

## ARTÍCULOS

La metafísica de la “actividad poética” de santo Tomás en Osvaldo Lira  
Abel Miró i Comas

Predestinación y reprobación en santo Tomás  
Eudaldo Forment Giralt

El Oficio de Sabio en la era digital: Reflexiones sobre el legado educativo de Tomás de Aquino  
Oscar-Yecid Aparicio-Gómez; William-Oswaldo Aparicio-Gómez

La inteligencia artificial (IA) y producción de conceptos en santo Tomás de Aquino  
Manuel Ocampo Ponce

Valoración de la escuela secundaria a partir del contexto de pandemia en Mar del Plata, República Argentina  
Juan Pablo López Bayerque; Norma Viviana Rodríguez, María Eugenia Huinchulef; María Victoria Vittar Markman

Identidad profesional e identidad organizacional en las “Profesiones del cuidado”  
Begoña Urien

¿Es mi profesión vocacional? Aportes de la psicología para comprender la relación entre la profesión y la identidad  
Jorge L. Villacís

Vocación, identidad y trabajo en la enfermería: el equilibrio entre los bienes internos de la profesión y las demandas del entorno de la práctica  
Miriam Pereira-Sánchez

## MISCELÁNEA

El Hollywood de Quentin Tarantino. Análisis de la intertextualidad falsa en Pulp Fiction, Bastardos sin gloria y Había una vez en...  
Hollywood  
Gabriel Dumont González

El poder y la naturaleza política: el caso del Covid-19  
Juan Francisco Montalvo Cantú

Ampliando la conciencia social de los problemas medioambientales. Análisis sobre las imágenes de la Campaña Plásticos de Greenpeace México  
Josefina Rodríguez González

## RESEÑAS

Cruz Prados, Alfredo. El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere. Pamplona: Eunsa, 2022, 170 pp. ISBN: 978-84-313-3768-1  
Gonzalo Flores-Castro Lingán

Fazio, Mariano. Kierkegaard. Una introducción. Madrid: Ediciones Rialp, 2023, 196 pp. ISBN: 978-84-321-6511-5  
Claudio César Calabrese

Nieto Ibáñez, Jesús M., & Torres Prieto, Juana M. (Eds.). Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad. Madrid: Ciudad Nueva, 2024, 682 pp. ISBN: 978-84-9715-577-9  
Ethel Junco

# La metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás en Osvaldo Lira

## The metaphysics of the “poetic activity” of Saint Thomas in Osvaldo Lira

Abel Miró i Comas



### Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya, España

Universitat de Barcelona, España

amiro@uic.es

<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Recibido: 17 - 12 - 2024

Aceptado: 01 - 04 - 2024

Publicado en línea: 24 - 05 - 2024

### Cómo citar este texto

Miró i Comas, A. (2024). La metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás en Osvaldo Lira. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3098>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International.

## Resumen

En el presente trabajo, se quiere explicitar de qué modo la doctrina de Osvaldo Lira acerca de la “actividad poética” encuentra un sólido fundamento en la Metafísica de Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, se quiere señalar cómo, en aras a la coherencia interna del sistema, sería preferible no interpretar –como hace Lira– la persona a la manera de Cayetano, quien termina reduciéndola al orden de la naturaleza substancial, sino más bien a modo de ente personal, cuyo constitutivo formal es el acto de *esse*, como propone Eudaldo Forment.

*Palabras clave:* Osvaldo Lira; Tomás de Aquino; Cayetano; Metafísica; Estética; Poesía; Persona.

## Abstract

In the present work, we want to explain how Osvaldo Lira’s doctrine about “poetic activity” finds a solid foundation in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas. At the same time, we want to point out how, for the sake of the internal coherence of the system, it would be preferable not to interpret –as Lira does– the person in the manner of Thomas Cajetan, who ends up reducing the person to the order of substantial nature, but rather as a way of a personal entity, whose formal constituent is the act of “*esse*”, as proposed by Eudaldo Forment.

*Keywords:* Osvaldo Lira; Thomas Aquinas; Cajetan; Metaphysics; Aesthetics; Poetry; Person.

## Introducción

El filósofo chileno Osvaldo Lira (1904-1996), en la “Introducción general” que escribió para su obra en tres volúmenes *El Misterio de la Poesía* –que carece, en sus más de mil páginas, de toda nota al pie de página–, manifiesta que, de ordinario, se reduce la estética a

“aquella disciplina científica encaminada a poner de relieve ciertos y determinados valores que, por lo general, se hace coincidir con aquello que suele denominarse buen gusto, espíritu clásico, equilibrio y compostura artísticos u otras expresiones por el estilo”<sup>1</sup>.

Esta perspectiva deja en la sombra otra aproximación más profunda al misterio de la belleza y de la poesía, la metafísica u ontológica:

“Nunca o casi nunca empero se toma en cuenta, ni siquiera por casualidad, la posición doctrinal que hace de la belleza, así como de su proceso generador que es la actividad poética, la materia propia de uno de los capítulos fundamentales de la Ontología”<sup>2</sup>.

Por el contrario, el objetivo del trabajo de Lira es, precisamente, ocuparse

“del postrero y más discutido de todos los valores trascendentales como es la belleza mirada en cuanto término resolutorio de ese proceso verificador suyo que es la actividad poética”<sup>3</sup>.

La Metafísica de la cual se va a servir para realizar este estudio es la de Santo Tomás de Aquino, a la que asume como propia: “nos hallamos identificados entrañablemente con la visualización intelectual característica del Doctor Angélico”<sup>4</sup>. Con esta identificación, se aparta de toda consideración del pensamiento del Aquinate como una “pieza de museo”, cuyo valor –sin dejar de ser enorme, debido a la honda influencia que ejerció– no rebasaría los límites de un mero “testimonio histórico”, de

1 Lira, Osvaldo, *El misterio de la poesía I. El poeta* (Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad), 1974, p. 9.

2 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

3 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

4 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

un “documento” al que se debe inscribir en su debido contexto, como si se tratara de un acta notarial extraída de un archivo polvoriento:

“La costumbre prácticamente universal para juzgar de los quilates doctrinales de Santo Tomás se reduce a considerarlo como un intelectual pasado ya de moda, que si pudo representar una posición doctrinal digna de ser tomada en cuenta en los tiempos medievales, ahora, en el mundo actual, no tiene absolutamente nada qué hacer ni qué decir. En esta perspectiva, nada tiene de extraño que la decisión de someter los problemas relativos a la poesía y a su secuela resolutive que es la belleza a la irradiación siempre bienhechora del pensamiento tomista, resulte absolutamente inusitada”<sup>5</sup>.

Alguien podría sorprenderse de que una adscripción tan explícita a la escuela tomista vaya acompañada, como en el caso de Lira, de un pensamiento con fuertes dosis de “originalidad”, como pone de relieve la circunstancia que el problema de la “actividad poética”, que es el centro de la obra que comentamos, jamás fue explícitamente tratado por el Doctor Angélico. Esta expresión, de hecho, se halla completamente ausente en todo el *Corpus Thomisticum*. El reconocimiento de Santo Tomás como modelo, no se reduce a la sola “imitación material”, a la mera repetición mecánica de las fórmulas del Maestro, sino que incluye, además –y muy especialmente–, la denominada “imitación formal, o relativa a los modos de actuar y de crear”<sup>6</sup>. El filósofo y sacerdote chileno la describe del siguiente modo:

“a los modelos hay que imitarlos en el hecho preciso de que ellos no imitaron a nadie. Para decirlo aún en otras palabras, los modelos deben ser imitados en el hecho de que son inimitables, en que supieron correr con colores propios, en que ninguno de ellos –sobre todo los más grandes– fue como fueron los demás. En este sentido cualquier otra actitud respecto de ellos provocaría en el que procurase seguir sus huellas el nacimiento [...] de unas creaturas poéticas carentes de originalidad y desprovistas, en consecuencia, de verdad”<sup>7</sup>.

Esta declaración no debe leerse como si la “originalidad” pudiera contraponerse a la “verdad”, pues en nuestro propio entendimiento se encuentra, a título de disposición nativa, una tendencia a interesarse por la verdad, y no por una verdad cualquiera, sino, muy especialmente, “por las grandes verdades que expresan y condicionan nuestro destino”<sup>8</sup>. Cuanto más fiel se mantiene uno a esta disposición –arraigada, en último término, en el propio “esse” personal– tanto más “original” es y tanto más se aproxima a la “realidad” de las cosas. Lo que convierte la doctrina de Santo Tomás en un pensamiento permanentemente “original” es su carácter de “verdad”.<sup>9</sup>

Hechas estas aclaraciones preliminares, podemos ya indicar el objetivo principal del presente trabajo: explicitar de qué modo la doctrina de Osvaldo Lira acerca de la “actividad poética” encuentra un sólido fundamento en la metafísica de la persona de Santo Tomás. El objetivo secundario consiste en introducir un pequeño “matiz” a la mencionada doctrina del gran tomista chileno: atendiendo a la

5 Lira, *El misterio de la poesía*, 9-10.

6 Lira, *El misterio de la poesía*, 213.

7 Lira, *El misterio de la poesía*, 213.

8 Bofill, Jaume, “Fuentes, concepto y método de la Metafísica”, en: Bofill, Jaume, *Obra filosófica*, (Barcelona: Ariel), 1967, 43.

9 Aunque, desde una mirada superficial, pudiera parecer lo contrario, la posición de Lira coincide plenamente con la del obispo Josep Torras i Bages cuando, en una carta fechada el 20 de octubre de 1914, y dirigida al Vice-Rector del Seminario de Vic, escribe: “El sistema de que cada profesor pretenda gozar del privilegio de originalidad es contrario a la realidad de las cosas. Son pocos los que han nacido para maestros, y la mayor parte de los hombres debemos contentarnos con ser discípulos. Hasta el mismo procedimiento en la exposición de la doctrina, como las fórmulas que contienen las ideas, forman parte del mérito del maestro, y así es que su intérprete no ha de querer ser original, sino únicamente poner en evidencia los conceptos del hombre excepcional, que las generaciones han considerado como una inteligencia superior a la generalidad de sus semejantes [Torras i Bages, Josep, “Carta sobre el ‘motu proprio’ de Pío X ‘Doctoris angelici nemo’”, en: Torras i Bages, Josep, *Obres Completes*, vol. X (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat), 1994, pp. 94-98, p. 96; Forment, Eudaldo, “En el centenario de ‘La tradició catalana’ de Torras i Bages”, en: *Espiritu*, nº. 106, 1992, pp. 139-152]”. El obispo Torras i Bages censura una “originalidad” desconectada de esta inclinación intrínseca del entendimiento a lo verdadero; critica una “pseudo-espontaneidad” fundada únicamente sobre la vanidad, sobre el prurito por lo “nuevo”. Esta “originalidad”, en último término, es aparente, pues no está arraigada en aquel “núcleo ontológico” que es el principio originario del que se deriva nuestro apetito innato de felicidad, que encuentra su plena realización en la operación del entendimiento especulativo, cuyo objeto final es “lo verdadero”.

coherencia interna de su propuesta, consideramos que sería preferible no interpretar –y en este punto nos apartamos de Lira– la persona a la manera de Cayetano, quien termina reduciéndola al orden de la naturaleza substancial, sino más bien a modo de ente personal, cuyo constitutivo formal es el acto de *esse*, como propone Eudaldo Forment.

Para alcanzar este objetivo, vamos a seguir el siguiente orden expositivo: en primer lugar, hablaremos de la actividad poética como plenitud de la causalidad eficiente; a continuación, debido al hecho que la condición de causa eficiente sólo corresponde al ente concreto singular, a saber, al *suppositum*, vamos a exponer cuáles son los principios constitutivos de éste; en tercer lugar, nos centraremos en uno de estos principios constitutivos del “sujeto” o *suppositum*, aquel que se comporta como su principio formal, esto es, el acto de *esse*; en cuarto lugar, hablaremos del carácter trascendental que conviene a la “actividad poética” y a su “sujeto”, que es el *suppositum* de naturaleza racional o “persona”; y, por último, veremos que interpretar la “personalidad” como un “modo substancial” introduce una disonancia en el seno de esta doctrina y, para resolverla, propondremos, en su lugar, una interpretación alternativa.

## 1. La actividad poética como plenitud de la causalidad eficiente

La poesía, tal y como la entiende Osvaldo Lira, no debe tomarse en el sentido restringido de poesía en verso, sino en uno de mucho más profundo y metafísico, que ya deja traslucir la propia etimología de la palabra: “poesía” proviene del griego ποίησις, ποιέω, que significa “creación”, “crear”; y “poema” proviene de ποίημα, a saber, la “creatura”, “lo creado”. La actividad poética, considerada de este modo, está vinculada con la causalidad eficiente, pero no con cualquier causalidad eficiente: “la actividad poética constituye la modalidad más perfecta que tiene abierta ante sí, para realizarse en toda su plenitud, la causalidad eficiente”<sup>10</sup>. Para comprender el sentido de esta afirmación dentro del contexto de la Metafísica tomista del Arte, conviene fijar el significado de los términos empleados.

Para Santo Tomás, la noción de “causa” concreta la idea de “principio”, añadiéndole unas determinaciones especiales:

“la causa parece añadir algo sobre el principio comúnmente dicho. En efecto, aquello que es primero [*primum*], tanto si llega a conseguirse como no el ser [del ente] posterior [*sive consequatur esse posterius sive non*], puede llamarse principio [*principium*], como el artesano se dice principio del cuchillo en cuanto que el ser del cuchillo se deriva de su operación [*ex eius operatione*]. Ahora bien, cuando algo se mueve de la negrura a la blancura, se dice que lo negro es el principio de este movimiento, y universalmente todo aquello donde empieza a existir el movimiento se llama principio [*omne id a quo incipit esse motus dicitur principium*], pero la negrura no es aquello en virtud de lo cual consigue su ser la blancura [*id ex quo consequatur esse albedo*]. Pero causa se llama tan sólo a aquello primero de lo que se sigue el ser de lo posterior [*illo primo ex quo consequitur esse posterius*]: por eso se dice causa a aquello de cuyo ser se sigue otro [*causa est ex cuius esse sequitur aliud*]. Y, por tanto, aquello primero donde empieza a existir el movimiento [*illud primum a quo incipit esse motus*] no puede llamarse causa *per se*, aunque se le llame principio”<sup>11</sup>.

