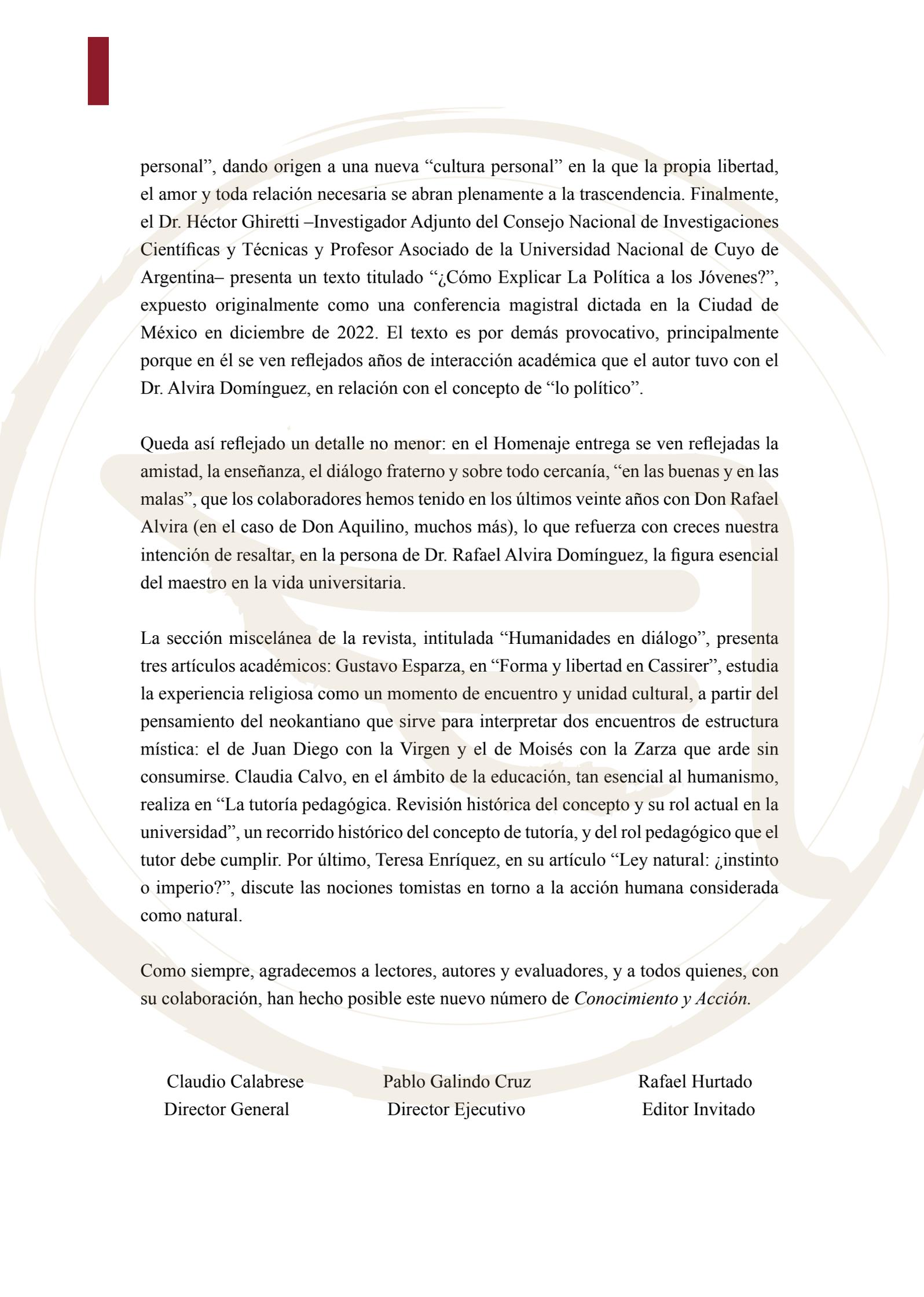
Conocimiento y Acción se encuentra en los siguientes
índices:



Carta editorial

Entramos, con este quinto número, en el tercer año de *Conocimiento y Acción*, un esfuerzo editorial que busca contribuir auténticamente a la difusión de textos de investigación en una clave humanista. Esta palabra, humanista, no la utilizamos sólo como un término genérico para describir una línea temática, sino que buscamos que el espíritu de diálogo, reflexión y búsqueda común de la verdad sea el que guíe cada uno de nuestros números. Así, nuestra revista ha buscado generar una voz propia, aquella forma que le dan los autores, siempre en un ánimo de generosidad intelectual y rigor académico.

En este número, continuamos con la segunda parte del homenaje al profesor Rafael Alvira Domínguez, quien encarna mucho de este *ethos* humanista que hemos referido. La edición de este homenaje ha estado a cargo de uno de sus discípulos directos, Rafael Hurtado, y el Consejo Directivo quiere en estas líneas expresar su agradecimiento por su desempeño como Editor invitado. En cumplimiento de esta tarea, el Dr. Hurtado ha realizado una presentación de las colaboraciones que forman parte del Homenaje al Dr. Alvira Domínguez: en este número, se presentará un artículo científico cuyo tema reflexiona sobre los principios antropológicos de la idea neoclásica de la empresa; luego, tres ensayos en los que se tratan temas relativos a la antropología de la paternidad, el concepto de lo político y la renovación de la cultura. Finalmente, se añade una reseña del libro publicado en 2023 por el profesor Alvira (en coautoría con el Dr. Hurtado) que se titula: *Oikía y Polis. Familia, Raíz y Alma de toda Sociedad*. En el artículo titulado “Principios Antropológicos de las Ideas Neoclásicas en Economía de la Empresa a la Luz del Bien Común”, el Dr. Carlos Reyes Sahagún –profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Panamericana, Campus Guadalajara– analiza los principios económicos que han tenido mayor calado en el modo de organizar y dirigir empresas, y de cómo éstas han ido sugiriendo, para bien o para mal, que el mejor modo de dirigir una sociedad es dando espacio para que el mercado (y la empresa) cumplan su finalidad. En relación con los ensayos, el Prof. Aquilino Polaino-Lorente –experimentado psiquiatra y Catedrático Emérito de la Universidad Complutense de Madrid– nos habla de un problema por demás grave en nuestros días, a saber, el acoso que sufre de modo intenso y progresivo la paternidad del varón, quien ahora se muestran “temeroso, acomplejado y vergonzante” en un entorno cada vez más impregnado por la imagen de la nueva mujer liberal. Por su parte, el Dr. Alberto I. Vargas –Profesor de la Universidad Panamericana y miembro fundador de Hápax: Instituto de Ciencias de la Acción en México– propone en su texto “Sobre la Renovación de la Cultura: *Humanitas* y *Universitas*” la posibilidad latente de que todo ser humano redescubra su “carácter



personal”, dando origen a una nueva “cultura personal” en la que la propia libertad, el amor y toda relación necesaria se abran plenamente a la trascendencia. Finalmente, el Dr. Héctor Ghiretti –Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Cuyo de Argentina– presenta un texto titulado “¿Cómo Explicar La Política a los Jóvenes?”, expuesto originalmente como una conferencia magistral dictada en la Ciudad de México en diciembre de 2022. El texto es por demás provocativo, principalmente porque en él se ven reflejados años de interacción académica que el autor tuvo con el Dr. Alvira Domínguez, en relación con el concepto de “lo político”.

Queda así reflejado un detalle no menor: en el Homenaje entrega se ven reflejadas la amistad, la enseñanza, el diálogo fraterno y sobre todo cercanía, “en las buenas y en las malas”, que los colaboradores hemos tenido en los últimos veinte años con Don Rafael Alvira (en el caso de Don Aquilino, muchos más), lo que refuerza con creces nuestra intención de resaltar, en la persona de Dr. Rafael Alvira Domínguez, la figura esencial del maestro en la vida universitaria.

La sección miscelánea de la revista, intitulada “Humanidades en diálogo”, presenta tres artículos académicos: Gustavo Esparza, en “Forma y libertad en Cassirer”, estudia la experiencia religiosa como un momento de encuentro y unidad cultural, a partir del pensamiento del neokantiano que sirve para interpretar dos encuentros de estructura mística: el de Juan Diego con la Virgen y el de Moisés con la Zarza que arde sin consumirse. Claudia Calvo, en el ámbito de la educación, tan esencial al humanismo, realiza en “La tutoría pedagógica. Revisión histórica del concepto y su rol actual en la universidad”, un recorrido histórico del concepto de tutoría, y del rol pedagógico que el tutor debe cumplir. Por último, Teresa Enríquez, en su artículo “Ley natural: ¿instinto o imperio?”, discute las nociones tomistas en torno a la acción humana considerada como natural.

Como siempre, agradecemos a lectores, autores y evaluadores, y a todos quienes, con su colaboración, han hecho posible este nuevo número de *Conocimiento y Acción*.

Claudio Calabrese
Director General

Pablo Galindo Cruz
Director Ejecutivo

Rafael Hurtado
Editor Invitado

Índice

Carta editorial

HOMENAJE A DON RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ

ARTÍCULO

- 03 **Principios antropológicos de las ideas neoclásicas en economía de empresa a la luz del bien común** / Carlos A. Reyes Sahagún

ENSAYOS

- 26 **Sobre la renovación de la cultura: humanitas y universitas** / Alberto I. Vargas
- 35 **Antropología de la paternidad** / Aquilino Polaino
- 53 **Cómo explicar la política a los jóvenes** / Héctor Ghiretti

RESEÑA

- 73 **Libro: Alvira Domínguez, Rafael y Rafael Hurtado Domínguez. *Oikía y Polis*. Pamplona: EUNSA, 2023. 147 pp.** / Antonio Argadoña

HUMANIDADES EN DIÁLOGO

ARTÍCULOS

- 77 **Forma y Libertad en Cassirer** / Gustavo Esparza
- 90 **La tutoría pedagógica. Revisión histórica del concepto y su rol actual en la universidad** / Claudia Calvo
- 106 **Ley natural: ¿instinto o imperio?** / Teresa Enríquez



*Principios
antropológicos de las
ideas neoclásicas en
economía de empresa a
la luz del bien común*

Carlos A. Reyes Sahagún
Universidad Panamericana
creyes@up.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se analizan los principios económicos que más han influido en la forma de organizar y dirigir a la empresa, estas ideas proponen que el mercado es la mejor forma de conducir a la sociedad y a la empresa hacia su finalidad. Asimismo, se analizan estas ideas con la ayuda de los conceptos de naturaleza humana y bien común desde la tradición Aristotélico-Tomista, para así enriquecer el debate sobre cuál sería la finalidad de la empresa. La metodología utilizada es de tipo bibliográfico. Las ideas plasmadas en este artículo son responsabilidad del autor con profundo agradecimiento a D. Rafael Alvira.

Palabras clave: Empresa, economía, mercado, naturaleza, antropología, bien común.

Abstract

This article analyzes the economic assumptions that have influenced in the way of organizing and directing the firm, these ideas propose that the market is the best way to organize the society and the company. These ideas are analyzed with the help of the concepts of human nature and common good from the Aristotelian-Thomist tradition perspective in order to enrich the debate on what would be the real purpose of the company. The methodology used is bibliographical. The ideas written in this article are the responsibility of the author with deep gratitude to D. Rafael Alvira.

Keywords: Business, economy, market, nature, anthropology, common good.

1. Principios de la teoría de empresa más influyente en la actualidad

La teoría de empresa más extendida recibe influencia del conocido enfoque neoclásico, sus supuestos se pueden resumir en tres: racionalidad económica, competencia perfecta e información perfecta. Estos supuestos deben cumplirse para conseguir un funcionamiento perfecto del mercado. A continuación, se analizarán estos supuestos y las ideas que subyacen detrás este pensamiento.

1.1 Racionalidad económica

La racionalidad económica asume que individuos actúan movidos por su propio interés maximizando su función de utilidad, que, bajo el concepto de *utility*, incluye la búsqueda del dinero¹, de ello se desprende que los fines de la acción humana son materiales para buscar la máxima satisfacción.

Bajo el punto de vista económico se debe buscar la máxima satisfacción, que se traduce en términos de consumo sobre una canasta de bienes o la postergación del mismo en forma de ahorro, como parece desprenderse de las ideas de Samuelson².

1. Robert Kolb, *Ethical Implications of Finance* (New Jersey: Finance Ethics, 2010), 24-25.

2. Paul Samuelson y William Nordhaus, *Economía* (Distrito Federal: Mc Graw Hill, 2005), 144-150.

Esta racionalidad que orienta a la sociedad, supone que el estado natural del hombre es el mercado. El ser humano, originariamente se concibe en una situación de competencia, donde los desacuerdos que se presentan deben ser solucionados por medio del equilibrio de precios.

Las reglas, traducidas en información, dan lugar a las instituciones, y estas responden a un problema de información asimétrica. Las organizaciones, como la empresa, responden a un problema de incertidumbre para conseguir reducción de costes y equilibrio de precios, para imitar así al mecanismo de mercado.

Ronald Coase³, premio Nobel de economía, conocido por sus aportaciones a la teoría de empresa, menciona que la empresa tiene la función de obtener ahorros de costos y funciona como un método alternativo al mercado, y, por medio de la determinación precios obtiene beneficios, esto lo logra por medio de la elaboración contratos en situaciones de incertidumbre. El empresario es pues un calculador o previsor, con derecho a controlar y mandar en el trabajo de otros, para que se realice lo que se requiere, en el momento en que lo determine y dentro de un marco legal. De tal forma que, al interior de la empresa, se realizan contratos que aseguran los derechos del capital y las obligaciones de los trabajadores⁴.

Alejo Sison⁵ señala que esta metodología económica predominante, tal como la entienden los autores ingleses y norteamericanos, es una especie de filosofía de la ciencia, aplicada a la ciencia económica, constituida por premisas que contienen una metodología instrumental.

Por su parte, Crespo⁶ menciona que el alcance que tiene la ciencia económica dominante consiste principalmente en su grado predictivo y no en los supuestos de la teoría, esto guarda semejanza con el método de las ciencias naturales. Los supuestos de este tipo de empresa, desde el punto de vista económico, poseen una metodología propia de las ciencias físicas, sin tener en cuenta el resto de factores que existen en el mundo real. Estos supuestos que guardan semejanza con el método de las ciencias naturales pueden observarse en las ideas de William Sharpe⁷, quien afirma que los supuestos son indudablemente irreales, pero la validez de la teoría no se funda en el realismo de los supuestos, sino en lo aceptable de las conclusiones dentro usadas en un marco teórico.

El supuesto de la racionalidad ilimitada supone una antropología materialista que asume que el estado natural del hombre es el de competencia, y que, para hacer frente a las situaciones de incertidumbre,

3. Ronald Coase, «The Nature of the Firm» *Económica* vol. 4, no. 16 (1937): 286- 405.

4. *Idem*

5. Alejo G. Sison, *Filosofía de la Economía, II El ámbito Austro- Germánico* (Pamplona: Cuadernos Empresa y Humanismo, no. 49, 1994), 16.

6. Ricardo Crespo, *Filosofía de la Economía* (Pamplona: EUNSA, 2012), 87.

7. William Sharpe, «Capital Asset Prices: A Theory of Market Equilibrium under conditions of Risk», *Journal of finances*, vol. 19, no. 3 (1964): 434.

más que confiar y cooperar, debe ante todo elaborar contratos e instrumentalizar las relaciones para conseguir conductas que aseguren una eficiente determinación de precios, de esta forma la empresa logra su finalidad: imitar al mercado.

1.2 Competencia perfecta

El segundo supuesto, la competencia perfecta, se puede analizar bajo las ideas de Hayek⁸, quien distingue algunas de sus características: 1) Es necesario suponer la existencia de un mismo bien homogéneo ofrecido y demandado por un gran número de vendedores y compradores pequeños que no influyen sobre el precio, donde 2) existe libertad de ingreso en el mercado y ausencia de restricción para el movimiento de precios y recursos.

En una sociedad donde existe competencia perfecta, todos sus miembros participan del mercado y existen bienes idealmente homogéneos con características idealmente transparentes. Esto asume *conocimiento e información perfecta* de los factores relevantes de los bienes que son ofrecidos en el mercado. En esta situación ideal, se pueden intercambiar bienes y servicios sin ningún plan general ni dirección central.

Bajo estas condiciones “el mercado es un mecanismo por medio del cual compradores y vendedores de un bien determinan conjuntamente su precio y cantidad”⁹. Sin embargo, esa *determinación conjunta* del precio es más bien una respuesta automática, que una acción humana, ya que los compradores y vendedores realmente no negocian, sino que sólo *toman* precios; lo que se conoce bajo el término de *price takers*.

El concepto de equilibrio de precios, que explica la determinación de los precios en condiciones ideales, parece tener su fundamento en la teoría del equilibrio general que suele adjudicarse a León Walras y a Vilfredo Pareto. Walras¹⁰ concibe la economía como una ciencia exacta que identifica a la teoría de la economía como una ciencia que se parece a las ciencias físico-matemáticas.

Martínez-Echevarría, confirma que el equilibrio general de Walras tiene sus orígenes en la física de Newton: “Su objetivo era construir una ciencia psíquica-matemática, en paralelo con la ciencia físico matemática de Newton, pensando que, de algún modo física y la *psique* eran conceptos intercambiables. El método sería el mismo, una dinámica determinista representada por algo parecido a trayectorias y ecuaciones diferenciales, que explican cómo, a partir de unos precios de partida, que se suponen fuera del equilibrio, se alcanza una situación de equilibrio, un atractor, en la que los deseos de los individuos alcanzan la máxima satisfacción posible”¹¹.

8. Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: Chicago Press, [1948] 2009), 92-106.

9. Samuelson y Nordhaus, *Economía*, 47.

10. León Walras, *Elements d'Economie Politique Pure* (París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, [1900] 1952), 29.

11. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, *Sentido y Elementos Básicos de la Acción Económica* (Pamplona, 2006), 23.

Para hacer posible la creencia en el funcionamiento una sociedad de este tipo, fue necesario suponer que la psique humana busca maximizar su propio beneficio; este principio psicológico sustituirá a los principios de la física, como la fuerza de gravedad, pero subsistirá el método de la física y la matemática¹².

El reemplazo de los principios humanistas que, de alguna manera habían guiado el orden social durante los siglos anteriores, por un principio psicológico, que usa el método de la física y la matemática, parecen haber sido motivados por el deseo de lograr un orden social con base en los principios científicos: “Se tenía la convicción de que cuando se dispusiera de una explicación científica del orden de la sociedad, sería posible construirlo del mismo modo que los artefactos, con arreglo a leyes fijas y objetivas, más allá de las siempre inseguras y cambiantes intenciones humanas, y sobre todo más allá de una moral que se pensaba que no era posible más que a partir de verdades reveladas¹³”.

Raquel Lázaro¹⁴ analiza el pensamiento de Adam Smith y señala que este autor está influenciado por diversas ideas, entre las que se resaltan las siguientes: 1) su visión religiosa es deísta, aplicando la razón al descubrimiento de principios que pueden ser descubiertos por medio de ella, se mantiene al margen de lo bíblico-sobrenatural, buscando un modo de vivir socialmente en paz; 2) en su filosofía política parece estar más en la línea de Thomas Hobbes en quien destaca una cierta visión pesimista del hombre, y, por último, 3) en su visión de la sociedad el jansenismo le ofrece una imagen viable, precisamente porque se ajusta a la descripción del comportamiento de la mayoría de los hombres, quienes son poco virtuosos y en los que la gracia es poco eficaz. Se supone que los individuos son conducidos inconscientemente por principios dados, que conducirían a la sociedad a un estado superior, sin necesidad de que se busque su bien de manera consciente.

Ricardo Crespo¹⁵ coincide en que la visión de la ciencia económica predominante en nuestros días o *mainstream*, parte de los métodos de las ciencias naturales. Esto provoca una visión mecanicista de las decisiones, que serían como una maquinaria que gira en función del propio interés. Al estar frente a una conducta necesaria o predeterminada, no se puede tratar de una elección humana sino del desempeño propio de una máquina¹⁶.

Si las decisiones descansan únicamente sobre aspectos externos al ser humano, sobre la base de principios o axiomas físicos universalmente válidos, y con la sola posibilidad de elegir bienes para fines dados, entonces, las decisiones se tomarían de una manera determinista. Según Crespo¹⁷ ésta

12. Idem p. 25.

13. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, *La empresa, un camino hacia el Humanismo* (Pamplona: Cuadernos Empresa y Humanismo, no. 116, 2011), 115.

14. Raquel Lázaro, *La Sociedad Comercial en Adam Smith, Método, Moral y Religión* (Pamplona: EUNSA, 2002), 329.

15. Ricardo Crespo, *La crisis de las Teorías Económicas Liberales* (Guadalajara, México: Folia, 2003), 78-85.

16. Idem p. 99.

17. Idem pp. 66, 122, 171, 175, 196 y 203.

podría ser la posición implícita de diversos autores, tales como von Mises, Hayek, o en las ideas del equilibrio general de Walras. La noción que subyace del hombre, sería la de una ser que se reduce a pura necesidad y se puede denominar conductismo psicológico¹⁸. Aplicado a la economía, esto supondría que los hombres están programados para actuar para elegir medios para fines que ya están dados o determinados.

Koslowski¹⁹ subraya que bajo los términos de competencia perfecta no existiría necesidad de analizar las decisiones humanas. Ello es debido a que: 1) la cualidad de los bienes es idealmente transparente; 2) se excluyen los aspectos del mercado de trabajo, y finalmente; 3) se asume que todos los proveedores tienen las mismas condiciones. Este proceso automático no implica decisiones humanas de algún tipo. Bajo tales supuestos, no se requiere incorporar una racionalidad adicional, ya que, los fines de la sociedad de mercado son únicamente económicos, y lo único que habría que hacer es fomentar las condiciones de competencia perfecta. En esta supuesta sociedad de mercado, el precio es el parámetro de decisión, y su determinación es una especie de proceso automático, cuyo orden y finalidad es dado desde fuera de forma natural.

Bajo esta perspectiva no tiene sentido el diálogo entre las ciencias que analizan la conveniencia o no de los actos humanos, como es el caso de la ética o la política en sentido clásico, ya que las responsabilidades personales desaparecen en favor de un mecanismo de coordinación de precios. Es importante señalar que, en las investigaciones académicas en economía tratan la realidad a “modo de laboratorio”, es decir, se trata de una racionalidad instrumental, de medios para fines dados que deben elegirse. La matemática puede estudiar como maximizar los medios para alcanzar unos fines dados y representar los medios a utilizar como variables independientes. Sin embargo, en la realidad los fines deben ser elegidos al margen del problema a resolver.

En la realidad, los fines están propuestos, pero queda a nuestra libertad el elegirlos, lo cual no es tan simple como definir la variable independiente y la dependiente. Decidir en la realidad cuál es un fin y cuál es un medio adecuado impone la necesidad de pasar de un concepto de racionalidad instrumental o de laboratorio a otra que es práctica.

Las condiciones de competencia perfecta parten de un escenario ideal y se usan en el análisis metodológico, pero éste no puede ser aplicado de manera directa a la realidad sin tener en cuenta otros aspectos, como la elección de fines y medios adecuados a la situación concreta, lo cual corresponde a la política y a la moral en el sentido clásico.

18. Idem pp. 171, 182, 212.

19. Peter Koslowski, «Some principles of Ethical Economy» en *Trends in Business and Economic Ethics* ed. por Christopher Cowton y Michaela Haase (Berlín: Springer, 2008), 47.

En economía, el estudio de la competencia admite distintos grados, los cuales van desde el nulo control sobre el precio por parte de un agente, pasando por la competencia monopolística y el oligopolio, hasta el grado máximo de control sobre el precio por parte de un agente del mercado, como sería el monopolio. Según Samuelson²⁰, los fallos o imperfecciones pueden surgir en alguna medida por condiciones de costo, barreras a la competencia, economías de escala, o diferenciación de productos. Estos fallos se traducen en mayores precios, dada la ausencia de las condiciones de equilibrio, o de una menor producción, dado un supuesto punto óptimo.

Desde ese punto de vista, las conductas deseables serían aquellas que conduzcan al logro de una mayor eficiencia en el uso de los recursos para lograr unas mejores condiciones en el precio y evitar monopolios, eliminar barreras comerciales y en general, lograr reducciones de costos con sus respectivas reducciones en los precios y satisfacer la demanda de manera más eficiente.

Koslowsky²¹ proporciona una visión más amplia y enriquecedora, menciona tres características que determinan que la acción económica pueda ser calificada como adecuada: 1) que persiga un bien moral como tal; 2) que utilice los medios o técnicas apropiadas; y 3) que el resultado obtenido sea eficiente, esta última característica es la más propia de la economía, pero debe estar subordinada a las anteriores y sobre todo que las acciones respondan a un bien honesto.

Reducir la pertinencia de los actos económicos únicamente a aspectos de eficiencia, equivale a justificar las acciones económicas por sus efectos externos y reducir lo económico a una descripción funcional donde los resultados justifican las decisiones. Cuando no se toma en cuenta la razón práctica, es decir, no se toman en cuenta un bien honesto en los asuntos de orden económico, político y moral, la responsabilidad personal queda en manos del mecanismo de precios.

La competencia perfecta se llevaría a cabo sin ninguna responsabilidad para los individuos, siempre y cuando existieran tres condiciones: “1) si el número de proveedores y compradores es muy alto; 2) si todos los cambios se pueden hacer sin costes ni pérdidas de tiempo, y, 3) si los acuerdos contractuales pueden ser logrados o finalizados sin coste alguno, es decir, sin costes de tramitación y puesta en vigor²²”. Sólo entonces podría lograrse presuntamente un bienestar económico y social sin exigencias éticas, pues se trataría de acciones en las que no serían necesarias las decisiones humanas; sin embargo, es claro que se trata de un método formal que no puede ser aplicado directamente a la realidad.

20. Samuelson y Nordhaus, *Economía*, 662-667.

21. Koslowski, Peter, «Some principles of Ethical Economy», 35.

22. Peter Koslowski, «La religión como garantía de la ética y la economía: un argumento en contra del laicismo» en *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea ¿Ética sin religión?* ed. por Jon Borobia, Miguel Lluch, José Ignacio Murillo y Eduardo Terrasa (Pamplona: EUNSA, 2007), 355.

1.3 Información perfecta

La información perfecta refiere al principio teórico de conocimiento perfecto acerca de los factores relevantes – los que afectan el precio – por parte de los participantes en el mercado, para así conseguir los máximos beneficios, que, desde el punto de vista económico es la guía para tomar las mejores decisiones.

La relación entre información y decisiones gerenciales puede ser analizada bajo la teoría de la agencia elaborada por Jensen y Meckling²³, que refieren a lo que idealmente sucedería si la propiedad, representada por las acciones de la empresa, se encuentra diluida, es decir, si no existiera ningún accionista o grupo de ellos que posea una posición relevante para manipular el precio o las decisiones a su favor.

Los directivos remunerados dirigen a la empresa en nombre de los accionistas, para imitar lo que hace el mercado, en situación de información imperfecta, deja los demás supuestos o principios ya citados de forma intacta. Jensen y Meckling²⁴ entienden a la empresa como un nexo legal para dividir de derechos residuales sobre los activos y flujos de efectivo, los cuales se pueden vender sin el permiso de los otros individuos.

La teoría de la agencia se sitúa en un punto medio entre la propuesta de Coase que exalta la figura coordinadora del empresario y de autores más radicales como Alchian y Demsetz²⁵, quienes minimizan la figura del empresario como organizador central y de los contratos en la empresa, enfatizando más en la existencia de los mecanismos de mercado, ellos suponen que la jerarquía es sólo una estructura que, por medio del control y la detección de conductas improductivas, está al servicio de la eficiencia de mercado²⁶. Demsetz sostiene incluso que, lo importante es el mercado y no la empresa, debido a que “la principal misión de la economía neoclásica es comprender cómo el sistema de precios coordina el uso de recursos y no el trabajo real que se realiza en el interior de las empresas”²⁷.

Sin embargo, Jensen y Meckling estudian a la empresa como un nexo complejo de acuerdos entre diversas partes que están supeditadas a los intereses económicos de los accionistas. Éstos últimos tienen la potestad de organizar los contratos debido a que incurren en mayor riesgo económico al recibir los beneficios económicos al final, es decir, de forma residual, una vez descontados todos los costes.

23. Jensen, M. y Meckling, W. (1976), p. 5.

24. Idem p. 5.

25. Armen A. Alchian y Harold Demsetz, «Production, Information and Cost», *American Economic Review*, vol. 62, no. 5 (1972): 777- 795.

26. Idem.

27. Harold Demsetz, «The Structure of the Ownership and the Theory of the Firm», *Journal of Law and Economics*, vol. 26, no. 2 (1983): 377.

Ellos sostienen que los accionistas tienen el derecho a gobernar debido a que los recursos económicos de una sociedad se transfieren a la empresa por medio del precio de las acciones, por ello existe la obligación de buscar eficiencia, disminuir costes y responder así al deber de dar uso eficiente a los recursos de una sociedad que está representada por la propiedad de las acciones. Este pensamiento de alguna manera se ve reflejado en lo dicho por organismos como la OECD: “las empresas desempeñan un papel central en nuestras economías, y a que cada vez más confiamos más en las instituciones del sector privado para que administren nuestros ahorros personales y nos garanticen unos ingresos tras nuestra jubilación”²⁸.

El precio de mercado de la empresa, o precio de la acción, representa el derecho de cobro sobre los beneficios que aún están por obtenerse y las acciones son títulos de propiedad que otorgan derechos de mando que pueden ser transmitidos en el mercado por un precio determinado. El derecho de mando se adjudica a los accionistas debido al riesgo que asumen por invertir al principio y cobrar después de todos los gastos. En este enfoque, la finalidad de la empresa es alcanzar el máximo precio posible en beneficio del accionista. Las decisiones en la empresa deben imitar al mercado, y con ello subordinar a las diversas partes relacionadas dentro de la empresa para satisfacer los intereses económicos de los accionistas.

En lo anterior se asume que los accionistas están diversificados en activos financieros y no sólo en una empresa, y si supone que los inversionistas, en su conjunto, forman la sociedad, entonces el objetivo de la empresa será el logro de los máximos beneficios económicos para la sociedad en su conjunto. En situaciones de información imperfecta, las motivaciones del principal y del agente no son conocidas, no existe un bien común, sólo intereses que deben alinearse para conseguir mayores beneficios, esto se traducen en mayores costos para la empresa ya que el agente debe ser motivado extrínsecamente a buscar el beneficio del principal.

1.4 Los principios de la teoría de empresa

La teoría de empresa moderna parte de ciertos principios racionales sobre lo que es el hombre, que análogamente se aplican a la empresa. Los supuestos expuestos parten del método de las ciencias naturales y los principios éticos son sustituidos por un cierto determinismo psicológico. La cuestión esencial es conocer si estos principios son adecuados para conducir a la empresa y a las organizaciones en la constitución de una buena sociedad. Es decir, para avanzar se debe conocer si lo que proponen las ideas del pensamiento neoclásico dominante corresponden o no a la naturaleza de lo que es hombre y por tanto de la empresa.

28. OECD, *Informe «White paper» sobre Gobierno Corporativo en América Latina* (2004), <http://www.oecd.org/daf/ca/corporategovernanceprinciples/22368983.pdf>, 3.

Si el mercado es un mecanismo, es decir, un ente físico o de razón, que cumple con la finalidad de lo que exige la persona y la sociedad humana, entonces, sus principios deben corresponder a lo que esta teoría neoclásica propone, es decir, el ser humano debe tener una racionalidad puramente económica, diseñada para actuar en condiciones de competencia perfecta y aspirar a tener un conocimiento idealmente transparente. Esto es lo que asumen las ideas neoclásicas. Para cumplirse lo anterior, la libertad del hombre estaría moviéndose en el plano de necesidad material y del determinismo económico, así pues, el hombre en esta teoría se parecería más a una máquina o a un robot que actúa bajo una programación o algoritmo.

2. Naturaleza de la Empresa y bien común

Desde tradición Aristotélica-Tomista, la realidad está primordialmente en la cosa y secundariamente en la mente. Desde ahí se afirma que la naturaleza es principio de operaciones que contiene el fin de la cosa, si se actúa conforme a ella. Es la mente la que debe adecuarse a la naturaleza de la cosa, en este caso debe conocer lo que es la naturaleza del hombre para actuar su fin. Sin una definición adecuada de lo que es la naturaleza del hombre y de las organizaciones, como es la empresa, no puede dirigirse correctamente, ni tampoco cumplir su fin.

2.1 El bien común en la tradición Aristotélico-Tomista

Desde la tradición Aristotélica-Tomista, el fin de la sociedad es el bien común. La noción de bien común es fundamental para explicar la finalidad y naturaleza de la sociedad humana. La naturaleza es un principio que conduce a su fin²⁹. Análogamente, las organizaciones humanas cumplen su función si logran su fin, que es el bien común. Sin embargo, el concepto de bien común está lejos de entenderse de manera unívoca, de ahí que se realice una breve síntesis que no pretende ser exhaustiva.

Para Aristóteles³⁰, análogamente a la *polis*, las organizaciones humanas, y en este caso, la empresa, tienen una finalidad, que no es sólo el vivir, sino contribuir a la buena vida o vivir bien dentro de una vida en común³¹. Que el fin está inscrito en la naturaleza implica que ésta es: “lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo”³², y así se puede decir que el fin de la empresa se logra cuando contribuye al bien común.

Aristóteles considera que dado que el hombre es un ser social por naturaleza³³, el bien de la persona está estrechamente unido al bien de la *polis*³⁴, cuya finalidad no es sólo vivir, sino la buena vida o

29. *Política* 1252b, *Ética Eudemia* 1219a.

30. *Ética Eudemia* 1219a.

31. *Política* 1252b, 1253b, 1256a, 1280b.

32. *Política* 1252b.

33. *Política* 1253a.

34. *Política* 1276b.

vivir bien, que se encuentra en la vida en común³⁵. Para el Estagirita, la finalidad de la *polis*³⁶ son las buenas acciones y no sólo la convivencia³⁷.

Los planteamientos de Aristóteles sobre la persona y la sociedad se encuentran estrechamente unidos a la idea de virtud. La virtud es considerada como constitutiva en los diferentes tipos de organización que pueden existir en la *polis*³⁸. Para Aristóteles, el bien común es fundamentado en las buenas acciones y la organización social dependerá de la virtud que exista en esa comunidad. Según este autor, la *polis* es la forma de organización más elevada a la que puede aspirar el hombre, y la dignidad más alta de la persona se encuentra en la participación en la vida pública.

Tomás de Aquino³⁹, señala que el bien común es necesario para dirigir al cuerpo social y enriquece este concepto considerando que la finalidad de cada hombre es Dios. Sólo de esta forma, es posible distinguir que el bien común tiene un aspecto social y otro trascendente al mundo material. Este último aspecto es propio del pensamiento cristiano: la trascendencia de la *polis* del ser humano no formaba parte de las ideas del bien común en tiempos de Aristóteles. Sin la trascendencia, la finalidad o bien del hombre quedaba encerrada en la *polis*, como se desprende de la posición aristotélica, la posición Tomista subsume a la Aristotélica y la supera, ya que entiende a la sociedad como ayuda al hombre para alcanzar su destino y poner el fin último del hombre por encima de la polis.

2.1.1. Estructura del bien común según Antonio Millán Puelles

De acuerdo con tradición Aristotélica Tomista, existen autores recientes que han profundizado en el estudio del bien común. Tal es el caso de Antonio Millán-Puelles. Para este autor, el bien común “es aquel del que todos los miembros de una sociedad o comunidad de personas pueden beneficiarse”⁴⁰, distingue algunos de los elementos básicos de la estructura del bien común que pueden ser reducidos a tres: el bienestar material, la paz y los bienes o valores culturales⁴¹. Cada uno de estos elementos tiene, a su vez, un buen número de aspectos y componentes. Sin embargo, el concepto de bien común no puede reducirse exclusivamente a alguno de ellos, aunque los valores culturales tienen carácter de fin⁴². Considera que “es indudable que el bien común no estriba en ninguno de los elementos que lo integran, ni tampoco en sus condiciones, como serían las condiciones materiales necesarias para el

35. *Política* 1252b, 1253b, 1256a, 1280b.

36. Manuela García Valdés realiza un comentario al punto 1152a de la edición de Gredos a la obra *Política* de Aristóteles. Menciona que el término *polis* se refiere a una realidad contemporánea a Aristóteles, con la cual no es posible encontrar un paralelo en nuestra época. Por su parte, Mansuy, D. (2008), en su análisis sobre naturaleza y comunidad, afirma: “La *polis* es un fenómeno griego que en rigor, ni siquiera existía cuando el mismo Aristóteles intentaba sistematizarla en su obra. Como tal, la *polis* es una realidad social muy acotada en el tiempo y en el espacio”, p. 141.

37. *Política* 1281a.

38. *Política* 1276b.

39. *De Regno*, Libro I, cap. 1 y Libro V, cap. 2.

40. Antonio Millán-Puelles, «Bien común» en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 4. (Madrid: Rialp, 1971), 225.

41. Idem p. 227.

42. Idem p. 226.

bien común”⁴³. Es decir, los elementos o partes del bien común no son su esencia completa, aunque en la práctica resultan todas indispensables para que se dé la participación del bien común.

La paz es el eje del bien común, ya que es donde se realiza lo más específico y propio del bien común de la sociedad en cuanto tal, es decir, como comunidad moral entre los hombres. Sin paz, la sociedad sería más aparente que efectiva, pues su unidad moral estaría internamente desgarrada. Sin embargo, la paz es algo que siempre está en construcción.