El principio, que es la noción genérica de causa, debe entenderse como aquello primero de lo cual procede algo “*quocumque modo*”<sup>12</sup>. Esta indeterminación abre la puerta a una doble posibilidad de especificación: o bien esto primero conlleva un influjo sobre el ser de lo que se sigue o bien no la conlleva. En este último caso, hablamos sencillamente de “principio”; en el primero, todavía podemos distinguir una doble modalidad de determinación: en efecto, este principio con influjo sobre el ser de lo causado puede ser sin dependencia o con dependencia por parte de lo que se sigue o principiado. Si

10 Lira, *El misterio de la poesía*, 11.

11 Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 3.

12 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, in c.

dejamos de lado el primer caso, que pertenece al orden sobrenatural y sólo se conoce por la fe<sup>13</sup>, nos quedamos con aquel principio que ejerce un influjo sobre el ser de lo principiado con dependencia por parte de éste; esto es, precisamente, aquello a lo que se llama “causa”<sup>14</sup>.

La actividad poética, sin embargo, no sólo debe inscribirse dentro del ámbito de la causalidad, sino, más estrictamente, dentro de la “causalidad eficiente”, que es uno de los cuatro principales géneros de causalidad que explican el comienzo de una nueva realidad existente, el “efecto”. Dos de esas causas son extrínsecas al efecto, es decir, determinan la existencia de un nuevo ente desde fuera del mismo: la *causa eficiente*, que es “el principio del movimiento [*principium motus*]”<sup>15</sup>, y la *causa final*, “que se opone a la causa eficiente, según la oposición de principio y fin, porque el movimiento comienza en la causa eficiente y termina en la causa final”<sup>16</sup>. Las dos causas siguientes son intrínsecas, o sea, son principios constitutivos del mismo efecto: la *formal*, “por la cual se sabe qué es cada cosa [*quid est unaquaeque res*]; ciertamente, consta [...] que no decimos que algo sea de una naturaleza u otra antes de que haya recibido la forma [última o substancial]”<sup>17</sup>; y la *material*, que es el sujeto que recibe la determinación proveniente de la forma, de manera que se comporta como pura potencialidad, perfectibilidad y receptibilidad respecto al acto de la forma.

En lenguaje vulgar, cuando se habla de “causa” se alude generalmente a la “causa eficiente”<sup>18</sup>. La prueba de ello la encontramos en el hecho que lo que produce una causa se llama “efecto”, palabra que proviene del latín *effectus*, que es el participio pasado del verbo *efficio* o *efficere* (efectuar, producir, hacer, realizar...), cuyo participio activo presente es, precisamente, *efficiens*. De esta manera, al llamar “efecto” al producto de una causa, se está connotando ya el carácter eficiente de dicha causa. En este sentido, la causalidad eficiente, sin llegar a ser la *causa causarum*, se comporta como la “causalidad prototípica”.

Según Osvaldo Lira, hay una razón fundamental que justifica considerar la causa eficiente como causa, en cierto sentido, “arquetípica”, y es que sólo puede ejercer este influjo causal la “hipóstasis”, *suppositum* o “substancia singular”. Para el Aquinate, “‘ente’ sólo se dice en sentido absoluto y primario de las substancias, y de los accidentes, únicamente en un sentido derivado y relativo”<sup>19</sup>. Aquello que existe, estrictamente hablando, son las realidades substanciales, o, más exactamente, las “substancias primeras” o “individuales”, aquellas que no pueden predicarse de otro, sino que son

13 Aquí se alude al caso de las procesiones divinas. El Padre es el principio que “engendra” al Hijo, ejerciendo un influjo real sobre Él, pero sin que ello implique dependencia alguna por parte del Hijo, que recibe del Padre la misma y única Esencia Divina, que es absolutamente independiente respecto cualquier principio anterior. Lo mismo ha de decirse del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo [Derisi, Nicolás, “La Causa”, en: *Sapientia*, 41, 1986, p. 8]. En el caso que se admitiera una dependencia del Hijo respecto al Padre, o del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo, debería reconocerse que en ambos casos, entre el principio y lo principiado, se da una relación de causa y efecto, lo cual no puede admitirse, en cuanto que la noción de efecto comporta siempre una cierta indigencia o imperfección: “El nombre de “causa” parece significar una diversidad de substancia y una dependencia de uno respecto a otro, cosa que no está contenida en el nombre de “principio”. En efecto, en todos los géneros de causa, siempre se encuentra una distancia entre la causa y aquello de lo que es causa [*distantiam inter causam et id cuius est causa*], según alguna perfección o poder [*virtutem*]. En cambio, el nombre de “principio” lo aplicamos también a aquellas cosas entre las cuales no hay ninguna diferencia de este tipo, sino sólo cierto orden [*quendam ordinem*] [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, in c].”

14 “La causa es un principio que realmente influye y tiene dependiente de sí al efecto [Derisi, “La Causa”, 8].”

15 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

16 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

17 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 2.

18 No obstante, la causa eficiente no es la más causativa de las causas, pues la acción del agente –que consiste en introducir una forma dentro de la materia o sujeto– está subordinada a un fin, y éste, aunque no sea “*causa illius quod est efficiens*”, es “*causa ut efficiens sit efficiens*” [Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 4]. El ejemplo del Aquinate es muy claro: “la salud no hace que el médico sea médico –y me refiero a la salud que resulta de la operación del médico–, sino que hace que el médico sea eficiente. Por lo tanto, el fin es causa de la causalidad eficiente [*finis est causa causalitatis efficientis*], porque hace que el eficiente sea eficiente [*quia facit efficiens esse efficiens*]; de modo semejante, hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, porque la materia no recibe la forma, si no es en orden a un fin [*nisi per finem*], y la forma no perfecciona a la materia, si no es por un fin. En definitiva, se dice que el fin es causa de las causas [*causa causarum*], porque es causa de la causalidad en todas las causas [*causa causalitatis in omnibus causis*] [Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 4].”

19 Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. 1.

el sujeto absolutamente incomunicable que subyace a toda predicación<sup>20</sup>. Paseando por mi jardín, no voy a encontrarme “el” cerezo, sino “este” cerezo particular. De los cuatro géneros de causas, el único que corresponde exclusivamente a una “substancia primera” es la causa eficiente, y, por este motivo, Lira sostiene que puede cualificarse de causa “prototípica”. Hay que ser un ente individual para poder actuar como causa eficiente, o, para seguir con el ejemplo anterior, “el” cerezo no produce cerezas; únicamente “éste” o “aquél”.<sup>21</sup>

## 2. *Esse pertinet ad suppositum*

Aclaremos, antes de nada, la terminología utilizada: la noción de *suppositum* debe contraponerse a la de “naturaleza”; esta última, según indica Santo Tomás, alude a la *substantia rei*, en la medida que la substancia significa la “*essentia vel quidditatem rei, vel quid est*”<sup>22</sup>. En cambio, “el *suppositum* es aquello singular en el género de la substancia [*singulare in genere substantiae*], que se llama “hipóstasis” o “substancia primera”<sup>23</sup>.

De estas definiciones, se puede extraer la siguiente conclusión: en todo sujeto en el cual se encuentre algo no contenido en la razón o definición de su naturaleza, debemos afirmar necesariamente que “*in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura*”<sup>24</sup>. Sin embargo, ¿qué es lo que incluye cada una de estas razones? Responde Santo Tomás:

“En el significado de la naturaleza solamente se incluye aquello que pertenece a la razón de la especie [*solum id quod est de ratione speciei*]; en cambio, el *suppositum* no sólo posee aquellas cosas que pertenecen a la razón de especie, sino también aquellas otras que se encuentran en él [al margen de la especie]. Por esta razón, el *suppositum* es significado a manera de todo [*per totum*], mientras que la naturaleza o quiddidad lo es a manera de parte formal [*ut pars formalis*]”<sup>25</sup>.

Por ejemplo: en una substancia compuesta de materia y forma, la naturaleza forma parte del *suppositum*, pero

“no porque la naturaleza sea una cosa y el *suppositum* otra cosa, sino porque según esta manera de hablar, la naturaleza es significada como *pars* y el *suppositum* como *totum*; la naturaleza es significada como principio constitutivo [*constituens*] y el *suppositum* como aquello constituido [*constitutum*]”<sup>26</sup>.

Pensemos en la siguiente escena: un hombre acaba de producir una escultura. Nadie dudará que quien ha ejercido un influjo causal sobre el bloque de mármol no es la naturaleza humana, sino “este” hombre concreto de carne y hueso. El sujeto de la causalidad eficiente no es nunca la mera naturaleza, aunque el sujeto singular que la ejerza posea necesariamente una naturaleza *ut pars formalis*, como principio especificativo del *totum* que es la hipóstasis, el ente individual.<sup>27</sup>

20 “*Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti* [Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c]; “*esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito* [Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c].”

21 Lira, Osvaldo, *Ontología de la ley* (Santiago de Chile, Editorial Conquista), 1986, 9-10. La materia y la forma, como constitutivos intrínsecos de la substancia compuesta, no pueden, a su vez, ser “substancias”, ni mucho menos, por tanto, “substancias individuales”. La causa final puede ser un accidente, como lo es, por ejemplo, la operación propia de una naturaleza determinada.

22 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

23 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

24 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

25 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

26 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c., ad sed contra.

27 Esta distinción entre *suppositum* y *natura*, que se da en todas las creaturas, no se encuentra, sin embargo, en Dios: “en Dios no hay ningún accidente más allá de su esencia, porque su *esse* es su esencia [...] y, por este motivo, en Dios es absolutamente lo mismo el *suppositum* y la naturaleza [*in Deo est omnino idem suppositum et natura*] [Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.]”.

El sujeto de la causalidad eficiente, como acabamos de decir, es siempre una hipóstasis o *suppositum*, una substancia primera. Esta circunstancia, señala Lira, posee una consecuencia que, en un primer momento, puede resultar sorprendente, y es que la causa eficiente, estrictamente hablando, no se puede definir. Nos estamos refiriendo a una definición de acuerdo con las reglas de la lógica, a saber, una definición constituida por un género próximo y una diferencia específica. Más arriba, ciertamente, definimos la causa eficiente, de acuerdo con el Aquinate, como “*principium motus*”<sup>28</sup>. Esto es una explicación muy precisa de lo que es la causa a partir de sus efectos, que incluso puede llegar a formularse de acuerdo con la apariencia externa de la definición aristotélica; sin embargo, no se trata de una definición esencial estrictamente hablando, pues el objeto que trata de capturar trasciende todos los géneros y todas las especies. La causa eficiente es una manifestación del *esse*, no de la esencia y, como el *esse* no es definible por ninguna creatura inteligente, tampoco la causa eficiente puede definirse.

Esta original interpretación de Lira encuentra un soporte en el hecho que el *suppositum*, entre sus principios constitutivos intrínsecos, incluya el acto de *esse*. Esta tesis, debatida entre los mismos tomistas, es puesta en cuestión por el propio Angélico en la siguiente objeción, donde argumenta que el *suppositum* no debe distinguirse de la naturaleza:

“Se decía [y esto coincide con la tesis defendida por Santo Tomás] que en el Ángel el *suppositum* difiere de la naturaleza, en cuanto que el *suppositum* debe entenderse como aquello que tiene el *esse* [*ut habens esse*], mientras que la naturaleza no. Pero en contra de esto debe decirse [y aquí sigue la objeción]: así como el *esse* no se pone en la definición de la naturaleza [*esse non ponitur in definitione naturae*], igualmente no se pondría en la definición del *suppositum* o singular, en el caso que el *suppositum* o singular se pudieran definir. En consecuencia, el *suppositum* no difiere de la naturaleza por el *esse* y, por lo tanto, de ningún modo se diferencian el *suppositum* y la naturaleza”<sup>29</sup>.

La definición del *suppositum* (de “esta” piedra, de “este” hombre), en el caso que fuera posible formularla, trataría de expresar su esencia concreta individual.<sup>30</sup> No obstante, según establece la “verdad fundamental” de la Metafísica de Santo Tomás, o, en palabras de Norberto del Prado, “de la filosofía cristiana”,<sup>31</sup> en ningún ente creado puede identificarse el *esse* con la esencia individual cuyo acto primero constituye. En consecuencia, el *suppositum*, a pesar de incluir, además de su esencia individual, el acto de “*esse*” y los accidentes que le sobrevienen, no incluye en la definición de su esencia individual a dicho acto de *esse*.

Una cosa es el *suppositum*, que es el sujeto individual que posee el *esse*, y otra la *ratio suppositi*, que sólo significa la esencia de este sujeto: “*essentia rei est quam significat definitio*”<sup>32</sup>. Basándose en esta distinción, Santo Tomás responde a la objeción anterior diciendo:

28 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

29 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, ob. 2.

30 La esencia substancial de un ente concreto puede considerarse de tres formas distintas. En primer lugar, como substancia *abstracta*, que contiene la totalidad de los principios esenciales o específicos, pero que excluye cualquier referencia a los principios individuantes; así es como se significa, por ejemplo, el nombre “humanidad”. En segundo lugar, como substancia *concreta*, que se significa como un todo, porque contiene la totalidad de los principios que se encuentran en el individuo, tanto los esenciales como los individuantes; esta sustancia, a su vez, puede tomarse de dos modos distintos: como *esencia concreta común*, cuando incluye los principios individuantes indeterminadamente (cuando digo, por ejemplo, “hombre”, no estoy aludiendo explícitamente a aquello en virtud de lo cual Sócrates es un hombre y Platón otro), y como *esencia concreta individual*, cuando incluye los principios individuantes de manera actual, determinada y explícita (como, por ejemplo, cuando digo “Sócrates”) [Santo Tomás, *De ente et essentia*, cc. II-II; Forment, Eudaldo, “La persona humana”, en: Lobato, Abelardo (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*. Tomo I. *El hombre en cuerpo y alma* (Valencia, EDICEP), 1994, 713].