En orden expositivo, el primer elemento es el bienestar, que destaca por su calidad de medio para los otros. El bienestar material se define como “la satisfacción resultante de la participación de todos los ciudadanos en esos bienes”⁴⁴, lo cual requiere de dos aspectos: 1) los medios materiales necesarios para alcanzar esta participación; y, no menos importante, 2) la obligación de emplear esos medios para mantener una existencia humana decorosa. El bienestar material se integra en el bien común subordinado a una estructura superior, donde las partes se requieren mutuamente, y es ahí donde surgen diversos aspectos para entender correctamente la subordinación del necesario bienestar al bien común⁴⁵. En el caso de la empresa, los beneficios tienen carácter de medio para alcanzar el bienestar de las personas que la componen, no de fin, como lo proponen las ideas de la economía neoclásica. Millán-Puelles⁴⁶ distingue dos aspectos por los que el bienestar material no puede ser considerado un aspecto aislado del bien común. El primer aspecto se refiere a que el bienestar material es una condición para el ejercicio de la virtud, y el segundo es que guarda una estrecha relación con otro elemento del bien común: la paz. Acerca de la relación entre paz y bienestar dice: “La paz no depende únicamente de la abundancia de estos bienes. Por muy grande que sea la cantidad de los mismos, no cabe hablar de bienestar material ni, por tanto, de paz, si no existe a la vez una justa distribución”⁴⁷. Millán-Puelles incorpora la justicia dentro de la paz.

Millán-Puelles sigue a Tomás de Aquino⁴⁸, y considera la paz como fruto de la concordia entre los hombres, y la coloca en su contexto civil y no individual. En este sentido la paz es fruto de la concordia, sin confundirse con ella. La concordia está en el principio de la justicia y el fruto o finalidad de la justicia es la paz⁴⁹. La paz se considera indispensable para una efectiva participación en los valores más altos de la vida, como serían los valores culturales, para Millán-Puelles “Si el bienestar material condiciona la paz y, a su vez, depende también de ella, otro tanto cabe igualmente decir en lo que atañe al modo en que se relacionan entre sí la misma paz y la participación en los valores culturales, siempre que en éstos se integren los de carácter ético y espiritual”⁵⁰.

43. Idem p. 225.

44. Idem p. 227.

45. Millán-Puelles menciona la necesidad de los bienes materiales a manera de instrumentos para lograr fines superiores: “Es necesario, en suma, “vivir bien”, lo que en el idioma de un realismo ético significa el disfrute moderado, el conveniente decoroso uso de los imprescindibles bienes instrumentales”. Idem p. 163.

46. Idem p. 227.

47. Idem p. 228.

48. *Suma Teológica* II-II, q. 29.

49. Idem p. 229.

50. Idem p. 229.

Dicho de otra forma, la participación en los valores culturales exige la paz y está condicionada por ella. Pero no puede existir este tercer elemento sin concordia o amistad civil – principio de la justicia –, pero tampoco puede haber auténtica paz sin una participación efectiva de las personas en estos valores culturales. Este tercer elemento –valores culturales– tiene carácter de fin respecto de los elementos anteriores⁵¹.

La confianza en las organizaciones, que surge de la concordia, es necesaria para alcanzar la participación en la acción común que se realiza en la empresa, esto se logra por medio del trabajo conjunto. De ahí, que sea necesario el diálogo entre los integrantes de la empresa, que es participación en los valores honestos que se promueven. El bien común es el fundamento de la autoridad de la dirección de la empresa, ya que el bien común busca la participación y desarrollo de las personas. Cuando la desconfianza es un principio de acción, como lo proponen las ideas neoclásicas se recurre primordialmente a incentivos externos para alinear las conductas hace violenta a la dirección ya que así no puede existir verdadera unidad en la acción.

Existe una cierta urgencia o prioridad en los bienes materiales, sin embargo, no es posible desentenderse de la importancia de los bienes más elevados. Para una concepción antropológicamente realista, la posesión de bienes materiales invoca el perfeccionamiento que se puede alcanzar, es decir, su calidad de medio. Dada esta razón, la finalidad de posesión de bienes no es su mero acaparamiento. En este sentido, el bien común requiere necesariamente tanto de la justicia como de un orden en la participación, primero en los bienes materiales y también en los culturales, donde los segundos tienen carácter de fin sobre los primeros⁵².

La maximización de utilidades como fin de la empresa, propuesta por el pensamiento neoclásico no tiene cabida dentro de esta concepción realista del bien común, ya que la maximización de los medios o ganancias no pueden tener carácter de fin.

2.1.2 Propiedades del bien común según: Jacques Maritain

Otro autor que ha estudiado el bien común en tiempos relativamente recientes es Jacques Maritain. Para poder distinguir el concepto de bien común de otros conceptos de distinto significado este autor señala algunas de las principales propiedades del bien común a que nos referimos:

- a) Participación: Es un bien honesto que contiene moralidad intrínseca: la esencial del bien común consiste en su moralidad intrínseca⁵³. Esto significa que el bien común es un fin bueno en sí, lo que se conocía en la antigüedad como bien honesto⁵⁴, o rectitud de vida, que consiste en asegurar la existencia de manera justa y moralmente buena para una sociedad. Sólo si el bien es conforme

51. Idem p. 229.

52. Idem p. 229.

53. Jaques Maritain, *Los derechos del hombre* (Madrid: Palabra, [1942] 2001), 19.

54. Idem p. 59.

a la justicia y a la bondad moral puede ser considerado bien común. Para que sea un bien honesto es necesario que sea participado entre las personas, respetando así su dignidad.

- b) Comunicabilidad: Es un bien susceptible de ser comunicado y participado entre las personas para que logren su desarrollo⁵⁵. El bien común dejaría de ser lo que es si no retornara a las personas y no se redistribuyera entre ellas⁵⁶.
- c) Fundamento de la autoridad. Para conducir a una comunidad de personas humanas hacia el bien común, es preciso que algunos en particular tengan la carga de esa conducta y que la dirección que impriman en sus decisiones sea seguida u obedecida por otros miembros de la comunidad política⁵⁷. Esa obediencia se dirige a hombres libres, de quienes el que gobierna no es su dueño.
- d) Bien práctico. Aunque el bien común de la sociedad política es un bien honesto, no es el bien absoluto de la persona, se trata de un bien práctico que se debe realizar y construir por medio de la libertad, donde también existe la responsabilidad personal, para que las personas trabajen en su construcción y así se tengan las condiciones más adecuadas para la realización de la persona en su sentido más profundo⁵⁸.
- e) Fin del todo social. Dado que el bien común es lo que beneficia a las personas, el fin de la sociedad es el bien común de las personas⁵⁹. El bien común es la conveniente vida humana y su comunicación en el bien vivir, común al todo y al mismo tiempo a las partes. Ello exige el reconocimiento de los derechos de la persona y de la sociedad familiar, que es a la que pertenece el hombre mucho antes que a la sociedad política. Este último aspecto es un argumento importante para postular el bien común como fin de la sociedad y de sus instituciones y organizaciones.

Estas distinciones ponen de manifiesto, que para conducir a la empresa a su fin se requiere la unidad interna que proporciona el bien común. La autoridad que tiene su fundamento en el bien común otorga legitimidad a quien dirige la empresa, ya que sus decisiones en el orden práctico pueden hacer participar y comunicar a todos los integrantes de la empresa, no sólo del bienestar, sino condiciones para que la persona pueda realizarse de manera más plena

2.1 Ideas modernas sobre el bien común

En la modernidad, diferentes autores modernos plantean ideas materialistas, algunas de origen empírico o puramente racional, que consideran el bien común como algo no esencial a la sociedad, y por tanto a la empresa. Surge así una sociabilidad sobrepuesta, que no parte de lo esencial de la

55. Idem p. 19.

56. Jaques Maritain, *La persona y el bien común* (Buenos Aires: Club de lectores, [1946] 1968), 68.

57. Maritain, *Los derechos...*, 19.

58. Maritain, *La persona...*, 79.

59. Idem p. 57.

persona, provocando la desaparición de lo común y de la responsabilidad que tiene el hombre con los demás seres humanos⁶⁰.

En la modernidad, la noción de bien común se diluye. En términos generales, la modernidad política se centra en la individualidad y poco a poco en la dimensión material del hombre, y se debilitan así las relaciones auténticas con las otras personas. Sin ser exhaustivos, a continuación, se mencionan algunas posiciones modernas:

1) Dentro del liberalismo político clásico se pueden incluir los siguientes autores: Hobbes⁶¹, Locke⁶², Montesquieu⁶³, Rousseau⁶⁴, Smith⁶⁵, Bentham⁶⁶. Los cuales entienden a la sociedad como un contrato o un pacto social en el que no existe un bien común tal en el sentido propio. Se confía a la libertad de las personas la elección de lo conveniente, sin ninguna referencia al bien honesto. Por otro lado, para asegurar la libertad individual se justifica la necesidad del Estado⁶⁷.

2) John Rawls⁶⁸ ha es uno de los más influyentes filósofos políticos contemporáneos y realiza una elaboración moderna y amplia del liberalismo clásico. Su propuesta se distingue por concebir al Estado como un mecanismo que procura garantizar condiciones de igualdad mínima a los ciudadanos. Esta igualdad se considera como punto de partida social, a manera de un hipotético estado natural previo del ser humano antes de entrar en contacto con las fuerzas existentes, ya sean sociales o de mercado. Este autor menciona que en las sociedades actuales existe pluralidad de doctrinas comprensivas a las que considera incompatibles e irreconciliables entre sí, lo cual adjudica a los respectivos contenidos metafísicos que poseen. De ello concluye que a partir de ellas no es posible elaborar un consenso que ayude a establecer unas reglas básicas de convivencia social. Ante esta situación, en la que no ve posibilidad de diálogo, el autor propone que se establezcan reglas desde otros principios, para así lograr la unidad o suscripción mayoritaria. Para Rawls, lo razonable no se deriva de lo racional, sino más bien son aspectos independientes. Lo racional pertenecerá al ámbito individual, de cuya elección pudiera ser o no beneficiado alguien más. Lo razonable pertenecerá al ámbito público, que, según Rawls, es lo que consigue que las personas puedan suscribirse y comprometerse con la cooperación

60. La forma de entender al hombre y sus relaciones naturales con la comunidad que fue propuesta por la tradición aristotélico-tomista, es entendida de manera diferente por autores citados de la modernidad, ellos entienden al hombre como un individuo aislado, donde sus relaciones con los demás no son naturales, la unión con los demás se entiende que se construye a manera de un contrato.

61. Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, [1651] 1980).

62. John Locke, *Tratado sobre el gobierno civil* (México: Porrúa, [1690] 1997 y [1664] 2007).

63. Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (San José, Costa Rica: Libro Libre, [1748] 1986).

64. Jean- Jaques Rousseau, *El contrato social o Principios de Derecho político* (Madrid: Tecnos [1762] 1988).

65. Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza [1759] (2004).

Adam Smith, *Lecciones de Jurisprudencia, Curso 1762- 1763* (Granada: Comares, [1762], 1996).

Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza, [1776] (2007).

66. Jeremy Bentham, *Un fragmento sobre el gobierno* (Madrid: Tecnos, [1776] 2003).

67. Antonio Argandoña, «El bien común de la empresa y la teoría de la organización», *IESE Research paper*, no. 777 (2011).

68. John Rawls, *Liberalismo político* (México: FCE, [1993]1995).

social justa. En la teoría del liberalismo político, se ve que el bien común es despojado de su contenido más profundo, dejando así de ser un bien honesto que perfecciona a la persona. Bajo el liberalismo político el bien es una idea que puede ser preferida, pero en el aspecto público no tiene cabida, por lo tanto, el bien común no puede ser la finalidad del todo social. Lo político para Rawls trata de procedimientos aceptados para hacer posible el logro de bienes privados. Sin embargo, desde el punto del bien común, la acción común tiene como objetivo el logro del bien común y así surge la autoridad para alcanzarlo de la mejor manera. En el liberalismo político no hay acción común, no hay bien común y tampoco auténtica autoridad que logre unidad en la acción.

3) El comunitarismo surge como una propuesta que critica al liberalismo. Amitai Etzioni⁶⁹ es un buen exponente de esta postura. Este autor acepta bienes comunes, pero éstos surgen fruto del consenso privado de grupos concretos para proteger sus derechos. Sin embargo, bajo esta visión, dentro en una misma sociedad pueden coexistir tantos bienes comunes como consensos grupales existan. Se trata de un bien consensual que no tiene necesidad de tener una referencia objetiva como la del bien común al que nos nosotros nos referimos. Para los comunitaristas a que nos referimos basta que el bien sea socialmente aceptado, y el deber del Estado será garantizar consensos adoptados por los diferentes grupos de la sociedad.

4) Algunos movimientos políticos totalitarios (fascismo, comunismo, nazismo, etc.) han usado el bien común para subordinar los intereses de los ciudadanos a los de estados totalitarios imponiendo un concepto unívoco de bien para conducir a la sociedad sobre la base de los propósitos de un grupo específico. Esto ha provocado que autores como Hayek⁷⁰ o Mises⁷¹ se opongan al concepto de bien común debido al miedo a la acumulación de poder en manos del Estado, lo que es propio de las corrientes económicas liberales.

5) Otras posturas modernas confunden al bien común con el desarrollo de la libertad de elegir, como es el caso Amartya Sen⁷², o el enfoque de capacidades humanas, como lo propone Martha Nussbaum⁷³, que se refiere a las posibilidades que las personas deben disponer para ejercer su libertad, dada una idea intuitiva de dignidad humana.

Si analizamos las propuestas anteriores a la luz del concepto aquí aceptado de bien común, se puede decir:

69. Amitai Etzioni, *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective* (Nueva York: St. Martin's Press, 1995).

70. Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid: Revista de Derecho Privado, [1943] 1950).

71. Ludwig Mises, *La acción humana* (Madrid: Unión editorial, [1949] 1986).

72. Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

73. Martha Nussbaum, *Women and Human Development: A Study in Human Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

- 1) Las dos primeras posturas parten de una concepción individualista del ser humano. Éste no puede alcanzar más que un bien privado. Las preferencias a que hace referencia el individualismo pertenecen al plano privado y no es posible compartirlas de manera estable ya que no hacen referencia a un bien honesto, sin el cual no es posible trabajar por el bien común de manera consciente.
- 2) En el comunitarismo, el bien común no sería tal, sino sólo un consenso compartido externamente: es un bien para algunos, no para todos los integrantes de la sociedad; se trata de un bien, pero sólo para un grupo concreto y no de un bien común en el sentido expuesto. El concepto de bien común del comunitarismo se parece a una opinión compartida mientras el consenso perdure. Esto de modo un tanto general, pues los autores comunitaristas no forman una verdadera Escuela.
- 3) En el caso de los totalitarismos, se trata de ideologías que llevan a un extremo el deseo de igualdad, por lo que necesitan totalizar al Estado. No hay comunidades, sino absoluta igualdad impuesta.
- 4) Por último, el desarrollo de la libertad de elección y de las capacidades humanas a las que se refieren los autores mencionados, son aspectos muy destacados para el desarrollo de la persona en la construcción del bien común; sin embargo, la falta de fundamento antropológico realista impide que ellos puedan captar la verdadera idea de bien común.

2.3 El bien común como finalidad de la empresa

Que el bien común sea el fin de toda sociedad y por tanto de la empresa se deriva simplemente de que la naturaleza del ser humano, que es persona e individuo al mismo tiempo, es lo que trae consigo la necesidad de que disponga de las condiciones para la trascendencia que le es propia y de que las personas participen en aquello que puede perfeccionarlas en su aspecto más profundo, es decir, que puedan ejercer la libertad moral, “de salir de sí mismos” libremente y darse a los demás⁷⁴.

Al respecto, existen diversos autores que han escrito acerca de la relación entre empresas y bien común. Algunos han hecho énfasis en las dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo⁷⁵, la necesidad de procurar brindar bienes y servicios verdaderamente humanos⁷⁶, posibilitar el ejercicio de virtudes⁷⁷, en donde los conceptos de comunidad, excelencia, membresía, integridad, prudencia y entendimiento de la persona de manera integral tienen importancia decisiva en su manejo⁷⁸. Otros mencionan que para conducir la empresa hacia el bien común sería necesario que no se le otorgue una exagerada

74. Rafael Alvira, *¿Qué es la libertad?* (México: Loma, 1993), pp. 26-27.

75. Alejo Sison y Joan Fontrodona, «El Bien Común de la Empresa en la tradición aristotélica tomista», *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 12, no. 1 (2009): 207-250.

76. Robert Kennedy, «Business and the Common Good», en *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, ed. por Philip Booth (Londres: Institute of Economic Affairs, 2007).

77. Helen Alford y Michael Naughton, *Managing as if Faith Mattered* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2001).

78. Robert C. Solomon, *Ethics and excellence, cooperation and integrity in business* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 145-144.

importancia al incremento del valor económico, donde es más importante la responsabilidad subsidiaria con el bien común que tienen los directivos⁷⁹. Es particularmente interesante lo que señala Koslowski⁸⁰ en su ética del capitalismo, donde menciona que la conducción de la empresa hacia el bien común, teóricamente, sería más accesible en los mercados más alejados de las supuestas condiciones de competencia perfecta.

En los mercados más alejados de la competencia perfecta deberían existir mayores márgenes de libertad para que los empresarios se manejen con respecto a los criterios de ganancia y así puedan escoger entre una vida para la administración o para la maximización de la ganancia.

Los autores señalados pueden ayudarnos a comprender la profunda relación empresa-bien común, para tener una perspectiva adecuada para conducir los negocios de manera más objetiva, en oposición a “una ética de los negocios guiada por las circunstancias y fines particulares⁸¹”.

Para conseguirlo, es indispensable que quien dirige la empresa reconozca en la práctica los principios sobre lo que es el hombre y la sociedad, así como su finalidad.

La naturaleza de la empresa proviene de reconocer sus elementos esenciales y diferencia específica, de ahí es posible afirmar que la empresa es una comunidad de personas cuya finalidad es el bien común y se consigue a través de trabajo humano y la generación de bienes y servicios que satisfacen necesidades moralmente honestas.

Conclusiones

Las ideas del pensamiento dominante parten de supuestos antropológicos que reducen al hombre a aspectos materiales y deterministas. Sin embargo, la finalidad no se puede confundir con la necesidad, es decir, si se propone el bien común como finalidad, es necesario que existan beneficios económicos, fruto del trabajo conjunto y la generación de bienes, pero no es suficiente, ni tampoco es la finalidad. Lo que es medio, las ganancias, no pueden ser el fin de la empresa.

Para cumplir la finalidad es necesario que los beneficios se distribuyan justamente de acuerdo a las circunstancias de la empresa para que las personas puedan acceder libremente a los valores más elevados, y que estos criterios no necesariamente se justifiquen bajo los mecanismos de un mercado,

79. Peter Koslowski, «The Common Good of the Firm as the Fiduciary Duty of the Manager» en *Global Perspectives on Ethics of Corporate Governance*, ed. por G.J. Deon Rossouw y Alejo Jose G. Sison (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2006).

80. Peter Koslowski, *La ética del capitalismo* (Madrid: RIALP, [1982] 1997).

81. Paul Dembinski, «Ethics and the Economy: A tense relationship» en *Trust and Ethics in Finance Innovate ideas from the Robin Cosgrove Prize*, ed. por Carol Cosgrove-Saks y Paul H. Dembinski (Ginebra: Globalethics.net, 2012), 31-41.

que supone principios que no se ajustan a una antropología realista. Las elecciones en la empresa no las hace el mercado, sino quien tiene la responsabilidad de ejercer el poder, que se legitima sólo si reconoce al bien común, ya que este último es el bien honesto de las personas o no es común. El poder es personal y no es delegable en el mecanismo de precios propuesto por las ideas dominantes.

Además, la participación en la acción común, para lograr el bien común, requiere de personas libres que opten por servir a dicho bien. Para ello es necesario que quien dirige tome una postura, que, como acertadamente señala Rafael Alvira: “el criterio de decisión para el político es siempre una cierta postura ética⁸²”.

Bibliografía

Alford, Helen y Naughton, Michael. *Managing as if Faith Mattered*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

Alvira, Rafael. «¿Persona o individuo? Consideraciones sobre la radicalidad familiar del hombre», en *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia: II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 459- 464. Pamplona: EUNSA, 1980.

Alvira, Rafael, prólogo a *En Razón y Libertad, homenaje a Antonio Millán-Puelles*, ed. por Rafael Alvira, 17-18. Madrid: RIALP, 1990.

Alvira, Rafael. *¿Qué es el Humanismo Empresarial?* Pamplona: Cuadernos Empresa y Humanismo, no. 17, 1990.

Alvira, Rafael. *Qué es la libertad*. México: Loma, 1993.

Alvira, Rafael. «Intento de Clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho». *Persona y Derecho*, no. 33 (1995): 41-51.

Argandoña, Antonio. «El bien común de la empresa y la teoría de la organización». *IESE Research Paper*, no. 777 (2009).

82. Rafael Alvira, «Intento de Clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho», (1995), *Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas de derechos humanos*, no. 33 (1995): 41-51.

- Argandoña, Antonio. «El bien común». *IESE Research Paper*, no. 937 (2011).
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1998.
- Alchian, Armen A. y Demsetz, Harold. «Production, Information and Cost». *American Economic Review*, vol. 62, no. 5 (1972): 777-795.
- Bentham, Jeremy. *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Tecnos, [1776] 2003.
- Coase, Ronald. «The Nature of the Firm». *Economica*, vol. 4, no. 16 (1937): 386-405.
- Crespo, Ricardo. *La Crisis de las Teorías Económicas Liberales*. Guadalajara, México:Folia, 2003.
- Crespo, Ricardo. *Filosofía de la Economía*. Pamplona: EUNSA, 2012.
- Dembinski, Paul H. «Ethics and the Economy: A tense relationship». En *Trust and Ethics in Finance Innovate ideas from the Robin Cosgrove Prize*, editado por Carol Cosgrove-Saks y, Paul H Dembinski, 31-41. Ginebra: Globalethics.net, 2012.
- Demsetz, Harold. «The Structure of the Ownership and the Theory of the Firm». *Journal of Law and Economics*, vol. 26, no. 2 (1983): 375-390.
- Etzioni, Amitai. *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*. Nueva York: St. Martin's Press, 1995.
- Koslowski, Peter. «La religión como garantía de la ética y la economía: un argumento en contra del laicismo». *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea ¿Ética sin religión?*, editado por John Borobia, Miguel Lluch, José Ignacio Murillo y Eduardo Terrasa, 349-375. Pamplona: EUNSA, 2007.
- Koslowski, Peter.«Some Principles of Ethical Economy». En *Trends in Business and Economic Ethics*, editado por Cristopher Cowton y Michaela Haase. Berlín: Springer: 2008.

Hayek, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid: Revista de Derecho Privado, [1943] 1950.

Hayek, Friedrich. *Individualism and Economic Order*. Chicago: Chicago Press, [1948] 2009.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, [1651] 1980.

Jensen, Michael y Meckling, William. «The Theory of the Firm: Managerial Behavior; Agency Cost and Ownership Structure». *Journal of Financial Economics*, vol. 3, no. 4 (1976): 305-360.

Kennedy, Robert. *The Good That the Business Does*. Michigan: Acton Institute, 2006.

Kennedy, Robert. «Business and the Common Good». En *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, editado por Philip Booth. Londres: Institute of Economic Affairs, 2007.

Kolb, Robert. «Ethical Implications of Finance» En *Finance Ethics*, editado por John R. Boatright, 23-45. New Jersey: Finance Ethics, 2010.

Koslowski, Peter. *La ética del capitalismo*. Madrid: RIALP, [1982] 1997.

Koslowski, Peter. «The Common Good of the Firm as the Fiduciary Duty of the Manager». En *Global Perspectives on Ethics of Corporate Governance*, editado por G. J. Deon Rossouw y Alejo José G. Sison. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2006.

Lázaro, Raquel. *La Sociedad Comercial en Adam Smith, Método, Moral y Religión*. Pamplona, EUNSA, 2002.

Locke, John. *Tratado sobre el gobierno civil*. México: Porrúa, [1690] 1997.

OECD. *Informe “White Paper” sobre Gobierno Corporativo en América Latina*, 2004, <http://www.oecd.org/daf/ca/corporategovernanceprinciples/22368983.pdf>.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. *Sentido y Elementos Básicos de la Acción Económica*. Pamplona: 2006.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. *La empresa, Un camino hacia el humanismo*. Pamplona:

Cuadernos Empresa y Humanismo, no. 116, 2011, 109-150.

Samuelson, Paul y Nordhaus, William. *Economía*. México: Mc Graw Hill, 2005.

Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, [1936] 1999.

Maritain, Jacques. Los derechos del hombre. Palabra, [1942 (2001)].

Maritain, Jacques. *La persona y el bien común*. Buenos aires: Club de lectores, [1946] 1968.

Millán-Puelles, Antonio. *La función social de los saberes liberales*. Madrid: RIALP, 1961.

Millán-Puelles, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Madrid: RIALP, [1962] 2013.

Millán-Puelles, Antonio. *La formación de la personalidad humana*. Madrid: RIALP, [1963] 2013.

Millán-Puelles, Antonio. *La función subsidiaria del estado, discurso leído el día 26 de octubre de 1963*. Madrid: Magisterio Español, 1963.

Millán-Puelles, Antonio. «Bien común» en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 4, 225-230. Madrid: Rialp, 1971.

Millán-Puelles, Antonio. *Economía y Libertad*. Madrid: Confederación de Cajas de Ahorros, 1974.

Mises, Ludwig. *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, [1949] 1986.

Montesquieu, Charles Luis de Secondant. *El espíritu de las leyes*. San José, Costa Rica: Libro Libre, [1748] 1986.

Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: A Study in Human Capabilities*. Cambridge University Press, 2000.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Rawls, John. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, [1993] 1995.

Rossouw, G.J. (Deon) y Sison, Alejo (eds.). *Global Perspectives on Ethics of Corporate Governance*.

Nueva York- Hampshire: Palgrave, Nueva York-Hampshire.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos, [1762] 1988.

Sharpe, William. «Capital Asset Prices: A Theory of Market Equilibrium under conditions of Risk». *Journal of Finances*, vol. 19, no. 3 (1964): 425-442.

Sison, Alejo G. *Filosofía de la Economía, II El Ámbito Austro-Germánico*. Pamplona: Cuadernos Empresa y Humanismo, n° 49, 1994.

Sison, Alejo G. y Fontrodona, Joan. «El Bien Común de la Empresa en la tradición aristotélico tomista». *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 12, no. 1 (2009): 207-250.

Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, [1759] 2004.

Smith, Adam. *Lecciones de Jurisprudencia, Curso 1762-1763*. Granada: Comares, [1762] 1996.

Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza, [1776] 2007.

Solomon, Robert C. *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, parte II-II. Madrid: BAC, 1988.

Tomás de Aquino. *Comentario a la política de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.

Tomás de Aquino. *Comentarios a la ética a Nicómaco*. EUNSA, 2000.

Tomás de Aquino. *De regno*. Madrid: Tecnos, 1989.

Walras, Léon. *Elements d'Economie Politique Pure*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, [1900] 1952.



*Sobre la renovación de
la cultura: humanitas y
universitas*

Alberto I. Vargas
Universidad Panamericana
alberto.vargas@up.edu.mx

A Rafael Álvira,
amigo, maestro y
poderoso agente
de renovación cultural.

En este ensayo propongo algunas tesis entorno a la productividad cultural y a su renovación en nuestra situación histórica.

1. La noción de cultura y el hombre como habitante del mundo

Lo primero que hay que establecer es la noción de cultura: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de cultura? La cultura es *la interconexión del plexo medial en orden a la convivencia dentro del dinamismo de la historia a través de la libertad humana*¹; y, desde este efoque, la acción humana es *un hacer que hace medios y que al hacerlos se configura a sí misma abriendo a su vez nuevas posibilidades mediales y de acción*. Así pues, el plexo no es estático, sino más bien abierto constantemente por la intervención de la acción humana que lo reconfigura de continuo sin alcanzar saturación, término o culminación. Tal apertura del plexo medial nos indica su carácter *problemático* y, por tanto, la constante intervención humana sobre él que tensa la cultura hacia el *futuro* haciendo posible el *cambio* desde la *libertad* humana que se añade a ella y, en ningún caso, se determina o reduce a ella. De este modo, la producción cultural es una tarea permanente del hombre y, desde él, de la sociedad: *la esencia humana es el agente cultural* en sentido estricto.

La cultura es pues el modo en que todas las cosas *están*, se *conectan* y *remiten* unas a otras entre sí en los diversos contextos humanos. Cabe, por su parte, describirla también como lo hacen los medievales y los clásicos latinos: la cultura es *continuatio naturae*, la continuación de la naturaleza humana —empezando por el propio cuerpo— en orden a resolver problemas disponiendo del universo como realidad extramental.

Toda *acción humana* abre paso a objetos y paulatinamente se correlacionan en un plexo medial *abriendo posibilidades nuevas* de acción y de medios que amplían el entorno vital del hombre. Los productos de la acción humana quedan *junto* al hombre mismo como una *extensión* de sí y modifican su situación histórica, de modo que *debe necesariamente contar con ellos* abriéndoles a su vez posibilidades insospechadas con anterioridad. Así entendida, la cultura se descubre como una estructura creciente de objetos ineludible donde abre paso a nuevas operaciones humanas como soporte del crecimiento propio del mismo hombre. La cultura *dispone* el flujo de la libertad, lo abre o lo cierra. Lejos de poder renunciar a su situación cultural, es desde ahí donde ejercita su acción en orden a futuro. Si *el mundo de los objetos culturales* reduce considerablemente las posibilidades de acción humana podríamos decir que nos encontramos en una *entropía cultural* donde el plexo se vuelve contra la libertad del hombre mismo.

1. Cfr. Leonardo Polo, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana* (Pamplona: Eunsa, 2010), 250.

Gracias a la actividad cultural de interconexión medial, el hombre es capaz de transformar el universo en mundo y la selva transformarla en ciudad. La cultura es nuestro terreno de juego organizado en orden a la vida común. El hombre *habita* en la cultura y la cultura es el primer ámbito de la creatividad humana. Esto significa que el hombre es quién establece las interconexiones de la realidad a través de su forma de vida, de su vivir: a través de su vida misma donde es *racional* y *relacional*. El hombre organiza continuamente toda la realidad que se le presenta interiorizándola e introduciéndola en sí mismo, en su vida, y abriendo paso a la interconexión cultural.

De este modo, se descubre el ámbito de organización y producción cultural que en ningún caso se reduce al espacio, sino que junto con él se vuelve posible, y muy conveniente, organizar también el tiempo. Si esto se ve, el *materialismo cultural* no se critica, simplemente se supera en una dimensión más amplia: la organización del tiempo interior y con ella la *ética*. La ética se entiende cuando se descubre la noción de hábito (*habitus*) por una relación de adscripción del cuerpo humano sobre la realidad material abriendo paso a los objetos culturales, todos ellos interrelacionados con respecto al hombre. Si bien el arte se puede describir como el lenguaje de lo material, la política en el orden de la ética es una técnica de segundo nivel, el lenguaje del alma propio de la ciudad. La ciudad es el ámbito de la libertad y en ese sentido la gran creadora de cultura.

2. El humanismo y la rebelión de los medios

En general y como primer criterio, las sociedades con mayor productividad cultural han sido, y son, aquellas donde concentran sus mejores energías en aquello *universal* en el hombre y de ordinario se le conoce como *humanismo*. De algún modo todos somos *inculturados*: introducidos en mayor o menor medida a una interconexión de coordenadas universales y se tiene como centro al hombre mismo. A tal interconexión medial cabe llamarla cultura. Así pues, caben tantas culturas —combinatorias de interconexión— como grupos sociales, teniendo todas ellas como patrimonio comunicativo lo que de universal hay en el hombre. El ser humano es el *agente* de la cultura y también es su fundamentación. Dicho de otro modo, la cultura tiene una referencia antropológica nutriendo su estructura, crecimiento y belleza. Sin embargo, hoy —como ha indicado oportunamente Max Scheler²— está en crisis la noción universal del hombre y con ella la interconexión cultural se tambalea en lo denominado como una *rebelión de los medios*, la rebelión de la técnica.

¿Por qué no controlamos la técnica? Por una falta de *concentración*. Porque nos hemos concentrado exclusivamente en los *resultados* de fabricación; es decir, hemos escindido la actividad cultural de su agente, la acción del propio enriquecimiento interior quedándonos solamente con el *producto*.

2. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Barcelona: Alba Editorial, 2000), 33.

Con ello se oscurece el carácter cibernético del propio hombre en una cultura y tiende a lo grotesco fragmentándose. Se asoma así una visión pragmática de la vida impuesta sobre la orientación global. De continuar esta situación —de no ser capaces de enfrentar la crisis tecnológica— quien antes era nuestro aliado ‘mágico’ se convierte ahora en un peligroso enemigo. Y quien creyó ser ‘aprendiz de brujo’ se encuentra en la misma tragedia como la misma técnica, donde se desposee de sentido humano, invierte la relación medio-fin y nos reduce tristemente a *homo faber* olvidando nuestra condición de *sapiens*.

Efectivamente, el humanismo como primer criterio cultural emerge en medida de la concentración del hombre. En la medida que la humanidad concentra sus mejores energías, sus mejores esfuerzos, en aquello universal, común; en esa medida, hay productividad cultural y, la cultura viene a ser positiva y permite un mejor despliegue del hombre y de su status como *habitante* del mundo. Desde la concentración en aquello donde permanece la humanidad, hace del mundo un sitio habitable, una *casa común*; y a esto se le conoce como humanismo. El humanismo va de la mano de la productividad cultural: humanismo y productividad cultural son una *dualidad* de referencia mutua. Podemos pensar, por ejemplo, en la Grecia socrática, o de la Roma antigua, Constantinopla de Justiniano, la Florencia del siglo quince, el siglo de oro español, etc. Se trata de momentos estelares de la cultura y se han debido en gran medida a el hombre y la sociedad de su tiempo quienes se han concentrado en lo fundamental y *permanece* en todas las culturas. En definitiva, en el hombre y lo que *vive* dentro de él.

3. El resultado como principio cultural

El humanismo consiste básicamente en el descubrimiento del crecimiento interior del hombre: en ese mirar para dentro, esa capacidad del hombre no solo de mirar hacia afuera y de desplegar toda su actividad hacia el exterior sino de mirar hacia dentro y desplegar toda su capacidad, toda su actividad también al interior. Es la *contemplación*, la fuerza de la teoría: la capacidad del hombre de detener un mundo entero haciéndolo *suyo*. Por eso los pensadores de la antigua Grecia proponen que “el alma es en cierto modo todas las cosas”³.

El humanismo es el liderazgo del alma sobre el resto de la realidad, es el desarrollo de la inteligencia, de la voluntad, del pensamiento común, del conocimiento sistémico o si se prefiere epagógico, orgánico, integral, sinóptico: es la *ética* como forma de vida, el hombre cosmopolita o universal. Por eso se habla de Sócrates como el padre del humanismo y el prototipo del hombre universal, digno de monumento. Sin embargo, hoy nos encontramos en una crisis cultural donde también es una crisis del humanismo. Y ¿en qué radica esa crisis? Radica en tener como principio social, organizacional y cultural *el resultado*; es decir, reducir la actividad humana —y con ella la vida— a resultados. Esta es la clave de nuestra situación histórica.

3. Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b21.

Hoy el hombre ha optado por una postura vital y consiste, precisamente, en dirigir y dirigirse en orden a objetivos, haciendo objetos de la realidad. La búsqueda del hombre contemporáneo consiste en *esto y nada más*, este resultado. Desde esta situación el futuro se obtura, pues no se espera nada más que *esto* (este objetivo o estos objetivos) y el camino de la sorpresa y la novedad se oscurece. ¿Qué significa una crisis cultural? Significa una desorientación del hombre, quien se dispersa o que se concentra en lo irrelevante, desorganizando el resto de la realidad. En este sentido y en el marco de la prudencia, los medievales hablaban de la *studiositas* como virtud y la *curiositas* como su vicio opuesto⁴. El hombre contemporáneo curiosear, se diverge, se vacía distrayéndose; pero esta no es la única virtualidad o potencialidad del hombre: el hombre es capaz de estudiar; es decir, de concentrar su atención para pensar.

La desorientación del hombre abre paso a una cultura coctelera o mostrenca, con un contraste de colores a modo de caleidoscopio, carente de armonía vital. En este sentido, la crisis cultural contemporánea, a mi modo de ver, se debe y tiene como fondo una crisis del hombre; es decir, una *crisis del humanismo* en tanto el ensanchamiento del alma. Tal crisis no tan solo de una magnitud al estilo de la Grecia antigua provocada por los sofistas, sino nuestra situación histórica presenta una crisis mucho más profunda. Hoy nos encontramos la llamada como una *crisis antropológica*⁵; es decir, una crisis del espíritu y de su carácter trascendente, una crisis de la intimidad humana porque hoy no solo no sabemos qué somos, qué hay de común o universal en nosotros, sino sobre todo no sabemos quiénes somos, qué sentido tiene nuestra vida y nuestra existencia se nos torna enigmática. Hoy no sólo se nos oscurece lo común o universal en el hombre, sino hoy sobre todo se nos oscurece nuestra propia identidad.

4. Alternativas de renovación: la sinergia de agentes de cambio

¿Qué sentido tiene nuestra existencia personal?, ¿qué sentido tiene nuestra vida? Estamos de algún modo sumidos en una especie de perplejidad intelectual, paralizados culturalmente y existencialmente solos. En este sentido, una crisis exige una renovación, es un problema aún sin resolver y exige una solución. Cabe describir en estas coordenadas al hombre como un *solucionador de problemas*. De hecho, la cultura acontece en la medida donde el hombre es capaz y se va abriendo paso en la solución de problemas. Hoy vivimos en un mundo con muchos problemas sin resolver, hay muchos problemas congelados, dejados ahí en stand by, abandonados. Hoy se ha oscurecido nuestra capacidad de resolver problemas y tenemos malestar por ello.

4. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II ps. q. 162-167.

5. Cfr. Alberto I. Vargas, *Genealogía del miedo: un estudio antropológico de la modernidad* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2017).

Repito, una crisis exige una renovación, un problema por resolver, algo conveniente cambiar; y ¿quiénes son los principales agentes de cambio cultural? He indicado que el hombre es un resolvidor de problemas; pero en el ámbito social y cultural —debo decirlo con claridad— los principales agentes del cambio y productividad social (los principales humanistas) son primeramente los *padres de familia*. En segundo plano los *profesores* especialmente los profesores universitarios porque de algún modo tensan todo el esfuerzo educativo desde los más pequeños hasta la cuna del saber. Ellos van como marcando la tensión, van tirando de todo el esfuerzo educativo. Y en tercer orden los *empresarios*. La empresa es una gran generadora de cambios y, por lo tanto, también una gran generadora de cultura.

Hoy se requiere una gran *sinergia* entre estos tres agentes de cambio. No sólo sinergia, sino nuestra coyuntura histórica exige una gran *valentía* y liderazgo por parte de los padres de familia, de los profesores y de los empresarios cada uno en su propio ámbito. Sin embargo, lejos de la sinergia se observa la fragmentación y anomia social. Hay como un abandono: en la familia hay un abandono, los padres no queremos ser padres y también los hijos renunciamos a ser hijos. En general hay una renuncia a ser familia a favor de la soledad y el individuo. Esta renuncia oscurece *el sentido trascendente y la propia identidad*. Como indica Rafael Alvira: “El hombre es el ser que se autotrasciende, pero esto se da precisamente en la familia”⁶. Hay un abandono en el esfuerzo educativo, pues los profesores no queremos ser profesores, no tenemos intención de investigar, estudiar, no queremos proponer la verdad y los alumnos no quieren tampoco estudiar; pero se debe, principalmente y de fondo a la pobreza interior (pusilanimidad) y a la falta de audacia de los profesores. El abandono educativo oscurece *el largo plazo*.

Y, por último, corresponde al empresariado hacer frente de un modo creativo a los problemas prácticos de la vida social. Sin embargo, hoy el empresario se aboca en descargar sus mejores energías en la mera producción en orden al resultado y a la ganancia material. Es decir, le falta valor para innovar, para ofertar en el mercado lo que nadie más está ofreciendo como lo insospechado, y, por el contrario, se dedica a ofrecer netamente lo necesitado o lo demandado en el mejor de los casos. Hace falta esa audacia de ofertar. Como indica Leonardo Polo “el verdadero empresario antepone la oferta a la demanda”⁷ y con ello renuncia a objetivos mediocres introduciendo un progreso social y cultural en el plexo medial. La renuncia empresarial oscurece *el corto plazo*. Oscurecido el sentido personal, el corto y largo plazo, se abre entonces la *complejidad* y Habermas llega a llamar *innabarcable*⁸.

6. Rafael Alvira, *El lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia* (Pamplona: Eunsa, 2010), 52.

7. Leonardo Polo, *Filosofía y economía* (Pamplona: Eunsa, 2012), 356.

8. Cfr. Jürgen Habermas, *Ensayos políticos* (Barcelona: Península, 1988)

Hoy se requiere sinergia en esos tres grandes agentes del cambio social y estos agentes están paralizados o al menos no actúan orgánicamente por diversos motivos propios de la propia complejidad cultural de nuestro tiempo. No actúan, principalmente, por esa crisis antropológica y humana a la cual me he referido; pero también porque hay un error muy difundido, una especie de *patología* mental y política, de *pensar al Estado como el principal agente del cambio social y, con ello, el principal productor cultural*. Esto está muy instalado en las inteligencias del hombre contemporáneo donde la labor del Estado es, en este sentido, una labor de *coordinación* y de *ayuda*. El Estado no es el agente ni del cambio social ni es el principal productor cultural; pero sí lo es la familia, la universidad y las empresas. No cabe renovación cultural donde no se entienda esto. Por eso, la labor principal del Estado debe ser la coordinación y la ayuda a las familias, a las instituciones educativas y a la empresa. Insisto: coordinación y ayuda. Si el Gobierno quiere promover una renovación cultural debe entender que la renovación no recae en él, y por tanto debe dar un paso atrás.

No es necesario darle muchas vueltas, *el dinamismo cultural y su enriquecimiento descansan principalmente en tres instituciones: familia, universidad y empresa principalmente*. De modo que, el reto de la renovación cultural está en proteger la familia y refundar la universidad y la empresa donde hoy se encuentran básicamente en crisis o al menos en el caso de la familia, en peligro. Como ya he dicho, el primer ámbito de productividad social está en el humanismo, y este permite abrir paso a la sinergia, pues sin humanismo la sinergia se diluye. Otro modo de decirlo es, el humanismo consiste en una *organización vital de inteligencias*, una sincronía mental muy fuerte e históricamente se consigue con el paso de muchos siglos de concentración social. Implica unas apuestas sociales a muy largo plazo, mucha paciencia, audacia y valentía.

5. La universidad como agente cultural estratégico

Hoy no hay humanismo en las universidades, esta es la realidad, es el gremio al que pertenezco. Las universidades se encuentran fragmentadas por *la exageración de los resultados* entre otros asuntos; y, por tanto, ausencia de actividad contemplativa. Los universitarios llevan mucha prisa y con ella no se puede pensar, además, el largo plazo se compromete. Si hoy nos encontramos algo en nuestras universidades es una actividad contemplativa y permite la organización de las inteligencias, es decir, una organización no solo técnica, sino vital. En cambio, hay en ellas mucho ruido y activismo. Hoy carecemos de esa organización en orden a una vida buena: no podemos saber lo que es la vida buena porque somos incapaces de verlo, no tenemos tiempo para verlo; no tenemos el mínimo interés por organizarnos intelectualmente, preferimos el “todo vale” y carecemos de capacidad de *diálogo*, de interés de diálogo, de metodología de diálogo.

La universidad, en este sentido, está fragmentada en facultades. Hoy en lugar de universidades, debemos hablar de pluriversidades: la Facultad de Derecho, la Escuela de Ingeniería, la Facultad

de Medicina son entes aparte. Y las une con suerte, en el mejor de los casos, un campus y un staff administrativo. ¿Cuándo fue la última vez donde vimos a un gran maestro de derecho conversar intelectualmente con un catedrático de urbanismo, un profesor de fisiología con un pedagogo, o un ingeniero mecatrónico con un historiador del arte? Nos encontramos en una situación complicada de *alta fragmentación*, no tenemos *temas en común*, no sabemos detectar esos temas en común, salvo fútbol y política básicamente. Desconocemos un *método* para abordar estos temas. Vivimos como desconocidos dentro de una misma universidad, a pesar de tomar el almuerzo juntos en la misma mesa de la cafetería.

Hay quien piensa, sobre lo más conveniente, en este sentido, y es volver al pasado recuperando la universidad medieval como un sueño guajiro y, con ella, refundarla de nuevo en la metafísica y en la teología. Personalmente pienso que en nuestra situación histórica eso es inviable, lo cual no excluye en ningún caso a la metafísica ni la teología, pues son muy necesarias para el quehacer universitario, pero hoy no es posible pensar la universidad en esas coordenadas. Actualmente, la universidad carece de ejes estructurales y nos toca repensarla de algún modo. El reto principal de la universidad hoy está en enfrentar el problema del sentido personal de la vida y el reto interdisciplinar en orden a enfrentar la complejidad altamente problemática. A mí me parece conveniente en orden a recuperar el humanismo, reorganizar el conocimiento y la productividad social, el hecho de *refundar la universidad en tres pilares*: 1) una antropología trascendente aportando sentido; 2) una teoría del conocimiento y epistemología proporcionando el rigor metodológico; y 3) una teoría de la acción y de las instituciones apoyando la dimensión ética y práctica de lo social. Pero, bueno esto es todo un reto. Me parece que el camino, precisamente, para aportar ese humanismo, echado tanto en falta, está refundando —en el caso de la gente dedicada al mundo intelectual— la universidad, protegiendo a la familia y repensando la empresa.

6. Hacia una cultura personal

Por último, sobre las virtualidades humanas de productividad social y cultural, no se reducen a artefactos propios del plexo medial y ni siquiera de la vitalidad del humanismo, sino *el hombre es un ser radicalmente espiritual* y capaz de sentido trascendente. Así pues, el reto, en definitiva, no se reduce a recuperar y renovar el humanismo solamente mirando hacia adentro, sino cabe la posibilidad de abrirse a una dimensión más profunda del hombre, una dimensión más allá de la misma interioridad. *El hombre es un ser íntimo*, esto significa que es *persona*. Más allá de la *humanitas* y la *universitas* está la *caritas*, y con ella la *cristianitas*. Efectivamente, somos personas y no es un descubrimiento científico, ni siquiera propiamente filosófico: se trata de una aportación del cristianismo a la filosofía y a la cultura. *Más acá* del arte y de la ética está la intimidad y viene a ser el ámbito del *amor*: una ciudad espiritual.

Desde aquí, propongo: el principal reto de renovación de la cultura está precisamente en esto de *redescubrir nuestro carácter personal*. Más allá de buscar un mundo más humano, hoy es conveniente *innovar una cultura personal* donde responda a la libertad del cada quién, una libertad en el orden del amor. Una cultura no solo para organizar los objetos culturales, sino que los disponga a *un plexo de relaciones interpersonales* y libertad de destinación. El significado de ser persona es un asunto denso y muy relevante, pero en definitiva representa *ser abierto por dentro a la trascendencia*; es decir, una especie de compañía trascendental de la propia existencia, como indica San Agustín en referencia a un Dios íntimo: “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”⁹. Desde el descubrimiento de ser personas, se abre el horizonte de la esperanza y, a mi modo de ver, también de la renovación, primeramente, de nuestra propia persona, luego de nuestra personalidad y por último de nuestra cultura.

Bibliografía

San Agustín, *Confesiones III, 6, 11 en Obras de San Agustín, Tomo II*. Madrid: B. A. C, 1998.

Aristóteles, *De anima*. III. Madrid: Gredos, 2000.

Alvira, Rafael. *El lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia*. Pamplona: Eunsa, 2010.

Habermas, Jürgen Habermas. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

Polo, Leonardo. *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*. Pamplona: Eunsa, 2010.

Polo, Leonardo. *Filosofía y economía*. Pamplona: Eunsa, 2012.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba Editorial, 2000.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II. ps. q. 162-167, Corpus Thomisticum. Pamplona; Universidad de Navarra, 2023.

Vargas, Alberto I. *Genealogía del miedo: un estudio antropológico de la modernidad*- Pamplona: Universidad de Navarra, 2017

9. San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11.



*Antropología de
la paternidad*



Aquilino Polaino

Catedrático jubilado de la Universidad
Complutense de Madrid
aquilinopolaino@gmail.com

Introducción

Es para mí un honor colaborar en el merecido homenaje que ahora se ofrece al Prof. Rafael Alvira Domínguez. Me une a su persona, además de una estrecha amistad, el haber coincidido con él, como profesor, en la Universidad Complutense de Madrid, en los inicios de los 70' del pasado siglo. Hay también otros motivos muy significativos para mí –probablemente Rafael no los conoce-, que desvelaré más tarde en esta colaboración.

Me he decidido a tratar este tema por varias razones. La primera, por el acoso que sufre hoy la paternidad. Basta con observar los titulares de algunas monografías, libros¹ y *mass media*. Con la excusa –racional y justa- de acabar con el machismo allí donde lo hubiere, ‘nos hemos pasado de frenada’ y se ha alcanzado la línea roja de la masculinidad en general. **¡Pobre padre!**

No me extraña que algunos varones jóvenes se sientan hoy temerosos, acomplejados y vergonzantes ante las mujeres. Son personas que han vivido las tristes experiencias en algunos de sus compañeros, y hoy experimentan un relativo temor a comprometerse con una mujer. No, no parece que “pinte bien” el futuro para ellos o, al menos, están en esa creencia.

Otros, en cambio, viven traumatizados por el sufrimiento psíquico que experimentaron como consecuencia de las malas relaciones habidas –reales o ficticias, normales o neuróticas- con sus padres varones². Admiran a sus padres (laboriosidad, auto-exigencia, proveedor de medios económicos, generosidad, etc.) al tiempo que los detestan (por su lejanía, frialdad, incapacidad de empatía, reprocharles defectos en público, “padres helicóptero”, etc.). Al parecer, se cumple aquí lo que decía Jardiel Poncela: “por severo que sea un padre juzgando a su hijo, nunca es tan severo como un hijo juzgando a su padre”.

Las jóvenes mujeres –aunque no me ocuparé aquí de ellas- también sobrenadan como pueden en los conflictos no resueltos que tuvieron con sus madres³. El perfil psicológico en ellas del sufrimiento es menos intensos, diferente al de los chicos, y tienden a superarlo de modo espontáneo cuando se casan.

1. Gabriel García Márquez, *La muerte del patriarca* (Madrid: DEBOLSILLO, 2003); María Cristina Lamas y Ana María Lamas, *Padres analógicos, hijos digitales* (Barcelona: Ediciones B, 2018); etc.

2. Lindsay C. Gibson, *Hijos adultos de padres emocionalmente inmaduros* (Madrid: Sirio, 2016); Mark Wolyn, *Este dolor no es mío* (Madrid: Gaia, 2017); Rebecca Linder Hintze, *Cómo sanar tu historia familiar* (Madrid: Gaia, 2012); Caroline Foster, *Padres narcisistas* (2020)

3. Caroline Foster, *Madres narcisistas* (2019); Karyl McBride, *Mi mamá no me mimó: cómo superar las secuelas provocadas por una madre narcisista* (Books4pocket, 2018).

El maltrato psicológico y físico entre padres e hijos, las actitudes desafiantes, los insultos, las respectivas amenazas con denunciarlo⁴.

De otro lado, proliferan demasiados hechos, en el actual contexto social, que en lugar de colaborar a la recuperación de la paternidad, acaban por darle un “tiro de gracia”⁵. Es el caso Se habla del padre ausente.

A ellos se añaden el efecto de algunas ideologías emergentes (), cooperadoras de los feminismos radicales, a cuya sostenibilidad ayudan. Un hecho que se transforma en tendencia –y tendencia forzada y forzosa-, en la medida que se ha aliado con una legislación que la impone.

Los vertiginosos cambios habidos en el contexto familiar, sin duda alguna, también pueden haber contribuido a estas manifestaciones. Me refiero, claro está, a los hijos que crecen sin familia alguna o en familias desestructuradas, drogodependientes, reconstituidas, etc. El estilo educativo de los padres –si se puede hablar así- condiciona y mucho la emergencia de estos problemas: el permisivismo, la ausencia de empatía, el autoritarismo, la indiferencia, la ausencia de límites, la inseguridad, etc.⁶

En relación con los hijos, puede afirmarse que tienen un mayor riesgo de manifestar comportamientos familiares agresivos los hiperactivos, los muy deseados, los super-protegidos, algunos que descienden de padres muy mayores, etc.

Se han desdibujado las fronteras familiares entre autoridad y permisividad, el respeto y el afecto, la tiranía de los hijos y la debilidad de los padres, la resiliencia y la inseguridad, la auto-complacencia de algunos y el hartazgo de otros.

A mi entender, antes que la psicología y la psicopatología de la paternidad hay que estudiar la antropología de la paternidad. Una vez que esta última esté bien asentada en sus fundamentos, es cuando hay que poner el foco de atención en las otras disciplinas.

En un sentido específico y no genérico, trataré en las líneas que siguen sólo de la paternidad, es decir, de lo relativo al varón como padre. Espero que esto no se interprete como una exclusión sesgada de la relevancia de la maternidad. Más bien como un modo eficaz e inclusivo de que el varón ocupe su insustituible lugar en la familia.

4. Las denuncias por parte de los padres a sus hijos, solo en el año 2009, según el Fiscal General del Estado, se elevaron a ocho mil. Cfr., J. Urra. *El pequeño dictador*. Los datos disponibles del último año corresponden a 2016, y se estimaron en 4.355. Esto supone abrir 10 procesos cada día. Funcionarios y psicólogos consideran que apenas se denuncian el 15% de los casos reales; la estimación de lo que sucede en la realidad es que uno de cada diez menores españoles en la actualidad maltrata a sus padres. En Euskadi este tipo de delitos, según la Ertzaintza, ha crecido un 54% en 2017.

5. Pedro Juan Viladrich, *Apuntes sobre la paternidad en la sociedad contemporánea* (2006), en <http://iffd.org/web/doc/4spa.ht>; Pedro Morandé, «La imagen del padre en la cultura de la postmodernidad», *Anthropotes*, no. 1 (1996): 241-259; Aquilino Polaino-Lorente, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», *Revista Española de Pedagogía*, LI, 196 (1993): 427-461.

6. Cfr. S. Katherine Nelson-Coffey, Kostadin Kushlev, Tammy English, Elizabeth Dunn y Sonia Lyubomirsky, «In defense of parenthood: children are associated with more joy than misery». *Psychological Science*, XX (X) (2012): 1-8.

El propósito de estas líneas es ofrecer una indagación antropológica acerca del hombre en tanto que padre⁷. Se trata de procurar dar respuesta a preguntas, como ¿Qué es ser padre? ¿En qué consiste la paternidad? ¿Qué es ese algo que configura al hombre como alguien existente como padre?

No piense el lector que en esta introducción se ha mitificado la figura del padre, como si el autor de estas líneas -eso dirían tal vez algunos psicoanalistas- padeciese algún extraño complejo freudiano, desde el que el inconsciente le ha inspirado cuanto se dice en estas páginas. Nada más lejos de la realidad.

Más aún: nuestra actual cultura tiene necesidad de reivindicar la paternidad –como lo prueba el deseo voraz de los jóvenes por formar una familia- o, si se prefiere, de desmitificar la “muerte del padre” y la “muerte de Dios”.

En una época como la nuestra, en que se rinde culto a los antihéroes, es preciso y urgente redescubrir y rescatar el valor de la épica y de los héroes. Se trata de alentar e inspirar la emergencia de hombres fuertes, varones viriles, padres valiosos capaces de llevar el testigo de su hombría de bien a la cota más alta que les sea posible. Solo desde allí podrán iluminar con su calor, ejemplo y valor las trayectorias biográficas de las futuras **jóvenes generaciones**.

Paternidad y filiación

“Pocos temas tienen el carácter nuclear y la transcendencia de la paternidad. Tanto en general como en la situación presente. Es verdaderamente clásico, en la economía, el derecho, la política, la ética y la religión”⁸.

Con estas palabras comienza el Prof. Alvira su prólogo al excelente libro del doctor Rafael Hurtado. Una referencia explícita y manifiesta de la importancia del tema que aquí me ocupa.

Paternidad y filiación son dos conceptos que se necesitan recíprocamente: el uno no puede darse sin el otro. Entre padre e hijo cabe establecer una sola relación –eso sí bidireccional, y de muy diverso sentido-, aunque con matices y peculiaridades diversas, en función de que esa relación se defina desde el padre (paternidad) o desde el hijo (filiación). No obstante, ambas se complementan.

7. Para una profundización metafísica de la paternidad, cfr., Aquilino Polaino-Lorente, «El hombre como padre», en *Metafísica de la familia*, ed por Juan Cruz Cruz (Pamplona: Eunsa, 1995), 295-316.

8. Rafael Alvira, prólogo a *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*, de Rafael Hurtado (Pamplona: Eunsa, 2011), 11. Cfr. Rafael Alvira, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia* (Pamplona: Eunsa, 2000).

La emergencia de la paternidad elegida o sobrevenida conlleva necesariamente la emergencia de la filiación. Y esto tanto en el supuesto de que paternidad y filiación se tomen en un sentido humano, como en un sentido espiritual.

Esta pesquisa en la antropología de la paternidad tiene una pretensión también práctica⁹. En la actualidad son numerosos los sesgos, las atribuciones erróneas, y la confusión que se ha vertido sobre lo que es y significa ser padre o hijo. No cabe duda alguna de que la paternidad como la familia están hoy en crisis.

Esto, en algunos casos, puede contaminar los presupuestos y orientaciones que inciden en el ámbito de la psicoterapia individual y de la terapia familiar. Pero es tal la natural atracción de la familia y su resiliencia, que es imposible su extinción.

Aunque sea a modo de ejemplo, ahora son muchos los que, reducen la paternidad a un mero juego de roles. ¿Es la paternidad, desde la perspectiva antropológica, un mero rol? Reducir la paternidad a algunas de sus funciones (crianza, cuidado, alimentación, educación, etc.), por relevantes que fueren, ¿no supondría arrojarse en brazos de un funcionalismo pragmático que ignora el principio del origen de la persona?

Proceder así, sería sustituir la naturaleza de la paternidad y la maternidad por algunas de las funciones que se le atribuyen (culturalmente versátiles, a pesar de su relativa vigencia y aceptación en un determinado momento).

Incluso es posible que este funcionalismo dogmático esté diseñado desde una perspectiva –también funcional- distributiva y de intercambio. Si la maternidad y la paternidad son sólo roles, entonces pueden ser medibles, cuantificados y sometidos a intercambio. La naturaleza es sustituida por la cultura.

En el otro extremo cabría considerar la opinión que vincula la paternidad humana a solo la generación, con el olvido de todo lo demás. Repárese en que ese olvido abarca también la dimensión espiritual de la paternidad –una de las más importantes-, que puede estar perfectamente ausente en muchos padres biológicos¹⁰.

9. No hay que entender la paternidad solo desde una perspectiva antropológica teórica o especulativa. Es preciso recuperar y encarnar su sentido en la vida de las personas, de manera que se enraíce también en la tierra firme del tejido social. “Sería sin duda un error, bien fácil de detectar –escribe Alvira-, el sostener que es posible hacer compatible el carácter religioso –y, por tanto, antropológico- central de la paternidad, con su marginación práctica en los planes económicos, políticos y jurídicos”. Cfr., R. Alvira. *Ibid.*, 13.

10. Karol Wojtyła, *El don del amor* (Madrid: Palabra, 2000), 331-338. Cfr. Aquilino Polaino-Lorente, *Amar el amor humano. Algunas aportaciones del pensamiento de Juan Pablo II a la Psicología* (Madrid: CEU Ediciones, 2013).

Una opinión que al priorizar lo biológico (naturaleza) omite lo espiritual (trascendencia). En la especie humana, la paternidad deviene en un acontecimiento trascendente, que concierne e interpela a padre e hijo, más allá de la referencia significativa de que uno y otro sepan de quién procede el hijo.

En las personas -dado que el hombre está abierto por el conocimiento y el amor, y se configura como una realidad irrestricta-, la paternidad no se identifica únicamente con la procreación, además de que, en otro cierto sentido, pueda darse otro modo de paternidad sin procreación (mediante la adopción) o la procreación sin paternidad (reproducción artificial, hijos no reconocidos, etc.).

La paternidad humana no se ordena únicamente a satisfacer una necesidad de la naturaleza (reproducción y conservación de la especie). Se ordena también -y principalmente- a hacer posible la donación de la persona (mediante la generación del hijo) y/o la autorrealización del hijo y del padre (mediante la plenitud personal y la conquista de la felicidad).

El orden de las personas y el orden de la naturaleza pueden cumplirse y satisfacerse simultáneamente, sin que el segundo de ellos esté priorizado respecto del primero. Es lógico que esto sea así, pues lo propio del hombre es amar -lo que realmente le trasciende- y no sólo cumplir con una ley necesaria de la naturaleza, por importante que esta sea.

Sin embargo, es un hecho de la experiencia empírica que cuando el hombre se conduce así, cuando se decide a amar puede satisfacer al mismo tiempo tanto el orden de la naturaleza como el orden personal. Si el hombre no amara, no se realizaría como persona.

Esto demuestra, una vez más, que el orden personal es también un orden natural, aunque en las intenciones y motivaciones humanas aquel sea primero y más íntimo al hombre que este último.

El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, en tanto que padre, es algo de suyo trascendente (de *trans*, más allá, y *scando*, escalar). Este conocimiento es lo que le permite ir más allá y sobre elevarse por encima y más allá de sus propias limitaciones y clausuras, de su puntual y mera circunstancia referencial.

Al modo como el dardo alcanza la diana, hombre y mujer dan alcance a lo que son y quiere llegar a ser. Este conocimiento personal despierta en ellos y reabre su realidad a otras diversas instancias -en el caso que nos ocupa, a la de la paternidad- que, en sí mismas, permanecían replegadas, herméticas y virtualmente potenciales.

El conocimiento de la paternidad y lo que ella lleva consigo se nos desvela como un *trascensus* del hombre más allá del ámbito de su propia conciencia, por cuya virtud sin que constituya al hombre en padre, no obstante, el referido conocimiento le abre de forma patente a la paternidad. Gracias precisamente a este conocimiento el hombre se reconoce como padre, “como lo otro” que está más allá de su propia conciencia.

He aquí el carácter de “inevitabilidad” que tal conocimiento comporta y que, en última instancia, le encamina y aproxima al horizonte de la metafísica¹¹, en donde deben ser planteadas y resueltas muchas de las cuestiones que, en tanto que padre, le interpelan.

El conocimiento del hombre como padre -tomando aquí este concepto en su más vasto sentido, analógico o no- es, en definitiva, uno de los que le ofrecen la última razón para la auto-superación personal en busca del “sentido del ser”.

¿Cómo se llega a ser padre?

El núcleo consistente sobre el que se alza la paternidad es el acto fundacional de un nuevo ser: un acto trascendente que sobrepasa con mucho la mera unión sexual de un hombre y una mujer. La paternidad humana es trascendente porque ser padre es constituirse de modo innovador y respectivo de un nuevo hijo (apertura) y, sobre todo, porque tiene su origen en la paternidad divina de quién los padres toman, como co-partícipes que son, su poder creador.

El acontecimiento de la paternidad comporta la comparecencia del hijo. Sólo respecto de éste emerge la propiedad de ser **único** (ningún hijo puede tener varios padres). Otra cosa es lo que acontece en el caso de un padre con varios hijos. En ese caso, el ser *uno* del padre permanece, pero su ser **único** se dice respecto de todos y cada uno de los seres individuales (hijos) que integran el todo que es la familia.

La diferencia de ser *uno* y ser **único** debe esclarecerse. Ningún padre es *el* único padre (en general), pero sí *un* único *padre* (en particular para cada uno de sus hijos, cada uno de los cuales es asimismo *un* único ser, pero no *el* único ser). La pluralidad de personas que la familia comporta -sobre todo la numerosa-, es posterior a la unidad del padre como ente y, en cierto sentido, opuesta a ella.

Esta oposición no es contradictoria, pues si lo fuera el otro término de la contradicción del ser, sería la nada. Tampoco es una oposición relativa, puesto que uno y múltiple son denominaciones absolutas.

11. Para una profundización metafísica de la paternidad, cfr., Aquilino Polaino-Lorente, «El hombre como padre», en *Metafísica de la familia*, editado por Juan Cruz Cruz (Pamplona: Eunsa, 1995), 295-316.

Es apenas una oposición de contrariedad, puesto que sus extremos (padre e hijos) no pertenecen al mismo género.

A pesar de esta oposición, la unidad trascendental los rebasa a todos, porque todos se encuentran en el conjunto analógico del ser.

Esta unidad trascendental se nos patentiza no como algo que extrínsecamente se le añade a cada ente, sino como la fuerza interna del mismo ente que funda y sostiene la propia coherencia consigo mismo, es decir su identidad.

La controvertible relación padre-hijo y su educación nos lleva acertadamente y con tino a una cuestión sustantiva de la que depende la entera sociedad. Un tema polémico, tantas veces olvidado, de cuyo olvido algunas familias apenas si son conscientes.

Me refiero, claro está, a la vocación que implica a los padres en la educación de los hijos, en la formación de su personalidad, de manera que les acompañen a lo largo de todo su proceso de maduración, acrezcan sus valores y les ayuden a desarrollarse en su más alta estatura.

Son muchos los hombres que hoy no saben qué significa ser padre. Y, lógicamente, esta ignorancia genera muchas y graves consecuencias, tanto para los propios hijos como para el matrimonio y la entera sociedad.

El padre es, por lo general, la primera persona que se relaciona -y muy estrechamente, por cierto- con los hijos, después de la madre. Es cierto que la madre -dadas las sutiles, necesarias y complejas operaciones que se atribuyen a la maternidad-, tiene una relación más cercana, frecuente y relevante con los hijos, al menos durante esas primeras etapas tempranas de la vida infantil. Pero eso no empece para que sea igual de relevante que el padre intervenga también en esa relación temprana con sus hijos.

Los padres hacen muy mal cuando “delegan” la educación de sus hijos en las madres, amparándose en las exigencias de su trabajo y en su misión de “proveedores” de los recursos económicos que su familia necesita.

Los hijos necesitan por igual de ambos, del padre y de la madre, sin que sea prescindible la función de ninguno de ellos. El padre es también aquí insustituible. Su ausencia injustificable condiciona muy frecuentemente la aparición de numerosos déficits motivacionales, afectivos, cognitivos y sociales en sus hijos, como se ha puesto de manifiesto en numerosas publicaciones¹².

12. Aquilino Polaino-Lorente, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», *Revista Española de Pedagogía*, LI, 196 (1993): 427-461.

El modo en que un niño se autoestima o forma el autoconcepto que de sí mismo tiene, depende de ello. Igual sucede respecto de su nivel de aspiraciones, de su seguridad o inseguridad, de sus habilidades sociales, etc. En definitiva, del modo en que afrontará su propia vida, concebirá sus proyectos y las relaciones que entreteja a su través.

La relación padre-hijo no es una relación cualquiera. Dada la plasticidad e indefensión del niño en los primeros años de la vida, así como la inseguridad radical que experimenta frente al mundo, estas relaciones son irrenunciables e insustituibles, a pesar de lo mucho que su madre se ocupe de él

Y es que la relación padre-hijo es, en cierto modo *autoconstitutiva*, hechura misma de su vida futura, lo que moldea y configura su talante y personalidad. El padre es siempre el primer modelo para sus hijos y, muy frecuentemente, el único modelo masculino durante los primeros años de la vida.

El niño observa, imita, e interioriza rasgos, conductas y costumbres que ve realizadas en su padre, para más tarde identificarse con ellas y asumirlas como propias, en función de su peculiar modo de ser.

No se trata pues de que el niño sea un imitador y mucho menos una imitación clonada de su padre. El niño, desde luego, mediante el aprendizaje observacional se identifica con su padre, al que imita. Pero al hacerlo no se limita a la mera imitación. No es una copia vulgarizada de su padre, sino que lo que copia de él lo asume e interioriza, no según es su padre sino según su propio ser.

Al adaptar e integrar lo imitado, de acuerdo con su talante, lo modaliza, reconfigura y vertebrada de una forma absolutamente personal, originaria e irrepetible.

El niño, pues, tiene desde el principio una personalidad que le es propia. Sin embargo, necesita de ese modelo. Sin la presencia de su padre, sin el tejido de relaciones que se generan en el encuentro entre ellos, su personalidad crecería y se desarrollaría en el vacío.

Ninguna vida humana que sea tal emerge en el vacío. Cada persona para llegar a ser quien es necesita de los demás, lo que manifiesta que todos somos interdependientes, a la vez de ser irrepetibles y más o menos originales.

Hay, además algunas necesidades básicas en el niño *-protonecesidades-*, que de no satisfacerse pueden hipotecar seriamente su futuro desarrollo. Las más urgentes, entre ellas, son la necesidad de afecto, confianza y seguridad. Esas necesidades son innatas en el niño y deben ser oportunamente satisfechas por el padre.

Paternalidad y filiación se establecen como una *relación permanente*. En efecto, ningún hombre puede nominarse *ex-padre* respecto de su hijo, como tampoco ninguno puede auto-mencionarse como *ex-hijo* respecto de su padre. Y eso con independencia de que uno u otro hayan muerto.

La consistencia y estabilidad de este hecho originario y originante tiene una vigencia trans-temporal. Quiere esto decir que la relación padre-hijo no pervive sólo en función de que ambos coincidan en la travesía de la vida durante una determinada etapa temporal más o menos larga.

Esa relación, en tanto que es constitutiva, moldeadora y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser, avivándose en sus raíces e interpelando al hombre desde ellas. En las vidas del padre y del hijo, paternidad y filiación tienen vocación de eternidad y, en consecuencia, son más fuertes que la muerte de las personas a la que siempre sobreviven.

Una interpelación ésta que encamina al reconocimiento de un hecho -el de su origen-, al que la persona no puede hurtarse por no ser renunciante y, mucho menos, soslayable o sustituible. Acaso por eso, es la referencia primera y anterior a cualquier otra: la referencia de las referencias.

Acto fundacional, hecho constitutivo e identidad personal resultan, por eso, indisolubles. Ciertamente, la paternidad divina y humana funda y vertebrata la identidad personal, por ser aquellas el origen constitutivo y el marco referencial al que necesariamente el hombre ha de apelar una y otra vez y siempre que se plantee el problema de quién es.

Estas consideraciones remiten al matrimonio. En efecto, lo afirmado respecto del padre puede y debe predicarse también respecto de la madre, entre otras cosas porque una y otro están igual y esencialmente comprometidos en la cuestión del origen del hijo.

El ser uno de cada progenitor exige la unidad de sus voluntades en lo que dice a la generación del hijo (*unidad*). Como la necesidad del amor de los padres en cada hijo demanda la unidad sin fisuras entre ellos (*exclusividad*). Esa exigida exclusividad está urgida a permanecer en el tiempo (*fidelidad*). He aquí las tres notas sustantivas que explican la naturaleza del matrimonio.

La plenitud de este modelo de filiación se da en la Persona del Hijo, respecto de la Persona del Padre. Por eso precisamente cuanto mejor hijo sea el hombre respecto de Dios Padre -y su modelo lo tiene en el Hijo-, tanto mejor hijo será respecto de sus padres humanos y tanto mejor padre será respecto de sus futuros hijos.

Dios hace comparecer a los cónyuges en el acto originario de cada hijo, como partícipes en su paternidad y delega en ellos ciertas funciones parentales, aquéllas que son más apropiadas al modo de su paternidad participada. La paternidad del hombre, en lo que tiene de humana, es una paternidad delegada y vicaria de la paternidad divina.

La paternidad de Dios constituye a los padres en coautores suyos. Cuanto más cooperen con Dios, mejor y más auténticos serán ellos mismos padre y madre, porque realizarán en sí más plenamente la imagen de Dios a la que están llamados a asemejarse.

¿Está preparado el hombre para ser padre?

Dotado de entendimiento, el hombre está abierto al conocimiento, también al conocimiento de sí, en tanto que padre. A pesar de que sea uno solo el sujeto (que entiende) y el objeto (lo entendido) por él. Mediante este autoconocimiento, el hombre alcanza la verdad de la paternidad como descubrimiento (*alétheia*), rectitud (*ortóthes*) y adecuación (*homóiosis*). Algo que de suyo es necesario tanto para su identidad y seguridad personales, como para la buena marcha de las relaciones con su hijo, en virtud de las cuales la paternidad se prolonga y deviene en afecto, cuidado y educación.

Cuando algo se manifiesta como lo que es, se dice de ello que es verdadero; en caso contrario, cuando oculta su auténtica naturaleza, se dice que es falso. Esta verdad no añade nada al padre que es. a no ser una relación y manifestación adecuada de sí mismo a su propio entendimiento, y al de otros que puedan conocerle como tal padre.

La veracidad de la paternidad cabe formularse también como una cierta conformidad de la razón con el apetito recto. Esta es la verdad práctica, la verdad del entendimiento práctico. Esta verdad vital de la paternidad se patentiza cuando la conducta del padre se adecúa a su entendimiento -como lo regulado a la regla-, y asume en su estilo de vida las normas que le dicta su recta razón.

De aquí, que el padre, en tanto que verdadero, se predique y atribuya respecto de dos o más personas diferentes, ya que la verdad -a excepción de la verdad material u óptica, a la que ya se ha hecho mención- no asienta en la cosa conocida sino en el sujeto cognoscente.

En cualquier caso, *la verdad de la paternidad*, alienta, en primer lugar, en el entendimiento del *padre* (en cuanto cognoscente de sí propio; cuando coinciden el sujeto cognoscente y el objeto conocido) y, en segundo lugar, cuando en otros cognoscentes, principalmente los *hijos*, el padre es conocido, en tanto que padre, en lo que atañe a su conducta como padre.

En uno y otro caso -aunque en cada uno, según su modo propio y peculiar de ser-, debe ser perfecta –en la medida de lo posible- esa adecuación entre lo pensado y la cosa pensada, lo pensado y lo dicho, y entre lo dicho y lo hecho.

En el caso de que esto no suceda así, “brotan” en los hijos las calificaciones –no siempre justas, aunque sí en exceso justicieras- de error, mentira, mentira y falsedad. Estas calificaciones desnaturalizadas enajenan el sentido de la paternidad y de la filiación.

La plenitud veritativa de la paternidad -tanto respecto de uno mismo, como en lo relativo a los hijos- está en Dios, de quien es participada. hasta el punto de que a sí mismo y a sus hijos, El padre sólo se conocerá con toda verdad a sí mismo y a sus hijos, cuando se decida a conocerse y a conocerlos en Dios.

Este modo de proceder del proceso cognoscitivo, en lo que a la paternidad y a la filiación se refiere, evita la caída en el *narcisismo* -tan extendido en la sociedad actual, en la que la imagen parece sustituir al ser- o en el *dogmatismo* del siempre limitado conocimiento humano -una vez que se instala como medidor absoluto que se resiste a ser medido por cualquier otro.

Cuanto mejor se conozca a sí mismo el padre tanto más verdadero será. Y cuanto más verdadero, mejor sabrá dirigir su conducta personal. Del mismo modo, cuanto mejor conozca a sus hijos, tanto mejor y más verdaderamente podrá conducirlos.

La duda es enemiga de la paternidad

El primer núcleo de la verdad familiar es el que se refiere a la propia paternidad. Sobre él gravitan las otras verdades que, en cierto modo, son derivadas de aquella. Cualquier duda del padre, en lo relativo a la paternidad, muy probablemente condicionará una percepción del hijo un tanto sesgada por la desconfianza.