31 “La verdad fundamental de la filosofía tomista, que los Romanos Pontífices proclaman que es la filosofía cristiana, es aquello que constituye la cabeza y la piedra angular de toda la Metafísica de Santo Tomás y, por tanto, de toda su doctrina filosófica. De hecho, el propio Doctor Angélico la establece *ex professo* en el opúsculo *De Ente et Essentia*, donde nos ofrece breve y claramente y, por así decirlo, de manera sintética, una idea de toda la metafísica [...]. Ésta es, por tanto, la tesis que todos los filósofos bien instruidos en la doctrina de Santo Tomás no dudan en llamar el fundamento de toda su doctrina, como un cierto principio universal presente en ella, piedra angular, verdad fundamental de la filosofía cristiana, a saber: “*Solus Deus est suum esse; in omnibus aliis differt essentia rei et esse ejus*” [Del Prado, Norberto, *De gratia et libero arbitrio*. Pars secunda. *Concordia liberi arbitrii cum divina motione*, Friburgo de Suiza, Ex Typis consociationis Sancti Pauli, 1907, 340-341].”

32 Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, IV, c. 81.



“No todo lo que sobreviene [*accidit*] a algo, además de la razón de la especie [*praeter rationem speciei*], es determinativo de la esencia del mismo, de manera que aquello convenga ponerlo en su razón [...]. Y, por ello, aunque el mismo *esse* no pertenezca a la razón del *suppositum* [*licet ipsum esse non sit de ratione suppositi*], puesto que, sin embargo, pertenece al *suppositum* y no es de la razón de la naturaleza [*non est de ratione naturae*], es evidente que el *suppositum* y la naturaleza no son completamente lo mismo en cualquier cosa que no es su *esse*”<sup>33</sup>.

En primer lugar, señala que no todo lo que acontece o sobreviene a la naturaleza substancial es determinativo de la misma. Únicamente lo son los principios individuantes, pero no los accidentes o el *esse*. En el caso que Sócrates pudiera definirse, en su definición se incluirían los principios determinativos de su especie (aquello que hace de él un “hombre”) y los principios individuantes (aquello que hace de él este hombre), y no, en cambio, los accidentes y el *esse*. En segundo lugar, sostiene que el *esse* no pertenece a la razón o definición del *suppositum*; esta afirmación, como remarca Eudaldo Forment, conviene entenderla rectamente:

“Aunque el *esse* no sea de la razón o definición del supuesto, aunque no entre, o no se ponga, en la definición del supuesto, sin embargo, se añade o *accidit* a la esencia, y, por esto, pertenece al supuesto, ‘*tamen PERTINET ad suppositum*’, a pesar de que no es un elemento esencial, de que no entra en la definición de la esencia, ‘*non est de ratione naturae*’ [...]. Por tanto, como el *esse* es un elemento que *accidit* o se añade a la esencia, el supuesto y la naturaleza o esencia difieren por el *esse*”<sup>34</sup>.

En definitiva, el *esse* es un principio constitutivo del *suppositum*, a pesar de no ser un principio constitutivo de su naturaleza; por este motivo, debemos considerar la “substancia primera” o *suppositum* a modo de “ente”.

El ente, según Santo Tomás, no sólo designa el *esse*, lo poseído, sino también el poseedor, a saber, la esencia: “en cualquier ente hay que considerar dos cosas: la misma razón de especie [*ipsam rationem speciei*], y el mismo *esse*, por el cual algo subsiste en aquella especie”<sup>35</sup>. En el ente, el *esse* o acto de la esencia, realiza dos funciones. La *primera* es la que podría denominarse *entificadora*, pues por ella la esencia queda convertida en ente. Estrictamente hablando, la esencia, por sí sola, no constituye un ente, sino un principio del ente o, en otras palabras, un mero factor por cuyo medio una realidad llega a convertirse en ente, como por el recipiente de cristal el agua puede ser conservada en una botella. La *segunda* función es la *existencial* o *realizadora*. Por ella, el ente, constituido por el acto de *esse*, pasa a estar presente en la realidad, a existir<sup>36</sup>.

### 3. Seis tesis sobre la doctrina del *esse*

Es especialmente relevante esta función existencial, porque nos permite observar que el término *esse* no es utilizado por Santo Tomás con el significado de *existencia*, porque ésta no es más que un efecto secundario del principio que la causa, el *esse*<sup>37</sup>. El *esse* posee un sentido más radical, más profundo, que el mero existir: es el acto de toda esencia y aquello en virtud del cual cualquier cosa puede denominarse ente. Podemos tratar de profundizar en el significado del *esse* -o de definirlo, pues toda definición, como ya dijimos, se refiere siempre a lo que la cosa es, a saber, a la esencia o naturaleza, mientras que su acto primero siempre queda detrás del objeto pensable por la hipóstasis racional- mediante las siguientes seis tesis:

33 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, ad 2.

34 Forment, Eudaldo, *Ser y persona* (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona), 1983, 285-286.

35 Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

36 Forment, “La persona humana”, 726.

37 El siguiente fragmento es muy claro en este sentido: “omnis res est per hoc quod habet esse [Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, I, c.22]”.

1ª. *El esse es el acto de todas las cosas:*

“El esse es la actualidad de toda forma o naturaleza [*esse est actualitas omnis formae vel naturae*], ya que ni la bondad ni la humanidad son significadas en acto, si no las significamos en cuanto que tienen el esse”<sup>38</sup>.

Efectivamente, no existe en la realidad de las cosas la naturaleza abstracta de humanidad o de bondad, sino únicamente “este” ente bueno o “este” hombre singular, que son un *suppositum*, y, en cuanto tales, poseedores del acto de esse. En esta misma dirección, podemos citar el siguiente pasaje, que es menos conocido:

“La *humanidad* o la *igneidad* pueden ser consideradas como existiendo en la potencia de la materia [*in potentia materiae*], o en el poder del agente [*in virtute agentis*], o también en el entendimiento [*in intellectu*]. Pero aquello que tiene el esse [*hoc quod habet esse*], es producido como existente en acto [*efficitur actu existens*]”<sup>39</sup>.

Sólo existe en acto aquello que está siendo existencializado, esto es, aquel individuo singular al cual se le está infundiendo ahora mismo el esse: “este” hombre o “este” fuego. El esse, además, no únicamente debe considerarse como la actualidad primera o substancial, que es la que conviene a un ente determinado según el límite impuesto por su esencia, y aquello en virtud de lo cual es *esto* o *aquello*, sino además como la fuente de todos los actos secundarios o accidentales que se derivan de él: “*esse est actualitas omnium actuum*”<sup>40</sup>.

2ª. “*El esse es lo más perfecto entre todas las cosas*”<sup>41</sup>. Es una consecuencia de la tesis anterior: si el “esse siempre es más perfecto que la potencia [*esse est semper perfectior potentia*”<sup>42</sup> y el “esse se compara a todas las substancias creadas como su acto”<sup>43</sup> –ya que, como dijimos, es la actualidad de todas las cosas, de todas las formas y de todos los actos–, de ahí debe inferirse necesariamente que es la “perfección de todas las perfecciones [*perfectio omnium perfectionum*]”<sup>44</sup>.

3ª. “*El esse no es determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia*”<sup>45</sup>. Esta tesis, que se sigue lógicamente de las dos anteriores, es argumentada por Santo Tomás del siguiente modo: “el mismo esse es lo más perfecto de todo [*perfectissimum omnium*], ya que se compara a todas las cosas como acto. Pues nada tiene actualidad, si no es en la medida que es, de ahí que el mismo esse es la actualidad de todas las cosas y de las mismas formas. Por ello, no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido [*non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum*], sino más bien como lo recibido al recipiente. Ya que cuando digo ser hombre o caballo o cualquier otra cosa, el esse se considera como formal y recibido, y no como aquello a lo cual le compete el esse”<sup>46</sup>.

4ª. *El esse es “acto último”*. Hay que advertir, antes de nada, de una posible mala interpretación de esta tesis: no se está diciendo aquí que el esse sea un “acto último” en el sentido que se trate de un “acto segundo” que advenga a un acto esencial o substancial, que ya estaría perfectamente constituido en cuanto tal, como la flor sobreviene a una planta –y, en cierto sentido la completa– que posee ya la integridad de sus principios esenciales. En el mismo sentido que, en otros contextos, se afirma que el “esse” es “actualidad primera”, o sea, el fundamento que posibilita cualquier acto ulterior, decimos

38 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c.

39 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

40 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

41 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

42 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

43 Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, II, c.53.

44 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

45 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

46 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a.1, ad 3.

ahora que es “acto último”, aquella actualidad más allá de la cual no puede haber acto alguno. Así es como Santo Tomás entiende esta expresión:

“El mismo *esse* es el acto último [*actus ultimus*] que es participable por todas las cosas, pero que, a su vez, no participa de nada [*actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*]; por ello, si hay algo que sea el mismo *esse* subsistente [*ipsum esse subsistens*], como decimos de Dios, no puede participar de nada”<sup>47</sup>.

5ª. “El *esse* es lo más íntimo y profundo que se encuentra en todas las cosas y aquello que más profundamente las penetra o atraviesa”<sup>48</sup>. Santo Tomás ofrece varias justificaciones de esta circunstancia. Veamos tres.

Primera: “el *esse* es formal o actual respecto todo aquello que se encuentra en la cosa”<sup>49</sup>. El *esse* se compara con todo lo que está en la cosa como su acto, como aquello en virtud de lo cual ésta y todo lo que hay en ella existe, como su fundamento último; ahora bien, el principio o fundamento de algo siempre se encuentra en un estrato de la realidad más profundo y radical que lo principiado o fundamentado a partir de él. Por consiguiente, no hay nada más íntimo y profundo en cualquier cosa que el *actus essendi*.

Segunda: “el *esse* es más íntimo en cualquier cosa que aquello en virtud de lo cual el *esse* es determinado”<sup>50</sup>. Dijimos ya que el *esse* se compara con la esencia -que, en el caso de los entes creados, lo limita, lo determina, lo especifica- como el acto con la potencia; pero el acto es más profundo que la potencia (pues la potencia, por sí misma, no existiría). Por tanto, el *esse* es lo que atraviesa más radicalmente a cualquier entidad.

Tercera: “el *esse* se encuentra de manera más formal o actual en la cosa constituida en la línea del ente que la misma forma de la cosa, que es la que le comunica el *esse*, o bien que la materia, a quien le es comunicado; de ambos resulta el compuesto, que es a quien le pertenece el *esse*, en cuanto que *esse* del ente”<sup>51</sup>. Lo más íntimo en cualquier cosa, considerada en cuanto que ente, es el *esse*: “*intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens, inter omnia est ipsum esse*”<sup>52</sup>. Después vendría la forma substancial, que es aquel factor por medio del cual la cosa posee el *esse*: “*et post ipsum, ipsa forma rei, qua res habet ipsum esse*”<sup>53</sup>. Y por último, la materia, que es, entre todos los principios del ente natural, el que más lejos se encuentra de su núcleo ontológico: “*et ultimo, ipsa materia quae, licet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat*”<sup>54</sup>.

6ª. “El *esse* por sí mismo es primero y más digno que la vida por sí misma y que la sabiduría por sí misma”<sup>55</sup>. Esta afirmación, que Santo Tomás toma de Dionisio Areopagita, posee una explicación metafísica clarísima:

“El mismo *esse* se compara a la vida y a las otras perfecciones de este tipo como la participado a lo participante [*sicut participatum ad participans*], porque también la misma vida es un cierto ente [*ens quoddam*], y así, el *esse*, es anterior y más simple [*prius et simplicius*] que la vida y las otras perfecciones de este tipo, y se compara a todas ellas como su acto [*ut actus eorum*]”<sup>56</sup>.

47 Santo Tomás, *Quaestio disputata de anima*, a.6, ad 2.

48 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a.1, in c.

49 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a.1, in c.

50 Santo Tomás, *Super Sententiis*, II, d.1, q.1, a.4, in c.

51 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c. Actualmente, ha sido discutida la autoría de este texto por parte de Santo Tomás; para más información, puede consultarse el volumen monográfico que la *Revue Thomiste* (2012, vol. 1, pp. 5-231) dedicó a esta problemática. La edición de este volumen fue a cargo de Serge-Thomas Bonino.

52 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

53 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

54 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

55 Santo Tomás, *In De divinis nominibus*, c.V, lect. 1.

56 Santo Tomás, *In De divinis nominibus*, c.V, lect. 1.

El *esse*, considerado en su pureza –y no en cuanto que cohibido en *este* o en *aquel* ente particular– es más digno que la vida en cuanto que la perfección de la vida es un cierto grado de la perfección del *esse*, y el *intelligere*, a su vez, un cierto grado de la perfección de la vida. Es cierto que el *viviente* es más perfecto que el que sólo es *ente*, pero si esto es así es porque el primero es ente en mayor medida que el segundo, pues el que posee la perfección de la vida participa del *esse* en un grado más intenso, más digno, más perfecto, que aquel que únicamente existe; y lo mismo podría decirse respecto el *inteligente* y el mero *viviente*.

#### 4. El carácter “trascendental” de la actividad poética y de la persona

El *suppositum*, que es el único sujeto de la causalidad eficiente, posee como principio constitutivo intrínseco el acto de *esse*, y, por este motivo, decíamos que no debe considerarse como una especie o un género, sino más bien a manera de ente; por esta razón, su constitutivo formal, aquello en virtud de lo cual la esencia individual pasa a ser un *suppositum* o “concreto singular”, parece razonable que sea el propio acto de *esse*, y no la esencia individual que, en el caso de los entes creados, lo coarta y lo restringe a un grado determinado de actualidad y de perfección.

Esta tesis, además, nos permite comprender el carácter en cierto sentido “trascendental” que Osvaldo Lira atribuye a la causalidad “prototípica”, que es la eficiente: ésta pertenece *exclusivamente* a los individuos subsistentes, que a través de ella manifiestan, comunican, difunden, su propio *ese*. La causalidad eficiente es interpretada por el tomista chileno como un intento del *suppositum* de hacer participar al efecto de su propia plenitud de *esse*<sup>57</sup>. Esta interpretación de la causalidad como una expansión del acto de *esse*, que excluye toda reducción al orden categorial o predicamental, encuentra un soporte explícito en el propio Aquinate:

“todo agente actúa en cuanto que está en acto [*omne agens agit, secundum quod est actu*]; por ello, el modo en que un agente actúa necesariamente tiene correspondencia con el modo en que está en acto”<sup>58</sup>.

La “actividad poética” o “creación” vimos que es descrita por Lira como “la modalidad más perfecta que tiene abierta ante sí, para realizarse en toda su plenitud, la causalidad eficiente”<sup>59</sup>; además, según él, “no pertenece al orden de los *valores universales* sino al de los *trascendentales*”<sup>60</sup>, o, dicho más llanamente, no se trata de una propiedad que convenga al ente por el hecho de estar inscrito en un determinado *género* o *especie*, sino más bien por el hecho de *ser*. La “actividad poética”, en cuanto que “plenitud de la causalidad eficiente”, es la manifestación de una superabundancia intrínseca del sujeto creador: “la abundancia de que hablamos –que deberá ser llamada más precisamente *superabundancia*– implica ciertas relaciones más bien con la existencia que con la propia esencia del ente”<sup>61</sup>.

Cuanto mayor sea la plenitud con que el “individuo subsistente” participe del acto de *esse*, tanto mayor será la plenitud de la causalidad eficiente ejercida por éste. De ahí surge, inevitablemente, la siguiente pregunta: ¿cuál es el *suppositum* que posee más intensamente el *esse* y, por consiguiente, aquél a quien le convendrá “la plenitud de la causalidad eficiente”, que es la “actividad poética”? In-

57 “Todo ente finito sufre una distensión de su actualidad en un “acto primero” que lo constituye en unidad (en el mejor de los casos, en *suppositum*) y “actos segundos” u operaciones, en los cuales aquel acto se expande y se realiza, por tanto, como tal (“operari sequitur esse”). Esta distensión es la característica última de la finitud del ente y fundamenta toda ulterior diversidad categorial que eventualmente pueda predicarse de él [Bofill, “D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d’Ontologia”, p. 212].”

58 Santo Tomás, *De Potentia*, q.3, a.1, in c.

59 Lira, *El misterio de la poesía I*, 11.

60 Lira, *El misterio de la poesía I*, 23.

61 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

dudablemente, la persona, la “substancia individual de naturaleza racional”<sup>62</sup>, o, en otras palabras, el “*subsistens in rationali natura*”<sup>63</sup>. Sólo el *suppositum* racional es capaz de ejercer la “actividad poética”, por la cual deja estampada en sus producciones “la huella inequívoca de su propia personalidad”<sup>64</sup>, que es el rasgo distintivo de la “creatura poética”.

La persona, igual que el *suppositum*, incluye dos principios necesarios e imprescindibles, que son los mismos que intervienen en la constitución de todo ente: el *esse*, que actúa como constitutivo formal, y la esencia substancial individual, que actúa como constitutivo material. En el caso particular de la persona, esta esencia exige una especificación determinada, y es que sea “racional”<sup>65</sup>. Esta circunstancia fácilmente podría inducirnos a un razonamiento erróneo: si el constitutivo formal e intrínseco, tanto del “individuo subsistente” no personal como de la persona, es el *esse*, de ahí se deduce que aquello en virtud de lo cual difieren debe consistir en algún elemento incluido en la segunda pero ausente en el primero. Tal elemento, sin embargo, no debe identificarse con el *esse*, dado que ambos coinciden en el hecho de ser entes. Por ende, la “racionalidad” o el “conocimiento intelectual” tendrá que ser el principio que diferencie a la persona del *suppositum*, a saber, aquello que constituye a la persona en cuanto persona.

Contra este modo de argumentar –y en total coherencia con la sexta tesis sobre la doctrina tomista del *esse* antes registrada–, objeta Eudaldo Forment:

“Si un ente posee una mayor perfección que los demás no es porque le advenga una determinación esencial, sino porque su ser se encuentra menos limitado, o imperfeccionado, que en los otros, tal como ocurre entre las criaturas; o bien, que no tiene limitación alguna, porque su esencia receptora no es limitante, por identificarse totalmente con él, como es el caso de Dios [...]”<sup>66</sup>.

Si el supuesto y la persona difieren es porque el ser propio del primero está limitado en un determinado grado, y el ser de la persona lo está en otro diferente. De manera que si la persona posee una mayor perfección que los demás entes, no es porque se le adicione la racionalidad, sino porque su ser está menos limitado o imperfeccionado, en el caso de las criaturas, o porque lo es totalmente, sin limitación alguna, como sucede en Dios”<sup>67</sup>.

Ciertamente, el *esse* es el constitutivo formal de la persona y el de todos los individuos subsistentes no personales, pero a pesar de esto la una no se identifica con los otros, ya que difieren según el grado con que cada uno de ellos participa del acto de *esse*. La persona posee el *esse* en un grado mucho mayor que el mero *suppositum* y, por consiguiente, su perfección también es mucho mayor: la persona, o bien es, entre los entes creados, aquel que participa más intensamente del *esse*, o bien es el *ipsum esse*, el *esse* no participado, como es el caso de la persona divina. Entre todos los entes, la persona es el que contiene más *esse*, el que “es” de un modo más pleno y abundante y, por tanto, “*id quod est perfectissimum in tota natura*”<sup>68</sup>, “*omnium naturarum dignissima*”<sup>69</sup>.

62 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1.

63 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1.

64 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

65 Como advierte Santo Tomás, la palabra “racional” que se incluye en la definición de persona no debe tomarse en el sentido restrictivo de “conocimiento discursivo”, sino más generalmente como “naturaleza intelectual”. De otro modo, estrictamente hablando, no podría aplicarse el término persona a los ángeles o a Dios [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3, ad 4].

66 “Dado que el primer principio ha de ser necesariamente simplicísimo, no se lo puede concebir como si tuviera el *esse* por participación [*quasi esse participans*], sino que es el *ipsum esse existens*. Pero, como el *ipsum esse existens* no puede ser más que uno, según ya dijimos, síguese necesariamente que todas las demás cosas, que existen bajo él, tienen el *esse* por participación [*esse participantia*]. Por esto todas las cosas de este tipo [las creadas] [...] pueden ser resueltas por el entendimiento entre aquello que es [*id quod est*] y su *esse* [Santo Tomás, *De substantiis separatis*, cap. 9].”

67 Forment, “La persona humana”, 743, 747-748.

68 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3, in c.

69 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.3, in c.

La noción de persona no puede catalogarse dentro de ningún género o especie, rehúye cualquier intento de fijación dentro del orden categorial, pues no significa una mera naturaleza, sino “*quamdam naturam cum quodam modo existendi*”<sup>70</sup>; este modo de existir es el “subsistir”, que consiste en *per se existere*, existir por sí, por propia cuenta y no *in alio*, como acontece con los accidentes<sup>71</sup>. El concepto de persona, incluyendo el “subsistir”, es necesario que incluya, además, el *esse* propio que es su causa: “el *esse*, propiamente hablando, pertenece a la cosa subsistente [*esse autem proprie est rei subsistentis*]”<sup>72</sup>, “el *esse*, propia y verdaderamente, no se atribuye si no a la cosa subsistente por sí misma”<sup>73</sup>. Y la persona, en tanto que es significada “*per modum subsistentis*”<sup>74</sup>, debe incluir el *esse* como un principio constitutivo suyo: “el *esse* pertenece a la misma constitución de la persona [*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*]”<sup>75</sup>. Poseyendo, pues, la persona los mismos principios constitutivos que el ente, debe considerarse como un cierto ente substancial o subsistente, cuyo constitutivo formal no será “esta” o “aquella” esencia, sino el mismo constitutivo formal del ente, a saber, el acto de *esse*. Es por esto que resulta legítimo atribuir a la hipóstasis racional o persona -aunque en un sentido restringido, pues su extensión no es tan exhaustiva o universal como la del ente- un cierto carácter “trascendental”.<sup>76</sup>

La metafísica tomista de la persona que acabamos de exponer parece encajar perfectamente con la metafísica de la “actividad poética” del Padre Lira. Tratemos de resumir las ideas clave de esta doctrina en algunas tesis:

1ª. El producto de la “actividad poética” se distingue del mero “artefacto” porque en él se deja traslucir la “personalidad” de su “creador”<sup>77</sup>.

2ª. La “actividad poética”, por la cual el “creador” ha dejado estampada la “huella inequívoca de su propia personalidad”<sup>78</sup> en sus producciones, posee un carácter “trascendental”, pues “implica ciertas relaciones más bien con la existencia que con la propia esencia”<sup>79</sup> del agente.

3ª. Lo que determina el carácter poético de una obra y la separa de un mero “artefacto” no es un rasgo de tipo formal o esencial:

“Las diferencias específicas no podrían figurar nunca como las mayores en una ontología de tipo existencial como lo es la tomista [...]. Las diferencias formales están llamadas por naturaleza a ceder el paso a las que se fundan en los *grados ontológicos*”<sup>80</sup>.

La diferencia entre la “creatura poética” y el puro y simple “artefacto” no es específica, sino que se manifiesta como “*gradualmente ontológica*”<sup>81</sup>; es “poética” aquella obra capaz de traslucir, de algún modo imposible de precisar, el *esse* personal de su “creador”: una fuga de Bach y otra de un estudiante de contrapunto no difieren en nada en lo que atañe a su esencia. En el producto fabricado en serie

70 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.3, in c.

71 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.1, arg.5.

72 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q.35, a.1, in c.

73 Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c.

74 Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c.

75 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 4.

76 Un muy buen resumen de la metafísica tomista de la persona puede hallarse en: Ocampo, Manuel, “Ser persona”, en: Ocampo, Manuel, *Fundamentos metafísicos del orden moran en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral), 2021, 65-102.

77 “El sujeto humano podrá ser considerado como creador sólo en el caso de que sus proyecciones personales sobre los frutos de su actividad cobren relieves comparativamente excepcionales por su intensidad. De otra manera, en vez de un creador encontraremos un simple productor en serie [Lira, *El misterio de la poesía I*, 43]”.

78 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

79 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

80 Lira, *El misterio de la poesía I*, 92.

81 Lira, *El misterio de la poesía I*, 92.

prevalecerán los principios configurativos formales, por lo cual, dicho producto deberá catalogarse como perteneciente a un determinado género o especie, mientras que la “creatura poética”, por su carácter “trascendental”, que proviene de su capacidad para manifestar el *esse* del ente personal que la causó, resultará irreductible al orden predicamental. El constitutivo formal de la “creatura poética” en cuanto que “poética” es el *esse* que se trasluce en ella; el de la pieza de artesanía pertenece al campo de los principios esenciales u objetivos.

## 5. Una disonancia. El cayetanismo de Osvaldo Lira

Lo sorprendente del caso es que, en la doctrina del Padre Lira sobre la “actividad poética”, tan coherente hasta donde hemos expuesto, encontramos un elemento disonante: el *esse* no es reconocido por el autor de *El misterio de la Poesía* como un principio constitutivo ni del *suppositum* ni de la persona. Empecemos examinando el siguiente pasaje sobre la substancia individual: “la analogía existente entre el acto individualizador y el especificador es estrechísima y podemos formularla diciendo que *la materia prima cuantificada es a la forma sustancial lo que la esencia subsistencializada es al existir*. Del mismo modo, la esencia subsistencializada contrae al existir, especificándolo para constituir así en unión con él la esencia individual existente”<sup>82</sup>.

Lira, en este punto, se adhiere a la concepción del *suppositum* y de la persona que Cayetano (1469-1534) expone en sus *Commentaria in Summa Theologiae III Pars* (1522).

En primer lugar, el célebre Comentarista afirma que la naturaleza substancial individual –esto es, la naturaleza de “este” hombre en cuanto que “este” hombre, no en cuanto que “hombre”–, difiere realmente del “*suppositum*” o de la persona: “es preciso decir que alguna diferencia real hay entre esta humanidad [*hanc humanitatem*] [se refiere a la naturaleza humana individual, que es únicamente una parte de lo que hay en “este” hombre] y este hombre [*hic homo*], en la medida que este hombre incluye algo real [*aliquid reale*] que no incluye esta humanidad”<sup>83</sup>. Hasta aquí no añade nada nuevo a lo que afirma explícitamente el mismo Santo Tomás:

“En todo aquel a quien le puede sobrevenir [*accidere*] algo que no pertenezca a la razón de su naturaleza, en él difiere la cosa [*res*] de aquello que es [*quod quid est*] o, en otras palabras, el *suppositum* de la naturaleza”<sup>84</sup>.

En segundo lugar, este *aliquid reale* que el *suppositum* o la persona añaden a la naturaleza individual es un principio constitutivo *intrínseco* tanto del uno como de la otra: “la personalidad [*personalitas*] de este hombre añade alguna realidad intrínsecamente constitutiva [*aliquam realitatem intrinsece constitutivam*] de la persona humana sobre esta humanidad [esto es, sobre la naturaleza individual]”<sup>85</sup>. De esta manera, la persona o el *suppositum* tendrá dos constitutivos intrínsecos: la naturaleza individual y este *aliquid reale*.