La duda del padre se prolonga en la desconfianza del hijo. La desconfianza del padre en el hijo es casi siempre percibida, en alguna manera, por el hijo, que también suscitará en él una cierta duda acerca de su padre y respecto de sí mismo y sus futuras posibilidades.

En un contexto dubitativo, como el que se acaba de mencionar, sólo puede crecer la *inseguridad* personal.

La duda -no se olvide- en cosa tan fundamental como la paternidad, -en la que se vertebra la *identidad personal*-, sienta las bases para el resurgir inevitable de las lamentables *experiencias de abandono*. Si el hijo desconfía de su padre, no podrá abandonarse en él, como sería menester.

Sin verdad (en los padres) no puede haber identidad (en los hijos). Las actuales *crisis de identidad* de muchos hijos tienen su origen en esta ausencia de verdad en los padres. Fuere porque éstos se instalaron en el asfixiante y estéril terreno de las dudas (respecto de sí mismos, sus propios valores y los de sus hijos o su misión como educadores), o porque se asentaron en el agnosticismo y el escepticismo cobardes, negadores de cualquier posible encaminamiento de los hijos al conocimiento trascendente.

El actual *permissivismo*, infaustamente extendido en la educación familiar, tiene aquí su origen. Otras veces, esas crisis de identidad de los hijos crecen a orillas de las experiencias de *hipocresía* que han observado en el comportamiento de los mayores y de las personas que los medios de comunicación prodigan en un momento estelar, es decir, en ausencia de la veracidad y la coherencia.

Las consecuencias de todo ello son nefastas tanto para los padres como para los hijos, aunque, qué duda cabe, los grandes perdedores son los segundos.

El padre que él mismo trata de ser veraz y que *educa en la verdad* a sus hijos, es lógico que confíe en ellos. Esa confianza resulta irrenunciable en las relaciones paterno-filiales, puesto que suscita también la confianza en los hijos.

Una propiedad ésta que debe presidir y caracterizar ese doble recorrido de la relación (de los padres a los hijos, y viceversa), además de fundar, articula y hacer posible algo muy necesario en los hijos: la seguridad de que todo lo que les preocupa pueden abandonarlo y abandonarse en sus padres.

No proceder así es traicionarse a sí mismo y a los propios hijos. La *confusión* y *ambigüedad* frente a la verdad (en los padres) constituyen un terreno nada propicio para la educación, dando origen al “humus” donde sólo pueden anidar y acunarse el *recelo* y la *sospecha* (de los padres), hermanos inseparables de la *hipocresía* y el *resentimiento* (de los hijos).

Errores como estos hacen imposible que los hijos sean felices -algo a lo que, sin duda alguna, tienen derecho-, fin último de toda paternidad y educación familiar. Los hijos son *tanto más felices cuanto más veraces son*, cuanto más seguros se sienten de ellos mismos, circunstancias éstas que exigen sean *formados en la confianza de su propio valer, y respetados y confirmados en la verdad de su ser*.

El ser originariamente adensado y macizado por la sinceridad y la coherencia, que, por no estar clausurado en el propio hermetismo, puede abrirse y gozarse en las enriquecedoras experiencias de la *donación* y el *abandono*.

De la bondad y donación de la paternidad

Cualquiera que sea la carencia o privación de bondad en el padre, en tanto que éste es, dispone de una cierta posibilidad de cambio: la que le permite ser más, ser mejor, acrecerse en su valer. Esa privación o carencia es la que precisamente le confiere la posibilidad de cambiar: alcanzar aquello que antes del cambio no era o no tenía. Y es que cualquier privación en algún modo de ser, presupone ya algún ser que es previo a esa privación y que, al mismo tiempo, le permite acrecerse en esa bondad (valor) que le faltaba. La mayor o menor carencia de bondad -siempre que ésta no sea absoluta- presupone un ser previo, por lo que, aunque ese ser adolezca de tal o cual perfección (ausencia de bondad), jamás será reductible a un absoluto-no ser.

Esto no obsta para que, de algún modo, los padres puedan también, a través del conocimiento experiencial que tienen de su propia paternidad humana -y de las naturales consecuencias que ésta comporta en lo relativo a ciertos valores que le son propios como paciencia, cariño, ternura, tolerancia, respeto a la libertad del hijo, etc.-, remontarse a entender mejor la paternidad de Dios. Baste con un ejemplo entre otros muchos.

Una vez que los padres conocen que Dios respeta la libertad de su hijo y que ha querido correr ese riesgo, ¿a qué podrán apelar, entonces, para no respetar esa libertad y correr, también ellos, ese mismo riesgo? Lo mismo podría afirmarse respecto de otras muchas notas distintivas y propias del oficio de padre, entre las cuales me atrevería a destacar las siguientes: la acogida, la protección, el cariño, la seguridad, la confianza, el amparo, la disponibilidad, el respeto a la libertad o la afirmación del hijo en su valer.

Por su parte, hay también muchas consecuencias que pueden también explicitarse en el hijo, a partir del núcleo constitutivo de la filiación, tal y como líneas atrás se ha manifestado. Me refiero en concreto, por sólo señalar algunas, al cariño, el respeto, la confianza, la obediencia, el abandono, la admiración y la “pietas”.

El constitutivo sustancial de la paternidad, en tanto que fundamento de la filiación y de toda relación padres-hijos, no es otro que la donación, como experiencia amorosa y vivida. Por eso no les basta a los padres con dar el ser (don fundacional y originario), sino que es también necesario acoger al hijo, ayudarlo a que se conozca, amarlo afirmándolo en lo que vale y puede llegar a valer y, con mano mansa, dulce y decidida, animarle y hasta exigirle que sea él mismo: que, con plena libertad, realice lo mejor que hay en sí. En esto consiste ayudar al hijo a que sea bueno.

No obstante, una orfandad relativa y de funestas consecuencias puede sufrirse cuando los padres voluntariamente se ausentan y abandonan a sus hijos, quiénes entonces han de vivir esa necesidad natural de confiar y abandonarse únicamente en el Padre.

La conciencia de tener un Padre común es el fundamento de la fraternidad entre los hermanos, y a su través, entre todos los hombres. La igualdad en la filiación funda la fraternidad. Por eso el fundamento de la fraternidad humana es la filiación divina y humana del Hijo.

La educación en la paternidad

La bondad del padre, como la del hijo, constituye una perfección del ser. Ahora bien, tal bondad no está dada ni finalizada de una vez por todas, sino que a expensas de la libertad del hombre puede y debe acrecerse. Esto quiere decir que tal perfección es una perfección perfectible en lo que se refiere al padre (respecto de sí mismo y de su hijo) y en lo que se refiere al hijo (respecto de sí mismo y de su padre).

De aquí que, en cierto modo, la vida humana consista en una cierta “plusvalía” en esa bondad, la que resulta de restar el resultado final al que se llegue del valor inicial con que se llegó a este mundo, en el momento originario. A eso debiera encaminarse la educación, a educir, acrecer y potenciar la bondad inicial de cada hijo, precisamente porque en eso mismo reside su felicidad. Y es que el fin de toda educación no puede ser otro que el de hacer felices a los educandos. Y si el padre contribuye a hacer feliz a su propio hijo, haciéndole bueno, ¿no será él mismo feliz? ¿no aumentará también su bondad, en tanto que padre?

En consecuencia, debiera rectificarse la trayectoria de muchos de los procesos educativos actualmente vigentes, para que en lugar de insistir tanto en lo negativo (que es preciso extinguir), se fijará más la atención en lo positivo (que es menester acrecer). No se olvide que en el balance de cada hombre pesa siempre más lo positivo (eso de que la educación formal se desentiende, en tantas ocasiones,) que lo negativo (aquello de lo que, principalmente, suele ocuparse la educación).

A modo de epílogo

La paternidad, como estamos observando, no se reduce a la mera procreación, porque su significado más trascendental, su culminación, reside en la educación y no hay más educación que aquella cuyo objeto es la felicidad del educando y también del educador, aquello que a los dos hace buenos. El significado esencial de la paternidad es, pues la educación; el significado trascendental, la plenitud del

significado esencial encaminar y reconducir al hijo para que sea un buen hijo de Dios y, a su través, un buen hijo de sus padres, fines en los que se acuna la vida en plenitud del hijo y la satisfacción de su anhelo de felicidad.

La última razón de esta colaboración

Llegado a este punto, considero que ahora si es el momento de desvelar la niebla y el misterio que envuelve la última razón de mi colaboración: el agradecimiento al padre y el homenaje al hijo. Al comienzo de los 60' tuve la dicha de conocer a D. Tomás Avira (1906-1992) y D^a Paquita Domínguez (1912-1994), padres de Rafael.

Mis padres eran muy amigos de este matrimonio, especialmente mi madre y Paquita. Tuvieron la feliz idea de invitarles, durante el verano, a pasar unos días en Cazorla (Jaén), mi pueblo. Al parecer, les hizo mucha ilusión, pues, aunque en aquel entonces todavía no era tan visitado por el turismo, ya apuntaba maneras por la transmisión boca-oído.

En aquellos años adolescentes disfrutaba con conversaciones de mucho calado con personas mayores. Así es que me hice muy amigo de D. Tomás. Un hombre culto e inquieto, que se interesaba por todo, y dotado de una paciencia y comprensión que le llevaban a intimidar con un chaval como yo.

Nuestras excursiones a la sierra de Cazorla estaban entreveradas de esas conversaciones que dejan huella imperecedera en el alma adolescente. Lo que me gustaba es que no hablaba por hablar. Cada afirmación iba acompañada de un argumento probatorio, demostrativo, experiencial, macizado de sentido común.

Sabía preguntar y sobre todo escuchar. Así es que ganó mi confianza. Mi padre participaba también en aquellas “conversaciones entre hombres”, y celebraba la buena relación que entre nosotros se había establecido.

D. Tomás disfrutaba con todo, también con las comidas típicas de la región, que elogiaba y agradecía sobremanera. No me extraña que una persona así sea elevada a los altares. Su optimismo era contagioso, además de prudente y bien fundado. De natural bondadoso, era un encanto tenerlo como amigo. Al final de esa década, vine a estudiar preuniversitario a Madrid. Al principio vivía en una casa particular en la calle Fuencarral. Es probable que fuera mi madre la que pidió a doña Paquita que, de vez en cuando, nos echara un vistazo a mi hermano y a mí, para saber cómo íbamos.

El hecho es que, en aquella pequeña temporada sin la cercanía de mis padres, algunos domingos nos invitaban a comer en casa de los Alvira. Durante el almuerzo, sencillo y familiar, se hablaba de todo –yo más con D. Tomás, al que tanto admiraba–, sin que esa conversación natural se transformara en una especie de investigación pormenorizada acerca de los potenciales riesgos que teníamos por nuestra bisoña edad.

Con el tiempo advertí que había una excelente comunicación entre doña Paquita y mi madre. ¡Natural! Me percaté y aprendí entonces, que don Tomás era un padrazo. Tal vez esa fue la excusa para asistir al acto de clausura de la Causa de canonización, iniciada en Madrid en 2009.

Algo que en el silencio de mi intimidad ha permanecido hasta el día de hoy. Un excelente día para manifestar en público –en especial, a Rafael– mi agradecimiento a sus padres y a los míos y por el cariño y cuidado que de todos ellos recibí. Querido Rafael: esta es mi mejor y más sentida contribución llena de afecto a tu excelente homenaje.

Bibliografía

Alvira, Rafael. *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*. Pamplona: Eunsa, 2000.

Alvira, Rafael. Prólogo a *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyla*, de Rafael Hurtado. Pamplona: Eunsa, 2011.

Foster, Caroline. *Madres narcisistas*. Edición de autor, 2019.

Foster, Caroline. *Padres narcisistas*. Edición de autor, 2020.

García Márquez, Gabriel. *La muerte del patriarca*. Madrid: DEBOLSILLO, 2003.

Gibson, Lidsay C. *Hijos adultos de padres emocionalmente inmaduros*. Madrid: Sirio, 2016.

Lamas, María Cristina Lamas y Lamas, Ana María. *Padres analógicos, hijos digitales*. Barcelona:

Ediciones B, 2018.

Linder Hintze, Rebecca. *Cómo sanar tu historia familiar*. Madrid: Gaia, 2012.

McBride, Karlyl. *Mi mamá no me mimó: cómo superar las secuelas provocadas por una madre narcisista*. Books4pocket, 2018.

Morandé, Pedro. «La imagen del padre en la cultura de la postmodernidad», *Anthropotes*, no. 1 (1996): 241-259.

Nelson- Coffey, Kostadin Kushlev, Tammy English, Elizabeth Dunn y Sonia Lyubomirsky, «In defense of parenthood: children are associated with more joy than misery». *Psychological Science*, XX (X) (2012): 1-8.

Polaino-Lorente, Aquilino. *Amar el amor humano. Algunas aportaciones del pensamiento de Juan Pablo II a la Psicología*. Madrid: CEU Ediciones, 2013.

Polaino-Lorente, Aquilino. «El hombre como padre», en *Metafísica de la familia*, ed. por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 1995.

Polaino-Lorente, Aquilino. «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», *Revista Española de Pedagogía*, LI, 196 (1993): 427-461.

Viladrich, Pedro Juan. *Apuntes sobre la paternidad en la sociedad contemporánea*. 2006, en <http://iffd.org/web/doc/4spa.ht>;

Wojtyła, Karol. *El don del amor*. Madrid: Palabra, 2000.

Wolyn, Mark. *Este dolor no es mío*. Madrid: Gaia, 2017.



*¿Cómo explicar la
política a los jóvenes?*



Héctor Ghiretti
Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina
hector.ghiretti@gmail.com

Usualmente no escribo ni hablo sobre mí (al menos no directamente: bien es sabido que todo lo que decimos y escribimos tiene carácter autobiográfico) pero en este caso entiendo que es necesario hacer alguna aclaración al respecto. Tuve la extraña fortuna de no ejercer la docencia en edad temprana, lo que me permitió prolongar mi fase de aprendizaje y desarrollar mejor sus hábitos propios, sin que tales habilidades tuvieran que competir con las demandas propias del ejercicio de la enseñanza, que supone disposiciones y aptitudes diversas.

Enseñar mientras uno todavía tiene básicamente que aprender puede neutralizar este último proceso, o al menos limitarlo. Para la mayoría de mis colegas es inevitable. Decía Nicolas Grimaldi, catedrático de metafísica de la Sorbona, que la edad ideal para iniciarse en la docencia es en torno a los 35 años: a mí se me concedieron unos pocos más.

Tuve una fortuna adicional, también poco usual: enseñé los temas que amo, los temas a los que me he dedicado a estudiar. La docencia, en mi caso, coincide temáticamente con la investigación. Esto es mucho menos común de lo que parece en el ámbito universitario. Hace varios años que soy profesor de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas.

Estos dos aspectos resultan determinantes, según creo, en el modo en que he desarrollado mi práctica docente. Es una docencia dotada de un fondo crítico -autocrítico- en la que los procesos de aprendizaje y retroalimentación siguen activos; tanto por el lado práctico como por el teórico.

Esta particularidad me ha hecho pensar mucho en un nuevo desafío que estoy encarando. Usualmente me tocaba impartir cursos de licenciatura de universitarios avanzados o de posgrado. Hace unos pocos años tengo que vérmelas con universitarios de primer año: chicos de 18-19 años que acaban de abandonar el bachillerato, preparatoria o nivel secundario y que han elegido una carrera de Humanidades. Se puede decir, por tanto, que al menos en una proporción importante, poseen un interés más o menos estructurado en asuntos vinculados con la política. Entiendo que un joven de esta edad ya está en condiciones de abordar las nociones complejas y fuertemente abstractas propias del conocimiento político. No obstante, son numerosos los obstáculos que es preciso enfrentar para iniciar el proceso de aprendizaje.

La universidad como contexto institucional apropiado para la iniciación política

En las casi cuatro décadas que llevo estudiando estos temas no tengo conocimiento de ninguna cultura, civilización o sociedad que deliberadamente haya entendido que para el ejercicio del poder no es necesaria ninguna preparación previa. Todas han tomado sus recaudos, han organizado formas de educar a sus gobernantes.

Tampoco conozco teoría o concepción que sostenga que la mejor forma de iniciarse en la política es mediante una inmersión directa en ella, un ejercicio inmediato del poder, asumir sin más las responsabilidades propias del gobierno. En sus primeras manifestaciones, la filosofía política se ocupó esencialmente de las condiciones necesarias para gobernar y de la organización de un sistema para educar al soberano. Es público y notorio en Platón, en Jenofonte y también, de manera apenas velada, en Aristóteles.

Resulta oportuno reflexionar sobre este término, “preparación”. “Preparar” proviene de *præparo*, una voz latina que quiere decir precisamente eso. Lo curioso es que el verbo *paro* significa exactamente lo mismo: *preparar, acondicionar, aprestar, disponer*. El prefijo *præ* significa antelación, lo que está por delante. *Præparo* refuerza semánticamente la condición previa, anterior, del aprestamiento. En este sentido, Platón señala la necesidad de que los niños asistan al campo de batalla a presenciar el combate que disputan los mayores, pero a una distancia prudencial, de modo que no sufran riesgos, comandados por los mejores capitanes y disponiendo de los medios necesarios para escapar en caso de que sea necesario.¹

La preocupación dominante por la preparación para el gobierno se mantuvo al menos hasta el despertar del pensamiento moderno. Si los modernos se desentendieron progresivamente de ese asunto fue quizá porque daban esa preparación por descontada o porque, avanzado el tiempo, sus concepciones políticas precisamente se oponían al sistema en el que las clases dirigentes recibieron una formación para el gobierno. Pero nunca deja de ser una preocupación relevante, aun cuando aparezca subordinada a otros asuntos, aun cuando el ideal democrático del gobierno en manos del ciudadano común impere hoy de forma prácticamente incontestada, como explica John Dunn.²

En nuestros días la universidad es la institución académica que mejor se adapta a la iniciación de los jóvenes en la política, por la maduración psicológica de sus estudiantes y el carácter de la pedagogía que le es propia. Existe sobre ella un mandato de preparación para los asuntos públicos.³ Los saberes y habilidades que allí se aprenden *también* deben preparar para la vida ciudadana. ¿Cuál sería el principal instrumento para esta iniciación? No veo otra alternativa que el medio más elevado, formativo y exigente en términos intelectuales: el diálogo, las habilidades argumentativas, el desarrollo de las capacidades de persuasión. Al ejercitarse en ese ideal, que Thomas Babington Macaulay formuló acertadamente como el *gobierno por la palabra*, se aprende lo más noble de la política. Como veremos más adelante, no es posible iniciarse adecuadamente en la política como no

1. Platón, *La República*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 467, t. II), 145-147.

2. John Dunn, *La teoría política de Occidente ante el futuro* (México: FCE, 2019), 17.

3. Héctor Ghiretti, «La madurez del político. La relación entre juventud y responsabilidades de gobierno», en *Escribir en las almas. Escritos en honor a Rafael Alvira*, ed. por Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Pardos, Raquel Lázaro y Alejandro Martínez Carrasco (Pamplona: EUNSA, 2014), 325-347.

sea a través de los ideales, de sus formas más puras y perfectas. Esto, como es evidente, no excluye la iniciación a la política a través de medios alternativos, como la participación en organizaciones juveniles y estudiantiles o la práctica del voluntariado.

El diálogo contemporáneo

Es probable, no obstante, que las circunstancias actuales para ese diálogo no sean las mejores, ni en la universidad ni fuera de ella. La universidad como institución se encuentra en una crisis de la que no se salvan aquellas a las cuales se les reconoce un liderazgo mundial, como es el caso de las anglosajonas.

Las universidades estadounidenses fueron las pioneras en organizar instancias de diálogo con el objeto de preparar a sus alumnos para la acción política. Algunas de ellas experimentan en la actualidad un notable deterioro de las condiciones en las que se desarrolla una de las instituciones que la ha caracterizado desde los años 60, con la emergencia del *free speech movement*: los debates de estudiantes se han convertido en batallas campales entre provocadores de derecha y la ortodoxia hegemónica de izquierda.

Con el objeto de revertir esa tendencia, muchas universidades ofrecen cursos en los que se enseña a debatir. La iniciativa, que parece bien intencionada, tiene un riesgo concomitante, y es que tal capacitación para el diálogo siga los criterios de la *corrección política*, que promueve un consenso basado en identidades débiles, escasamente contrastantes. El pensamiento único no se fractura, sólo cambia de signo. Nada previene mejor contra esta funesta tendencia que la confrontación de ideas y perspectivas opuestas.

En un texto que analiza la educación política en la escuela primaria, Harold Entwistle sostiene que estas formas deliberativas de iniciación a la política son simulaciones y como tales tienen el defecto de que ese ejercicio no se vincula con la puesta en práctica de las decisiones adoptadas. El autor se pronuncia por una participación activa en la que también se lleven a cabo experiencias en torno a la realización o implementación de las medidas resueltas.⁴

Más allá de las experiencias que puedan hacerse a ese nivel educativo resulta imprescindible, en los comienzos de la edad adulta, adentrarse en la discusión de los *finés* como primera fase de comprensión de la política, lo que después permitirá abordar el problema de los *medios*. Para ello es necesario apoyarse en el método principal de análisis y comprensión de la política: la dialéctica. Una deficiente comprensión sobre los fines indefectiblemente condicionará la adecuada identificación e intelección de los medios.

4. Harold Entwistle, *La educación política en una democracia* (Madrid: Narcea, 1980).

En mi país, la Argentina, el problema de la iniciación en la política se ha resuelto por una vía expeditiva. No existe, como en los EEUU y otros países, un primer contacto con la política en su vertiente más noble. Como es sabido, el claustro estudiantil ejerce el cogobierno de la universidad. La militancia universitaria sigue siendo el factor principal en el surgimiento y la formación de dirigentes políticos.

En las universidades públicas argentinas el proceso de inmersión es inmediato. Muy tempranamente los dirigentes estudiantiles “aprenden” a manejar dinero y otros recursos materiales, elegir autoridades, expedirse en concursos académicos y nombramientos de profesores, presionar rivales, compañeros y autoridades, negociar porciones de poder, definir políticas de hostilización, armar campañas de propaganda electoral. Toman trascendentes decisiones académicas e incluso disponen de formas exclusivas de poder y de presión, como la movilización estudiantil.

El ya citado Entwistle sostiene que las dos formas de adquirir una educación política son a través del sistema de educación formal y mediante la participación directa (notoriamente omite la politización por vía familiar).⁵ Pues bien: en la universidad argentina se da la combinación de las dos, lo cual está muy lejos de ser la solución al problema. A diferencia de las universidades norteamericanas, no se da al modo de una palestra en la que los atletas se preparan perseverantemente para la competencia, sino que es una lucha continua y directa, en la que la retórica y la persuasión no son los recursos exclusivos. Ni siquiera los principales.

Tropas bisoñas en medio de fuego real

La militancia política en las universidades públicas argentinas plantea un doble problema: como factor relevante en la dinámica del gobierno de las instituciones universitarias y como origen principal de la clase política argentina.

Algún día habrá que realizar un balance crítico sobre las ventajas e inconvenientes de integrar al gobierno de las universidades a un claustro inestable y cambiante que se define precisamente por un tipo de disposición y actividad específica, *aprender*, que es lo mismo que reconocer la propia ignorancia. Que toma decisiones sobre una institución que desconoce y que sólo podría entender si su período de aprendizaje sobre la universidad fuese bastante más extenso que el de su condición de alumno. Que actúa esencialmente según dos criterios, razonables en su dinámica propia: graduarse en el menor tiempo y con el menor esfuerzo posible (las agrupaciones estudiantiles manipulan estas demandas a su conveniencia). Que tiene dificultades para trascender la lógica corporativa para asentarse en una perspectiva institucional. Que también es víctima preferencial de maniobras y operaciones sucias.

5. Entwistle, *La educación...*, 19-20.

El dirigente estudiantil posee una particularidad adicional: usualmente adhiere a ideologías que promueven una transformación radical, revolucionaria. Los jóvenes se caracterizan por su idealismo, su entrega a ideales de redención de los individuos y los pueblos. Estas simpatías se fundan en perspectivas hipercríticas respecto de la realidad que les toca vivir y estudiar. Pero ¿cómo interactúan tan elevados ideales con una praxis del poder descarnada y realista? ¿Qué tipo de conciencia genera el choque brutal entre fines y medios? Esos ideales no se encuentran circunscritos un contexto de diálogo, como en las universidades norteamericanas, sino que están expuestos a un conjunto de prácticas, frecuentemente innobles -para las que hace falta una condición moral firme y probada- de la política.

Dicho contraste generará respuestas con las que se tratará de resolver la contradicción. La respuesta *idealista*, o del escrupuloso, suprime la praxis realista del poder en aras de los ideales y se condena a la inoperancia. La respuesta *cínica* elimina el idealismo y se queda con la conquista y el ejercicio del poder. Finalmente la del *hipócrita*, que públicamente sostiene intactos esos altos ideales, pero en privado no hace ascos a los acostumbrados métodos de la política.

Ese día parece lejano. La universidad pública argentina es todavía incapaz de revisar su mito refundacional, la mítica Reforma de 1918, que tuvo eco en todo el continente. Pero los efectos de esa iniciación cruda e intensiva de los jóvenes dirigentes en el oficio del poder exceden las instituciones universitarias. Quien quiera estudiar las condiciones, la evolución, la calidad de la clase política argentina debe empezar por los hábitos que ésta aprendió en las aulas universitarias. Ahí se encuentran, en buena proporción, *los huevos de la serpiente*.

El objetivo

Nuestro propósito es preguntarnos si es posible instrumentar, en el contexto de la educación formal superior, una auténtica *iniciación a la política*, que evite las simplificaciones ideológicas funcionales que conocemos como *educación cívica* o *educación para la ciudadanía*, las cuales apenas aspiran a generar lealtades al sistema político o identidades con él.⁶ ¿Es posible *explicar la política* a los jóvenes?

Para este propósito adoptaremos la perspectiva pedagógica que nos parece más acorde con la materia propuesta: el aprendizaje significativo de David Ausubel. Este autor sostiene que el aprendizaje es significativo cuando puede vincularse, de modo no arbitrario y sustancial, con lo que el alumno ya sabe. Se trata de establecer un *punteo cognitivo* entre la realidad que se desea enseñar y alguna noción y/o experiencia que ya posee el alumno. Este puente cognitivo, denominado *organizador previo*,

6. Entwistle, *La educación...*, 9.

consiste en un repertorio de ideas generales que se presentan antes de los materiales de aprendizaje propiamente dichos con el fin de facilitar su apropiación.

Entendemos que la naturaleza remota y en buena medida abstracta de la política que advierte Giorgio Fedel⁷ puede comprenderse mejor si se la vincula con la experiencia social cotidiana de los jóvenes, por un camino que lleve de la analogía entre realidad cotidiana y política al reconocimiento y comprensión de la especificidad de la política en sus instancias superiores.

En primer lugar, es preciso confrontar los prejuicios contra la política, que son tan antiguos como la reflexión sobre ella y que en un contexto de legitimidad democrática no hacen más que irritarse y volverse universales. En este sentido parece adecuado encarar el programa que Leo Strauss propusiera en su famoso ensayo *¿Qué es filosofía política?*: convertir la opinión en conocimiento.⁸ Eso supone adentrarse en la relación que existe *expectativa y experiencia* de la política, el binomio a partir del cual Reinhart Koselleck analizó las identidades políticas modernas.⁹ ¿Qué cabe esperar de la política, en qué medida esa expectativa condiciona la experiencia -por muy limitada que sea- de la política? Las expectativas de la política se construyen a partir de lo que *se sabe* de ella. Esas expectativas se hallan en tensión con la experiencia: la política tal como la vivimos, como incide en nosotros y nosotros en ella. Es casi inevitable que mientras más sepamos, tanto de actualidad política como de teoría política, nuestras expectativas serán más moduladas, más realistas.

Un mayor conocimiento político redundaría en un menor riesgo o probabilidad de desengaño: una menor brecha entre experiencia y expectativa. Los prejuicios contra la política se derivan en buena medida de expectativas desproporcionadas sobre ella y en último término, de la ignorancia que el común de los ciudadanos tiene respecto de ella. Para eso es preciso explicar no solamente su complejidad sino también las dificultades que esta complejidad suponen para su comprensión. Entender la política es difícil, hacer política es más difícil todavía.

En el caso de los jóvenes, tanto la expectativa de la política como su experiencia están mediadas por sus padres, su familia (eventualmente, las instituciones educativas por las que han pasado) tanto si se dialoga sobre política en ese contexto como si no.¹⁰ Poseen una relación todavía muy indirecta. Excepto casos de politización temprana la política es para los jóvenes algo remoto, que no aparece como parte de la vida cotidiana. El desafío es precisamente ese: hacer visible la presencia de la política en sus vidas.

7. Giorgio Fedel, «Cultura e simboli politici», en *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, ed. por Angelo Panebianco (Bologna: Il Mulino, 1989), 387.

8. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (London: The University of Chicago Press, 1988), 11-12.

9. Reinhart Koselleck, «Time and Revolutionary Language», en *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. por Reiner Schürmann (New York: State University of New York, 1989), 304-305.

10. Lo más frecuente es que esa imagen construida por el contexto familiar sea negativa. Entwistle, ob. cit., 19-20.

Una concepción difusa de la política

Para eso es preciso adoptar una concepción *difusa*, no reductiva, de la política: como vertebradora de la vida social. Es decir, una política no confinada al ámbito del Estado o del Gobierno, sino distribuida en diversos grados de densidad en todo el cuerpo social.

En este sentido se sigue la observación de Carl Schmitt, en torno a la necesidad de liberar la política del recinto del Estado, tal como sostiene la tradición liberal.¹¹

Esto no supone, no obstante, asumir la concepción schmittiana de *lo político*, al cual define como conflicto. La política, por el contrario, es la instancia constitutiva de la vida social, es decir, aquella que le provee sentido y establece una organización para los agrupamientos humanos: definimos entonces a la política *como el conjunto de cuestiones relacionadas con el orden y el gobierno de una comunidad*.

La concepción difusa de la política identifica instancias de gobierno y de organización en todos los grupos sociales: desde la familia (que posee una politicidad de densidad mínima) al Estado y el Gobierno (que poseen la politicidad de densidad máxima), pasando por las organizaciones intermedias, las empresas, los sindicatos, los partidos, las organizaciones religiosas, las ONGs y toda institución que forme parte arquitectónica social.

Me interesa volver sobre algo ya enunciado. El desafío que supone explicar la política a los jóvenes consiste en conciliar la condición de la política como algo *común* (en un contexto democrático, naturalmente) y que por tanto debería resultar *familiar*, con el hecho de que se trata del área de actividad humana *máximamente compleja*. Para conectar a los jóvenes con ese mundo que es difícil de comprender y en el que es actuar es aún más difícil es necesario apelar a su propia experiencia personal: la familia, la escuela, el deporte y otras formas de socialización juvenil.

Es a partir de esos contextos que debe explicarse cómo funcionan el orden y el gobierno: las normas de convivencia que los rigen, la diferenciación y especialización de los espacios y de los tiempos, lo que cabe esperar de determinadas conductas, las instancias de autoridad, consulta, decisión y satisfacción de necesidades, los procedimientos, las estructuras jerárquicas, las formas de participación. Es en estos ámbitos de la vida cotidiana donde se puede tomar mejor conciencia de la política, de su dificultad y complejidad propia y de los conflictos que se derivan de ella.

11. Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (México: Folios, 1985), 15-19.

Entendemos que este es el camino de acceso al conocimiento de la política, el método más eficaz para prevenir a los jóvenes de simplificaciones o esquematizaciones ideológicas en las que se incurre usualmente en las asignaturas de formación ética y ciudadana, como por ejemplo la identificación directa, acrítica, entre *democracia* y *política*. Usualmente la experiencia básica que los jóvenes tienen de la vida social y por extensión, de la política (familia, escuela, deporte) no es democrática, lo que les permite diferenciar una cosa de la otra, en términos de *género* (organización política) y *diferencia específica* (de índole democrática).

Respecto de este primer paso resulta necesario hacer una advertencia. Puede pensarse que esta concepción difusa de la política conduce a una concepción pan-politicista, una hiperpoliticización de la vida de relación. Es frecuente la fórmula entre muchos académicos y estudiantes de que *todo es político*. Usualmente esta idea hiperpoliticizada de la vida social viene asociada a las concepciones conflictivistas de la política, a las que ya hemos hecho referencia: *todo es político* en tanto que *todo es motivo de lucha*, de confrontación.

Lo cierto es que en tanto la concepción difusa de la política reconoce diversos grados de politicidad, dada por los fines específicos de cada ordenamiento social (familia, empresa, organizaciones intermedias) el conflicto queda subordinado y limitado a esos fines y a la organización definida por cada uno de ellos. Un caso que sirve para ilustrar el punto es la universidad: si bien forma parte de esas instituciones comprendidas por el concepto de politicidad difusa y lo hace en una proporción no menor, plantear en su seno conflictos o pujas que exceden los fines que le son propios responde a esta idea pan-politicista, en la que el conflicto prevalece sobre el orden. Según esta lógica, todo orden particular se subordinaría a la lucha general.

Para qué sirve la política

La aproximación pedagógica entre el concepto de la política y la vida cotidiana debería resolver algunos interrogantes principales en este proceso de aprendizaje. Sin embargo, puede ser necesario hacerlos explícitos, formularlos. Por ejemplo: ¿para qué sirve la política? El acercamiento a lo cotidiano debe dar paso a la visión de conjunto. Si lo propio de la política es el orden y el gobierno, es preciso identificar y analizar instancias de orden y gobierno superiores, en las que las formas menores se insertan.

La politicidad difusa permite señalar ámbitos de máxima densidad política. El Gobierno y el Estado. La particularidad de abordar la política desde lo cotidiano tiene una ventaja adicional: la presenta como un ámbito de lo operable, que depende de las propias acciones. La política aparece genuinamente como *praxis*, como acción humana. Desde esta base es posible asomarse a las grandes concepciones de la política, a la teoría política propiamente dicha tanto en su dimensión analítica como prescriptiva.

En este contexto, la pregunta principal es si en los planos superiores de la política existe algún criterio rector o concepto que guía (o puede guiar) las acciones de quienes asumen la responsabilidad de gobierno. ¿Cuál es su fin propio?

Ese fin tendrá razón de bien: algo deseable, por alguna razón. ¿Qué podemos considerar como el bien que persigue? No nos es suficiente, en este contexto específico, la respuesta canónica del *bien común*, de un bien compartido, porque es un planteamiento altamente abstracto, aunque hemos de regresar sobre él más adelante. Ni tampoco el *interés público*, que es la formulación que el bien común adquiere en un contexto de pensamiento que recela de las teleologías.

¿Y entonces? Hay que modular mejor el bien propiamente político, darle forma humana. La política es un tipo de actividad. Lo que le da sentido es el objeto al que se refiere. Este objeto es la *polis*, la ciudad, unidad política soberana del mundo de la Grecia clásica. Si la política es el conjunto de asuntos relativos a la ciudad, habrá que preguntar para qué sirve una ciudad. Para esto, Aristóteles tiene una respuesta que ha resultado insuperable: “*surge por causa de las necesidades de la vida, pero ahora existe para vivir bien*”.¹²

Hay en el origen de la ciudad una concurrencia dada por la satisfacción de necesidades básicas pero su finalidad cambia: se *perfecciona*. ¿En qué consiste este “vivir bien”? Si es más que esas necesidades básicas, también deben estar incluidas las superiores: esas que se refieren al plano de las relaciones con los demás, de la inteligencia, de los afectos, de la realización personal. Es una forma de aludir a ese ideal de vida propiamente griego que es la *virtud*, entendida como equilibrio y plenitud a la vez.

Si definimos al hombre como un animal político, la política como acción específica no puede prescindir de una cierta idea de la perfección humana. La política existe para que la vida sea propiamente humana. Por efecto acumulativo de la tradición del pensamiento político, el concepto se ha vuelto ajeno a la política, a pesar de que está expresamente mencionado en uno de los documentos fundamentales de la modernidad política, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América: ese equilibrio, esa plenitud no es otra cosa que la *felicidad*. Nada menos. No existe sustituto eficaz para ese ideal humano a partir del cual pueda organizarse la política. La dispersión de los proyectos de vida de los hombres ha vuelto a la felicidad como extraña a nuestra sensibilidad, pero no existe mejor respuesta al problema del objeto de la política.

12. Aristóteles. *Política*. Edición y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989) 1252a, p. 3.

Hacerse felices

Se ha calificado a la ética aristotélica como *eudaimonística*, es decir, *felicitaria*. Si su concepción política es continuidad de su concepción moral, esta condición se traslada a la primera. Digámoslo de una vez: *la política (y cuando digo la política estoy pensando también en los políticos) debe ocuparse tanto de la felicidad de la ciudad como de la de los ciudadanos*. Estas dos felicidades no son coincidentes, y tampoco la primera resulta de la mera acumulación de las segundas: podemos dejar esta discusión para otro momento.

Naturalmente, esa respuesta no nos releva de ulteriores y más complejas precisiones, como bien señala Isaiah Berlin.¹³ Acerquémonos a esta idea de felicidad: ¿en qué consiste? En primer lugar aclaremos que la felicidad, igual que la política, no es un *estado*, sino una *actividad*. Es algo que *hacemos*, y en la medida que lo hacemos se convierte en algo que somos. Ser feliz supone hacer algo de determinada manera. Podemos agregar una nota más, como aproximación al concepto: *hacer algo que amamos*. Si esto es así, *ser feliz*, o para decirlo propiamente, *hacerse feliz*, solo puede ser un proyecto personal: nadie puede ser feliz por nosotros, no es posible obligar a nadie a ser feliz. Pero necesitamos que nos ayuden a ser felices y consecuentemente ayudar a los otros a serlo. Si el hombre es un ser social, su equilibrio y su plenitud sólo se consigue en sociedad. Es lo que dice el gran José Alfredo Jiménez en *Cuando yo tenía tu edad*:

*Fíjate bien lo que dices, no me desprecies por nada
Vamos a hacernos felices, dame los besos del alma*

Este carácter social -o para decirlo más propiamente, *comunitario*- de la felicidad se manifiesta de dos formas sucesivas y complementarias:

Primero: *ser feliz es vivir de acuerdo consigo mismo*, en armonía con los propios afectos, gustos, inclinaciones y convicciones, sin desdoblamientos ni conflictos desgarradores. Decía Ernst Jünger que la psicología se había impuesto a finales del s. XIX y principios del s. XX para aliviar el dolor derivado, entre otras cosas, de los conflictos de personalidad.¹⁴ Pero para vivir de acuerdo consigo mismo es preciso conocerse. El único método eficaz que tenemos para conocernos es el espejo de los otros. Sin ese reflejo, toda introspección es imposible.

Segundo: si la felicidad comporta necesariamente vínculos sociales, no solamente implica hacer lo que queremos, sino también lo que en virtud de esas relaciones se nos demanda. Es feliz por tanto

13. Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (México: FCE, 1983), 246.

14. Ernest Jünger, *Sobre el dolor* (Barcelona: Tusquets, 1995), 31.

quien *hace coincidir lo que ama con lo que debe hacer*. Pero eso tiene aún otro giro: si amamos a los demás, *la mayor felicidad a la que podemos aspirar es ayudarlos a ser felices*.

Las partes y la felicidad

Y entonces la política ¿qué pinta en todo esto? La política consiste en organizar la vida entre los hombres. Es el mayor servicio que puede hacerse a un grupo social: darle un fin o propósito y los medios para conseguirlo. Puede ser una ciudad -como hemos venido viendo- pero también puede ser un imperio, una confederación o un estado moderno.

En este punto cabe hacer una aclaración fundamental. La política también existe fuera del Estado, es *constitutiva* de lo social: no hay sociedad sin conducción, sin articulación entre los que mandan y los que obedecen.

El líder de un grupo de cazadores-recolectores neandertales debía ocuparse de mantenerlo unido, asegurar el alimento, detectar y seguir las presas, organizar la defensa ante grupos rivales y eventualmente resolver conflictos internos, siempre contando con la cooperación de los otros miembros. Su función era esencialmente *política*. Lo mismo un empresario, el director de un colegio, el presidente de una unión vecinal o un club deportivo, el directivo de una ONG, un padre o madre de familia. Lo que varía es la densidad cada instancia organizativa.

La única manera de organizar satisfactoriamente una sociedad es *no perder de vista la felicidad tanto del conjunto como de sus integrantes*. ¿Pero cómo contribuye la política a la felicidad? Rafael Alvira descompone la felicidad en dos elementos principales. Uno es la *seguridad*, el margen de previsión y de estabilidad que necesitan las personas para llevar una vida tranquila sin riesgos ni amenazas permanentes. Thomas Hobbes ha pintado con maestría la vida azarosa, precaria, llena de peligros de los hombres sin poder que los organice. Otro es la *alegría*, que es el estado derivado de la armonía con el entorno y en particular con los demás (volveremos sobre la alegría, que a pesar de las apariencias es una noción central).¹⁵

En lenguaje político podemos encontrar los correlatos a estos dos elementos en la *paz* y la *libertad*, respectivamente. La política debe contribuir a la felicidad en sus dos aspectos: dando bases mínimas de convivencia y permitiendo el despliegue personal de cada integrante de la sociedad. *No* puede reemplazar o suplir las acciones y las disposiciones de cada uno tendientes a la felicidad, *ni* en lo que hace a la seguridad, *ni* en lo que hace a su libertad. Ya dijimos que la felicidad es un proyecto

15. Rafael Alvira Domínguez, *El arte de gobernar* (Madrid: Conferencia leída en el Instituto de Alta Dirección el 6 de octubre de 2004), 2-3.

personal. En el acta de la Declaración de Independencia se habla del derecho *a la búsqueda de la felicidad* (*the pursuit of happiness*) no a la felicidad en sí misma.

Vamos a reformular lo que enunciamos: *la felicidad es la finalidad de la política, pero la política no puede hacer felices a los hombres*. Sólo puede echar unas bases muy elementales, muy precarias pero imprescindibles, para que cada uno busque la felicidad por su cuenta. Si pretende otra cosa diferente, con seguridad conseguirá el efecto contrario: *“ningún estado tiene la capacidad de asegurarse de que los hombres sean felices; pero todos los estados tienen la capacidad de asegurarse de que sean infelices”*.¹⁶

Bien común, bien menor

El concepto de *bien común* era desconocido para los antiguos. Se trata de una noción de origen medieval que ha hecho su camino y ha desbordado largamente los confines del pensamiento escolástico, sustituyendo por completo ese concepto de bien propiamente humano y horizonte de perfección que es la felicidad. En ocasiones es sustituido por la noción más moderna, de matriz liberal, de *interés público*. El bien propio de la política tiene una especificidad dada por su alcance, por quienes son los beneficiados. Es común, participan de él los miembros de una comunidad.

Pero ¿por qué habría que sustituir un ideal propiamente humano como la felicidad por otro abstracto como el bien común? Porque es muy difícil explicar que si bien la política debe regirse por un ideal de perfección humana (como es la felicidad) no está en condiciones de alcanzarlo ni de concedérselo a nadie.

El concepto de bien común se ajusta a los requerimientos formales de la política en un contexto de legitimidad ascendente, o soberanía popular: no es igual afirmar que el objeto de la política es la felicidad en un ámbito limitado a clases dirigentes que en un contexto de discusión pública ampliada, de legitimidad democrática. Resalta su jerarquía -es un bien compartido por una comunidad- y a la vez sus limitaciones: no es el bien supremo, sino el bien que es condición de posibilidad de los otros bienes.

Llevado a un contexto doméstico, el bien común está constituido por ese orden elemental, esos bienes materiales, intelectuales y espirituales a disposición, esas reglas básicas de conducta, la enseñanza de hábitos y conocimientos que nos permiten constituirnos como seres humanos.

16. Bernard Crick, *In defense of politics*. 4ed (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 151.

El bien común constituye apenas un modesto zócalo en la proyección o la dimensión de la felicidad social y personal. Contra lo que usualmente se piensa, *la política puede poco*. Mucho menos de lo que se supone.¹⁷ Y es pertinente que los políticos asuman esta limitación fundamental. Deben saber que está absolutamente fuera de su alcance hacer feliz a la sociedad que conducen. A lo que sí están obligados es a aportar unas condiciones muy elementales, muy básicas, para que cada uno sea feliz.

¿Quiere decir que esa contribución es despreciable o irrelevante? En absoluto. Es esencial, porque es el fundamento de todo proyecto felicitaro, personal o social. La política es la actividad que se ocupa del *bien menor*, como dice el ya citado Alvira, que es ese bien sobre el que se apoyan y desarrollan los otros bienes. Sería un error, no obstante, asumir que ese bien menor se refiere exclusivamente a las necesidades materiales. En este sentido es interesante el modo en que Jacques Maritain plantea las razones por las que el hombre es un ser social:

¿Por qué razón la persona exige por naturaleza vivir en sociedad? En primer lugar, en cuanto es persona, es decir en virtud de las perfecciones mismas que le son propias y en virtud de esa tendencia a la comunicación del conocimiento y el amor de que hemos hablado, y que exigen establecer relaciones con las demás personas. Considerada bajo el aspecto de su generosidad radical, la persona humana tiende a sobreabundar en las comunicaciones sociales, según la ley de la sobreabundancia que está escrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia y del amor.

En segundo lugar, la persona humana exige esa vida en sociedad en virtud de sus necesidades, es decir, en virtud de las exigencias que derivan de su individualidad material. Considerada bajo el aspecto de esas necesidades, tiende a incorporarse a un cuerpo de comunicaciones sociales, sin lo cual es imposible que llegue a la plenitud de su vida y al cumplimiento de aquellas. La sociedad aparece así como proporcionando a la persona las condiciones de existencia y de desenvolvimiento que necesita. No puede por sus solos recursos llegar a su plenitud; encuentra en la sociedad bienes que le son esenciales.

*No se trata aquí solamente de necesidades materiales: pan, vestido, etc., para cuya consecución tiene el hombre necesidad de la ayuda de sus semejantes, sino también y ante todo trátase de la ayuda que necesita para sus actos de razón y de virtud, cosas que entran en el carácter específico del ser humano; si ha de llegar a cierto grado de elevación en el conocimiento, y de perfección en la vida moral, tiene el hombre necesidad de una educación y de que sus semejantes le tiendan la mano. En ese orden de ideas hay que tomar en todo su rigor el sentido de las palabras de Aristóteles cuando dice que el hombre es un animal político; animal político, por ser animal racional, porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana.*¹⁸

17. Moisés Naím, *El fin del poder* (Buenos Aires: Debate, 2013), 32-41.

18. Jacques Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris: Desclée de Brouwer, 1947), 41-43.

Maritain antepone la condición de *persona*, su tendencia a la comunicación y a su autoperfeccionamiento, a la satisfacción de las necesidades materiales. En el hombre no es posible ni desarticular una de otra (la “ciudad de los cerdos” de Platón es apenas una ficción teórica) ni tampoco priorizar las necesidades materiales por sobre las intelectuales o espirituales. En la “sobreabundancia” propia de estas últimas que menciona Maritain está la clave: es precisamente esa *sobreabundancia* en términos de comunicación -que se expresa en los procesos de apropiación conceptual y de hábitos- la que permite las estrategias de supervivencia, la racionalización de recursos que es propia del plano material, el cálculo económico. Sin habilidades comunicativas ni entorno afectivo no hay aprendizaje posible. Sin los aprendizajes básicos el ser humano sencillamente no es viable.

Del mismo modo que el bien menor no está sólo en el plano de la satisfacción de las necesidades materiales, la política no puede renunciar a la felicidad -conjunción entre los dos planos de necesidad planteados por el autor citado- como norte u orientación principal de su obrar. Usualmente, salvo casos excepcionales, el bien menor no consiste en satisfacer directamente las necesidades en uno u otro plano, sino proveer las condiciones mínimas para que la sociedad pueda hacerlo.

Volvamos a las partes de la felicidad. Podemos asumir que en un contexto de discusión de signo liberal, la *seguridad*, entendida como la custodia de las vidas, bienes y libertades de las personas no necesita mayor fundamentación. Más problemática resulta la *alegría*. ¿Cómo puede contribuir la política a esta parte fundamental de la felicidad de las personas y las sociedades? Ya hemos visto que el correlato político de la alegría es la libertad. Pero me interesa mantener el hilo argumental en la primera. Para eso voy a valerme, en el caso particular de la política, de Baruch Spinoza, que distinguía dos tipos de alegría (*laetitia*). Una más general e imperfecta (también llamada *gaudium*) que es la producida por un don inesperado, por el regalo. Está relacionada con la pasión y alterna con la tristeza. No depende de quien la experimenta, sino de otro.

Después hay otra, más profunda y duradera, más rara también. Spinoza la asocia al *conatus*, que es un afecto que contribuye a la potencia de actuar, a perseverar en el propio ser, ese esfuerzo por ser uno mismo. En esa relación estrecha entre *laetitia* y *conatus* existe el deseo, que es el *aumento* de la potencia de existir, junto con la conciencia misma de ese aumento. Esta alegría -expansión del espíritu- es el estado propio del crecimiento. La alegría del *conatus* es la alegría de la libertad.¹⁹ Esa debería ser la estrella polar de toda política. Si se aplica el concepto ya propuesto de la política como bien menor a este asunto de la alegría se encuentra la feliz expresión del filósofo argentino Santiago Kovadloff, quien sostuvo en una entrevista que “*la política es la parte más triste de la alegría de vivir*”.

19. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Estudio introductorio de Luciano Espinosa (Madrid: Gredos, 2015), 101-249.

El instrumento principal

Preguntarse por el fin es -por definición- preguntarse a la vez por los medios. El medio fundamental de la política es el *poder*. Es un instrumento complejo de operar, extremadamente delicado, que requiere condiciones excepcionales, una de las cuales es la conciencia permanentemente alerta e indeclinable de que es una herramienta, no un fin en sí mismo. El poder es básicamente la capacidad del hombre de obrar, de *traer al ser*, como lo define Rafael Alvira. Es una condición propia de todos los hombres, sólo que desparejamente distribuida.

Usualmente, los jóvenes poseen una idea o preconcepción del poder que se relaciona directamente con su posición subordinada en el núcleo familiar o en las instituciones escolares. Adolescente es aquel que adolece. Adolecer es sufrir cierto defecto, carencia o vicio. Los jóvenes experimentan el poder como imposición, como mandato imperativo del que son destinatarios, acompañado o no de razones. Es necesario mostrarles ante todo el poder que ellos mismos poseen y ejercen de forma habitual. El poder también es de ellos. Después hay que analizar con ellos qué hacen con ese poder del que disponen: ¿someten a los demás, los dominan, se aprovechan de ellos? ¿o lo ponen al servicio de los demás, buscan ayudar, los asisten?

Desde esta perspectiva no hay mayor servicio que pueda darse a una comunidad que orientarla, organizarla y conducirla a su fin específico.

De este modo, el poder pasa de ser entendido y experimentado como dominación a ser entendido y experimentado como servicio. Pero si el poder debe emplearse para ayudar a los demás ¿en qué queda la búsqueda de la felicidad propia a la que estamos llamados? Me parece que el punto es admirablemente explicado en *El Principito*, donde se narra su encuentro con el Zorro y se explica la necesidad de la domesticación (mutua) como condición de la felicidad: sólo a través de las relaciones con los demás podemos ser felices.²⁰ El poder es un atributo de las relaciones intersubjetivas.

De hecho, sólo es plenamente feliz quien se ocupa de la felicidad de los demás (esto tiene de suyo una dimensión propiamente política). Pero esas relaciones comportan necesariamente relaciones de poder. Y tiene más poder quien posee mayor capacidad de relación. Las relaciones de poder poseen una lógica agregativa bastante curiosa: la palabra es horrible, pero el concepto de *empoderamiento* supone compartir el poder para que la capacidad total de *traer al ser* sea mayor.

20. Antoine de Saint-Éxupéry, *El Principito*. 25ed. (Buenos Aires: Emecé, 2011), 77-86.

La virtud política

El ejercicio de considerar el *bien común político* desde el *bien común familiar* permite a la vez adoptar un punto de partida cercano y conocido para proyectarse a aquello que se nos presenta como remoto y desconocido. Sólo fijando un punto de inicio podemos medir la distancia que nos separa de la meta. Y lo que aplica para la estimación del fin también lo hace para la estimación de los medios. La comprensión más acabada de la política se adquiere -es preciso aclararlo en un contexto de legitimidad democrática- cuando se trasciende la perspectiva del ciudadano común y se puede emular la del gobernante, cuando se está en disposición de “ponerse en los zapatos” de quien tiene la responsabilidad política de tomar decisiones.²¹

No parece posible adquirir ese hábito propio del político que Aristóteles denomina la prudencia legislativa -o *arquitectónica*- si no se domina previamente la prudencia del hombre común, la prudencia *monástica* y/o *doméstica* de la que hablaba Leopoldo Eulogio Palacios.²² La prudencia como virtud se refiere a los medios. ¿Cuáles son los medios para formar y sostener una familia? En ese problema se halla el principio fundamental de comprensión de la política: un aprendizaje progresivo, fundado en el establecimiento de una relación y en la posterior evolución *desde la analogía a la especificidad*.

Una objeción que podría hacerse es que el aprendizaje propuesto parece no tener en cuenta los aspectos más oscuros de la política: las miserias, las bajas pasiones, la corrupción, el afán de dominio, la deslealtad, la violencia, la Razón de Estado. Parecería que la propuesta adolece de una dosis imprescindible de maquiavelismo. Aún si la inducción a la política fuese exitosa ¿quién podría sustraerse al brutal choque -ya mencionado- entre expectativa y experiencia, que se daría en términos ya no mediados, sino personales, directos?

La pregunta, en realidad, es si es posible pensar en una alternativa pedagógica que incluya desde el inicio todos estos aspectos o que invierta la secuencia del aprendizaje. Platón ofrece indicaciones inequívocas en este sentido. Explica que el juez gobierna las almas por medio del alma. Por esa razón previene sobre su contacto y la familiaridad con almas malas. “*Es preciso que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud, si se quiere que su propia honradez la capacite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es justo.*”²³ El buen juez no debe ser joven sino anciano, debe haber conocido tardíamente lo que es la injusticia y a través del estudio entender de qué clase de mal se trata. La maldad no puede conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud.

21. La educación política de matriz democrática plantea la necesidad de formar y estimular hábitos de *participación* en instancias de deliberación o decisión, pero rechaza a la vez toda formulación en términos de *educación para el liderazgo*, como es el caso del ya citado Entwistle. Se advierten aquí las limitaciones ideológicas que impiden trasponer la creencia democrática para asumir una perspectiva propiamente política, es decir, centrada en el gobierno y la organización. Entwistle, ob. cit., p. 59.

22. Leopoldo Eulogio Palacios, *La prudencia política*. 4, ed. (Madrid: Gredos, 1978), 23-24.

23. Platón, ob. cit., t. II, 409a, p.44.

En cambio, la virtud llegará con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad.

Trasladado el criterio a un campo propio de la experiencia juvenil, no se puede aprender la práctica de un deporte en equipo empezando por las faltas o las violaciones al reglamento, que en algunos lances de la competencia son inevitables. Primero será necesario aprender la técnica básica y el reglamento, es decir, la práctica del juego limpio. Si el mal es la ausencia del bien debido, sólo será posible conocer al primero si se tiene antes la noción del bien. Respecto del aprendizaje de la maldad y la miseria políticas, la historiografía constituye un valioso acervo de recursos pedagógicos siempre disponibles para el aprendiz de político. Es esta -entre otras- la condición de *magistra vitae* que destacara Cicerón: permite mediar, en cuanto es posible, el inevitable contacto y la familiaridad con lo más oscuro de la política.

El resultado

El itinerario propuesto busca romper la costra ideológica que recubre la política. Esa costra está formada básicamente por la creencia democrática que sostiene la identidad entre gobernantes y gobernados. Para romperla hay conectar la política con la experiencia de lo cotidiano. Esto permite una resignificación del principio democrático. La *participación plena* en cualquier comunidad política, sea o no democrática, implica *saltar la valla* que divide al ciudadano del gobernante e instalarse del lado de éste último.

Participar plenamente es ejercer la labor propia del gobierno, hacerse cargo de la parte responsable por la totalidad. El ideal democrático afirma que *todos los hombres son gobernantes*. Las posibilidades reales del régimen democrático son sensiblemente más reducidas. Los matices son decisivos: *cualquier ciudadano puede proponerse ser gobernante y eventualmente conseguirlo*.

Sin esta inducción previa, toda comprensión de la política, todo compromiso político se hará sensiblemente más difícil, llevará más tiempo, más esfuerzo y más frustraciones. Más allá de los intentos por perfeccionar la institucionalidad democrática, de las teorías críticas que señalan los defectos y los puntos ciegos de la democracia realmente existente, no existe todavía propuesta que supere en precisión descriptiva a la teoría elitista de la democracia liberal, también conocida como modelo agregativo.

Desde esta perspectiva, la preparación de las elites sigue siendo un factor decisivo para el perfeccionamiento de la calidad democrática. El objetivo de nuestra propuesta es aportar elementos críticos y prácticos que permitan una relación equilibrada con la realidad política, de modo que se

evite tanto el defecto de la apatía y la indiferencia como el exceso de idealismo ingenuo y abra la posibilidad de nuevas vocaciones políticas, convenientemente preparadas.

En nuestros días, dos obstáculos se erigen contra el itinerario propuesto. El primero, tradicional, es el generalizado rechazo por parte de la mentalidad política moderna/contemporánea a asociar la realidad política con el ámbito de la vida familiar.

El segundo, relativamente novedoso, es que la declinación actual de la familia, al menos tal como la hemos conocido hasta ahora, vaya borrando progresivamente el legado y la memoria personal de esa experiencia vital imprescindible. Pero de eso quizá podamos hablar otro día.

Bibliografía

Alvira Domínguez, Rafael. *El arte de gobernar*. Madrid: Conferencia leída en el Instituto de Alta Dirección el 6 de octubre de 2004.

Aristóteles. *Política*. Edición y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México: FCE, 1983.

Crick, Bernard. *In defense of politics*. 4ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

De Saint-Éxupéry, Antoine. *El Principito*. 25ed. Buenos Aires: Emecé, 2011.

Dunn, John. *La teoría política de Occidente ante el futuro*. México: FCE, 2019.

Entwistle, Harold. *La educación política en una democracia*. Madrid: Narcea, 1980.

Fedel, Giorgio. «Cultura e simboli politici». En *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, ed. por Angelo Panebianco. Bologna: Il Mulino, 1989.

Ghiretti, Héctor. «La madurez del político. La relación entre juventud y responsabilidades de gobierno». En *Escribir en las almas. Escritos en honor a Rafael Alvira*, ed. por Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Pardos, Raquel Lázaro y Alejandro Martínez Carrasco. Pamplona: EUNSA, 2014.

Jünger, Ernest. *Sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets, 1995.

Koselleck, Reinhart. «Time and Revolutionary Language». En *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. por Reiner Schürmann. New York: State University of New York, 1989.

Maritain, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

Naím, Moisés. *El fin del poder*. Buenos Aires: Debate, 2013.

Palacios, Leopoldo Eulogio. *La prudencia política*. 4, ed. Madrid: Gredos, 1978.

Platón. *La República*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 467, t. II.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. México: Folios, 1985.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico. Estudio introductorio de Luciano Espinosa*. Madrid: Gredos, 2015.

Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. London: The University of Chicago Press, 1988.



Libro: Alvira Domínguez,
Rafael y Hurtado Domínguez,
Rafael. *Oikía y Polis. La
familia, raíz y alma de
toda sociedad*. Pamplona:
EUNSA, 2023. 147 pp.

Antonio Argandoña

Profesor Emérito, IESE Business
School, Universidad de Navarra
aargandona@iese.edu

¿Otro libro sobre las crisis de la familia y de la sociedad? En cierto modo, sí. Pero, a pesar de su brevedad, *Oikía y Polis* es mucho más: es un tratado de antropología y filosofía social y política que permite entender muchos errores de la sociedad de nuestro tiempo, empezando por la persona, siguiendo por la familia y llegando a la sociedad y al instrumento que hemos diseñado para garantizar su buen funcionamiento, el Estado, que está, por cierto, muy lejos de conseguir ese objetivo. Construir un hogar familiar no es un problema técnico, sino humano. Y sin una base familiar sana, la sociedad no puede prosperar.

La base en que se fundamentan la familia y la sociedad es religiosa; por eso no pueden ser regidas por un ente extrínseco, como es el Estado. Dios nos ha querido familiares. La familia es una imitación de lo divino, de lo Absoluto, en un mundo imperfecto. Su fundamento es el amor, que no es posesión del otro, sino confianza en el otro. Amor y confianza llevan al sacrificio, a la entrega de los gustos, afectos y tendencias al otro, como ocurre en la familia entre los esposos y con los hijos. Esto se aprende en el hogar, por “ósmosis familiar”, en un ambiente de gratitud y confianza entre el que da y el que recibe. Ahí se encuentra el primer y último sentido de la entrega de la vida.

La sociedad se concibe hoy en un sentido cuantitativo, como un conjunto de individuos caracterizados por su libertad, una libertad radicalmente individualista que absolutiza la dimensión subjetiva del individuo y relativiza la verdad objetiva. De este modo, la familia viene a ser una posibilidad más de elección individual, transitoria, entre otras muchas posibilidades de vida. Pero la casa, el hogar, es expresión de un espíritu. No se puede dar por supuesta, como solemos hacer con las cosas que ya funcionan, porque esto nos lleva a no agradecer lo que tenemos, en lugar de esforzarnos por hacer verdaderamente nuestro aquello en lo que se vive y con quien se vive. Y esto exige sabiduría y sacrificio. Valorar la familia es una tarea exigente, que requiere valentía.

La aspiración más profunda de todo ser humano es estar en paz y ser libre. Paz y libertad, que es lo que se busca en la sociedad, y que es lo que encontramos, en primer lugar, en el hogar. Paz y libertad que crean alegría y nos protegen de los peligros del vacío y de la soledad en la vida. No se puede tener paz sin libertad, ni ser libre si no se vive en paz. El enlace entre ellas es la seguridad: vivimos seguros si vivimos en paz y experimentamos la libertad. Esa es la tarea primera del hogar. Por eso, el ser humano es constitutivamente hogareño, familiar, porque es social, relacional. Todos anhelamos “sentirnos en casa” allá donde estemos, lejos del peligro, en la universidad o en la empresa, en el ocio o en el trabajo.

Solo podemos vencer la sensación de peligro cuando entramos en nuestra casa, o en un ámbito que nos recuerda a nuestra casa, a nuestra familia. Después del “fallo original” que siempre encontramos en nuestras instituciones, nos sabemos caminantes hacia nuestra casa definitiva. En nuestro hogar estamos salvados, seguros, libres, alegres y en paz. *Oikía y Polis* acaba con un divertido e instructivo epílogo titulado “La vida después del parto”, una conversación figurada entre dos bebés aún en el seno materno, que se preguntan cómo será la vida cuando salgan al exterior; uno proyecta a aquella vida futura los cuidados que ha recibido de su madre y del resto de su familia, mientras que otro se muestra pesimista ante la inseguridad de lo que le espera. El seno materno es, efectivamente, el lugar radical y originario de la libertad, la seguridad, la alegría y la paz, porque “alguien” nos quiere. Se puede “ser”, pero es imposible “existir” si nadie te quiere; no podemos estar donde no nos quieren. La seguridad la tenemos en el hogar de un modo nuclear, porque en él tenemos confianza. Y en la seguridad y la confianza nos sentimos libres.

Los capítulos finales del libro proyectan estas ideas sobre la ciudad, la *polis*. La perfección que buscamos en la sociedad se apoya en la familia, no en los individuos, y requiere virtud para asegurar esa perfección. Y esto no lo puede asegurar el Estado moderno. El hogar, la casa, la *oikía* es la primera forma social natural. Esto lo hemos perdido en la modernidad, en la que el elemento político básico es el individuo, y el Estado es una totalidad abstracta de individuos.

Por eso, la familia es no solo la célula fundamental de la sociedad, sino su alma. Por eso, las instituciones intermedias, desde la familia y la empresa a la comunidad local y las asociaciones voluntarias, inspiradas en la familia y colaborando a la seguridad, confianza, libertad y paz de las personas, promueven el desarrollo orgánico y progresivo de la sociedad, porque reflejan, cada una a su manera, el alma familiar. De este modo, la confianza que da la familia se traslada a la *polis* a través de los cuerpos intermedios. Y la *polis* hace en grande lo que la familia hace en pequeño: instaurar la paz, la libertad y la seguridad.

Esto explica también el fracaso del Estado moderno, que encarna y centraliza los problemas. Pretende que el derecho guíe a la política, porque estamos en un Estado de derecho, pero no respeta la ética, porque no admite una instancia superior a sí mismo. De este modo el ámbito político-estatal se extralimita e invade el campo jurídico y ético, rompiendo el clima de confianza. Hoy en día el Estado pretende asumir las funciones de la sociedad civil, sobre todo de la familia, en ámbitos como la educación, la seguridad, la salud y la atención social, tratando de generar una sociedad civil de espaldas a la familia y a la religión, lo cual no deja de ser una contradicción en términos.

Todo lo dicho pone de manifiesta que este libro contiene una gran riqueza de ideas capaces de inspirar un conocimiento profundo de la persona, de la familia y de la sociedad, riqueza que podemos proyectar en nuestra vida y en el trabajo intelectual. Como explica la Introducción, a cargo de Luis María Caballero, el libro no tiene concesiones a lo políticamente correcto. Lo completan un epílogo 1, dedicado a “G.K. Chesterton: un enamorado del hogar” y el epílogo 2, “La vida después del parto”, mencionado antes.



Humanidades
en Diálogo



*Forma y libertad. La
religión como unidad
cultural en Ernst
Cassirer*

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana
gaesparza@up.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se estudia la experiencia religiosa como un momento de encuentro y unidad cultural. A partir de la filosofía de la Religión propuesta por Ernst Cassirer en *El pensamiento mítico*, se elabora una interpretación de dos textos: el encuentro entre San Juan Diego y la Virgen María (*Tonantzin Guadalupe*) y Moisés y la Zarza ardiendo (*Yavhé*); con ambos análisis se manifiestan dos resultados centrales: (1) que la advertencia emotiva, denominado por Cassirer como “expresión simbólica”, constituye el fundamento del encuentro y unidad entre el ser humano y la divinidad y (2) que dicha expresión simbólica implican actividades rituales mediante las cuales la comprensión del misterio es posible.

Palabras clave: Forma, libertad, encuentro, cultura, Cassirer.

Abstract

This article studies the religious experience as a moment of encounter and cultural unity. From the philosophy of Religion proposed by Ernst Cassirer in *Mythical Thought*, an interpretation of two texts is elaborated: the encounter between San Juan Diego and the Virgin Mary (*Tonantzin Guadalupe*) and Moses and the Burning Bush (*Yahweh*); with both analyses two central results are manifested: (1) that the emotional warning, denominated by Cassirer as “symbolic expression”, constitutes the foundation of the encounter and unity between the human being and the divinity and (2) that such symbolic expression implies ritual activities through which the understanding of the mystery is possible.

Keywords: Form, freedom, encounter, culture, Cassirer.

Introducción

En este trabajo estudiaré la base filosófica de la Religión en la filosofía de Ernst Cassirer y los argumentos que propuso en la *Filosofía de las formas simbólicas*, especialmente en *El pensamiento mítico* (vol. 2)¹, para desarrollar la *Religión* como *Forma Simbólica*. El problema es que, al ser el pensamiento religioso una forma particular de entender el mundo relacionada con un sistema personal de creencias, parece que la religión no podría impactar y desarrollarse en términos culturales. Sin embargo, según el filósofo de Breslavia, esta forma simbólica está enraizada con el total de las formas culturales (ciencia, lenguaje, arte, etc.). Mi tesis, entonces, es que el pensamiento religioso necesita

1. Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2. El pensamiento mítico*. Trad. Por Armando Morones, (México: Fondo de Cultura Económica, 1998). En adelante: *PSF*, II y número de página.

desarrollar dos tareas para garantizar la libertad humana: (a) el desarrollo de la forma interna del pensamiento religioso (su forma simbólica) y (b) fundamentar la totalidad de la forma humana a través de un diálogo con el resto de las formas culturales (ciencia, lenguaje, arte, etc.). Propondré algunas líneas hermenéuticas para lograr esta comprensión inter-formas, acentuando que el pensamiento y práctica de la religión constituye un modo de vida humano que enraíza en la forma biológica, social y cultural del ser humano.

Antes de empezar, es importante ofrecer una nota sobre la biografía intelectual del autor para enmarcar el presente estudio. Ernst Cassirer fue un filósofo judío-alemán que nació en Breslavia el 28 de julio de 1874, en ese entonces perteneciente al imperio alemán, pero hoy ciudad del suroeste de Polonia; se nacionalizó sueco en 1939 y murió en 1945 en la ciudad de New York, EUA. Intelectualmente se le reconoce como un miembro del Neo-Kantismo de Marburgo, siendo sus maestros Paul Natorp y Herman Cohen. Aunque ambos influyeron hondamente en su pensamiento, es este último quien resultó determinante para el desarrollo de su filosofía de la religión².

Cassirer propuso un sistema triple de funciones basado en los resultados e investigaciones de sus maestros, el cual queda como sigue: *Ausdruckfunktion* (función de expresión) cuya finalidad es la ordenación de las intuiciones del mundo a través de símbolos como el “Mito”, la *Darstellungsfunktion* (función de representación) a través de símbolos como el “Lenguaje” y, finalmente, la *Bedeutungsfunktion* (función de significado) a través de símbolos como la “Ciencia”. Pero ¿qué entiende el autor por símbolos? De modo sencillo se puede decir que son síntesis de sentido y unidad de lo diverso, pero precisamente porque se trata de una “síntesis” la construcción de símbolos implica un desarrollo fenomenológico y, por tanto, dialéctico. En ese sentido y centrándome en la Religión, para el autor, en la historia del ser humano ésta forma simbólica aparece en las culturas arcaicas como narraciones y prácticas míticas, caracterizándose por ser creencias politeístas, pues, según Cassirer, el hombre es esencialmente un animal simbólico en relación, por lo que busca siempre establecer vínculos con todo cuanto le rodea, pero luego, gracias a las narraciones míticas, las prácticas de culto y el progresivo crecimiento intelectual del ser humano, en la historia del mundo aparecen las religiones monoteístas. Este avance de la pluralidad de dioses a la idea de un Dios único, ocurre, como se dijo, dialécticamente. Esto último es precisamente lo que quiero explicar en mi aportación, pues se apreciará que el conocimiento de lo divino y la libertad humana, está sustentada de la comprensión de lo sobrenatural, a partir de la comprensión de la presencia y revelación de Dios como ser absoluto. Sólo en el progreso de la conciencia que advierte la realidad natural como un medio para descubrir las cosas divinas, es que el hombre puede comprender lo cotidiano como contexto material y cultural para el desarrollo y ejercicio de una libertad que nos acerca y orienta a nuestra verdadera naturaleza.

2. Cfr. *PSF*, II, 205-306.

Para comprender con la debida profundidad estas ideas, antes es necesario presentar la definición antropológica propuesta por este autor: “El ser humano es un animal simbólico”³; esta se puede descomponer en tres factores básicos: (1) el ser humano es un “animal”; (2) el ser humano es un ser “simbólico” y (3) el ser humano es un ser en “relación”. A continuación, explico cómo cada uno de estos componentes se vincula con la Religión.

La forma orgánica del ser humano y la materialidad del mundo

El ser humano, para Cassirer, es un animal de la especie “homo”, de tal modo que su estructura orgánica constituye un elemento esencial su existencia. Son múltiples los estudios que el filósofo de Breslavia toma en cuenta para el desarrollo de su filosofía de lo biológico, pero centralmente son dos los autores que considera: los trabajos del biólogo Jakob von Uexküll (Mihkli, Estonia 1864-Isla de Capri, Italia 1944) y las aportaciones del médico psiquiatra Kurt Goldstein (Katowice, Polonia 1878-New York, EUA 1965). De Uexküll toma en cuenta sus estudios sobre la fisiología animal y el modo en que cada especie ha sido diseñada para adaptarse a su medio circundante (*Umwelt*). De estas aportaciones, Cassirer entregará una definición simple, pero a la vez profunda, de la estructura orgánica de todo ser vivo:

En el mundo de la mosca, dice Uexküll, encontramos ‘cosas de mosca’, en el mundo del erizo de mar sólo encontramos ‘cosas de erizo de mar’. [...] El hombre no puede escapar de su propia realización [histórico-cultural]. No puede sino adoptar las condiciones de su propia vida. Ya no está en un universo meramente físico, el hombre vive en un universo simbólico. [...] Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, deberíamos definirlo como un animal simbólico⁴.

De este modo, la definición del ser humano como “animal” adopta la condición de un ser definido por su propia estructura biológica (material), pero también por su forma (espiritual). El “plan de construcción” con el que fue diseñado el ser humano, implica que el conjunto de sus acciones está íntimamente ligada tanto a su organismo como a su forma espiritual. Por ende, las posibilidades de acción, es decir, la capacidad y habilidades de acción deben orientarse a su sentido último como especie. De acuerdo con Cassirer, entonces, se trata de vivir en un “universo simbólico”, puesto que ello ya se encuentra expresado en su realidad vital, ante la cual no se puede sustraer.

3. “[W]e should define [the human being] as *animal symbolicum*. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new open to man: the way of civilization”. Ernst Cassirer, *An essay on man. An introduction to a Philosophy of Culture*. (New Haven and London: Yale University Press, 1945), 44. En adelante: *AEM*.

4. “In the world of fly, says Uexküll, we find a ‘fly things’, in the world of sea urchin we find only ‘sea urchin things’. [...] Man cannot escape from his own [historical-cultural] achievement. He cannot but adopt the conditions of his own life. No longer in a merely physical universe, man lives in a symbolic universe. [...] Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*”, *AEM*, 41, 43-44

La segunda referencia, la de Goldstein, le permite al autor definir al ser humano como un ser de actos simbólicos. De acuerdo con los estudios sobre la afasia y la apraxia realizadas por el médico psiquiatra, las personas con estos trastornos se ven imposibilitados a “actuar humanamente”, sin por ello implicar que su condición esencial cambie. En su lugar, Goldstein resalta que la atrofia de algún órgano o función biológica se traduce en una pérdida de las operaciones básicas de nuestra especie, por lo que es deber de la medicina encontrar medios de intervención para sustituir las habilidades perdidas. Los estudios de Cassirer al respecto concluyen y ratifican las mismas ideas que el psiquiatra: la atrofia del organismo se traduce en una disminución para expresarse humanamente. Si bien el ser humano se mantiene “humano”, existe en él una pérdida y disminución de su vitalidad ideal, lo que debe entenderse como un problema fundamental. Cassirer, en el volumen tres de su obra magna dice:

El proceso de espiritualización, el proceso de ‘simbolización’ del mundo, revela su valor y su sentido allí donde ya no opera libre y sin obstáculos, sino que debe luchar y abrirse camino contra los obstáculos. En este sentido, la patología de la palabra y de la acción nos da un patrón para medir la distancia que separa el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, la esfera de la vida y la esfera del espíritu objetivo⁵.

Como se aprecia, aunque las reflexiones se desarrollan dentro del mundo orgánico, ellas apuntan directamente al mundo del espíritu que, para Cassirer, implica el mundo de la cultura, pues sólo en el marco del sentido es que la diversidad de sustancias se entiende como unidad de funciones. No es la aparición de lo individual las que ofrece el significado profundo de los fenómenos, sino lo universal el que dota de sentido a lo particular.