En tercer lugar, Cayetano inscribe este constitutivo intrínseco, no en la línea del *esse*, como hemos venido haciendo hasta ahora, sino en la línea del predicamento de la substancia:

“Esta realidad pertenece reductivamente [o sea, indirectamente] al género de la substancia, del mismo modo que algunas razones constitutivas de las substancias, como racional y otras parecidas, aunque no sea, propiamente hablando, ninguna diferencia [específica], sino que es un término último y puro de la naturaleza de la substancia”<sup>86</sup>.

82 Lira, *El misterio de la poesía I*, 41.

83 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, en: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.* Edita (ed. Leonina), Roma, Typographia Polyglotta, 1882-1948, III, q.4, a.2, n.2.

84 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

85 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, n.7.

86 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, n.10.

Lo que convierte la naturaleza substancial individual en *suppositum* o en persona es un *terminus ultimus*. Esta naturaleza individual, si bien está perfectamente terminada en cuanto naturaleza, no lo está en cuanto *suppositum* o persona: por esta razón, este algo real que se le añade para completarla no debe pensarse como un principio esencial nuevo –de otro modo, su naturaleza substancial cambiaría–, sino más bien como un “término último” y “puro”.

Por último, podemos señalar que Cayetano atribuye a este constitutivo intrínseco de la persona y del *suppositum* la función de capacitar la naturaleza individual para recibir el *actus essendi*, que así queda excluido de los principios constitutivos del *suppositum* y de la persona. Aquello que añade este “término puro” a la substancia individual a la cual completa y termina es la “subsistencia”, el existir por cuenta propia y no *in alio*; gracias a la subsistencia, la naturaleza individual deviene absolutamente incomunicable e independiente de cualquier otro y, de esta manera, queda dispuesta adecuadamente para recibir el *esse*: “la substancia implica el subsistir por sí [*subsistere per se*], porque por su esencia completa o terminada subsiste. Pero es verdad que de ahí se sigue que la substancia indeterminada, o incompleta, no subsiste por sí, sino que es preciso que sea terminada por su propio término”<sup>87</sup>. La “subsistencia”, que es el constitutivo intrínseco de la “persona” y del *suppositum*, se halla desconectada del *esse*; más bien debe inscribirse –aunque sea, como ya se dijo, *reductive* o indirectamente– en la categoría de la substancia.

Esta posición, como remarca Eudaldo Forment, conlleva una grave dificultad: si la persona o el *suppositum* no incluye el *esse* propio, resulta difícil de explicar que sí incluya –y, además, como principio intrínseco que “termina” y “completa” la naturaleza substancial para que pueda recibir el *esse*– la “subsistencia”, cuando ésta –el existir *in se* y *per se*– es un efecto secundario del acto entitativo.<sup>88</sup>

Osvaldo Lira, en el fragmento anteriormente citado, se adhiere a la posición de Cayetano: del mismo modo que la materia prima cuantificada, que es el “*principium individuationis*”<sup>89</sup>, se halla en potencia respecto a la forma substancial, a la cual contrae individualizándola, y todas juntas constituyen la esencia individual (la esencia de “esta” piedra); de modo análogo, la mencionada esencia individual, una vez subsistencializada –esto es, una vez terminada por la *subsistentia*, que le confiere el carácter de *suppositum*–, se halla en potencia con respecto al *esse*, al que contrae especificándolo, para constituir junto a él la esencia individual subsistencializada existente, a saber, “esta” piedra.

En el caso de la persona, podría pensarse que el metafísico chileno se aparta de Cayetano, pues afirma: “la persona representa siempre y de por sí una realidad de tipo existencial”<sup>90</sup>. No obstante, esta interpretación no sería exacta, pues añade inmediatamente que no hay ninguna persona creada o contingente “que se halle constituida propiamente hablando por su existencia”<sup>91</sup>. Entre las dos afirmaciones se puede observar una cierta tensión: en efecto, ¿cómo puede caracterizarse a la persona como “una realidad de tipo existencial”, desconectando al mismo tiempo aquello que la persona añade a la naturaleza singular –la *personalitas* o *subsistentia*– de su propio existir? Si lo propio de la persona en cuanto persona no tiene que ver con el acto de *esse* –al que Lira se refiere con la palabra “existencia”–, ¿por qué afirma, entonces, que “la persona humana –al contrario de lo que ocurre con su esencia o naturaleza– constituye un valor de tipo estrictamente existencial”<sup>92</sup>?

El Padre Lira argumenta su posición:

87 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, n. 21.

88 Forment, *Ser y Persona*, 208-209.

89 “No cualquier materia es principio de individuación [*principium individuationis*], sino únicamente tal y como se encuentra en los singulares, la materia singularizada por el hecho de existir bajo unas dimensiones determinadas [*materia signata sub determinatis dimensionibus existens*] [Santo Tomás, *De Veritate*, q. 10, a.5, in c]”.

90 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 161.

91 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 161.

92 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.



“No queremos afirmar con esto [con la afirmación de que la persona es una realidad de tipo existencial] que la existencia entre de alguna manera en la constitución misma de la personalidad –como lo pretendía erróneamente el cardenal Billot– por la sencilla razón de que ninguna realidad creada podría hallarse constituida por un valor de índole existencial, ya que la condición de esencialmente existente es privativa del Acto puro”<sup>93</sup>.

La consideración de la persona como ente no impide que se dé en ella una composición acto-potencial entre una naturaleza individual creada y el acto de *esse*. La objeción de Lira sería concluyente si pensáramos a la persona en términos predicamentales, como una cierta naturaleza substancial, pues entonces estaríamos incluyendo el *esse* como un principio constitutivo de su esencia, lo cual, efectivamente, es privativo de Acto puro. La realidad creada, es cierto, no puede hallarse constituida por “un valor de índole existencial”, si la observamos *exclusivamente* bajo la perspectiva de la naturaleza substancial; ahora bien, si la contemplamos con una mirada más profunda, más radical, en cuanto que es, en cuanto que ente, en cuanto que participante de “algo” que no resulta reductible al orden categorial, nos daremos cuenta de que el *esse* –el misterio del *esse*–, sin dejar de estar contraído por la esencia finita que se comporta como su sujeto, es un principio intrínseco suyo.

¿Cómo la hace Lira, pues, para salvar la dimensión trascendental u ontológica de la persona humana? Lo explica así:

“Queremos, sin embargo, dejar de manifiesto un hecho sobre el cual no se reflexiona con suficiente cuidado, y es que, al proceso singularizador efectuado por la subsistencia en el seno de la esencia ya individualizada por la *materia quantitate signata*, deberá añadirse, con el fin de lograr una personalidad ontológicamente hecha y derecha, la existencialización de la esencia ya singularizada”<sup>94</sup>.

Esta declaración resulta algo problemática, pues al sostener que, para lograr “una personalidad ontológicamente hecha y derecha” se requiere la “existencialización” de la esencia singular previamente subsistencializada, parece estar admitiendo lo que antes negaba, a saber, que el *esse* entra en la constitución misma de la persona, tanto de la creada como de la increada.

## Conclusión. La resolución de la disonancia

Con todo lo dicho hasta ahora, se ha puesto de manifiesto que la doctrina del autor de *El misterio de la poesía* acerca de la “actividad poética” está, en lo substancial, en consonancia con la metafísica de la persona de Santo Tomás. Con todo, se ha introducido una pequeña corrección: reconocer el *esse* como principio constitutivo de la persona parece más coherente, no sólo con la metafísica del Aquinate, sino también con la propia doctrina de Lira acerca de la “actividad poética”. Si se atribuye a esta actividad un “valor trascendental”<sup>95</sup>, debido a su “clara vinculación con el ser”<sup>96</sup>; si se considera que, a través de ella, el sujeto humano que merezca el nombre de “creador” devendrá capaz de proyectar, sobre unos materiales preelegidos, “la huella inequívoca de su propia personalidad”<sup>97</sup>; y si se sostiene que dicha “huella” no consiste en una determinada configuración formal, reductible a unos procedimientos puramente técnicos, sino en la transparencia en la obra de un elemento misterioso, no objetivo: el *esse* del “poeta”; si se tienen en cuenta todas estas cuestiones, se pondrá manifiesto que la aproximación de Osvaldo Lira a la metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás, resultaría más coherente si se considerase el *esse* como un constitutivo intrínseco del ente personal, y, más

93 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.

94 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.

95 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 47.

96 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 47.

97 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 40.

exactamente, como su constitutivo formal, según sugiere Eudaldo Forment<sup>98</sup>. En efecto, el arraigo de la “actividad poética” al núcleo ontológico del sujeto, permite explicar mucho más eficazmente el “carácter trascendental” de dicha actividad y de la propia “creatura poética”.

## Bibliografía

- Bofill, Jaume. “D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d’Ontologia. *Convivium*, 17, nº 8 (1964): 23-48.
- Bofill, Jaume. “Fuentes, concepto y método de la Metafísica”. En: Bofill, Jaume. *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 1967.
- Bonino, Serge-Thomas (ed.). *Revue Thomiste* (volumen monográfico sobre el opúsculo *De natura accidentis*), 1 (2012): 5-231.
- Cayetano. “Commentaria in Summa Theologiae”. En: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.* Edita (ed. Leonina), Roma, Typographia Polyglotta, 1882-1948.
- Del Prado, Norberto. *De gratia et libero arbitrio. Pars secunda. Concordia liberi arbitrii cum divina motione*. Friburgo de Suiza, Ex Typis consociationis Sancti Pauli, 1907.
- Derisi, Nicolás. “La Causa”. *Sapientia*, 41 (1986): 5-10.
- Forment, Eudaldo. *Ser y Persona*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983.
- Forment, Eudaldo. “En el centenario de ‘La tradició catalana’ de Torras i Bages”. En: *Espíritu*, 106 (1992): 139-152.
- Forment, Eudaldo. “La persona humana”. En: Lobato, Abelardo (ed.). *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy. Tomo I. El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, EDICEP, 1994, pp. 685-954.
- Forment, Eudaldo. “El mal moral y la persona humana”. *Revista Internacional de Filosofía Teórica y práctica*, 2, nº 2 (2022): 11-32.
- Lira, Osvaldo. *El misterio de la poesía I. El poeta*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1974.
- Lira, Osvaldo. *Ontología de la ley*. Santiago de Chile: Editorial Conquista, 1986.
- Ocampo, Manuel. *Fundamentos metafísicos del orden moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, 2021.
- Tomás de Aquino. *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaue Leonis XIII P.M.* Edita. Editori di San Tommaso. Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1880 y ss.
- Tomás de Aquino. *S. Thomae de Aquino Opera omnia. Corpus Thomisticum* (ed. E. Alarcón), Pamplona, 2000 y ss: corpusthomisticum.org.
- Torras i Bages, Josep. “Carta sobre el ‘motu proprio’ de Pío X ‘Doctoris angelici nemo’” en: Torras i Bages, Josep. *Obres Completes*, vol. X, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1994, pp. 94-98.

98 Forment, Eudaldo, “El mal moral y la persona humana”, *Revista Internacional de Filosofía Teórica y práctica*, 2, nº 2, (2022), 11-32.

# Predestinación y reprobación en Santo Tomás

## Predestination and reprobation in St. Thomas

Eudaldo Forment Giralt



**Eudaldo Forment Giralt**

Universitat de Barcelona, España

eforment@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0002-4106-8314>

Recibido: 17 - 11 - 2023

Aceptado: 11 - 03 - 2024

Publicado en línea: 20 - 04 - 2024

### Cómo citar este texto

Forment Giralt, E. (2024). Predestinación y reprobación en Santo Tomás. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3097>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## Resumen

En filosofía y en teología, todas las cuestiones referentes a la predestinación divina son de las más difíciles. La solución de Santo Tomás, que se considera basada en las de San Agustín y de San Juan Damasceno, proporciona una respuesta racional, coherente y satisfactoria, pero sin desvelar totalmente el misterio. Para su adecuada comprensión es necesario tener en cuenta las concepciones de Santo Tomás de la libertad y de la gracia, tal como las expone él mismo.

*Palabras clave:* Filosofía; Teología; Santo Tomás; Predestinación; Presciencia; Gracia; Libertad.

## Abstract

In philosophy and theology, all questions regarding divine predestination are among the most difficult. The solution of Saint Thomas, which is considered based on those of Saint Augustine and Saint Damascene, provides a rational, coherent and satisfactory answer, but without completely revealing the mystery. For its proper understanding it is necessary to take into account Saint Thomas' conception of freedom and grace, as expounded by him himself.

*Keywords:* Philosophy; Theology; Saint Thomas; Predestination; Prescience; Grace; Freedom.

## 1. Significado de predestinación

La cuestión de la divina predestinación de los buenos y reprobación de los malos es una de las más profundas e insondables. La predestinación, que etimológicamente significa destinación previa, la definió San Agustín como «la presciencia de Dios y la preparación de sus beneficios, por los cuales certísimamente se salva todo el que se salva; los que no, son abandonados por justo juicio de Dios en la masa de perdición»<sup>1</sup>.

De manera más precisa había afirmado que: «la predestinación es una preparación para la gracia y la gracia es ya la donación efectiva de la predestinación». Explica que: «por eso, cuando prometió Dios a Abrahán la fe de muchos pueblos en su descendencia, diciendo: “Te he puesto por padre de muchas naciones” (Gn 17, 4), por lo cual dice el Apóstol: “Y así es en virtud de la fe, para que sea por gracia, a fin de que sea firme la promesa a toda la posteridad” (Rm 4, 16), no le prometió esto en virtud de nuestra voluntad, sino en virtud de su predestinación».