Pero la pregunta que surge de esto es ¿qué aporta esta comprensión espiritual del organismo como un ser en relación con su entorno al estudio de la Religión? Tres son las aportaciones principales:

- 1) El ser humano es un “animal” cuya realidad material no se agota en su organismo, sino que se relaciona y vincula directamente con el entorno (*Umwelt*). Ello implica que lo “humano” se define a partir de las capacidades de acción que han definido históricamente al individuo.
- 2) Las acciones humanas están definidas a partir de un ideal del organismo (un deber ser), lo que implica que existen acciones ideales a las cuales podemos y debemos remitir al momento de establecer un valor con respecto a una acción. Esto permitirá entender cómo las diversas prácticas religiosas y el sentido último que pueden alcanzar, si bien no se agotan en su materialidad, sí lo implican, de tal modo que lo religioso es una síntesis o símbolo de lo humano y lo divino.

5. *PSF*, II, 277.

- 3) El símbolo de lo divino, por tanto, es una relación entre un ser animal humano y un ser trascendental universal, de tal modo que la atrofia y disfunción de uno de sus componentes acepta las mismas conclusiones relativas a los estudios sobre la afasia y la apraxia desarrollados por Cassirer, y se puede formular del modo siguiente: el ser humano en la medida en que es incapaz de relacionar la inmediatez de una acción con su sentido espiritual, ha perdido una forma esencial de su realidad humana. En el caso de los pacientes con alguna atrofia o enfermedad, puede entenderse que esta pérdida sea el resultado de una condición que complica la unidad entre el mundo humano y el mundo de sentido, pero en todos los casos, es un deber de la Filosofía a ofrecer vías de unificación para encontrar nuevas vías y medios de unificación entre la razón y la fe.

En resumen, la filosofía del cuerpo de Cassirer, permite establecer que la Religión no es una actividad ajena a la vida material y cotidiana del ser humano; por el contrario, es una forma simbólica que une lo material con lo espiritual y nos permite reconocer que nuestras prácticas no son meras acciones inconexas, sino que su sentido último está colocado en la idea trascendente de lo Universal. Esta unificación, de acuerdo con la propuesta del autor, se alcanza en la comprensión profunda del “Yo” divino que se revela y se hace presente al ser humano. Paso ahora a detallar esta cuestión.

Presencia y revelación. Moisés y san Juan Diego ante el “Yo soy” divino

Para Cassirer, el ser humano, en cuanto ser vivo vinculado a una realidad natural, opera y actúa de acuerdo a su propia especie, que, como se mencionó, remite a una realidad simbólica. Como animales simbólicos actuamos buscando unificar una realidad inmediatamente natural con un sentido final el cual constituye el verdadero sustento de nuestra acción. En los estudios sobre las prácticas religiosas de las comunidades arcaicas, pero también de cualquier grupo social a lo largo de la historia, el filósofo de Breslavia encuentra que las expresiones de culto no se entienden únicamente por su actividad sino por la relación de identidad que se proponen alcanzar, de allí que el autor establezca: “el culto es la relación activa del hombre con sus dioses. En el culto lo divino no se representa y retrata indirectamente, sino que se ejerce una influencia directa sobre él.”⁶ De este modo, entonces, la estructuración de rituales y normativas de regulación de conductas no se entiende por la práctica en sí, sino por la invocación que realizan. Ya desde las más tempranas etapas de la historia la adoración de divinidades vinculadas con el agua, la tierra, el fuego o los astros, en lugar de implicar actos carentes de lógica, por el contrario, se constituyen como acciones de relación con las formas naturales del mundo. No es casualidad que históricamente las culturas hubieran identificado a las divinidades con formas naturales características asociadas a su entorno, para de esta relación entre el percibir el mundo natural y su sentido espiritual surja y se desarrolle una comprensión sobrenatural de lo inmediato.

6. *PSF*, II, 219.

Bajo esta lógica se puede revisar un ejemplo de la cosmovisión mexicana presentada en el *Nican mopohua*⁷, en donde se relata cómo la figura de la *Tonantzin* Guadalupe (nuestra madre Guadalupe) se hace presente al indio ‘san Juan Diego Cuauhtlatoatzin’⁸. En la apertura del poema, el poeta manifiesta cómo Juan Diego, parte de sus hábitos cotidianos del modo siguiente:

Y era sábado,
 Todavía muy de mañana,
 venía en seguimiento de las cosas divinas
 y de lo que estaba mandado
 Y vino a acercarse al cerrito,
 Donde se llama Tepeyácac,
 Ya relucía el alba en la tierra.
 Allí escuchó: cantaban sobre el cerrito,
 Era como el canto de variadas aves preciosas.
 Al interrumpir sus voces,
 Como que el cerro le respondía.
 Muy suaves, placenteros,
 Sus cantos aventajaban a los del pájaro de cascabel,
 Del tzinitzcan y otras aves preciosas que cantan.⁹

El poema detalla el tiempo, el espacio y la distribución de los objetos naturales, pero en lugar de presentarlos como condiciones de conocimiento, o como simples objetos naturales percibidos, introduce en ellos una vitalidad espiritual, pues no era un paseo matutino, sino que “venía en seguimiento de las cosas divinas”. Esta intencionalidad hace que san Juan Diego reconozca en el canto de las aves un mensaje profundo que no proviene de la existencia natural del mundo, sino que advierte que las aves y su canto se encuentran ligados a una fuerza superior:

Se detuvo Juan Diego,
 Se dijo:
 ¿Es acaso merecimiento mío
 lo que escucho?
 ¿Tal vez estoy soñando?
 ¿Acaso sólo me levanto del sueño?
 [...]

7. Miguel León-Portilla, ed., *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*, (México: Fondo de Cultura Económica), 2020.

8. *Nican mopohua*, Cap. I, vv. 1-12.

9. *Nican mopohua*, Cap. I, vv. 35-46.

Ya entonces oyó,
 era llamado
 de arriba del cerrito.
 le decían: Juanito, Juan Dieguito.
 [...]
 Fue a subir al cerrito,
 allá va a ver donde lo llamaban
 y cuando llegó
 a la cumbre del cerrito
 contempló a una noble señora
 que allí estaba de pie.¹⁰

El interés del fragmento, hasta aquí reproducido, es mostrar el vínculo entre una actividad regular de parte de San Juan Diego y el modo de percibir el mundo. Siguiendo la filosofía de la religión de Cassirer, se puede decir que el que el cerro, las aves y su canto permiten al protagonista vincular una realidad material con una fuerza y sentido religioso. A través de los símbolos religiosos el ser humano advierte un significado expresado en la realidad del mundo natural, pero que remite a una esfera nueva en donde la presencia de lo verdadero y el sentido universal se manifiestan con plenitud. Al respecto, san Juan Pablo II, en su visita a México para canonizar a San Juan Diego, explicaba que una de las virtudes de este indio mexicano era precisamente haber unificado la simpleza de la vida con la fuerza de lo superior, habernos recordado que la verdad no está contenida en el mundo natural y ni siquiera en su comprensión intelectual, sino en la presencia de lo divino.¹¹

Con este ejemplo previo, se puede entender mejor la interpretación que Cassirer realiza, siguiendo a su maestro Herman Cohen, sobre el encuentro entre Moisés y Dios en forma de zarza ardiente relatado en el *Exodo*¹². De acuerdo con el filósofo de Breslavia, la respuesta dada por Dios al ser humano “Yo soy el que soy” tiene como centro de mensaje la sentencia al “Yo” divino, pues el “Ser que es” no está disuelto en el mundo, sino precisamente en la unidad del “Yo”. Así, entonces, Moisés entiende que el sentido profundo de toda existencia debe remitirse a esa realidad última que se hace presente en un “flaming bush”, de ese modo, tanto el mundo natural como el mundo humano pueden

10. *Nican mopohua*, Cap. 1, vv. 47-85

11. “¿Cómo era Juan Diego? ¿Por qué se fijó Dios en él? El libro del Eclesiástico, como hemos escuchado, nos enseña que sólo Dios ‘es poderoso; se glorifica en los humildes’ (Ecl. 3:20). Las palabras de San Pablo, proclamadas también en esta celebración, iluminan el modo divino de realizar la salvación: ‘Dios eligió lo que es bajo y despreciado en el mundo... para que ningún ser humano pueda presumir en presencia de Dios.’” (1 Cor 1:28,29).” Juan Pablo II, *Canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Homilia del santo padre Juan Pablo II*. (miércoles 31 de julio de 2002), § 3.

12. “Dios respondió: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Esto es lo que debes decir a los israelitas: YO SOY me ha enviado a vosotros.’” Ex. 3:14.

comprenderse únicamente a la luz de la única fuerza que los puede unir: el Yo divino.¹³ Del mismo modo, san Juan Diego entiende que la presencia de María, la madre de Dios, expone y representa la universalidad en la cual el mundo natural y todo ser que en él habita, alcanza un sentido pleno en la medida en que las acciones se ordenan y orientan a su fundamento primero.¹⁴

De acuerdo con Cassirer, esta manifestación es siempre una representación pura dentro de la contemplación estética. Tanto el relato poético como la narración religiosa, en cuanto recursos artísticos de expresión, revelan la presencia de la divinidad a través de recursos más directos, pues “la imagen se reconoce puramente como tal, que para cumplir su función no necesita renunciar a nada de sí misma y a su contenido”¹⁵. Mientras que en el *Nican mopohua* el interés es expresar la vivencia y realidad del hombre mesoamericano con la virgen María, en el relato del Éxodo es Dios mismo quien se revela como principio y fin de toda acción humana, como sentido último del ser del hombre y de todo cuanto existe. De ese modo, Moisés y san Juan Diego, al estar presentes y escuchar el mensaje divino, manifiestan una realidad natural y propia para todos nosotros: que el sentido de nuestra existencia se unifique íntimamente con la divinidad.

Así, entonces, la *Filosofía*, para Cassirer, constituye una técnica y recurso cultural para ordenar la diversidad de expresiones del mundo natural y humanos a un fin único y absoluto. La comprensión de la realidad orgánica del ser humano, tal como fue expresada previamente, no pretende únicamente conocer la naturaleza de lo corporal sino establecer su esencia particular, así como el conjunto de relaciones que le son necesarias, para llegar a su fundamento universal, el cual, como se mencionó, se expresa en el Yo divino, en los términos en los que se reveló a Moisés.

Sin embargo, de la revisión de estos dos textos, aparece un problema clásico de la filosofía de la religión: si estamos determinados por una forma divina superior, ¿tiene sentido hablar de libertad? ¿es, entonces, la religión una forma de coacción?

13. Los versículos bíblicos son bastante claros en ese sentido, esa misma llama es “Dios”: “Cuando Yahveh vio que se acercaba a mirarla más de cerca, Dios le llamó desde la zarza: ‘¡Moisés! Moisés! Él respondió: ‘Aquí estoy’. Dios le dijo: ‘¡No te acerques! Quitate las sandalias de los pies, porque el lugar donde estás es tierra sagrada. Yo soy el Dios de tu padre’, continuó, ‘el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob’. Moisés escondió su rostro, pues tenía miedo de mirar a Dios.’” *Ex.* 3:5.

14. “The pure spiritual principle of personality has overcome sense perception or image. The root of the true power of monotheism and its world- historical mission lies in this ultimate abstraction of the “I.” Polytheism deifies nature in the abundance of its many individual forms; pantheism expresses the unity of the world in terms of the unity of God. But only monotheism penetrates to the core of the “I,” to the principle and foundation of human self- consciousness, and discovers there the meaning and content of the divine. When the prophets discover a new concept of God and a new concept of the world, a new heaven and a new earth, it is because a new concept of humanity was revealed to them, new in its meaning for the individual and for society, for ethics and for religion.” Ernst Cassirer, “Remarks at Herman’s Cohen Grave. April 7, 1918.” En: *Writings on Neo-Kantians & Jewish Philosophy*. Ed. by Samuel Moyn and Robert S. Schine (Massachusetts: Brandeis University Press, 2021), 180.

15. *PSF*, II, 261.

Forma y Libertad. La religión como unidad cultural

La finalidad de la *Filosofía de las formas simbólicas* era precisamente ordenar y explicar cómo el mundo de la cultura ofrecía un marco para la liberación del hombre de la inmediatez de la percepción. El conocimiento pleno debía identificarse con la verdad y, por tanto, la Religión, en cuanto forma simbólica, debía remitirnos al conocimiento pleno del Yo divino como fundamento de la Verdad. Si bien el esfuerzo general del autor apunta a los medios y estructuras mediante los cuales el conocimiento es posible, el trasfondo de la pregunta epistemológica está en la comprensión de los medios y recursos propios del pensamiento religioso para mostrarnos un camino que nos unifique y vincule con la totalidad de nuestra forma humana.

De acuerdo al plan desarrollado por el Neo-Kantiano, sólo la unidad cultural (la unificación de formas como el lenguaje, la historia la ciencia y la religión, entre otros) puede mostrar el verdadero profundo de cada símbolo. En los ejemplos previos que vimos, tanto en el *Nican mopohua* como en el relato del Éxodo, si bien el lenguaje constituye un recurso de reflexión central, el mensaje del conocimiento de la Verdad no se agota en su estructura y forma lingüística, sino en la unidad del ser humano con Dios, pero también estos mismos pasajes no hubieran podido transmitirse en el sentido en el que los conocemos hoy en día sin el apoyo del lenguaje y del arte como medios de estabilización y de aseguramiento. Ya san Juan Pablo II en su mensaje de canonización del san Juan Diego manifestaba el valor del mensaje de la Palabra como un medio para manifestar y revelar el valor y capacidad de escucha de este indio mesoamericano, pero explicaba que este valor de “ejemplaridad” no está en el acto mismo de obediencia mostrado por él ante las solicitudes de la Virgen María, sino precisamente en su capacidad para entender que la diversidad de estímulos del medio, tiene sentido únicamente a la luz de lo divino, así, entonces, el verdadero acto de fe no está contenido en obedecer ante una presencia que se revela, sino en escuchar todas las formas por separado (el canto de las aves, la luz del amanecer, la voz en el campo) como expresión de unidad de una misma forma universal que les dota de sentido; por eso el poeta en el *Nican mopohua* abre el poema diciendo de él “venía en seguimiento de las cosas divinas”¹⁶. De la misma forma Moisés escucha y se pone a la disposición de Dios aceptando cumplir su mandato. No es sólo la majestuosidad del suceso sobrenatural, sino el abandono de la voluntad y el entendimiento para reconocer una forma única desde la cual derivar el sentido de todas nuestras acciones.

Habiendo colocado el sentido de todas nuestras acciones en un punto único, en el Yo divino, aparece de este modo una finalidad última y única hacia la cual nuestras acciones deben apuntar. Como seres orgánicos, cuya vitalidad manifiesta no se entiende por su estructura material, sino por su vínculo con lo espiritual, resulta comprensible que la acción personal del ser humano se entienda a partir de

16. *Nican mopohua*, Cap. 1, v. 3

la identidad y relación con una forma universal y única que otorgue tanto sentido inmediato como trascendente a nuestras acciones. Así entonces, el individuo se comprende a sí mismo como miembro activo de una forma superior, pero para lograrlo debe aceptar que la totalidad de formas existentes en la cultura, como dice el pasaje del *Génesis*, han sido creadas para el ser humano y es sólo a través de su nombramiento y unificación, que podemos retornar todo a un sentido último y profundo, para encontrar en la unidad de la creación, la fuerza superior y forma universal de Dios como sentido último de todo cuanto existe. Sólo en este contexto es que la libertad se hace evidente y opera como un acto único de fuerza orientadora para el ser humano.

Finalizo este trabajo con la descripción del *Nican mopohua* en donde relata cómo la presencia de Dios, a través de la Virgen María, unificó a dos culturas el 12 de diciembre de 1531 alcanzándose un nuevo rumbo de vida y libertad:

Y cuando el que gobierna obispo
Tuvo ya algún tiempo, allá en la iglesia mayor
A la preciosa reverenciada imagen
De la noble señora celeste
Vino a sacarla de su palacio,
[...]
Y todos a una,
toda la ciudad se conmovió,
cuando fue a contemplar,
fue a maravillarse,
de su preciosa imagen.
Venían a conocerla como algo divino,
le hacían súplicas
mucho se admiraban
cómo por maravilla divina
se había aparecido
ya que ningún hombre de la tierra
pintó su preciosa imagen¹⁷.

Este breve pasaje, refleja cómo la presencia de la Virgen María en Nueva España (hoy México), además de unificar la cosmovisión mesoamericana, sirvió para vincular dos mundos, Europa y América para dar paso a Hispanoamérica. Algo similar podemos decir del pasaje del Éxodo que, si

17. *Nican mopohua*, Cap. IV, vv. 951-1010.

bien remite a la división del pueblo judío de Egipto, el mensaje central es la permanente voluntad divina para revelarse a cada uno de nosotros y recordarnos que la unidad sólo es posible en el “Yo soy el que soy”, pues sólo en la libertad de elegir a Dios podemos desarrollarnos como criaturas animales a las que se les ha dado la creación para nombrarla y simbolizarla, pero, sobre todo, para retornar todo cuanto existe a su origen único y universal.

Conclusión

La filosofía de las formas simbólicas propuesta por Cassirer nos permite visualizar a la Religión como una estructura cultural representada por “símbolos,” tales como: los ritos, las oraciones, las imágenes religiosas, así como sus tradiciones. El interés de este conjunto de recursos reunidos en torno a un sistema de creencias, no se agota en su materialidad inmediata, pues su contenido de fe no se comprende por su estructura física, ni siquiera por el valor que el ser humano individual le puede otorgar emocionalmente. De acuerdo con el filósofo de Breslavia, la religión nos ofrece un vínculo entre la realidad inmediatamente orgánica y natural del mundo con la presencia de Dios mismo, pero esta relación de unidad tiene como fundamento nuestras acciones e intenciones.

En los dos textos estudiados, tanto en el *Nican mopohua* como en el Éxodo, vemos como Moisés y san Juan Diego advierten y reconocen la presencia de Dios y la Virgen María, gracias a que están atentos a la palabra de Dios. Ellos no ven en las condiciones materiales a Dios, sino que a través de la existencia del mundo es que advierten que Dios se hace presente. En este sentido, la libertad no se expresa como una forma psicológica o cultural, sino como un auténtico vínculo entre el mundo natural y el sentido último de la creación. La fuerza de la elección de Moisés y san Juan Diego está en su aceptación de aquello que se muestra y se les solicita como humanos orgánicos, pero también como fieles oyentes y obedientes de la Voluntad divina.

Sólo en seguimiento de estos ejemplos es que podremos reconocer que, como dice Cassirer, la unidad del mundo está contenida tanto en la unidad de la cultura, pero sobre todo en la unidad del Yo divino.

Bibliografía

Cassirer Ernst, “Remarks at Herman’s Cohen Grave. April 7, 1918.” En: *Writings on Neo Kantians & Jewish Philosophy*. Ed. by Samuel Moyn and Robert S. Schine, Massachusetts: Brandeis University Press, 2021.

Cassirer, Ernst, *An essay on man. An introduction to a Philosophy of Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1945.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2. El pensamiento mítico*. Trad. Por Armando Morones, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Juan Pablo II, *Canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Homilia del santo padre Juan Pablo II*. (miércoles 31 de julio de 2002. En: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020731_canonization-mexico.html

León-Portilla, Miguel, ed., *Tonantizn Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*, México: Fondo de Cultura Económica, 2020.



Humanidades
en Diálogo



La tutoría pedagógica
Revisión histórica del
concepto y su rol actual en
la universidad



Claudia Calvo

Universidad FASTA, Argentina
calvoclaudia23@gmail.com

Resumen

El objetivo es realizar un recorrido histórico del concepto de tutoría y del rol pedagógico que debe cumplir el tutor. Se mostrará que la recepción del concepto presenta un reduccionismo, donde el rol del tutor universitario ya no cumple con su papel de formador. Como propuesta, se plantea que la identificación de los componentes históricos, con los cuales se ha caracterizado al concepto de tutoría, permite la renovación de acciones pedagógicas más afines a los estudiantes universitarios.

Palabras clave: Pedagogía, Historia de la Educación, Educación superior, Tutoría.

Abstract

The objective is to make a historical review of the concept of tutoring and the pedagogical role that the tutor must fulfill. It will be shown that the reception of the concept presents a reductionism, where the role of the university tutor no longer fulfills its role of trainer. As a proposal, it is proposed that the identification of the historical components, with which the concept of tutoring has been characterized, allows the renewal of pedagogical actions more related to university students.

Keywords: Pedagogy, History of Education, Higher Education, Tutoring.

Introducción

La tutoría desde la antigüedad ha sido un recurso que se ha implementado como un proceso integral de acompañamiento dentro de la educación escolar. Mediante un recorrido histórico educativo se puede advertir su reduccionismo conceptual en los espacios de la pedagogía universitaria. El interés de esta forma pedagógica de intervención en momentos precisos de la historia de la educación; se sostuvo para dar respuesta a las necesidades de los tutorados con una mirada humanístico-pedagógica, empleando diversos recursos formativos.

En contraste con los hallazgos históricos¹, actualmente la tutoría pedagógica se ha limitado a un sesgo administrativo y técnico, eliminando el sentido convencional que tenía este recurso. El convencional acto de acompañamiento del estudiante, de la búsqueda por reflexionar y el interés por buscar alternativas para el tránsito por la universidad sea lo más ameno posible hasta alcanzar la titulación del estudiante, hoy en día ya no queda más que el lado operativo, perdiéndose su arista formativa.

1. Para una revisión histórica del tema, recomendamos: Gustavo, Macario Ocampos, *La filosofía socrática y el auto-conocimiento; una búsqueda continua de sí mismo* (México: Toluca, 2017); María Gabriela Luna, Pérez, María Teresa Machado Durán y Silvia Colunga Santos, «Análisis histórico del proceso de acción tutorial en el ámbito educativo», *Transformación*, vol. 11, no. 1 (2014): 103-112

Es importante potenciar estos espacios ya ganados en el nivel universitario, reivindicando el rol del tutor pedagógico desde su acción más intrínseca; cuya razón de estar y actuar se vincula estrictamente con sostener y orientar a los estudiantes que se involucran con el mundo universitario, sobrellevando dificultades personales y/o académicas, dando así respuesta a sus múltiples necesidades².

El objetivo del presente artículo es identificar los componentes históricos con los cuales se ha caracterizado al concepto de tutoría, y en consecuencia al rol del tutor en la educación. Esto nos permitirá renovar acciones que este espacio formativo debe incluir, permitiendo así ofrecer un abanico de oportunidades a los estudiantes universitarios.

1. Época Antigua: el tutor en la formación del discípulo

Para la resolución del objetivo, comenzamos por evocar, en esta ruta de construcción del concepto de tutor, a Sócrates y su modelo de la “mayéutica³”, es decir, el modelo para vincularse con sus discípulos (alumno, pupilo) de manera completamente personal. Este filósofo de la Edad Antigua estaba convencido de que era la forma adecuada de “hacer parir el conocimiento⁴” en cada aprendiz (alimentar, hacer crecer). Este método inductivo le permite alcanzar a los discípulos respuestas a preguntas retóricas, resolviendo así problemas cotidianos. Según su discípulo Platón, Sócrates insiste en que su labor es guiar al discípulo y no en transmitir información. Por eso el procedimiento que utiliza no es el de la disertación, el de la conferencia, el del manual, sino la dialéctica.

Sócrates, a través del denominado “método de la mayéutica⁵”, ahondaba en los conocimientos que cada discípulo poseía, y también en los del propio maestro, para reordenar una nueva estructura de conocimientos sólidos, utilizando tanto fuentes teóricas como prácticas, pudiéndose tomar este proceso como base actual del paradigma de enseñanza del aprendizaje basado en problemas. Platón recupera de su maestro que la verdad se logra a través del diálogo, lo que supone que no hay verdades ya hechas, sino que el espíritu del que aprende tiene que comportarse activamente con el fin de conocer lo verdadero. Lo que el guía busca no es informar, sino “formar”.

La tutoría, al ser un recurso pedagógico de acompañamiento, tiene como finalidad el conocimiento personal del estudiante. En ese sentido, Sócrates defiende como principio de la tutoría “el conocimiento de sí mismo⁶”. Platón repara en la necesidad de determinar las aptitudes de los individuos para lograr

2. La siguiente autora plantea las necesidades pedagógicas vinculadas con el rol del tutor: María Margarita Avilés, «La tutoría. Una estrategia para mejorar la calidad de la educación superior», *Universidades*, no. 28 (2004): 35-39

3. *Mayéutica*; “*maieutiké*”, que significa: arte de parrear, de ayudar a dar a luz.

4. Platón. *Defensa de Sócrates. Critón. Hippias Menor. Ion. El Banquete. Fedro. Fedón*. Traducción de Francisco García Yagüe (Buenos Aires: Aguilar, 2010), 416

5. Ídem.

6. Macario Ocampos, *La filosofía socrática ...*

su ajuste y adecuación social⁷. Aristóteles propugna el desarrollo de la racionalidad para poder elegir una actividad en consonancia con los intereses de los sujetos⁸.

De estos autores derivamos como principio la preocupación por conocer a sus discípulos. Esto implica que para poner en práctica una auténtica dialéctica, es necesario el encuentro con el otro, la construcción de espacios comunes para dar origen al saber y la promoción de una sabiduría interior en el sujeto.

2. En la Edad Media, el rol del tutor en la universidad

En la Edad Media, la tutoría académica se vinculaba directamente con la actividad docente que realizaba un “maestro”. Igual que los modelos de enseñanza que asumieron las primeras universidades europeas en su desarrollo durante la Edad Media, la tutoría surge de las prácticas formativas que se realizaban en los talleres medievales y donde el maestro tenía bajo su tutela varios aprendices o tutorados para guiar en los gremios de la época. La Escuela de Alejandría fue quizás la institución más antigua en trabajar desde la integración de las disciplinas, que en el período clásico de Grecia se la denominó *paideia cíclica*⁹ y que para los latinos fue la *doctrinarum orbe*¹⁰.

En las primeras universidades (siglo XII/XIII) con su formación disciplinar del *trívium* y del *cuadrivium* no se concebía la formación disciplinar sin un vínculo personalizado de orientación y acompañamiento. Eran procesos de transmisión del conocimiento entre pequeños grupos elegidos para adquirir conocimientos, habilidades y actitudes. En este periodo: “la educación que se ofrecía estaba limitada a un grupo, inicialmente de clases superiores, y después a la clase media y a los servidores del Estado y de la Iglesia¹¹”. El tutor es quien guía al estudiante durante todo su trayecto formativo.

El rol del tutor, como función asumida por el docente universitario, surge desde el origen de la propia institución universitaria en Edad Media¹². El docente acompaña y guía al estudiante orientando su formación. Es durante este período donde se evidencia la figura del tutor en la universidad medieval, bajo la influencia del sistema feudal (siglo V hasta XVI) se hace referencia a la tutoría como método, la cual manifiesta una concepción de educación individualizada dentro de un sistema de educación colectiva. Aquí la función de la tutoría es brindar apoyo a la enseñanza universitaria, pues el objetivo

7. María Gabriela Luna et. al. «Análisis histórico del proceso de acción tutorial en el ámbito educativo», 103-112

8. Ídem.

9. María José Rebollo Espinosa, «El “árbol del conocimiento” pensamiento viquiano como base para una propuesta actual de currículum universitario». *Cuadernos sobre Vico* no. 25-26 (2012): 203-216

10. Ídem.

11. Ulf P. Lundgren, *Teoría del currículum y escolarización*. (Madrid: Ediciones Morata, 1991)

12. Anabel González Sánchez; et al. «Evolución histórica de la tutoría en la formación de profesionales de la enfermería». *Revista Médica Electrónica*, vol. 38, no. 4 (2016): 646-656

es inculcar a los estudiantes doctrinas y disciplina acorde a los criterios de la iglesia, la aristocracia y la burguesía naciente.

El rol del tutor a lo largo de este período juega un papel fundamental en el desarrollo de las primeras universidades, pues se vincula con la función docente. Centralmente, implica una relación y acercamiento de parte del docente hacia el estudiante para mediar el conocimiento disciplinar. Este vínculo de formación se desarrolla en ambas direcciones, tanto del docente para con el alumno, como del alumno con el docente.

Se aprecia un nuevo principio, que el tutor docente y el tutorado estudiante universitario, se traducen en un binomio de reciprocidad mutua para alcanzar los objetivos de aprendizaje que la universidad medieval proponía como fundamental.

3. En el Renacimiento, el tutor afianza y profundiza su razón de actuar

Durante el Renacimiento, resulta importante advertir cómo se va consolidando el rol de la tutoría. Los cambios históricos y culturales permiten pensar al Hombre de manera diferente, desde una visión humanista. Se piensa en las aptitudes de las personas para orientarlas hacia una profesión; además de establecer las reuniones con profesores en forma periódica, con el fin de debatir la mejor forma de trabajar con los alumnos.

Se pueden considerar como los iniciadores de lo que ahora se conoce como tutoría, a Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Berkeley (1685-1753), Kant (1711-1776), y no se puede dejar de mencionar a Karl Marx (1818-1883), quien en sus escritos reportan ideas encaminadas a valorar las diferencias individuales, la importancia de una elección profesional; pero sobre todo, su señalamiento alrededor de lo importante en la educación, así como la experiencia en la toma de decisiones y el conocimiento de las aptitudes personales.

El avance de la universidad medieval a la universidad moderna generó diferentes propuestas en el entorno universitario. El docente - tutor toma un papel protagónico en el modelo formativo, acompañando al estudiante en su trayectoria académica. Considerando este aspecto de la tutoría docente, se tiende a un rol más limitado en la función del tutor, focalizado el mismo en la formación científica, profesional o personal.

Se puede entender a la tutoría como una parte de la tarea docente, en la que el profesor establece una interacción personalizada con el estudiante, con el objetivo de guiar su aprendizaje, adaptándolo a sus posibilidades y estilo de aprendizaje, de manera que el estudiante alcance un buen nivel académico.

En este contexto, “*se puede definir al tutor, como el profesor que tutela la formación humana y científica de un estudiante y lo acompaña en sus procesos de aprendizaje*”¹³”.

A partir de las exigencias del modelo pedagógico de continuidad de estudios universitarios, el tutor no es un rol exclusivo para estudiantes que presentan alguna dificultad en el cursado o aprendizaje. Se encuentra evidencia de que la tutoría juega un papel decisivo para el logro del principal paradigma de la nueva universidad, el cual se sustenta en brindar un acceso masivo y garantizar permanencia y un egreso de calidad, frente a modelos que buscan la calidad en la selección¹⁴.

La tutoría se puede definir como “un proceso interactivo de ayuda”¹⁵; una serie de acciones secuenciadas para alcanzar algún objetivo a través de las relaciones interpersonales. Un participante en la transacción tiene un extenso conocimiento en una función específica, el tutor, y el otro, el tutorado, se enfrenta con un problema relativo a su trabajo que requiere el conocimiento y pericia del tutor para su solución o mejora¹⁶. Se relaciona con un acompañamiento necesariamente temprano, integral, continuo para aconsejar, orientar y apoyar a los estudiantes con problemas académicos, psicológicos, familiares, emocionales y económicos.

Durante este período histórico de la educación, más allá de orientar el rol del tutor a lo académico y desde una perspectiva más de resolución de problemas que de acompañamiento o seguimiento; el tutor académico o docente tutor, se centra y preocupa por las habilidades que el estudiante debe desarrollar para alcanzar un buen rendimiento académico; que en el generar un vínculo o un conocimiento mutuo que le permita al estudiante, construir su propio perfil, bajo el paraguas modélico de su tutor.

En resumen, se aprecia que, en este periodo, el principio se vincula con la construcción desde el concepto y rol de tutoría académica. La universidad medieval puso su acento en el docente como tutor para el estudiante que estudiaba este nivel de estudio superior. Se puede decir que, en este proceso de construcción de la universidad medieval, el rol del tutor académico quedó constituido como un andamio para garantizar la calidad en el proceso de formación académica en el estudiante.

4. El rol del tutor en el siglo XX, del tutor pedagógico al tutor académico o del tutor académico al tutor pedagógico

El rol del docente – tutor toma gran protagonismo en la mayoría de las universidades del mundo a mediados del siglo XX. Frente a las múltiples problemáticas vinculadas con la educación superior,

13. Jayce Díaz Díaz, et al. *El papel del tutor en la Educación Superior*. Medisur, vol. 10, no. 2 (2012): p. 90-94

14. Ídem.

15. Manuel Álvarez González y Josefina Álvarez Justel. «La tutoría universitaria: del modelo actual a un modelo integral». *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 18 (2015): 125-142 DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/reifop.18.2.219671>

16. Ídem.

en su mayoría derivadas de la expansión y masividad, las políticas de tutoría se instalaron en la última década de este siglo como solución posible para problemas comunes: la deserción, el rezago, el fracaso académico y la baja eficiencia terminal. En América Latina, México y Argentina, han favorecido su implementación con procesos de institucionalización en las universidades.¹⁷

Son variados los proyectos vinculados con la incorporación de este espacio académico. En la mayoría de las propuestas se hace hincapié en el seguimiento y contención de los jóvenes ingresantes¹⁸, con la idea de sostener a los estudiantes que llegan a la universidad para formarse como profesionales. En el primer año de la carrera universitaria, los estudiantes experimentan la transición del bachillerato, en la que se enfrentan a rupturas diversas y al reto de adaptarse a situaciones nuevas, incluso a la necesidad de ratificar o rectificar decisiones que pueden ser trascendentales en su vida¹⁹. De hecho, es cuando se presenta la mayor proporción de cambio de carrera o de deserción de los estudiantes.

Aunque, en los modelos de acción tutorial establecidos por las universidades, se contempla la tutorización a lo largo del itinerario del estudiante por la educación superior, en muchos de los casos, el plan se centra en el primer año de estudios, el momento más difícil para los estudiantes recién llegados y donde el nivel de ausentismo y de fracaso es mayor. En este aspecto coinciden numerosas universidades iberoamericanas²⁰.

Para este modelo de tutoría académica, se requiere una amplia formación y dedicación particular de los docentes, así como el trabajar con pequeños grupos de estudiantes. Capelari²¹ afirma que el rol del tutor parece vislumbrarse como un puente entre diferentes roles, como una bisagra que acompaña el cambio de actividades y funciones actuales de la universidad en la transición hacia propuestas pedagógicas más complejas y, en algunos casos, más innovadoras.

Es factible vincular el concepto de “tutoría”, con el de “reconocimiento del otro²²” como uno de los posibles caminos para abordar el espacio de la práctica tutorial. Si se analiza el significado trabajado por el propio Hegel, en su obra *Fenomenología del Espíritu*²³, donde el autor toma el término “reconocimiento” y lo designa: “*como la relación recíproca entre los individuos, en la cual cada sujeto ve al otro como igual*”. Es el reconocimiento la garantía de la individualidad, pues sólo se es

17. Miriam Capelari, «Las Políticas de Tutoría en la Educación Superior: Génesis, Trayectorias e Impactos en Argentina y México». *Revista Latinoamericana de Educación Comparada: RELEC*, vol. 5 no.5 (2014): 41-54

18. Elsa Liliana Aguirre Benítez, et al. «La tutoría como proceso que fortalece el desarrollo y crecimiento personal del alumno», *Investigación en educación médica*, vol. 7, no. 25 (2018): 3-9

19. Ídem.

20. Tomado de: Clemente Lobato Fraile y Nagore Guerra Bilbao, «La tutoría en la educación superior en Iberoamérica: Avances y desafíos». *Educar*, vol. 52, no. 2 (2016): 379-398

21. Miriam Capelari, «Las configuraciones del rol del tutor en la universidad argentina: aportes para reflexionar acerca de los significados que se construyen sobre el fracaso educativo en la educación superior», *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 49, no. 8 (2009): 1-10

22. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997)

23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de cultura económica, 1966)

sujeto en la medida que exista otro igual que reconozca tal condición. Por consiguiente, el concepto puro de reconocimiento remite a una relación de identidad simétrica entre dos autoconciencias libres. El movimiento del reconocimiento en la dialéctica hegeliana representa esa identificación del otro, ese verse en él. Sólo una autoconciencia asegura su libertad en la medida que reconoce a otra autoconciencia como libre y la acepta como su idéntica, como persona, como individuo independiente.

Hegel emplea por primera vez el concepto de “reconocimiento” recíproco, fundamentado en un vínculo sostenido por el amor como la individualidad natural de los sujetos. Su consideración indica también que un individuo que no reconoce al otro en la interacción, como un tipo determinado de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente, como tal tipo de persona²⁴.

La reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva compartida de sus compañeros de interacción.

Los esfuerzos filosóficos contemporáneos ligados a la cuestión del “reconocimiento”, no son sólo teóricos, sino que son eminentemente prácticos. La filosofía, recoge y problematiza críticamente las experiencias socioculturales ligadas a la injusticia y exclusión de sectores de la sociedad. Sin duda, la problemática educativa en el nivel universitario, la exclusión natural o desgranamiento, el fracaso durante el cursado, la falta de adaptación al nivel, la inseguridad económica, el abandono y la baja tasa de graduación; colocan a la formación universitaria en un estado de “crisis”, que es necesario abordar con múltiples herramientas pedagógicas y sociales.

Buscando una mejor concepción de reconocimiento, Honneth analiza las diferenciaciones que Hegel estableció ya en sus escritos. Hegel, sin duda, realiza una apropiación del concepto planteado por Hobbes, Maquiavelo y Fichte. Al reconocimiento jurídico planteado por Fichte, el autor le suma la relación afectiva y la moral, donde el objetivo del reconocimiento es posibilitar a los individuos la apreciación del otro en aquellas cualidades que contribuyen al orden social. Concluye a partir de ellos, que la autoconciencia del hombre depende del reconocimiento social.

La propuesta de Honneth²⁵ se puede plantear como el resultado de una reconstrucción crítica que se inicia en lo presentado por el filósofo Hegel, en el que se encuentran tres formas de reconocimiento: *el amor* (relaciones de cercanía); *el derecho* (relaciones de igualdad); y *la solidaridad* (que entrecruzan las dos anteriores), y que, según los momentos de su dinámica, encierran el potencial de una motivación de los conflictos y de una determinada lucha por lograr el reconocimiento.

24. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*.

25. Ídem.

La tarea de la reconstrucción crítica hace a Honneth afirmar las injusticias con cierto tipo de sociedad, como podría ser la comunidad académica universitaria entre docentes – estudiantes; donde la noción de “lucha” se puede referir no solamente a los conflictos ligados a lo económico o a imposiciones de unas clases o grupos más poderosos, sino que refieren al modo particular de ser considerados los sujetos al interior de diferentes esferas en una sociedad (universidad); en un sentido positivo (reconocimiento) o en sentido negativo (menosprecio).

Tomando esta idea central que presenta Honneth²⁶, donde la lucha del reconocimiento no sólo contribuye, como un elemento constitutivo de cualquier proceso de formación, a la reproducción del elemento espiritual de la sociedad civil, sino que actúa también en el sentido de un empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna. Al momento de pensar en los conflictos sociales, no como cuestiones exclusivamente políticas, sino morales, y permite dar cuenta de los daños y sufrimientos sociales que determinan el curso de acción de los sujetos (estudiantes), no reconocidos. Honneth pretende entonces, desde su planteo, que el reconocimiento en personas o en grupos sociales, se vincule con el concepto de justicia. En su obra *La lucha del reconocimiento*,²⁷ se busca entender el modo en que se constituye la sociabilidad humana y permite comprender de mejor modo la realidad social moderna, destacando el valor del espacio privado y del espacio público, y donde ella aparece cruzada por innumerables formas de reconocimiento y de menosprecios.

Si se ligan estos conceptos planteados, y se propone en el foco al estudiante universitario, en una Universidad que lo recibe para ser formado como futuro profesional de cualquier ámbito disciplinar. Un estudiante atravesado por diferentes situaciones sociales, económicas, políticas, culturales, ético-morales. Aún escolarizado y en busca de “reconocimiento social” fundamentado en el amor, el respeto, el aprecio social; pero lo que encuentra es: un aula masificada, con estrategias de enseñanza “enciclopedistas” y lejanas a al necesario reconocimiento; generado en gran parte, por el anonimato permanente y en muchas instancias la deshumanización.

Cayendo entonces el estudiante universitario, inevitablemente, en lo opuesto al reconocimiento que, según Honneth,²⁸ es el menosprecio y, en palabras del autor, responde a la humillación por sentirse no estar a la altura de las circunstancias, destruyendo su autoconfianza que le permita la relación social necesaria, privando al estudiante de su derecho a estudiar, a recibir una formación académica de calidad y no permitiendo al joven en formación su propia autorrealización, lo que conduce a una inevitable exclusión social.

26. Ídem.

27. Ídem.

28. Ídem.

El principio que se establece para el siglo XX reparó en tomar al estudiante como principal protagonista en el binomio enseñanza y aprendizaje. Garantizar una formación de calidad y una buena tasa de graduación fueron en este período variables para las que se trabajó con firmeza. Los programas, propuestas y acciones concretas desde las instituciones universitarias fueron múltiples y de variado perfil. La demanda superó la oferta, las manos fueron pocas para tanta necesidad y los roles se fueron desvirtuando, así como la fortaleza de muchos espacios fue debilitándose, sin sostenerse en el tiempo real.

El estudiante y su retención como foco de preocupación alejaron al tutor del rol de contener y acompañar. Las estrategias empleadas fueron las posibles, y quizás no tanto las necesarias, para una población de estudiantes con demandas concretas y carencias que van más allá de lo académico muy visibles.

5. Siglo XXI y la convivencia de diferentes tipos de tutoría para afrontar la realidad universitaria

La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Facultad de Medicina, tiene entre sus programas el Sistema Institucional de Tutorías, cuyo objetivo es favorecer el desarrollo integral de los estudiantes, por medio de acciones que impacten positivamente en su permanencia, rendimiento y egreso orientados a los estudiantes para integrarse y adaptarse a la vida universitaria, mejorar su aprendizaje, autoestima y asertividad, así como la toma de decisiones que conlleve a elevar la calidad de la formación y la eficiencia terminal.

La visión del cambio se da desde hace mucho también en Europa. En el ámbito universitario, a partir del nuevo Espacio Europeo de Educación Superior, con la implantación del Sistema de Créditos Europeos; se centra la atención en el aprendizaje y en el trabajo con el estudiante universitario.

Esto implica un profundo cambio de tipo estructural y un nuevo enfoque de la docencia, lo que va a suponer la revalorización del rol del tutor como guía y seguimiento de los procesos de adquisición y maduración de los aprendizajes de cada estudiante²⁹.

Se debe considerar que la docencia y la tutoría universitarias son funciones interdependientes que confluyen en el aprendizaje del estudiante. Una docencia de calidad implica necesariamente una redefinición del trabajo del profesor, de su formación y desarrollo profesional; un cambio sustantivo en su tradicional rol de transmisor de conocimientos por el de un profesional que genera y orquesta distintos ambientes de aprendizaje complejos, implicando a los estudiantes en la búsqueda y elaboración del conocimiento, mediante estrategias y actividades apropiadas.

29. Manuel Álvarez González y Josefina Álvarez Justel. «La tutoría universitaria: del modelo actual a un modelo integral»

Paralelamente, la función tutorial se plantea como un acompañamiento ofrecido al estudiante, tanto en el plano académico como en el personal. Para que el cambio se materialice en una enseñanza de mayor calidad, en un aprendizaje que apueste por el desarrollo de competencias, es necesario que la universidad valore ambas funciones y que proponga los medios para hacerlas efectivas³⁰.

La tutoría se concibe como un eje en la educación de los estudiantes, el cual enfatiza el aprendizaje autodirigido y la formación integral. Si se considera que el fin último de todo proceso educativo es que los estudiantes alcancen una formación basada en aprendizajes significativos y socialmente responsable, es claro que el logro de tan ambiciosa meta sólo será posible en la tarea conjunta entre docentes y el trabajo tutorial³¹.

En el contexto actual, la acción tutorial se ubica dentro de las interacciones sociales entendidas como el contexto natural y legítimo de los procesos específicamente humanos, la consideración del hombre como un ser social y el reconocimiento de los procesos inherentes a su constitución como sociales; a la vez que evidencian que nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y con las personas³².

Focalizar en la calidad de la educación superior, ha conllevado la introducción del enfoque de formación centrada en el estudiante, siendo un sujeto activo que aprende autónomamente competencias personales y profesionales. En el marco de las diferentes políticas universitarias, surgen los variados modelos de tutoría que han ido implementando en las universidades, según cultura y tradiciones de los distintos países que adoptaron este modelo.

Las prácticas tutoriales han llevado a la consideración de la tutoría como un indicador de calidad educativa, al comprobar mejoras en los resultados, satisfacción en los estudiantes y reconocimiento de su valor por parte de los agentes implicados y las agencias de evaluación y acreditación.

En este contexto, la tutoría cobra un relieve fundamental como la intervención educativa personalizada de acompañamiento, asesoramiento y apoyo en la adquisición y maduración de competencias y en la configuración del proyecto personal y profesional del estudiante. Las fortalezas encontradas no ocultan las deficiencias, que deben dar lugar a mejoras pertinentes en las distintas dimensiones³³.

30. Ídem.

31. María Margarita Avilés, «La tutoría. Una estrategia para mejorar la calidad de la educación superior», 35-3

32. Jürgen Habermas, «Acerca del uso Ético Pragmático y Moral de la Razón Práctica». *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, no. 1 (1990): 5-24

30. Clemente Lobato Fraile y Nagore Guerra Bilbao, «La tutoría en la educación superior en Iberoamérica: Avances y desafíos», 379-398

La tutoría se concibe como un proceso educativo referido a la socialización. El reconocimiento que lo social interviene en la construcción del conocimiento, implica que todo conocimiento se adquiere, por un lado, sujeto-contexto, es decir la realidad que enfrenta una persona en el proceso de adquisición del conocimiento; y, por otra parte, sujeto- mundo y la interacción con este mundo, la cual está mediada por la interacción con los otros. Experiencias, prácticas, contenidos en los que el estudiante interviene, siempre se dan entre múltiples relaciones sociales.

Redimensionando la definición de tutoría, Avilés³⁴ propone que la atención personalizada y comprometida del tutor en su relación con el estudiante consiste en orientar, guiar, informar, formar en diferentes aspectos y en diferentes momentos de su trayectoria académica, integrando las funciones administrativas, académicas, psicopedagógicas, motivacionales y de apoyo personal.

El principio para el siglo XXI se vincula con el acompañamiento que debe realizar el tutor pedagógico a los estudiantes es de carácter preventivo y permitiendo el desarrollo de competencias en forma integral. Los conocimientos, aprendizajes y habilidades son medios para formarse como ser humano; la formación es lo que queda, es el fin perdurable, tal como plantea Flórez y otros³⁵.

Conclusión

Para desempeñar adecuadamente la tutoría en grupos numerosos de estudiantes³⁶, es necesario contar con equipos de profesionales que ejerzan la tutoría de manera integral, dentro y fuera del aula, con una mirada transversal y focalizada en el estudiante. Rodríguez Espinar³⁷ junto a otros autores, plantea que: afrontar los retos que representa una educación superior de masas no es tarea fácil. No sólo el volumen de estudiantes en la universidad representa una situación desconocida, sino la diversidad de los mismos. Esta diversidad de procedencia, situación, intereses y expectativas de los estudiantes aporta innegables beneficios (el escenario universitario se asemeja al escenario real), pero también crea nuevas necesidades, especialmente las derivadas de dar respuesta adecuada a cada uno, ya que cada vez hay menos respuestas adecuadas que sirvan para todos.

Existen distintas maneras de llevar adelante la acción tutorial, no se puede establecer un único modelo, ya que cada docente – tutor tendrá su propia impronta y perfil, así como impondrá su modelo personal y autorregulará las funciones o forma de llevar adelante el seguimiento y acompañamiento

34. María Margarita Avilés, «La tutoría. Una estrategia para mejorar la calidad de la educación superior», 35-39

35. Rafael Flórez Ochoa y Alonso Tobón Restrepo *Investigación educativa y pedagógica*. (Santafé de Bogotá: Mc Graw Hill, 2001), 175-192

36. Sebastián Rodríguez Espinar (Coord.) et al., *Manual de tutoría universitaria: recursos para la acción* (Barcelona: Ediciones Octaedro, 2008) 1-27.

37. Ídem.

del estudiante. Según Lobato Fraile y Guerra Bilbao³⁸, hay diferentes modalidades de tutorías para la planificación de acciones tutoriales: tutoría académica, tutoría personal, tutoría de servicio, tutoría de práctica, tutoría de investigación, tutoría de titulación y tutoría entre iguales.

Es el reconocimiento de un movimiento de doble sentido donde las dos autoconciencias obtienen, por un lado, la independencia individual, y por otro, la independencia de la autoconciencia semejante. Como bien lo expresa Kojève,³⁹ cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación: se reconocen mutuamente.

La tutoría, en cualquiera de sus presentaciones, debe estar en permanente renovación e innovación de acciones y propuestas, así como cada tutor debe tener la capacidad de estar atento a las adaptaciones y construcciones necesarias para cada situación a resolver. Un programa de tutorías está orientado en la educación superior actual a prevenir la formación integral del estudiante en su capacidad de autoaprendizaje, en la resolución de problemas cotidianos, en la apertura al trabajo con el otro y para el otro, estudiar con hábitos saludables que le permitan sostener en su vida personal y profesional. El éxito del programa radica en trascender del mundo universitario al mundo social y personal; al contexto individual y/o grupal, complementando la formación profesional adquirida.

Aunque se pueda referir con el concepto de “tutorías” a distintas actividades similares, el significado del término será el que cada programa o cada propuesta pedagógica incluya. El concepto y su significado estarán vinculados con el contexto y el objetivo u objetivos que el proyecto incluya.

Se plantea a la tutoría como un derecho que tienen los estudiantes, accediendo los mismos a su pleno e integral desarrollo; desde la orientación tutorial se plantea contribuir a su educación y formación, adquiriendo competencias para su conocimiento profesional desde el aprender a aprender, aprender a hacer y aprender a ser. Se proyecta como una labor continua, sistemática, interdisciplinar, integral, comprensiva y que conduce a la auto-orientación y el auto-aprendizaje.

La tarea tutorial debe entenderse como un derecho adquirido para los estudiantes y, a la vez, como un deber. Debe concebirse como una exigencia de la personalización del proceso formativo del estudiante y como un servicio educativo que se le presta para obtener el mejor rendimiento de sus posibilidades personales.

38. Clemente Lobato Fraile y Nagore Guerra Bilbao, «La tutoría en la educación superior en Iberoamérica: Avances y desafíos», 379-398

39. Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. (Buenos Aires: Leviatán, 1975), 295

El ofrecer el espacio de tutorías a los estudiantes, más allá de su propio derecho a estudiar y a lograr su meta académica prima en la necesidad de otorgar un beneficio considerando desde cada alumno diversos factores socioeconómicos, culturales y psicopedagógicos que influyen en el proceso formativo directamente; y para los docentes es ofrecer un servicio de información actualizada, veraz, real de la población de estudiantes, especificando metas logradas o no alcanzadas; así como, problemas de distintas aristas que desde el espacio se consideran, para encontrar el/o los posibles caminos de solución.

La tutoría debe motivar en el propio estudiante a su auto-conocimiento, que pueda desarrollar las habilidades y/o competencias adecuadas para revisar y comprender sus procesos metacognitivos en el aprendizaje de las diferentes disciplinas, reconocer donde tiene sus debilidades y cómo las puede reforzar; identificar sus fortalezas para afianzar o canalizar en su propio aprendizaje y capacitación, en todo el desarrollo de su vida personal y profesional.

La tutoría promueve, desde la voz y acción de los estudiantes, procesos de autoconocimiento, diálogo, reflexión, autorregulación, desarrollo de habilidades, asertividad, identificación de factores de riesgo y de protección, escucha activa con sus pares y su tutor, los cuales coadyuvan en la convivencia y la conformación de su identidad⁴⁰.

Bibliografía

Aguirre Benítez, Elsa Liliana, Beatriz Roxana Herrera Zamorano, Ingrid Vargas Huicochea, Norma Lucila Ramírez López, Laura Aguilar Vega, Mónica Aburto-Arciniega y Rosalinda Guevara-Guzmán. «La tutoría como proceso que fortalece el desarrollo y crecimiento personal del alumno». *Investigación en educación médica*, vol.7 no. 25 (2018): 3-9

Álvarez González, Manuel y Josefina Álvarez Justel. «La tutoría universitaria: del modelo actual a un modelo integral». *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, vol.18 no. 2 (2015): 125-142

Avilés, María Margarita. «La tutoría. Una estrategia para mejorar la calidad de la educación superior» *Universidades*, vol. 28 (2004): 35-39

40. Adolfo Obaya y Yolanda Marina Vargas, «La tutoría en la educación superior». *Educación química*, vol. 25, no.4 (2014): 478-487

- Capelari, Miriam. «Las Políticas de Tutoría en la Educación Superior: Génesis, Trayectorias e Impactos en Argentina y México». *Revista Latinoamericana de Educación Comparada*, vol. 5 no.5 (2014): 41-54
- Capelari, Miriam. «Las configuraciones del rol del tutor en la universidad argentina: aportes para reflexionar acerca de los significados que se construyen sobre el fracaso educativo en la educación superior». *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 49 no.8 (2009): 1-10
- Díaz Díaz, Jayce, Gisela Bravo López, Yamirka González Puerto, Esther Hernández Pérez, Lisbet Menes Ortega y Yaima Bratuet Abreus. «El papel del tutor en la Educación Superior». *Medisur*, vol. 10 no. 2 (2012): 90-94
- Flórez Ochoa, Rafael y Alonso Tobón Restrepo. *Investigación educativa y pedagógica*. Santafé de Bogotá: Mc Graw Hill, 2001.
- González Sánchez, Anabel, Juan Jesús Mondéjar Rodríguez, Jorge Domingo Ortega Suárez, Ana María Sánchez Silva, Lázara Nélide Silva Polledo y Yaniesi Sánchez Sierra. «Evolución histórica de la tutoría en la formación de profesionales de enfermería». *Revista Médica Electrónica*, vol. 38 no.4 (2016): 646-656.
- Habermas, Jürgen. «Acercas del uso Ético Pragmático y Moral de la Razón Práctica». *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, vol. 1 (1990): 5-24
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán: 1975.
- Lobato Fraile, Clemente y Nagore Guerra Bilbao. «La tutoría en la educación superior en Iberoamérica: Avances y desafíos». *Educación*, vol. 52, no. 2 (2016): p. 379-398
- Lundgren, Ulf P. *Teoría del currículum y escolarización*. Madrid: Ediciones Morata, 1992
- Macario Ocampos, Gustavo. *La filosofía socrática y el autoconocimiento; una búsqueda continua de sí mismo*. Toluca, México: 2017.

Obaya, Adolfo y Yolanda Marina Vargas. «La tutoría en la educación superior». *Educación química*, vol. 25, no. 4 (2014): 478-487

Pérez Luna, María Gabriela, María Teresa Machado Durán y Silvia Colunga Santos. «Análisis histórico del proceso de acción tutorial en el ámbito educativo». *Transformación*, vol. 11, no. 1 (2014): 103-112

Platón. *Defensa de Sócrates. Critón. Hippias Menor. Ion. El Banquete. Fedro. Fedón*. Traducción de Francisco García Yagüe. Buenos Aires: Aguilar, 2010.

Rebollo Espinosa, María José. «El “árbol del conocimiento”, pensamiento viquiano como base para una propuesta actual de currículum universitario». *Cuadernos sobre Vico*, vol. 25-26 (2012): 203-216

Rodríguez Espinar, Sebastián (Coord.), Manuel Álvarez González, Inmaculada Dorio Alcaraz, Pilar Figuera Mazo, Eva Fita Lladó, Ángel Forner Martínez y Mercedes Torrado Fonseca. *Manual de tutoría universitaria: recursos para la acción*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2008.



Humanidades
en Diálogo



Ley natural: ¿instinto o imperio?

María Teresa Enríquez Gómez
Instituto de Humanidades, Universidad
Panamericana
tenriquez@up.edu.mx

Resumen

En este artículo propongo atender a tres conceptos elaborados por Tomás de Aquino (s. XIII) con el intento de esclarecer, a través de ellos, en qué sentido la *acción humana* se dice *natural*. Se trata de los conceptos de imperio, instinto y ley natural (*imperium, instinctus, lex naturalis*). La similitud entre estas tres nociones se sostiene básicamente en la *forma* como principio operativo. En efecto, la caracterización de estos tres conceptos como principios del movimiento de un apetito hacia el fin, manifiesta diversas manifestaciones del carácter regulador de la forma.

Palabras clave: Acción, Movimiento, Forma, Finalidad.

Introducción

Tomada la acción humana como movimiento en sentido amplio¹, y lo natural como lo que sigue la forma propia del agente², pueden plantearse dos cuestiones principales acerca de la intervención de la ley natural sobre la voluntad libre humana: ¿hasta qué punto la ley natural dirige, como el *instinto*, hacia un fin determinado por la forma natural?, ¿hasta qué punto la ley natural dirige, como el *imperio*, hacia un fin determinado por una forma apprehendida intelectualmente? En una primera aproximación, la respuesta sería la siguiente: los preceptos de la ley natural son similares al instinto en el sentido de que ambos ordenan al fin determinado por la forma natural, es decir, al fin último del alma humana; y son distintos porque la ley natural no dirige impulsando, sino iluminando; por lo cual las acciones ordenadas por los preceptos de la ley natural no son ejecutadas por impulso instintivo sino mediante actos imperativos de la inteligencia y de la voluntad, es decir, mediante actos libres.

El interés de la exposición del Aquinate radica en que su modo de entender “lo natural” en el hombre no constriñe el espacio propio de la libertad humana a la que, precisamente por su “naturaleza”,

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ST) I, q.18, a.1, co.; *In De Anima*, Lect.12, n.765-767; Aristóteles, *De Anima*, L. III, c.1, n.1, Bk 431a6.

2. ST I-II, q.71, a.2, co.

Abstract

In this article I intend to deal with three concepts drawn up by Aquinas in order to shed light, through them, on how human action is said to be natural. The concepts are *imperium, instinctus* and *lex naturalis*. The similarity of these three ideas is based on the subject of form as an operative principle. Indeed, the characterization of these three concepts as principles of the movement of an appetite towards an end is proof of different circumstances of the regulatory character of form.

Keywords: Action, Movement, Form, End.

le compete el autodomínio. No confunde, como otros autores³, la ley natural con el instinto. Sin embargo, reconoce cierta analogía entre el instinto y la ley natural. En efecto, si en el modo de entender “natural” se reconocen sentidos análogos, entonces es posible evitar concepciones rígidas del bien moral sin perder de vista, al mismo tiempo, una normatividad moral que exige de la persona un continuo ejercicio de autogobierno. En otras palabras, Tomás de Aquino establece las bases para entender la racionalidad práctica como racionalidad (cierta regla), pero también como práctica (de lo particular). Con razón se ha dicho que la ley natural en Tomás de Aquino es un “concepto límite: un concepto preñado de tensiones cuyo control resulta un verdadero logro intelectual”⁴.

Para examinar más de cerca la articulación de los conceptos de *imperio*, *instinto* y *ley natural* (en latín: *imperium*, *instinctus*, *lex naturalis*), estructuraré la exposición en tres partes: en la primera, presentaré ciertas similitudes y diferencias de los tres conceptos entre sí; en la segunda, examinaré los tres conceptos en relación con el de la forma como principio operativo del movimiento del agente hacia el fin; y en la tercera parte, me centraré en el imperio humano y su articulación con los ‘movimientos naturales’ hallados en el hombre, para advertir el carácter específico de la determinación natural a una sola cosa (*ad unum*) propia de la ley natural.

I. Imperio, instinto y ley natural

La vinculación entre *imperio* e *instinto* tiene cierta tradición. Fue Guillermo de Auxerre (s. XIII) quien asignó el término *imperium* al *ímpetu a la operación* (*impetus ad operationem*), expresión latina con la que Burgundio de Pisa (s. XII) tradujo el término del estoicismo griego “*ormé*”, utilizado por Juan Damasceno (s. VIII) en el análisis del acto humano⁵; análisis que, originalmente, fue elaboración de Máximo el Confesor (s. VII) sobre la base de Aristóteles (s. IV a. C.) a la luz de sus comentaristas estoicos⁶. Aristóteles, estoicos, padres de la Iglesia y escolásticos habían reconocido el fenómeno que al cabo de casi veinte siglos vino a denominarse *imperio*.

3. Véase por ejemplo: H. R. Marshall, *Instinct and Reason: An Essay concerning the Relation of Instinct to Reason, with some Special Study of the Nature of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1898). Y véase también el análisis crítico de ese mismo libro en la recensión de: W. B. Pillsbury, «Review: Marshall, H. R., Instinct and Reason,» *The Philosophical Review* 8, no. 6 (1899): 632-638. Marshall expone una teoría de los instintos en la que la razón no se distingue suficientemente de otras tendencias básicas a la conservación de la vida, como el instinto de supervivencia o el instinto sexual.

4. Ana Martha González, «Natural Law as a Limiting Concept: An Interpretation of Thomas Aquinas», en *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*, editado por Ana Martha González (Aldershot: Ashgate, 2008), 11-28.

5. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I-II vols. (Gembloux (Belgium): J. Duculot, S.A. Editeur, 1948-1957), v. I, 393-424, especialmente pp. 396-397, 405; Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, vol. 94, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (MG), ed. J. P. Migne (Turnholti (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1857-1866), L.2, c.22; MG 94,945 A-B.

6. Cfr. R. A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954): 51-100, especialmente 82-84.

En efecto, en la escolástica del siglo XIII, el término *imperio* designaba el ímpetu a la obra libre⁷. Imperio no es solo ímpetu, sino ímpetu con libertad. En tal contexto, Tomás de Aquino va más atrás. Aclara cierta ambigüedad –advertida por el mismo Damasceno⁸– en la expresión “ímpetu a la operación”, pues tal ímpetu también está presente en los animales⁹. El Aquinate resuelve la imprecisión asignando sendos nombres, *imperio* e *instinto*, a ímpetus distintos: al humano y al animal, respectivamente. En ambos, tanto en el *imperio* como en el *instinto*, se halla un doble componente: uno apetitivo y otro cognoscitivo, es decir, un principio que mueve y otro que ordena. Por eso, en cuanto ímpetus, es decir en cuanto movimientos, *imperio* e *instinto* son similares; pero en cuanto ordenamientos, son distintos. El que *impera* impele ordenando por sí mismo su propio movimiento; en cambio, el que se mueve por impulso instintivo, es ordenado por algún principio ajeno¹⁰, pues sigue un conocimiento sobre lo conveniente y lo nocivo¹¹ que no ordena: no es razón (*ratio*) que discurre, sino solo estimación (*estimatio*)¹². Según esta distinción, las operaciones del ser humano en las cuales se halla un ordenamiento, pueden dividirse en dos: o imperadas o instintivas. Correr un maratón es imperado; esquivar el fuego, instintivo.

Por su parte, la expresión *instinto de la naturaleza* (*instinctus naturae*) también estaba tradicionalmente vinculada con la definición de derecho natural (*ius naturale*). En el siglo VII, en sus famosas *Etimologías*, Isidoro de Sevilla había introducido la expresión “instinto de la naturaleza” (*instinctus naturae*) en la definición clásica de *derecho natural*. El derecho natural fue entendido, así, como una ley extensiva a animales y a humanos¹³. La modificación de Isidoro parece que, históricamente, tuvo el efecto de desdibujar la distinción entre la sujeción animal y la humana a la ley natural. En efecto, a partir del siglo VII, la ley natural –entendida como instinto y reflejada en la noción escolástica de *syndéresis*– fue paulatinamente sustituida por la moderna expresión *instinto racional* en las teorías ilustradas del sentido moral, como la de Hutcheston (s.XVIII)¹⁴.

Tomás de Aquino, a diferencia de Isidoro, prefirió la expresión “inclinación natural” (*naturalem inclinationem*), de sentido más genérico que la de *instinto de la naturaleza*¹⁵ para referirse a las tendencias naturales del hombre; y, a diferencia de Buenaventura (s. XIII), situó decididamente la *syndéresis* en la parte intelectual, no en la afectiva. En otras palabras, Tomás de Aquino señaló en el ser humano algo natural –una inclinación– no reductible al instinto animal.

7. Th. Deman, «Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 20 (1953): 40-59, especialmente 58-59.

8. Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 22; MG 94,945 B-C.

9. *ST I-II*, q.17, a.2, arg3; Cfr. S. John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 22; MG 94,945 B-C

10. *ST I-II*, q.17, a.2, ad3.

11. *3SN*, d.26, q.1, a.1, ad4

12. *3SN*, d.26, q.1, a.2, co.

13. Isidoro de Sevilla, «Etymologiarum sive Originum», *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), tt. 81-84, ed. J. P. Migne (Turnholt (Belgium), Parisii: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1862-1878) V, iv.

14. Cfr. R. A. Greene, «Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense», *Journal of the History of Ideas* 58, no. 2 (1997): 173-198, especialmente p. 173-177.

15. Cfr. R. A. Greene, «Instinct of Nature», 180-184.

La empresa etimológica de Isidoro de Sevilla tuvo rendimientos. A través de él, Tomás de Aquino se percató del interés filosófico del *Digesto*¹⁶ en el cual, por la recopilación de Justiniano en el siglo VI, fue fijada la definición de derecho natural (*ius naturale*) elaborada por Ulpiano (s.II-III d. C.). En ella, el derecho natural se opone al derecho de gentes (*ius gentium*), puesto que este último es exclusivamente humano, y no común con animales.

El derecho natural (*ius naturale*) es el que la naturaleza enseñó a todos los animales. Mas este derecho no es privativo del género humano, sino de todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar. De aquí proviene la unión del macho y de la hembra que llamamos matrimonio; de aquí la procreación y la educación de los hijos: porque vemos que también los demás animales se rigen por el conocimiento de este derecho. [...] Mas el derecho de gentes (*ius gentium*) es común a todo el género humano. Pues por exigirlo el uso y las necesidades humanas, las naciones humanas constituyeron para sí cierto derecho; mas estallan las guerras y originanse las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres); y de este derecho de gentes han sido introducidos casi todos los contratos, como la compra-venta, el arrendamiento, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables.¹⁷

La autenticidad del texto fue cuestionada por lo inconcebible que resultaba en los clásicos un concepto de ley común a animales y humanos¹⁸. En efecto, en esta definición de derecho natural como cierta ley simultáneamente humana y animal, se ha detectado cierto neoplatonismo¹⁹ similar al de Porfirio, que consideraba racionales a los animales²⁰.

La racionalidad como exclusiva del ser humano pertenece más bien a una visión estoica como la de Orígenes²¹ (s. III d. C.) para el cual, los animales, a diferencia del hombre, son gobernados por instinto porque carecen de racionalidad. En esta línea de pensamiento, Alberto Magno (s.XIII) rechaza la existencia de alguna ley en los animales porque al ser irracionales son incapaces de seguir ley alguna; ni siquiera la ley natural²².

Pese a todo, Tomás de Aquino recoge la definición de ley natural de Ulpiano²³ y la ratifica como la más estricta acepción de *ley natural* frente a otras elaboradas por autores como Cicerón²⁴ (s.I a.

16. A. Osuna, introducción a *Suma de Teología*, de Tomás de Aquino (Madrid: Católica, 1989), 696.

17. I. García del Corral, trad., *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Instituta-Digesto* (Barcelona: Jaime Molina, 1889).

18. fr. Ernst Levy, « Natural Law in Roman Thought, » *Gesammelte Schiriften* (Colonia: 1963, 1949), 16.

19. T. Honoré, *Ulpian* (Oxford: Claredon Press, 1982), 31.

20. Porfirio, *Sobre la abstinencia* (Madrid: Gredos, 1984), III.10; II.1-2.

21. Orígenes, *Contra Celso* (Madrid: BAC, 1967) 4.86.

22. Cfr. Lottin, *Psychologie*, t. II, 24.

23. *4SN*, d.33, q.1, a.1, arg.4 & ST, *Suppl. III*, q. 65, a. 1, arg. 4.

24. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4; Cfr. & ST, *Suppl. III*, q. 65, a. 1, ad 4; M. T. Ciceronis, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, (Stuttgart: B.G. Teubner, 1965). L. II, c. 53, 161.

C.), Averroes²⁵ (s. XII) o el mismo Isidoro²⁶ (s. VI-VII). ¿Por qué? Quizá porque la definición de derecho natural como “lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, a diferencia de las demás definiciones, atiende al objeto, independientemente de su principio. Y tal objeto lo constituyen aquellas acciones del género animal que son concretamente los actos de la transmisión de la especie. El *derecho es natural* porque versa sobre los actos propios del género animal²⁷. Como se verá, las mismas acciones prescritas por la ley natural proceden de diversos principios según sean ejecutadas por el animal o por el hombre; pero en uno y otro caso son acciones cuyo objeto responde a los actos para la conservación de la especie, a saber, la unión de varón y mujer y la procreación y desarrollo de los hijos. De manera que puede afirmarse que las acciones prescritas por ley natural son las mismas para los animales que para el ser humano, a pesar de que unas y otras procedan de diversos principios ordenadores. En el caso de los animales, se presume que tales actos proceden de un juicio no libre; en el caso de los humanos, en cambio, tales acciones hallan su principio en un juicio libre. Lo natural de la ley natural es algo de animales y humanos.

En el comentario a la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino contrasta la noción de naturaleza en Ulpiano y Aristóteles. Mientras que la del jurista toma lo natural en sentido restrictivo, exclusivamente lo animal; la del filósofo toma lo justo natural en un sentido más amplio que incluye tanto lo genérico como lo específico. En efecto, en el ser humano cabe considerar la naturaleza de dos maneras: una según su género, común a todos los animales, y otra según su diferencia específica, es decir, la racionalidad²⁸. En cualquier caso, lo natural siempre se dice siempre de algo uno:

A la naturaleza le corresponde siempre una sola cosa, aunque proporcionada a la naturaleza, pues a la naturaleza considerada en su género corresponde una sola cosa en el género; a la naturaleza considerada en especie, una sola cosa en especie; incluso a una naturaleza individualizada le corresponde una sola cosa individual. Por consiguiente, al ser la voluntad una potencia inmaterial, como lo es el entendimiento, le corresponde por naturaleza una unidad común: a saber el bien, así como al intelecto una unidad común, a saber lo verdadero, o el ente, o lo que algo es. Ahora bien, bajo el bien se contienen múltiples bienes particulares, respecto de los cuales la voluntad no está determinada²⁹.

La naturaleza está determinada. ¿Determinismo? No exactamente. Porque la naturaleza de las facultades superiores es una naturaleza cuyo “algo uno” es de tal índole que, simultáneamente, está abierta a lo múltiple. En efecto, lo natural en la voluntad es, ciertamente, algo uno, pero que incluye

25. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4; C. Averrois, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, (Leuven: Peeters, 2003), vol. II, L.III, textus 21, comm. 21, 188rb1-188vb65 (Aristóteles, *De Coelo* III, 2, 300b16-23), 528-530.

26. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4.

27. *4SN*, d.33, q.1, a.1, ad4.

28. *In Eth.*, Lib.5, l.12, n.4 (Marietti n.724)

29. *ST I-II*, q.10, a.1, ad3

lo diverso. La denominada ‘una sola cosa’ (*ad unum*) que corresponde por naturaleza a las facultades específicamente humanas contiene en sí misma la apertura a los opuestos (*ad opposita*), la cual es propiamente racional. Por consecuencia, lo natural para la especie humana es lo racional, es decir, algo ‘no natural’. Así, Tomás de Aquino ha desterrado la idea de que actuar según la naturaleza es una actuación uniforme y predeterminada. Así, para él, actuar según la naturaleza humana no es, de ninguna manera, renunciar a la actividad directiva de la persona en cada situación de su vida.

Se acumulan sentidos de “lo natural”. Es natural lo común con los animales (Ulpiano); lo predeterminado por el género y la especie (Aristóteles). Y también es natural el objeto de las facultades propiamente humanas (Tomás de Aquino). En este último sentido, es natural lo que pertenece a la sustancia³⁰. El sentido de “naturaleza” se ha radicalizado. Ya no corresponde sólo al filósofo natural sino también al metafísico³¹. Toda sustancia es naturaleza³².

Como ha señalado Aertsen, el sentido ontológico de la ley natural en el ser humano se refleja en los preceptos que de ella emanan³³. En efecto, el ser humano, gracias a la naturaleza de su sustancia, cuya forma es el alma racional, puede aspirar al bien trascendental, que incluye el elenco de bienes naturales: ser, vivir y entender³⁴. Los primeros actos ordenados hacia la consecución de estos bienes también son naturales. Es natural conservar el propio ser (o lo que también se ha llamado instinto de supervivencia), o la vida de la especie (instinto sexual). También son naturales, en virtud de la naturaleza del alma, el conocimiento intelectual de los primeros principios y la inclinación de la voluntad al fin último. En fin, es natural todo lo que pertenece a cada una de las potencias humanas y el bien del hombre completo³⁵.

La universalidad de este concepto de naturaleza permite establecer analogías entre seres tan diversos como son las cosas materiales, los animales y el ser humano. Así pues, Tomás de Aquino, en su más temprana argumentación de la existencia de ley natural³⁶, establece la siguiente analogía: la ley natural en el ser humano es (a) como la forma natural en los seres inertes y (b) como el instinto en los animales. En efecto, así como (a) por su la forma natural, los inertes tienden a persistir, la ley natural protege la conservación de la propia vida; y así como (b) el instinto inclina a los animales a la conservación de la especie, la ley natural regula la transmisión de la vida humana. Por eso hay preceptos de la ley natural que (a) protegen la vida personal y (b) la familia.

30. *In Mf.*, Lib. 5, lect.5, n.15 (Marietti, n.822)

31. *In Mf.*, Lib. 5, lect. 5, n.1 (Marietti, n.808)

32. *In Mf.*, Lib. 5, lect.5, n.16 (Marietti, n. 823)

33. Jan A. Aertsen, «Natural Law in the Light of the Doctrine of Transcendentals», en *Lex et libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, ed. Leo J. Elders y K. Hedwig (Vatican: Editrice Vaticana, 1987), 99-112.

34. 3SN, Prooemium.

35. *ST I-II*, q.10, a.1, co.

36. 4SN, d.33, q.1, a.1, co.

En todo caso, la naturaleza es la esencia referida a la propia operación³⁷. La esencia alude a la forma natural. En efecto, la forma natural es principio operativo en las cosas materiales porque determina el movimiento de éstas hacia su propio fin tanto según su género como según su especie. El ejemplo es ilustrativo: por su forma natural, considerada según su género, el imán cae (pues caer corresponde al género de los cuerpos); y también por su forma natural, según su especie, el imán atrae. En todo caso, las cosas materiales operan por su forma natural. En lenguaje moderno esta tesis podría calificarse como cierto “determinismo físico”: el imán atrae, el fuego quema, y los elementos de nuestros cuerpos se “comportan” según su estructura química. Es éste un sentido básico de “natural”, pero no es el único. Lo natural no es solo lo que procede de la forma natural (o sustancial).

Las operaciones de animales y humanos, en cuanto tales, no provienen inmediatamente de sus respectivas formas naturales, sino que siguen al conocimiento. En efecto, en cognoscente, la forma natural no es el principal principio operativo, porque los agentes con conocimiento cuentan con dos principios operativos más específicos: el conocimiento y el apetito. Cada uno de los cuales está dotado de una primera operación natural: en la facultad cognoscitiva hay un conocimiento natural; y en la apetitiva, una inclinación natural que sigue al conocimiento natural respectivo.