La promesa fue sobre la gracia, no sobre el poder del hombre. «Prometió, pues, no lo que los hombres, sino lo que Él mismo había de realizar. Porque si los hombres practican obras buenas en lo que se refiere al culto divino, de Dios proviene el que ellos cumplan lo que les ha mandado, y no de ellos el que Él cumpla lo que ha prometido; de otra suerte, provendría de la capacidad humana, y no del poder divino, el que se cumpliesen las divinas promesas, y así lo que fue prometido por Dios sería retribuido por los hombres a Abrahán. Pero no fue así como creyó Abrahán, sino que “creyó, dando gloria a Dios, convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido” ( Rm 20-21)»<sup>2</sup>.

De la doctrina de la gratuidad y necesidad de la gracia de San Agustín se sigue que la justificación y con ella la salvación del hombre dependen de la predestinación gratuita de Dios. La concesión de la gracia implica que la iniciativa de la salvación la tome Dios, que sea así la causa determinante de la misma, y que, por ello, dependa ante todo de su predestinación.

1 San Agustín, *Del don de la perseverancia*, c. 14, n. 35.

2 San Agustín, *De la predestinación de los santos*, c. 10, n. 19.

Santo Tomás asumió íntegramente esta explicación, pero en su *Comentario a la epístola a los Romanos*, precisó, sobre su significado etimológico de destinación previa, que: «destinación se toma de dos maneras: a veces por misión, y así se dice que son destinados quienes son enviados a algo (...) y a veces destinar es lo mismo que proponerse (...) esta segunda significación parece derivar de la primera. Pues, así como el mensajero que es enviado se dirige a algo, así también lo que nos proponemos a algún fin lo ordenamos. Por lo tanto, predestinar no es otra cosa que disponer de antemano en la mente qué se deba hacer en determinada cosa».

En este segundo sentido es una previa disposición del entendimiento en cuanto tomar una resolución y las medidas para realizar lo decidido. La predisposición o predestinación todavía puede entenderse como dirigida a la constitución de algo o del uso o gobierno de algo ya constituido, porque: «puédese disponer sobre alguna cosa u operación futura: de un modo, en cuanto a la constitución misma de la cosa, así como el arquitecto ordena de qué modo deba hacerse la casa; de otro modo, en cuanto al uso mismo o gobierno de la cosa, así como alguien dispone de qué manera se deba usar de su caballo; y a esta segunda pre-disposición pertenece la predestinación no a la primera».

Predestinación es una previa disposición sobre el uso o del gobierno de algo, y, por tanto, de conferirle un nuevo fin, porque: «aquello de que alguien usa se refiere a un fin (...) usar es referir algo al fin por el cual se le debe gozar. Y como la cosa se constituye en sí misma, no está ordenada por esto mismo a otra. Por lo cual la pre-disposición de la constitución de una cosa no se puede decir propiamente pre-destinación».

La disposición divina «desde la eternidad de las cosas que son hechas en el tiempo» no puede llamársele propiamente predestinación, porque: «como todas las cosas naturales pertenecen a la constitución de la cosa misma, porque o son principios de los cuales se constituye la cosa, o de tales principios se siguen, consiguientemente las cosas naturales no caen propiamente bajo la predestinación, así como no decimos propiamente que el hombre esté predestinado a tener manos».

En cambio, la predestinación designa la disposición divina sobre un fin que ya no está relacionado con la naturaleza de las cosas. «La predestinación se dice propiamente solamente de aquellas cosas que están sobre la naturaleza, a las cuales se ordena la criatura racional. Sobre la naturaleza de la criatura racional está Dios solo, a quien se une la criatura racional mediante la gracia»<sup>3</sup>. La gracia cae así bajo el objeto de la predestinación.

En la *Suma teológica*, Santo Tomás, después de estudiar la providencia divina, trata el tema de la predestinación, porque la considera una parte del objeto de la misma, la de la bienaventuranza sobrenatural. La predestinación es un efecto de la providencia en el orden sobrenatural, porque: «a la providencia pertenece ordenar las cosas al fin (...) Pero las criaturas están ordenadas por Dios a un doble fin».

A un fin, que es natural, o proporcionado a la naturaleza de la criatura racional y libre, porque puede conocerle y quererle como creador y fin último de todo, y capaz de ser feliz con tal conocimiento. También ordenarle a un segundo fin, conocido sólo por la fe, por ser «desproporcionado por exceso» a la naturaleza humana, y que consiste en la «visión de Dios», en contemplar a Dios en su misma esencia o naturaleza.

Advierte Santo Tomás respecto a este fin sobrenatural que: «para que algo llegue a donde no puede alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro, como lo es la flecha por el arquero, y, por esto, hablando con propiedad, la criatura racional, que es capaz de vida eterna, llega a ella como si fuese transmitida por Dios».

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, c. 1, lect. 3.

Se deriva de ello, que la transmisión, o la destinación al fin de la vida eterna y la preparación, que implica, de los medios, que realizarán tal fin, debe preexistir en la mente divina. «La razón de esta transmisión preexiste en Dios, como preexiste en Él la razón del orden de todas las cosas a sus fines, que es en lo que consiste la providencia; y puesto que la razón, que el autor de una obra tiene de lo que se propone hacer, es una suerte de preexistencia en él de la obra que ha de realizar, síguese que, a la razón de la antedicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna, se la llame *predestinación*, pues *destinar* es enviar»<sup>4</sup>. La predestinación es la providencia de Dios que se refiere a sus criaturas racionales en cuanto a su fin sobrenatural.

Por consiguiente, la predestinación es una parte de la providencia general de Dios, la que afecta a todas las criaturas. Además, la predestinación es exclusiva de los seres racionales, los ángeles y hombres, porque: «las criaturas irracionales no son capaces de un fin que excede a las fuerzas de la naturaleza humana, y por esto no decimos que sean predestinadas»<sup>5</sup>, aunque son objeto de la providencia general de Dios.

También los ángeles han sido predestinados, aunque su naturaleza no estuviera afectada por el pecado. «Aunque nunca hayan sufrido miserias compete, sin embargo, a los ángeles ser predestinados, lo mismo que a los hombres, pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Para el hecho, por ejemplo, de ser blanqueado, nada importa que lo blanqueado haya sido negro, encarnado o gris, y, por lo mismo, para la razón de predestinación nada importa que el predestinado a la vida eterna haya o no sufrido miserias»<sup>6</sup>.

Nota, por último, que la predestinación es desconocida por los predestinados. «Aunque por predilección especial sea revelada a alguien su predestinación, no es, sin embargo, conveniente que se revele a todos, porque en tal caso los no predestinados se desesperarían y la seguridad engendraría negligencia en los predestinados»<sup>7</sup>.

## 2. La acción de predestinar

Explica Santo Tomás, en esta misma cuestión, que la providencia en sí misma o como acto pertenece a la razón práctica, que dispone que se haga algo con unos determinados medios. «La predestinación es una parte de la providencia, y la providencia, lo mismo que la prudencia, es una razón existente en el entendimiento, que manda se ordenen algunas cosas al fin»<sup>8</sup>.

La providencia es formalmente el acto del entendimiento práctico de imperar. La providencia tiene su asiento en el entendimiento, aunque presupone el acto de la voluntad o de querer el fin. Supuesta la volición de la vida eterna, la predestinación es la ordenación a ella con la dirección de los medios. En la providencia intervienen así los siguientes cinco actos, tres que pertenecen al entendimiento y dos a la voluntad: el conocimiento del fin, que es del entendimiento; la intención de este fin, que es de la voluntad; la deliberación sobre los medios, que es del entendimiento; la elección de los medios, que es de la voluntad; y el imperio de la razón práctica, que es del entendimiento.

La predestinación es una planificación o un proyecto, pensado por la mente divina en la eternidad, que destina a la salvación sobrenatural a las criaturas racionales elegidas y dispone los medios necesarios para ello. Los medios que se proveerán por ser adecuados al fin serán también sobrenaturales, como son las gracias de Dios. Sin embargo, «no se incluye la gracia en la definición de la

4 Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 23, a.1, in c.

5 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 1, ad 2.

6 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 1, ad 3.

7 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q.23, a. 1, ad 4.

8 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 4, in c.

predestinación como si formase parte de su esencia, porque la predestinación tiene con la gracia la relación de causa a efecto o de acción a objeto»<sup>9</sup>.

En cuanto acto del que predestina: «la predestinación no es nada en los predestinados, y sólo lo es en el que predestina». La razón es porque, como se ha dicho: «la predestinación es una parte de la providencia. La providencia no está en las cosas provistas, ya que, como también se ha dicho, es una determinada razón que hay en la mente del provisor. Únicamente la ejecución de la providencia, llamada gobierno, está pasivamente en lo gobernado; pero de modo activo está en el gobernante»<sup>10</sup>.

En Dios, la predestinación es, por una parte, una idea que está en el entendimiento de Dios, un plan de transmisión de la vida eterna a la criatura. Por otra, es la ejecución por el poder de Dios del proyecto sobrenatural tal como está en el entendimiento divino. A esta realización o ejecución, Santo Tomás la denomina «gobierno», porque es una parte del gobierno general de Dios. La providencia es eterna, la gobernación es temporal. Lo que Dios inicialmente ha planeado desde toda la eternidad, por la gobernación finalmente lo hace o realiza en el tiempo.

Se puede concluir que: «no cabe duda que la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna. En cuanto a la ejecución de este orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios; y la ejecución de la predestinación es la *vocación* y la *glorificación*, como dice el Apóstol: “A los que predestinó, a estos también llamó” (Rm 8,30)»<sup>11</sup>.

La vocación es el primer efecto de la predestinación. Explica Santo Tomás en el comentario citado, que: «Lo primero en que empieza a cumplir la predestinación es la vocación del hombre, la cual es doble: una *externa*, que se hace por boca del predicador. “Envió sus criadas a convidar que viniesen al alcázar” (Pr 9, 3). De esta manera llamó Dios a Pedro y Andrés, como leemos en Mateo 4, 18-20. Más la otra vocación es *interior*; que no es otra cosa que cierto impulso de la mente por el cual el corazón del hombre es movido por Dios a asentir en las cosas que son de fe o de virtud».

Está última, que sigue normalmente a la exterior, es la esencial. La vocación interior o moción divina «es necesaria porque nuestro corazón no se convertiría a Dios si el mismo Dios no nos atrajera a Sí. “Ninguno puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo atrae” (Jn 6, 44). “Conviértenos ¡oh Señor! A Ti y nos convertiremos” (Lm 5, 21)». Para los predestinados es infaliblemente eficaz. «Esta vocación es eficaz en los predestinados porque asienten de este modo a la vocación»<sup>12</sup>.

Por ser obra de la moción de Dios, la predestinación es totalmente cierta en cuanto su éxito. Afirma Santo Tomás, en la cuestión de la *Suma*: «La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente, y, sin embargo, no impone necesidad, o sea no hace que su efecto se produzca de modo necesario». La predestinación, con los medios que utiliza, no quita la libertad del predestinado, sino que queda perfeccionada para elegir el bien.

Lo prueba con el siguiente argumento: «Se ha dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Más no todo lo sujeto a la providencia se produce necesariamente, ya que hay cosas que se producen de modo contingente, debido a la condición de las causas próximas que para tales efectos destina la providencia divina, no obstante lo cual, el orden de la providencia es infalible, según se ha dicho. Por consiguiente, es asimismo cierto el orden de la predestinación, y, sin embargo, no destruye la libertad del albedrío, del que proviene que su efecto sea contingente»<sup>13</sup>.

9 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 2, ad. 4.

10 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 2, in c.

11 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 2, in c.

12 Santo Tomás, *Comentario... Romanos*, c. 8, lect. 6.

13 Santo Tomás, *Suma ...*, I, q. 23, a. 6, in c.

El segundo efecto de la predestinación es la *justificación*. Según Santo Tomás se infiere de la naturaleza de la vocación interior. En su comentario a las palabras que siguen a las citadas del versículo de la *Epístola a los Romanos* nota que: «en segundo lugar pone la justificación, diciendo: “A los que llamó, a éstos también los justificó” (Rm 8, 30), es claro que infundiéndoles la gracia. San Pablo había dicho más arriba “Justificados gratuitamente por su gracia” (Rm 3, 24). Y esta justificación, aun cuando en algunos se frustra porque no perseveren hasta el fin, sin embargo, nunca se frustra en los predestinados».

Después de indicar que afirma San Pablo que la justificación se realiza por la gracia, que nos consiguió Jesucristo, añade Santo Tomás que, de este segundo efecto, se deriva el tercero: porque «pone lo tercero: la glorificación, agregando “a los que justificó, a esos también glorificó” (Rm 8, 30). Y esto doblemente: de un modo mediante el adelanto en la virtud y en la gracia; y del otro, por la exaltación de la gloria».

Estas palabras de Santo Tomás pueden entenderse en este sentido: al concederles la gracia a los predestinados Dios los glorifica, porque la gracia es la raíz de la gloria, ya que la contiene como en germen. Es ya el inicio de la posesión de la gloria. También pueden entenderse en otro: en cuanto que si por la gracia se adquiere el derecho a la gloria, se es ya ensalzado o elevado con la esperanza en conseguirla, ya que tal esperanza es una posesión anticipada de la misma.

Por último, nota Santo Tomás que San Pablo presenta la glorificación con la expresión «glorificó», como un acto en el pasado. «Pone el pretérito en lugar del futuro, para que se entienda de la magnificación de la gloria, o bien por la certeza del futuro, o bien porque lo que en algunos es futuro en otros es acabado»<sup>14</sup>.

### 3. Los predestinados

En cuanto lo que recibe el predestinado, la criatura racional elegida y amada por Dios, afirma Santo Tomás que: «La predestinación presupone una elección, y la elección, un amor». La razón es la siguiente: «Como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir, que Dios quiera su salvación, y en esto intervienen la elección y el amor. El amor, por cuanto quiere para ellos la salvación eterna, pues hemos visto que amar es querer el bien para alguien, y la elección, por cuanto quiere este bien para unos con preferencia a otros, puesto que reprueba a algunos».

La predestinación de Dios es a los que ha elegido y amado. Sin embargo: «la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros. En nosotros la voluntad que ama no es causa del bien, sino que, por el contrario, es un bien preexistente el que la incita a amar; y de aquí que elegimos a alguien para amarle, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede lo contrario, porque su voluntad, por la que quiere el bien para alguien amándole, es causa de que éste obtenga tal bien con preferencia a los otros».

En Dios el orden es el amor, la elección y el bien que pone. En el hombre el orden es a la inversa: el bien considerado en lo amado, la elección y el amor. «Y de este modo se comprende que, según la razón, el amor precede a la elección, y la elección, a la predestinación, y por consiguiente, que todos los predestinados son elegidos y amados»<sup>15</sup>.

Doctrina que confirma la Escritura, porque escribe San Pablo, igualmente en la *Epístola a los Romanos*: «Pues cuando todavía no habían nacido, ni hecho cosa buena o mala, para que el designio de Dios hecho por libre elección se mantuviese no en virtud de obras, sino por la gracia del que llama,

14 Santo Tomás, *Comentario... Romanos*, c. 8, lect. 6.

15 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 4, in c.



le fue dicho a ella (Rebeca, esposa de Isaac y madre de Jacob y Esaú) que el mayor serviría al menor, según a está escrito: “Amé a Jacob y aborrecí a Esaú” (Gn 25, 23)» (Rm 9, 11-12).

Comenta Santo Tomás que: «al decir San Pablo:”todavía no habían nacido (...) indica el tiempo de la promesa, y dice que por la promesa de salvación uno de los hijos de Rebeca es preferido al otro antes que naciesen. Y así (...) excluye la opinión de los judíos que confiaban en los méritos de los padres».

También: «se excluye el error de los maniqueos, que atribuyen al nacimiento la diversidad de las cosas que les ocurren a los hombres. Como si la vida y la muerte de cada quien se rigiera según la constelación bajo la cual se nace, contra lo cual dice Jeremías: “No temáis las señales del cielo, que temen los gentiles” (Jr 10-2)».

En el mismo versículo: «San Pablo agrega: “ni hecho cosa buena o mala”, con lo cual excluye el error de los pelagianos, que dicen que según los méritos precedentes se da la gracia, siendo que está escrito (Tit 3, 5): “El nos salvó, no a causa de obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia”. La falsedad de una y otra cosa se muestra por el hecho de que desde antes del nacimiento y de las obras uno de los hijos de Rebeca fue preferido al otro». De manera que: «el mismo Dios con libre voluntad pre-eligió al uno respecto del otro, no porque fuera santo, sino para que fuese santo»<sup>16</sup>.

A continuación Santo Tomás, para confirmarlo, cita el siguiente pasaje de la *Epístola a los Efesios*: “Nos eligió en Él, antes de la creación del mundo para que fuésemos santos e inmaculados en su presencia, a impulsos del amor. Predestinándonos a la adopción de hijos, por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, por la cual nos ha hecho agradables en su amado hijo» (Ef 1, 4-6).

Sobre estos versículos escribe Santo Tomás, en el *Comentario a la Epístola a los Efesios*: «Por Él mismo nos eligió y apartándonos de pura gracia de la masa de perdición, de antemano dispuso en Él mismo, esto es, por Cristo, salvarnos. “No me habéis elegido vosotros a Mí, sino Yo a vosotros” (Jn 15, 16). Y esto “antes de la creación del mundo”, esto es, desde toda la eternidad, antes que hubiésemos nacido (Rm 9, 11)».

Sobre el motivo de la elección divina precisa: «“Nos eligió” no porque tuviésemos en nuestro haber la santidad, si ni siquiera existíamos, sino para esto, “para que fuésemos santos”, ejercitando las virtudes, “e inmaculados”, dando muerte a los vicios, cosas ambas que obra la elección».

Por consiguiente: «la causa de la predestinación divina no es ninguna necesidad que tenga Dios, ni deuda de parte de los predestinados, sino un puro efecto de su buena voluntad (...) beneficio que proviene de puro amor». Con ello, queda claro que: «la predestinación divina no tiene otra causa, ni puede tenerla, que la simple voluntad de Dios; y está claro también que la divina voluntad que predestina no tiene otra explicación que la comunicación a los hijos de la bondad divina»<sup>17</sup>.

A esta tesis sobre la elección divina de los predestinados, a la comunicación a algunos, de la gracia y de la gloria, se pueden presentar varias objeciones, Una, que Dios al igual que el sol derrama su luz para todos así también comunica a todos su bondad, y, por tanto, la gracia y la gloria<sup>18</sup>.

Sin embargo, no representa ninguna dificultad, porque: «si la comunicación de la bondad divina se considera en general, es cierto que Dios la comunica sin elegir, ya que nada hay que no participe en algo de su bondad, según se ha dicho. Pero si se considera la comunicación de este o del otro bien,

16 Santo Tomás, *Comentario... Romanos*, c. 9, lect. 2.

17 Santo Tomás, *Comentario a la epístola a los efesios*, c. 1, lect. 1.

18 Santo Tomás, *Suma...*, l, q. 23, a. 4, ob. 1.

es cosa que no se hace sin elección, puesto que a unos concede bienes que niega a otros; y así es como se entiende la elección en la concesión de la gracia y de la gloria»<sup>19</sup>.

Otra objeción, que parece más grave sobre la elección, o selección, que incluye la predestinación, es que si se diera se haría sobre seres que todavía no existen<sup>20</sup>. Queda resuelta si se tiene en cuenta que: «cuando el bien preexistente en las cosas es el que provoca a la voluntad para elegir, la elección recae forzosamente sobre objetos que existen, y tal ocurre en nuestras elecciones. Pero en Dios, como se ha dicho, sucede de otra manera, y por esto, como dice San Agustín, “son elegidos por Dios los que no existen, y, sin embargo, no se equivoca el que elige” (*Serm.* 26, c. 4), »<sup>21</sup>.

#### 4. Voluntad antecedente y voluntad consecuente

A la doctrina de la predestinación se puede presentar una dificultad, basada en la Sagrada Escritura, que parece insoluble. Santo Tomás la expone del siguiente modo: «Toda elección implica una selección. Pero “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2, 4). Luego, la predestinación, que preordena a los hombres a la salvación, no requiere elección»<sup>22</sup>.

La respuesta que da es muy breve: «Que todos los hombres se salven, lo quiere Dios, como se ha dicho (I, q. 19, a. 6), *antecedentemente*, que no es querer en absoluto, sino hasta cierto punto, pero no *consecuentemente*, que es querer en absoluto»<sup>23</sup>.

Santo Tomás, en el artículo, al que remite, explica que: «Las palabras del apóstol: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2, 4) se pueden entender de tres maneras»<sup>24</sup>.

Una primera es la de San Agustín, que, al referirse a este pasaje de San Pablo, escribe: «Cuando oímos o leemos en las Sagradas Escrituras que Dios quiere que todos los hombres sean salvos, aunque estamos ciertos de que no todos se salvan, sin embargo, no por eso hemos de menoscabar en algo su voluntad omnipotente, sino entender de tal modo la sentencia del Apóstol: “*Dios quiere que todos los hombres se salven*” (1Tim 2, 4), como si dijera que ningún hombre llega a ser salvo sino a quien El quiere salvar; no en el sentido de que no haya ningún hombre más que al que quisiere salvar, sino que ninguno se salva, excepto aquel a quien El quisiere»<sup>25</sup>.

Añade San Agustín, que: «hemos de pedirle que quiera, porque es necesario que se cumpla, si quiere. Pues de la oración a Dios trataba el Apóstol al decir esto. De este mismo modo entendemos también lo que está escrito en el Evangelio: “*El es el que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*” (Jn 1,9); no en el sentido de que no haya ningún hombre que no sea iluminado, sino porque ninguno es iluminado a no ser por Él»<sup>26</sup>.

En su *Comentario a la primera epístola a Timoteo*, Santo Tomás asume este significado, La voluntad de beneplácito, explica, puede entenderse: «que sea una distribución acomodada, esto es, todos los que se salvarán, porque nadie se salva sino por su voluntad (de Él); así como en una escuela el maestro enseña a todos los niños de esta ciudad, porque nadie es enseñado sino por él»<sup>27</sup>.

19 Santo Tomás, *Suma...*, q. 23, a. 4, ad 1.

20 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 4, ob. 2.

21 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 4, ad 2.

22 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 4, ob. 3.

23 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 4, ad 3.

24 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 19, a. 6, ad 1.

25 San Agustín, *Manual de fe, esperanza y caridad (Enquiridón)*, c. 103.

26 San Agustín, *Manual...*, c. 103.

27 Santo Tomás, *Comentario a las epístolas de San Pablo a Timoteo*, I, c. 2., lect. 1.

Una segunda manera de comprenderse el versículo de San Pablo es interpretar su afirmación sobre la voluntad salvífica universal de Dios, «en el sentido de referirse a todas las categorías de hombres, aunque no a todos los individuos de cada clase»<sup>28</sup>.

Cita también la citada la obra de San Agustín, en la que se da también esta segunda interpretación. La sentencia del Apóstol podría entenderse: «no en el sentido de que no haya ningún hombre a quien El no quisiere salvar, puesto que no quiso hacer prodigios entre aquellos de quienes dice que habrían hecho penitencia, si los hubiera hecho; sino que entendamos por “*todos hombres*” todo el género humano distribuido por todos los estados: reyes, particulares, nobles, plebeyos, elevados humildes, doctos, indoctos, sanos, enfermos, de mucho talento, tardos, fatuos, ricos, pobres, medianos, hombres, mujeres, recién nacidos, niños, jóvenes, hombres maduros, ancianos; repartidos en todas las lenguas, en todas las costumbres en todas las artes, en todos los oficios, en la innumerable variedad de voluntades y de conciencias y en cualquiera otra clase de diferencias que puede haber entre los hombres; pues ¿qué clase hay, de todas éstas, de donde Dios no quiera salvar por medio de Jesucristo, su Unigénito, Señor nuestro, a hombres de todos los pueblos y lo haga, ya que, siendo omnipotente, no puede querer en vano cualquiera cosa que quisiere?»<sup>29</sup>.

Esta interpretación aparece también en el *Comentario a la primera epístola a Timoteo*. Un modo de entender la cita de San Pablo es «que sea una distribución según los géneros de cada uno, no según cada uno de los géneros, es decir, no excluye de la salvación ningún género o raza de hombres; porque antiguamente a sólo los judíos, ahora a todos se ofrece. Y esto está más de acuerdo con la intención del Apóstol».

Una tercera interpretación sobre la voluntad salvífica universal, que presenta Santo Tomás, es la de San Juan Damasceno. «Según el Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, II, c. 29) se entiende de la voluntad *antecedente*, pero no de la *consiguiente*, distinción que no recae sobre la misma voluntad de Dios, en la que no hay antes ni después, sino sobre las cosas que quiere. Para explicarlo, tómese en cuenta que Dios quiere a cada cosa en la medida del bien que posee. Pues bien, se da el caso que cosas que, al primer aspecto y consideradas en absoluto, son buenas o malas, en determinadas condiciones, que es el segundo aspecto, son todo lo contrario».

A continuación, pone el siguiente ejemplo: «en absoluto, es bueno que un hombre viva y es malo matarlo; pero si, resulta, que tal hombre es homicida o que su vida es un peligro para la sociedad, es bueno matarlo y malo que viva; y por esto se puede decir que un juez justiciero quiere con voluntad antecedente que todo hombre viva, pero con voluntad consecuente, quiere que se ahorque al malhechor. Pues de manera análoga, Dios quiere con voluntad antecedente que todos los hombres se salven, pero con voluntad consecuente quiere que algunos se condenen, porque así lo requiere su justicia».

Pone seguidamente el ejemplo más concreto del juez, para explicar más claramente la diferencia entre la voluntad antecedente o absoluta de Dios del bien que tienen las cosas y la voluntad consecuente o consiguiente, según la particularización y circunstancias. «Lo que nosotros queremos con voluntad antecedente, no lo queremos en absoluto y sin reservas, sino hasta cierto punto. La razón es porque la voluntad se refiere a las cosas tal cual son en sí mismas, y en la realidad existen particularizadas, por lo cual queremos sin reservas una cosa cuando la queremos vistas todas sus circunstancias particulares, y esto es precisamente querer con voluntad consecuente. Por esto se puede decir que el juez recto quiere en absoluto que se ejecute al malhechor, y de cierta manera quiere que viva por cuanto se trata de un hombre, por lo cual más bien puede llamarse la suya veleidad que no voluntad absoluta»<sup>30</sup>. En el ejemplo, en realidad, la voluntad antecedente no es absoluta, sino que es una voluntad con «veleidad», o volubilidad, y la voluntad consecuente es la absoluta.

28 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 19, a. 6, ad 1.

29 San Agustín, *Manual...*, c. 103.

30 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 19, a. 6, ad 3.

La distinción entre la voluntad antecedente y consecuente, queda todavía más clara, en el pasaje del *Comentario de la primera epístola a Timoteo*, que explica los sentidos de la voluntad de beneplácito. Advierte que la distinción de San Juan Damasceno entre las dos voluntades es «según el orden de las cosas queridas». Por ello: «Puede considerarse la voluntad en universal o absolutamente, y según algunas circunstancias y en particular. Y primero es la consideración absoluta y de manera universal que en particular y comparada. Por esto la voluntad absoluta es como antecedente y la voluntad de alguna cosa en particular como consecuente».