Ese acto natural en la facultad cognoscitiva de los animales es, precisamente, la estimación natural (*estimatio naturalis*), es decir, el instinto (*instinctus*); y en el ser humano es el denominado derecho o ley natural (*ius naturale* o *lex naturalis*). Instinto y ley natural son conocimientos sobre lo conveniente y lo inconveniente; ambos impulsan a la operación proporcionada al fin de su respectivo agente; pero en el animal este acto de conocimiento es más impulsivo que regulador. En el ser humano, en cambio, el conocimiento de lo conveniente y lo nocivo para su propia naturaleza humana es regulador, y por ello se llama ley, ley natural:

La ley natural es un conocimiento naturalmente impreso en el ser humano que lo dirige a obrar convenientemente en sus propias acciones, ya le correspondan por su género, como engendrar, comer y semejantes; o por la naturaleza de su especie, como razonar y semejantes. Por otra parte, se dice que es contrario a la ley natural todo aquello que convierte una acción no conveniente al fin al que la naturaleza tiende en su obrar³⁸.

La ley natural humana es análoga a la forma natural de los inertes porque, al igual que ésta, es principio operativo que inclina a la operación propia y apropiada al fin correspondiente al género y la especie. La ley natural también es análoga al instinto animal porque, como éste, es un conocimiento

37. De ente et essentia, c.1

38. 4SN, d.33, q.1, a.1, co.

natural en la facultad cognoscitiva que dirige hacia la operación conveniente al fin del agente; por eso, en ocasiones, el dictamen de la razón natural es también denominado instinto³⁹.

Pero la ley natural no es sólo comparable a la forma natural o al instinto, esta ley también es semejante a algo superior a ella. En la obra más tardía de santo Tomás, la *Suma Teológica*, se encuentra otra descripción de la ley natural, esta vez, como participación en el acto de un intelecto superior:

Hay en ella [la criatura racional] una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. [...] La luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –lo cual pertenece a la ley natural– no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros.⁴⁰

Por su naturaleza racional, el hombre está sujeto a la ley eterna pero de un modo muy distinto al modo de sujeción de los demás seres del universo: todos son regulados, pero sólo el ser humano regula⁴¹. Esta diferencia a veces es olvidada, y es recordada, por ejemplo, por Searle al distinguir dos sentidos de “seguir una regla”: uno metafórico, que ocurre sin conocimiento de la regla, como el agua que corre cuesta abajo según una información sin necesidad de conocerla; y otro, literal, que ocurre en un sujeto consciente de cumplir una regla⁴².

El ser humano está gobernado, ciertamente, pero no por instinto, sino por ley⁴³. Aunque la ley natural sea, como la forma natural o el instinto animal, una ordenación impresa por un principio superior⁴⁴, el cumplimiento de esa ley en el hombre no consiste en un mero *ser movido* por otro. Más bien, el agente libre dirige y ordena⁴⁵. En esa habilidad directiva Tomás de Aquino ve una participación en lo que él llama “razón eterna”. El ser humano no sólo es *causa* de sus movimientos sino también de la *ordenación* de su movimiento. Esta doble causalidad pertenece a la naturaleza intelectual. El ser humano no sólo actúa, sino también *determina* su propio acto⁴⁶. El ser humano no es un ejecutor de la ley natural al modo en que las cosas naturales ejecutan actos cuya determinación está impresa en la forma natural. Cuando el ser humano sigue la ley natural no hace lo mismo que el agua cuando corre cuesta abajo. El cumplimiento de la ley natural no es solo ejecutivo, sino también directivo.

39. *De veritate*, q.14, a.10, ad7

40. *ST I-II*, q.91, a.2, co.

41. *ST I-II*, q.91, a.2, co.

42. J. Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, (Madrid: Cátedra, 1985), cap. 3, 56-61, introduce la cuestión con un diagnóstico que atribuye la confusión a una noción propia del cognitivismo: “Tenemos dos sentidos de seguir una regla, uno literal y otro metafórico. Y es muy fácil confundir los dos. Ahora bien, [...] creo que la noción de procesamiento de información incorpora una confusión”, 56.

43. *CG*, lib.3, cap.75, n.3

44. *In Eth.*, lib.7, l.13 n.14.

45. *Prima Secundae* redacciones *Summae contra Gentiles*, lib. 3.

46. *2SN*, d.39, q.1, a.1, co.

Así es. La libertad no aniquila la naturaleza, ni la naturaleza a la libertad. La voluntad humana no está privada de una tendencia natural correspondiente a su forma natural y esa tendencia es, precisamente, la ley natural, pero es una tendencia al bien que requiere ser ejecutada mediante la libre elección⁴⁷. Mientras que los movimientos naturales de los seres inertes o de los animales son necesarios, la actuación según la ley natural no lo es, porque el ser humano puede seguir o no al juicio natural de la razón⁴⁸; de manera que su inclinación apetitiva es libre. Y lo es gracias a su naturaleza intelectual⁴⁹. En ese sentido, hay dos principios de operación: la naturaleza y la voluntad⁵⁰.

Sin embargo, no todos los actos libres son igualmente “humanos”. En su apertura natural a lo diverso, no toda determinación de la voluntad es, en la misma medida, natural. Las acciones conformes a la razón son más naturales –más auténticamente humanos– que los contrarios a la naturaleza racional⁵¹. En la línea de Aristóteles se ha señalado, con acierto, que las pasiones reguladas por la razón, como enojarse según el modo, momento y motivo conveniente, manifiestan una naturaleza racional: la del sujeto con “inteligencia emocional”⁵².

En el ser humano, las conductas adecuadas a la naturaleza racional no son conductas uniformes. En efecto, la determinación recta puede hacerse de muchas maneras, lo cual exige la virtud de la prudencia. Así, entre las múltiples alternativas posibles para la acción, se puede reconocer la más recta, la más conveniente, “la mejor”, la que mejor responde al bien de la persona en su totalidad, y no solo de alguna de sus partes⁵³. De ahí que pueda reconocerse la unidad en la ley natural⁵⁴. Así la ley natural manda algo uno: “lo mejor” en cada caso, pero ¿quién determina lo “mejor”? El juicio libre, es decir, del imperio de la razón.

II. Agente, forma y fin

Para distinguir los movimientos, todos ellos teleológicos, a los que dan lugar el *imperio*, el *instinto* y la *ley natural* puede atenderse a los tres modos en los que el agente se relaciona con la *forma* por la cual actúa y con el *fin* hacia el cual se mueve. Tres modos que corresponden a: (a) seres inertes, (b) animales y (c) humanos. (a) Si la forma y el fin han sido puestas por la naturaleza, entonces el agente solo se mueve como instrumento, es decir, como ejecutor⁵⁵. (b) Si el agente puede aprehender la forma que es su principio operativo, aunque el fin le haya sido impuesto por naturaleza y no por sí mismo,

47. 2SN, d.39, q.2, a.2, ad5

48. *Primae redactiones Summae contra Gentiles*, lib. 3

49. *De veritate*, q.23, a.1, co.

50. *CG*, lib.3, cap.85, n.4

51. 2SN, d.39, q.2, a.2, ad1

52. Es conocida la rehabilitación de Aristóteles en este punto. Cfr. Daniel Goleman, *Inteligencia emocional* (Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1995).

53. 2SN, d.39, q.2, a.2, co.

54. *ST I-II* q.94, a.4, ad3

55. *ST I*, q.18, a.3, co.

entonces el agente tiene un movimiento instintivo. Tal es el caso de los animales⁵⁶. (c) Si el agente, además de ser capaz de aprehender la forma, puede fijarse a sí mismo el fin, entonces puede *imperar* su propio movimiento; pero de esto solo es capaz un agente intelectual, porque sólo la razón puede conocer el fin, la proporción de lo que es para el fin y ordenar lo uno a lo otro⁵⁷.

La analogía en el concepto de forma permite encontrar una similitud entre los actos libres y los entes materiales: las formas concebidas por la razón son, en los actos libres, lo que las formas naturales en los movimientos de las cosas naturales⁵⁸. Cabe aclarar que la forma inteligible es principio operativo siempre y cuando intervenga la voluntad, que mueve hacia el fin⁵⁹. En todo caso, el acto humano, como las cosas naturales, recibe su especie de su forma correspondiente⁶⁰; y, como cualquier otro ente, alcanza su plenitud, es decir su bondad hablando de modo absoluto, en el cumplimiento de su propio fin⁶¹. En la medida en que el acto humano sea según conviene al orden de su forma, será bueno⁶². Pero si un acto voluntario es contrario a la razón, estará privado de su forma natural específica; así como lo estaría un cadáver, es decir, un cuerpo privado de su forma natural⁶³. Y la analogía se lleva a las últimas consecuencias: el acto bueno se distingue del acto malo tanto como pueden distinguirse un ser vivo de su propio cadáver.

Desde esta perspectiva, el acto humano es visto como un compuesto de forma y materia:

Igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas.⁶⁴

Este modo de entender el imperio humano equivale a un modo de entender la libertad: como un acto configurador, que forma a una materia o, dicho de otro modo, ordena al propio propósito los instrumentos disponibles. En cambio, el instinto designa cierto principio operativo de movimientos no dirigidos por la razón humana. En este sentido, los movimientos animales son paradigmáticamente instintivos: los animales no se mueven como piedras, pero tampoco como humanos, porque se

56. *ST I*, q.18, a.3, co.

57. *ST I*, q.18, a.3, co.

58. *ST I-II*, q.18, a.10, co.

59. *ST I*, q.14, a.8, co.

60. *ST I-II*, q.18, a.2, co.

61. *ST I-II*, q.18, a.4, co.

62. *ST I-II*, q.18, a.5, co.

63. *ST I-II*, q.18, a.5, ad1

64. *ST I-II*, q.17, a.4, co.

mueven impulsados por un juicio, pero este juicio está puesto en ellos por un intelecto separado⁶⁵. Esa ausencia de juicio libre se manifiesta en la uniformidad de la conducta animal⁶⁶.

También hay otro tipo de conductas instintivas en el ser humano: son los movimientos cuya determinación proviene de un instinto superior: tanto de signo positivo, como negativo. Así, el ser humano es movido a la obra buena por el llamado “instinto interior”⁶⁷, que se extiende a todas sus facultades⁶⁸.

El ser humano es movido por ese instinto interior análogamente al modo en que las facultades apetitivas son movidas por el imperio de la razón⁶⁹. Y la analogía continúa: así como las facultades apetitivas requieren de una especial disposición para seguir el imperio de la razón, así se requieren en el ser humano ciertas disposiciones para ser movido por aquel instinto superior⁷⁰. La existencia del “instinto interior” ya había sido referido por Aristóteles, que lo considera un principio mejor que la razón humana⁷¹. Por su parte, el instinto de signo negativo en el hombre⁷², también tiene carácter cognoscitivo⁷³ y también es considerado con un papel conductor similar al del imperio⁷⁴. Ese “instinto superior” intenta explicar aquellas conductas acertadas que no se explican solo por una deliberación racional humana.

Tampoco son objeto de imperio los primeros movimientos de la razón y de la voluntad⁷⁵: la inclinación de la voluntad al fin último proviene de un cierto instinto natural⁷⁶, y el asentimiento a los primeros principios, como lo es el primer precepto de la ley natural, se ejecuta de manera natural⁷⁷, pues sigue a la especie⁷⁸. Ambos actos son primeros movimientos naturales que, en cuanto naturales, están determinados a una sola cosa (*ad unum*). Los primeros actos naturales son inclinaciones que pertenecen a la forma natural⁷⁹. Dicho de otro modo: la voluntad no es lo que es por un acto voluntario.

Después de haber descrito los tres modos según los cuales el agente se relaciona con la forma y el fin, Tomás de Aquino hace ver que en el ser humano ocurren los tres. En efecto, el fin es determinado por la voluntad misma; después, la razón impera los movimientos de las potencias sensitivas; éstas, a su vez, mueven (por su propia forma, pero según un fin impuesto por “otro”, es decir por la razón y la voluntad) a los órganos corporales que, como actúan por una forma ajena, sólo son ejecutores

65. *ST I-II*, q.40, a.3, co.

66. *ST I*, q.83, a.1, co.

67. *Super Io.*, cap.15, lect.5

68. *ST I-II*, q.68, a.4, co.

69. *ST I-II*, q.68, a.3, co.

70. *ST I-II*, q.68, a.1, ad2

71. *ST I-II*, q.68, a.1, co.

72. *Super II Thes.*, cap.2, lect.2

73. *2SN*, d.15, q.1, a.3, ad4

74. *Super I Cor.*, cap. 12, lect. 1.

75. *ST I*, q.18, a.3, co.

76. *ST I-II*, q.17, a.5, ad3

77. *ST I-II*, q.17, a.6, co.

78. *ST I*, q.79, a.5, ad3

79. *De malo*, q.3, a.3, co.

instrumentales⁸⁰. El dominio que el ser humano ejerce sobre sus potencias inferiores se refleja en el dominio respecto del resto de las criaturas del universo: *impera* a los animales y *usa* a los inanimados⁸¹.

La consideración del imperio humano sobre las cosas inertes conduce a la consideración del imperio divino. En efecto, las cosas naturales, en cuanto instrumentos, son movidas por el hombre, del cual reciben la dirección de su movimiento como de un principio extrínseco a ellos y, por lo tanto, ese movimiento no es natural: como el de una flecha⁸². Cabe advertir en esas mismas cosas un movimiento que procede de ellas mismas y que manifiesta una ordenación a su propio fin. Pero un movimiento ordenado a un fin es, por definición, un movimiento imperado; por ello ese movimiento es a la vez natural e imperado, pero no imperado por el hombre, sino por el imperio divino⁸³. En este sentido, puede decirse que el acto imperativo es anterior al acto natural: el acto imperativo del Creador permite el acto natural de la criatura⁸⁴. En este sentido, el acto natural de la voluntad, por el que se inclina al fin último, también es un acto imperado, pero no imperado por ella. Excepto este acto, todos los demás dependen de su propio imperio⁸⁵. Gracias a que el ser humano puede determinar para sí mismo el fin y la forma puede imperar su propio movimiento libre.

III. Los tres sentidos de imperio

En atención a tres elementos que pueden advertirse en la definición del imperio y que corresponden a actos propios de cada facultad imperante, se pueden comprender mejor los tres sentidos de imperio (*imperium*), a la luz de los cuales se podrá apreciar con mayor claridad el carácter ordenador tanto del instinto como de la ley natural. Los tres elementos referidos son: orden, movimiento y fin. Los tres sentidos de imperio respectivos son, por tanto, ordenar, mover, y determinar el fin. Y las tres facultades correspondientes son: razón, apetito en general y apetito racional o voluntad.

La razón impera en sentido propio porque imperar es *ordenar* el movimiento hacia el fin⁸⁶. Los apetitos imperan porque imperar es *mover* en orden al fin. Ahora bien, pueden distinguirse dos tipos de apetitos: el racional y el sensitivo. Éste último impera en el más amplio sentido; no son

propriamente imperativos sino sólo en el sentido de que imperar es mover⁸⁷. Pero mientras que los apetitos sensibles mueven hacia un fin impuesto por otro, la voluntad mueve hacia un fin fijado por ella. El imperio ejercido por la voluntad adquiere un sentido completamente peculiar. La voluntad no

80. *ST I*, q.18, a.3, co.

81. *ST I*, q.96, a.2, co.

82. *ST I*, q.103, a.1, ad3

83. *ST I-II*, q.1, a.2, ad3

84. *De potentia*, q.2, a.6, ad1

85. *De potentia*, q.2, a.3, ad6

86. *ST I-II*, q.17, a.1, co.

87. *ST I-II*, q.17, a.2, ad1

imperera *ordenando* como lo haría la razón; tampoco se limita a *mover*, como lo harían los apetitos; sino que imperera *fijando el fin*. Pero el fin es el principio tanto del orden como del movimiento. Las artes directivas, cuyo objeto es el fin, son las artes imperativas. Este es el modo en que la voluntad imperera, porque el objeto de la voluntad es, precisamente, el fin. Por eso el imperio de la voluntad tiene un sentido completamente particular, porque solamente ella tiene el fin como objeto propio⁸⁸.

El imperio, por tanto, es acto de la razón, de la voluntad y de los apetitos, pero en diversos sentidos, según se subraye la *ordenación*, el *fin*, o el *movimiento*. No obstante la diversidad de sentidos, en la facultad racional no cabe un imperio sin la presencia del factor movimiento. En efecto, una facultad ordenadora no puede imperar sin la intervención de alguna facultad motora⁸⁹. Por eso, el acto ordenador de la razón no sería imperativo sin un previo acto propiamente apetitivo⁹⁰, a saber, el de la voluntad⁹¹. Tampoco cabe denominar imperio a un movimiento carente de orden. Es posible decir que el apetito sensitivo de los animales imperera gracias a que éstos siguen un acto ordenador, a saber el juicio del instinto; cuya señal es la similitud entre los movimientos animales y las obras racionales, como puede verse, por ejemplo, en la ira⁹² en la esperanza y desesperación⁹³.

A la voluntad del fin sigue el mandato racional. El imperio de la razón sigue al acto voluntario. Sin embargo, la voluntad no es el único apetito motor presente en el ser humano: también los apetitos sensibles pueden mover a la razón para que ésta mande, pero el poder motor de los apetitos no contribuye al imperio de la razón, sino más bien lo inhibe porque los apetitos mueven hacia un fin particular, a saber, el bien sensible, incapaz de ser principio ordenador para todo el ser humano. Los apetitos sensibles pueden oponerse a ser movidos por el imperio de la razón, la cual, en tal caso, fluctúa entre ser movida por la voluntad o serlo por el apetito sensitivo⁹⁴; si éstos llegan a impedir el imperio de la razón imposibilitan, por ello mismo, la ordenación de la acción humana (imperar es ordenar); y, como la voluntad no prevalece sobre los apetitos, tampoco la razón imperera. Ahora bien, como en la voluntad está el principio del imperio, un defecto en el imperio de la razón se atribuye a la voluntad como a su causa⁹⁵. La operación es ejecutada por ímpetu de los apetitos que, como han prescindido de sujetarse al orden racional, mueven desordenadamente: esto ocurre en los casos en los que el ser humano actúa no ya según su forma racional, que lo inclina a obrar según la razón (*secundum rationem*), sino que obra como un sujeto carente de razón y, en ese sentido, actúa como por cierto impulso natural, similar al instinto animal⁹⁶. En este sentido, la inclinación

88. 4SN, d.15, q.4, a.1, qc.1, ad3

89. ST I-II, q.17, a.1, co.

90. ST I-II, q.17, a.1, ad3

91. ST I-II, q.17, a.1, co.

92. ST I-II, q.46, a.7, ad1

93. ST I-II, q.40, a.3, co.

94. ST I-II, q.17, a.5, ad1

95. 2SN, d.39, q.1, a.1, ad4

96. CG, lib.3, cap.85, n.21-22

sensual se opone al instinto racional⁹⁷. En efecto, siguiendo la sensualidad, el hombre actúa como el animal; pero mientras que los animales actuando por instinto obran según un juicio puesto en ellos en orden a su fin específico; la acción humana que sólo sigue la inclinación de la naturaleza sensitiva entraña oposición a la razón⁹⁸ ya que ésta ha perdido su autoridad directiva cediéndola al ímpetu de la sensualidad⁹⁹. Destituida la razón de su función imperativa, el ser humano pierde su capacidad de imperar libremente, es decir, su natural disposición a ser libre, a ordenar por sí mismo su propio movimiento. También pierde su específico modo de sujetarse a la ley eterna; se somete a ella, ciertamente, pero no al modo humano sino al modo animal, es decir, por impulso sensual¹⁰⁰. En tales casos, el ímpetu a la operación, proveniente del impulso sensual, no tiene carácter de imperio. Los apetitos sensibles pueden mover a la acción pero son incapaces de ordenar el movimiento de todo el hombre porque no tienen como objeto el fin del hombre completo, a saber, el fin último. Señal de su carácter esencialmente subordinado es que el desorden respecto del fin último está fuera de su alcance, para tal desorden hace falta un acto de la facultad racional¹⁰¹.

El fenómeno de la subversión de los apetitos sensibles contra la razón, denominado clásicamente incontinencia, destituye la autoridad imperativa de la razón. Desde esta perspectiva, adquiere relevancia otra observación sobre el imperio que Tomás de Aquino encuentra en el discurso de Aristóteles: la razón, al imperar, pide lo mejor¹⁰². El imperio es una especie de suplica dirigida a las facultades que no le están sometidas por completo, sino que pueden rebelarse¹⁰³. En el continente, los apetitos sensibles obedecen a la razón¹⁰⁴. La acción conforme a la razón es buena. Para evitar el mal, el ser humano cuenta con el libre arbitrio y la ley natural, por muy limitados que éstos sean¹⁰⁵.

La ley natural solo asegura la ejecución según la naturaleza (*secundum naturam*) de los primeros actos de la razón y de la voluntad, pues sólo esos primeros actos son imperados por Dios. Pero también la ley natural rige los actos imperados por el ser humano que se ajustan libremente a la regla de la razón. Desde esta perspectiva, la ley natural articula el imperio de Dios y el imperio humano: aquél da lugar a los primeros actos naturales y éste, a todos los actos libres.

La relación entre el movimiento natural y el movimiento libre es comparable a la relación que hay entre el latir del corazón y los demás movimientos del cuerpo¹⁰⁶. La felicidad deseada por la voluntad

97. *De veritate*, q. 24 a. 12 co.

98. *ST I-II*, q.71, a.2, ad3

99. *ST I-II*, q.91, a.6, co.

100. *ST I-II*, q.91, a.6, co.

101. *ST I-II*, q.74, a.4, co.

102. *ST II-II*, q.83, a.1, co.

103. *4SN*, d.15, q.4, a.1 qc.1, co.

104. *QDL IX*, q.5, a.2, arg.

105. *ST I* q.113, a.1, ad1

106. *ST I-II*, q.17, a.9, ad2.

es un acto de instinto natural fuera del alcance del libre arbitrio¹⁰⁷, pero los actos ejecutados por libre arbitrio hallan su fundamento en ese primer acto, a saber el deseo de la felicidad, ejecutado por naturaleza. Y así como están presentes las propiedades del sentido del tacto en el sentido de la vista; y el bien de la vida animal está presente en el bien racional; así el acto voluntario propio de la naturaleza está presente también en los actos libres propios de la voluntad¹⁰⁸. En efecto, la determinación natural de la voluntad al fin último no desplaza el ejercicio del imperio humano sino que lo posibilita, porque gracias a que quiere el fin último puede querer aquello que es necesario para la consecución de ese mismo fin. Y esta conmensuración de cualquier acto libre al fin último, en atención a las circunstancias, es obra de la razón, por eso la operación natural en el hombre es la acción según la razón (*secundum rationem*)¹⁰⁹.

Para acertar en la actuación de cada momento, el animal cuenta con el instinto, pero el ser humano ha de discernirlo según su razón¹¹⁰. Ciertamente la ley natural conduce al ser humano más como un instinto que como una ley promulgada¹¹¹; pero eso no implica que la ley natural sea algo en lo cual uno no pueda ser enseñado por quienes tengan mayor conocimiento de las circunstancias o, incluso, por el mismo Dios¹¹². Las enseñanzas de éstos son como conclusiones obtenidas a partir de los primeros principios de la ley natural¹¹³, como responde Tomás de Aquino a quienes, apoyándose en la equivalencia entre ley natural e instinto, intentan excluir de la ley natural los preceptos morales dados por Dios¹¹⁴.

La necesidad del discernimiento racional para la determinación del bien humano a partir de la inclinación natural está muy bien ejemplificada en la argumentación sobre la pobreza¹¹⁵. A primera vista ésta contradice la inclinación natural¹¹⁶, común a humanos y animales, de poseer lo necesario para la vida¹¹⁷. Tomás de Aquino no elimina la similitud con los animales en el bien que unos y otros han de buscar: para abastecerse los hombres se organizan como las abejas¹¹⁸. Humanos y animales necesitan recursos materiales, pero las riquezas son buenas para el hombre en la medida en que lo indique la razón¹¹⁹. Ni las riquezas, ni ningún bien particular es un bien para el hombre sino en cuanto que es ordenado por la razón¹²⁰. La razón determina el medio virtuoso en el acto, para ello atiende a

107. *ST I*, q.19, a.10, co.

108. *De veritate*, q.22, a.5, co.

109. *2SN*, d.39, q.2, a.1, co.

110. *Super Iob*, cap.37

111. *Super Gal.*, cap.2, l.4.

112. *ST I-II*, q.100, co.

113. *ST I-II*, q.100, co.

114. *ST I-II*, q.100, arg.1

115. Cfr. *CG*, lib.3, cap.131-134

116. *CG*, lib.3, cap.131, n.4

117. *CG*, lib.3 cap.131 n.2

118. *CG*, lib.3, cap.134, n.2

119. *CG*, lib.3 cap.134, n.5

120. *CG*, lib.3, cap.134, n.6

las circunstancias requeridas para que el acto sea proporcional al fin debido: así, la razón sabe que un acto de magnificencia requiere grandes cantidades de riquezas, o que, por el contrario, un acto de la virtud de la pobreza requiere la renuncia a todas ellas; incluso puede ocurrir que sea virtuoso un acto de renuncia a otro bien particular tan importante como es el bien de la vida¹²¹. En definitiva, la razón determina el medio virtuoso en el acto, para ello atiende a las circunstancias requeridas para que el acto sea proporcional al fin debido. La razón es capaz de ordenar al fin último según el orden natural, es decir, el bien de lo inferior al bien de lo superior; el cuerpo al alma y el bien de las facultades inferiores al propio bien racional¹²². La rectitud natural que la razón puede reconocer existe independientemente de toda ley positiva¹²³.

La ordenación de la acción al bien natural humano es tarea de la razón. Por la apertura de la razón al bien trascendental, los preceptos de la ley natural dirigen la operación sólo hasta cierto punto; orientan pero no determinan qué debe hacerse en cada caso, porque el alma está abierta, en cierto modo, a lo infinito (*ad infinitum*). Así, mientras que los inertes –cuyas formas no tienen más que una determinada operación– están completamente determinados, y a los animales –cuyo principio activo se extiende a pocas operaciones– les basta el instinto para determinar sus movimientos¹²⁴, el ser humano requiere algo más. El alma humana es una forma capaz de obrar de infinitas maneras, por ello, su disposición a la operación buena es de índole habitual¹²⁵. En efecto, no le bastan al agente humano ni el apetito natural del bien, ni el juicio natural para obrar según su naturaleza¹²⁶, porque el juicio sobre el bien es un juicio libre. Y es un juicio libre porque lo que determina el acto de la voluntad no es algo particular sino que es el objeto del entendimiento, que es el ente¹²⁷.

Tampoco está determinada por el modo de operación: obra libremente. Sin embargo, esa libertad total no está condenada a ser pura indeterminación. Las determinaciones de las facultades cuyos actos son libres son los hábitos¹²⁸. Y los hábitos que perfeccionan la operación del ser humano según su inclinación natural son las virtudes; entre las cuales, la primera de ellas ha de ser una virtud ordenadora, es decir, la virtud intelectual¹²⁹. La virtud que dispone a la razón para determinar el bien humano concreto, es decir, para imperar en conformidad con la naturaleza humana, es la virtud de la prudencia¹³⁰. La prudencia ordena al fin último determinado naturalmente, y sin embargo, no es una virtud natural, porque lo

121. *CG*, lib.3, cap.134, n.7

122. *CG*, lib.3, cap.129, n.7

123. *CG*, lib.3, cap.129, tit.

124. *De virtutibus*, q.1, a.6, co.

125. *ST I-II*, q.49, a.4, ad1

126. *ST II-II*, q.47, a.7, ad3

127. *ST I-II*, q.9, a.1, co.

128. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

129. *ST I-II*, q.58, a.4, ad1

130. *De virtutibus*, q.1, a.6, co.

que ordena son acciones libres, no determinadas por naturaleza¹³¹. Para ser prudente se requiere larga experiencia y enseñanza, a diferencia de las denominadas ‘prudencias’ animales¹³².

Las virtudes, presentes ahí donde haya imperio humano, no están presentes en los actos ejercidos de manera natural, ni en las facultades puramente ejecutoras. Veamos una por una.

No hay hábito que disponga al intelecto agente al ejercicio de su acto propio¹³³, en cambio, en el intelecto pasivo hay un “hábito natural” (no virtud) producido por la luz de los primeros principios conocidos de manera natural¹³⁴. El contenido del hábito referido a los primeros principios prácticos, llamado *sindéresis*, es precisamente la ley natural¹³⁵. La ley natural es, por tanto, el contenido de un hábito natural, que no es virtud.

Tampoco existe un hábito que incline a la voluntad al fin último, pues esta inclinación es natural. En cambio, todos los demás actos, no determinados por naturaleza, y por tanto susceptibles de ser imperados, requieren también virtudes.

Las facultades apetitivas, el irascible y el concupiscible –al no ser meramente ejecutivas como los órganos corporales, sino que causan su propio movimiento– también requieren virtudes¹³⁶ que perfeccionen su natural disposición para ser movidas, sin repugnancia, al imperio de la razón¹³⁷.

El cuerpo, simple ejecutor, no requiere virtud para obedecer inmediatamente y sin dificultad a la razón, pues naturalmente está dispuesto a ello¹³⁸; sí requiere, en cambio, de otro tipo de hábito, como es la salud, para participar de la disposición del alma¹³⁹.

No obstante la determinación al bien proporcionada por las virtudes, la voluntad –por la condición de indeterminación constitutiva de su forma natural– mantiene su posibilidad de escoger el mal¹⁴⁰. Sin embargo, también es la voluntad la que puede evitarlo. En el conflicto de las facultades superiores con los apetitos sensitivos, la voluntad está mejor dotada que la razón, pues ésta depende del suministro del conocimiento sensible para ejecutar su acto propio, en cambio, la voluntad mantiene su poder de seguir o rechazar el movimiento de los apetitos sensibles¹⁴¹, porque ella es la única capaz de

131. *ST II-II*, q.47, a.15, co.

132. *CG*, L.3, c.122, n.8

133. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

134. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

135. *ST II-II*, q.94, a.1, ad2

136. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

137. *De virtutibus*, q.1, a.4, co.

138. *De virtutibus*, q.1, a.4, co.

139. *3SN*, d.23, q.1, a.1, co.

140. *2SN*, d.39, q.2, a.1, co.

141. *ST I*, q.115, a.4, co.

determinar libremente su propio acto. Por su parte, la razón cuenta con la luz del precepto (*praecise-coeptum*¹⁴²) de la ley divina que la ilumina y le fortalece en su imperio, de manera que siga la ley natural¹⁴³. Además de la indicación de la ley natural sobre lo que debe hacerse, el ser humano puede contar también con la ayuda para ejecutarlo¹⁴⁴; puesto que la razón puede ser perfeccionada no sólo por el instinto de la razón natural sino también por un instinto todavía más alto¹⁴⁵.

Bibliografía principal

Aquino, Thomae. *Opera Omnia*. Edited by E. Alarcón. Pamplona, 2002. <<http://www.corpusthomisticum.org/>>.

Aquino, Tomás de. *Suma de teología*. Edición por Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España. Editado por D. Byrne. Madrid: Ed. Católica, 1988-1994. Vol. I-V.

Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Edición por L. Robles y otros. Madrid: Editorial Católica, 1967-1968. Vol. I-II.

Aquino, Tomás de. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Editado por J. Cruz. Pamplona: Eunsa, 2002-2013. Vol. 1-4.

Aquino, Thomae. *De ente et essentia. Opera omnia* iussu Leonis XIII, P. M. edita, vol. 43. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de malo (De malo)*. *Opera omnia* iussu Leonis XIII, P. M. edita, vol. 23, Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.

Aquino, Tomás de. *Sobre la verdad*. Editado por A. L. González y otros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999-2006.

142. Super Salmo 18, n.5.

143. *CG*, lib.3, cap.117, n.6

144. *ST* I-II, q.106, a.1, ad2

145. *ST* I-II, q.68, a.2, co.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de potentia (De potentia)*. *Questiones disputatae*, vol. 2, Edited by P. M. Pession. Taurini-Romae: Marietti, 1965.

Aquino, Tomás de. *Sobre la potencia*. Editado por E. Moros y otros. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001-2006.

Aquino, Thomae. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi (De virtutibus)*. *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Edited by E. Odetto. Taurini-Romae: Marietti, 1965.

Aquino, Tomás de. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Editado por L. E. Corso. Pamplona: Eunsa, 2000.

Aquino, Thomae. *Quaestiones de quolibet (QDL)*. *Opera omnia iussu Leonis XIII, P. M. edita*, vol. 25/1, Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

Aquino, Thomae. *Expositio in Ioannem (Super Io)*. *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, Taurini-Romae: Marietti, 1953.

Aquino, Thomae. *Super Epistolas S. Pauli lectura (Super Co)*. Taurini-Romae: Marietti, 1953

Aquino, Thomae. *Super Epistolas S. Pauli lectura (Super Gal)*. Taurini-Romae: Marietti, 1953.

Aquino, Thomae. *Expositio super Iob ad litteram (Super Iob)*. *Opera omnia iussu Leonis XIII*, vol. 26. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1965.

Aquino, Thomae. *In psalmos Davidis expositio (Super Psalmo)*. *Opera omnia*, vol. 14. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863

Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*. Editado por A. M. Mallea. Pamplona: Eunsa, 2000. (En “In Et.”)

Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Metafísica» de Aristóteles*. Editado por J. R. Morán. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. (En “In Mf.”)

Aquino, Tomás de. *Comentario al «Libro del alma» de Aristóteles*. Editado por María C. y otros. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979. (En «In De Anima.»).

Bibliografía secundaria

Aertsen, Jan. A. «Natural Law in the light of the doctrine of transcendentals.» En *Lex et libertas: Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, de Leo J. Elders y K Hedwig, 99-112. Vaticano: Editrice Vaticana, 1987.

Aquino, Thomae. «Corpus Thomisticum.» Editado por Enrique Alarcón. Universidad de Navarra. 2002. <http://www.corpusthomisticum.org> (último acceso: 12 de diciembre de 2022).

Aristóteles. *De Anima: Libri tres graece et latine*. Editado por Paulus Siewek. Rome: Aedes Pontificia Universitas Gregoriana, 1957.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.

Averrois, C. *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*. Editado por G. Endress. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003.

Ciceronis, M. T. *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*. Editado por E. Stroebel. Vol. II. Stuttgart: B.G. Teubner, 1965.

Damascene, S. John. *De fide orthodoxa*. Vol. 94, de *Patrologiae cursus completus. Series Graeca (MG)*, editado por J. P. Migne. Turnholti (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1857-1866.

Demian, Th. «Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin.» *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 20 (1953): 40-59.

García del Corral, I, trad. *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Instituta-Digesto*. Barcelona: Jaime Molina, 1889.

Gauthier, R. A. «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain.» *Recherches de*

Théologie ancienne et médiévale 21 (1954): 51-100.

Goleman, D. *Inteligencia emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1995.

González, A. M. «Natural law as a limiting concept. An interpretation of Thomas Aquinas.» En *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*, editado por A. M. González, 11-28. Aldershot: Ashgate, 2008.

Greene, R. A. “Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense.” *Journal of the History of Ideas* 58, no. 2 (1997): 173-98.

Honoré, T. *Ulpian*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Levy, Ernst. «Natural Law in Roman Thought,» *Gesammelte Schiriften*, Colonia: 1963, 1949, 16.

Lottin, O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. I-II vols. Gembloux (Belgium): J. Duculot, S.A. Editeur, 1948-1957.

Marshall, H. R. *Instinct and Reason: An Essay concerning the Relation of Instinct to Reason, with some Special Study of the Nature of Religion*. New York: The Macmillan Co., 1898.

Orígenes. *Contra Celso*. Traducido por D. Ruiz. Madrid: Católica, 1967.

Osuna, A. *Introducción a las cuestiones 90 a 97*. Vol. II, de *Suma de Teología*, de Santo Tomás de Aquino. Madrid: Católica, 1989.

Pillsbury, W. B. «Review: Marshall, H. R., *Instinct and Reason*.» *The Philosophical Review* 8, no. 6 (1899): 632-638.

Porfirio. *Sobre la abstinencia*. Traducido por M. Periago. Madrid: Gredos, 1984.

Searle, J. *Mentes, cerebros y ciencia*. Traducido por L. Valdés. Madrid: Cátedra, 1985.

Sevilla, Isidoro de. «Etymologiarum sive Originum.» En *Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL)*, tt. 81-84, editado por J. P. Migne. Turnholti (Belgium), Parisiis: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1862-1878.



Normas para colaboraciones

- Sólo se publicarán trabajos originales e inéditos de los siguientes géneros: artículo académico, ensayo y reseñas críticas. Podrán publicarse, también, traducciones, siempre que sean inéditas.
 - El idioma oficial de la revista es el español. También se publicarán artículos en inglés.
 - Las colaboraciones deben escribirse en letra Times New Roman, a 12 puntos y doble espacio.
 - Se publicarán trabajos de estudiantes de posgrado, investigadores en activo o eméritos. Salvo casos extraordinarios, los autores deberán estar adscritos a alguna institución académica.
 - Los trabajos deberán enviarse a través de la página de la revista, en archivo compatible con Word.
 - Los artículos y ensayos deberán tener una extensión entre 3 mil y 14 mil palabras. Las reseñas críticas, entre 900 y 2,500.
 - Los textos deberán cumplir con las normas del Manual de estilo Chicago- Deusto. Se deberán enlistar las fuentes al final del texto.
 - Todos los artículos serán sometidos a arbitraje ciego, cuya resolución será dada a conocer a través de los medios electrónicos con los que cuenta la revista. Los ensayos y reseñas críticas serán seleccionados por los editores de la revista.
 - Todos los artículos deberán venir acompañados de un resumen en español e inglés no mayor a 300 palabras, así como de 4 a 7 palabras clave.
- 