A continuación pone el siguiente ejemplo: «El mercader que quiere absolutamente salvar todas sus mercancías, y esto con voluntad antecedente; más si considera su salvación, no quiere salvarlas todas en comparación de otras cosas, a saber, si caso que las salvara se siguiese el naufragio. Y esta voluntad es consecuente. Así en Dios la salvación de todos los hombres en sí considerada tiene razón para ser querida; y el Apóstol así habla aquí, y así su voluntad es antecedente. Mas si se considera el bien de la justicia y el castigo de los pecados, entonces ya no quiere; y ésta es la voluntad consecuente»<sup>31</sup>.

## 5. Causalidad de la reprobación

Ciertamente Dios quiere que todos los hombres se salven, pero también es innegable que reprobaba a algunos. Lo confirman varios pasajes de las Sagradas Escrituras. En uno de ellos, en la *Epístola a los Romanos*, se lee: «Queriendo Dios mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha paciencia los vasos de ira dispuestos para la perdición» (Rm 9, 22); y en el Evangelio según San Mateo: «Entonces dirá también a los que estén a la izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, que está preparado para el diablo y para sus ángeles”» (Mt 25, 41-42).

Afirma Santo Tomás, en la cuestión de la *Suma Teológica*, dedicada a la predestinación: «Dios reprobaba a algunos. Como ya se ha dicho la predestinación es una parte de la providencia y a la providencia pertenece permitir algún defecto en las cosas que le están sometidas. Pues bien, como los hombres están ordenados a la vida eterna por la providencia divina, a la providencia divina pertenece también *permitir* que algunos no alcancen este fin, y a esto se llama reprobación».

Sobre el que Dios permita que algunos hombres no alcancen la salvación, que se condenen, expresado explícitamente en la revelación divina, y en lo que consiste la reprobación, concluye Santo Tomás: «lo mismo que la predestinación es una parte de la providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, la reprobación es una parte de la providencia respecto a los que no han de alcanzar este fin».

Es muy importante advertir que la reprobación implica la presciencia o conocimiento del futuro, pero no le añade, como la predestinación, la causalidad de los bienes de la salvación, sino la permisión de la causalidad de los condenados, porque: «la reprobación no incluye solamente la presciencia, sino que, según nuestro modo de entender, le añade algo, como lo añade la providencia, según se ha dicho, pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye la *voluntad de permitir* que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de *condenación*»<sup>32</sup>. Si la predestinación es positiva, puede decirse que la reprobación es negativa en cuanto el decreto de la voluntad divina es la de permitir el pecado y una vez previsto condenar.

No hay, por tanto, una reprobación positiva o de condenar antes de haber previstos los pecados. Escribe San Agustín: «¿qué dices de Isaac, al que nada posible o imposible se le intimó, y, sin embargo, habría perdido la vida, de no ser circuncidado al octavo día? ¿No ves, en fin, que el precepto dado

31 Santo Tomás, *Comentario... Timoteo*, I, c. 2., lect. 1.

32 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 3, in c.

por Dios al primer hombre era de posible y fácil cumplimiento; y que fue por esta violación y desprecio de este mandato de un solo hombre, como en masa común de origen, por lo que arrastró con su pecado a todo el género humano, herencia común, y de ahí viene el “duro yugo que pesa sobre los hijos de Adán desde el día de su nacimiento hasta el día de su sepultura en la madre de todos” (Eclo 40, 1)? Y como de esta generación maldita de Adán nadie se ve libre si no renace en Cristo, por eso Isaac habría perecido de no recibir el signo de esta regeneración; y con plena justicia, pues, habría salido de esta vida, en la que entró condenado por su nacimiento carnal, sin el signo de la regeneración. Y si éste no es el motivo por el que Isaac habría perecido, indícame otro. *Dios es bueno y justo; puede salvar a algunos porque es bueno, sin que lo hayan merecido; pero a nadie puede condenar sin motivo, porque es justo.* Un niño de ocho días, sin pecado personal, ¿puede ser condenado, por no ser circuncidado, si no le hiciese digno de esta condena el pecado original?»<sup>33</sup>. Podría añadirse, que además del pecado original, en los adultos están sus pecados personales.

Santo Tomás rechaza una reprobación antes de la presciencia de los pecados, tal como, por el contrario, se afirma en la siguiente objeción: «Si Dios reprueba a algún hombre es preciso que la reprobación sea para los reprobados lo que la predestinación para los predestinados. Pues como la predestinación es causa de la salvación de los predestinados, la reprobación sería causa de la pérdida de los réprobos, y esto es falso, porque en Óseas se dice: “De ti, Israel, viene tu perdición; sólo en mí está tu socorro” (Os 13, 9). Luego, Dios no reprueba a nadie»<sup>34</sup>.

En correspondiente respuesta se admite que Dios reprueba, pero no lo hace sin la previsión de los pecados del reprobado, porque: «la reprobación en cuanto causa no obra lo mismo que la predestinación. La predestinación es causa de lo que los predestinados esperan en la vida futura, o sea de la gloria, y de lo que reciben en la presente, que es la gracia. Pero la reprobación no es causa de lo que tienen en la vida presente, que es la culpa, sino que es causa del abandono de Dios. Es, sin embargo, causa de lo que se aplicará en lo futuro, esto es, del castigo eterno. Pero la culpa proviene del libre albedrío, por el que se reprueba y se separa de la gracia; y, por tanto, se cumplen las palabras del profeta: “De ti, Israel, viene tu perdición” (Os 13, 9)»<sup>35</sup>.

En la predestinación se da una doble causalidad: la de la *gracia* y la de la *gloria*. En la reprobación también hay duplicidad en la causalidad. Sin embargo, no hay causalidad de la gracia, que Dios la da a todos, pero los reprobados la han rechazado, o mejor, la rechazarán, sino la del *abandono de Dios*, porque los reprobados no recibirán posteriores gracias, por haber rechazado la universal. La segunda causalidad de la reprobación es la del *castigo eterno*. La reprobación no causa, por tanto, la culpa, que es causada sólo por el libre albedrío.

Dios, por tanto, al no dar la salvación a algunos no lo hace por un acto positivo de su voluntad, como si les excluyera de este beneficio, que, por otro lado, no es debido a nadie. Si su voluntad quiere la salvación de todos, no puede admitirse la exclusión positiva de nadie. Únicamente, lo hace de manera negativa como castigo del pecado previsto y permitido por Dios, y que ha sido cometido por el pecador con su voluntad libre. Supuesta la voluntad salvífica universal, entendida con la salvedad de la voluntad del pecador, que la rechaza, y en atención a los méritos de Cristo, que «murió por todos» (2 Cor 5, 15), a nadie por parte de Dios le faltarán los medios necesarios y suficientes para obtener la salvación.

A todos los reprobados ha ofrecido Dios lo que necesitaban para salvarse, y se salvarían si hubieran querido. Ningún condenado se podrá quejar de no haber recibido las gracias necesarias para su salvación, que hubieran logrado su fin si no hubiera opuesto obstáculos e impedimentos. Doctrina

33 San Agustín, *Réplica a Juliano*, III, c. 18, 35.

34 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 3, ob. 2.

35 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 3, ad 2.

que recogió el concilio de Trento, al establecer: «Si alguno dijere que no participan de la gracia de la justificación, sino los predestinados a la vida, y que todos los demás que son llamados lo son en efecto, pero que no reciben gracia, como que están predestinados a lo malo por el poder divino, sea anatema»<sup>36</sup>.

No representa ninguna dificultad la universalidad de la concesión universal de la gracia, porque indica Santo Tomás sobre los que no se encontraban en la cristiandad, o, como escribe: «si alguno se nutre en las selvas o entre animales salvajes, pertenece a la divina providencia proveer a cada uno lo necesario para la salvación, con tal de que no lo impida por su parte. Así pues, si alguno de los así nutridos, llevado de la razón natural se guía en el deseo del bien y en la huída del mal, certísimo es que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas que hay que creer necesariamente o le enviará algún predicador de la fe, como envió Pedro a Cornelio (Hch, 10)»<sup>37</sup>.

## 6. Causalidad de la predestinación

Podría también parecer que la reprobación quita la libertad al reprobado, tal como se presupone en la siguiente objeción: «A nadie se debe hacer cargo de lo que no puede evitar. Pero si Dios reprueba a alguno, es inevitable que perezca, porque en el *Eclesiastés* se dice: “Considera las obras de Dios, que ninguno puede enmendar lo que Él desechó” (Ecl 7, 14). Por consiguiente, no se podría imputar a los hombres su perdición, y como esto es falso, síguese que Dios no reprueba a nadie»<sup>38</sup>.

La respuesta Santo Tomás es que: «La reprobación de Dios no merma en nada el poder del reprobado, y, por tanto, cuando se dice que el reprobado no puede conseguir la gracia, no se entiende en el sentido de una imposibilidad absoluta, sino de una *imposibilidad condicional*, a la manera como se ha dicho (q. 19, a. 8, ad 1) ser necesario que el predestinado se salve, pero con *necesidad condicional*, que no destruye el libre albedrío. De aquí, pues, que, si bien el que ha sido reprobado por Dios, no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que caiga en este o en el otro pecado proviene de su libre albedrío, y, por tanto, con razón se le imputa como culpa»<sup>39</sup>.

La condición de la necesidad de la salvación y de la reprobación está en la libertad y también en la gracia. En la predestinación, la libertad ha sido regenerada por una gracia actual suficiente, pero que se ha aceptado libremente por la intervención de esta misma gracia, ya que sin ella no la podría acoger. Sin la libertad regenerada, no se podría ser más libre para elegir el bien de esta gracia suficiente que es falible, pues con ella libremente se puede rechazar.

Una vez acogida, por ello, se necesitan otras gracias actuales para realizar el bien, que ya se quiere, por la moción de esta gracia suficiente. De ahí que, por la divina misericordia, después de la aceptación de la primera gracia, siguen las gracias eficaces infalibles para realizar los actos buenos meritorios, y también libremente, pero con una mayor libertad, pues no hay ya elección para el rechazo u obstaculización.

La causa de la reprobación es el pecado y el correspondiente demérito, pero no ocurre de manera parecida a la predestinación y a los méritos. En el artículo de la cuestión de la predestinación, que trata de «si la predestinación tiene alguna causa por parte de sus efectos, o lo que es lo mismo, si Dios predeterminó que Él daría a alguien el efecto de la predestinación por algún merecimiento», expone Santo Tomás varias doctrinas.

36 Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, canon XVII.

37 Santo Tomás, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 14, a 11, ad 1.

38 Santo Tomás. *Suma...*, I, q. 23, a. 3, ob 3.

39 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 3, ad 3.

Una de ellas, es que: «la razón o causa del efecto de la predestinación son los méritos preexistentes en esta vida, y así los pelagianos sostuvieron que el principio del bien obrar procede de nosotros, y la consumación, de Dios, y que, por tanto, el motivo de que dé a uno y no a otro el efecto de la predestinación proviene de que el primero suministró el principio preparándose, y el segundo, no».

No es de ningún modo aceptable, porque Santo Tomás recuerda que: «contra esta opinión dice el Apóstol “de nosotros no somos capaces de pensar algo como de nosotros mismos” (2 Cor 3, 5); y no es posible hallar un principio anterior al pensamiento. Por consiguiente, no se puede decir que haya en nosotros principio alguno que sea motivo del efecto de la predestinación».

En otra doctrina, tampoco se tienen en cuenta estas palabras de San Pablo, que es la que después siguieron los seguidores de Molina. Se sostiene que: «La razón de la predestinación son los méritos que siguen a su efecto; y esto quiere decir que, si Dios da la gracia a alguno y predeterminó que se la había de dar, es porque previó que había de usar bien de ella, a la manera como el rey da un caballo al soldado que sabe ha de usar bien de él».

Objeta Santo Tomás a los que explican la predestinación después de previstos los méritos que: «estos parecen haber distinguido entre lo que pertenece a la gracia y lo que pertenece al libre albedrío, como si el mismo efecto no pudiese provenir de ambos. Es indudable que lo que procede de la gracia es efecto de la predestinación; pero esto no se puede poner como razón suya, puesto que está incluido en ella». Por la predestinación se confiere la gracia y ésta es la causa del mérito de las buenas obras, que son así sus efectos. Por consiguiente, como efecto de la predestinación, las obras meritorias no pueden ser causa de la misma predestinación.

Parece distinguirse en esta doctrina de la predestinación, entre la causa de la gracia y la causa del libre albedrío. De manera que podría pensarse de un mérito, que no fuese efecto de la gracia, cuando el único efecto lo es de ambas. De manera que: «si, hubiera de nuestra parte alguna otra cosa que fuese razón de la predestinación, habría de ser distinta del efecto de la predestinación.

Sin embargo, no es así, porque: «lo que procede de la predestinación y del libre albedrío no lo es, por lo mismo, que no son cosas distintas lo que procede de la causa primera y de la segunda, y la providencia divina produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación». Todo mérito, aunque haya intervenido en su producción el libre albedrío, que es una causa segunda, ha sido también causado por la gracia, que es así la causa primera.

Seguidamente, para determinar el verdadero papel de los méritos en la causalidad de la predestinación, observa Santo Tomás: «es imposible que el efecto de toda la predestinación en conjunto tenga causa alguna por parte nuestra, porque cuanto de lo que se ordena a la salvación hay en el hombre, todo está comprendido bajo el efecto de la predestinación, incluso la misma preparación para la gracia, pues ni ésta se hace sin el auxilio divino, según se lee en Jeremías: “Conviértenos, Señor, a ti y nos convertiremos” (Lam 5, 2)». Puede decirse, por ello, que la predestinación: «tiene por causa, por parte de sus efectos, la bondad divina, a la que se ordena todo el efecto de la predestinación como a su fin y de la que procede como de su causa motriz»<sup>40</sup>.

Por consiguiente, en la predestinación, en cuanto está en su sujeto pasivo, no hay nada que sea causa, en ningún sentido, de la misma. En ella, todo es efecto de la misma predestinación. Incluso lo que podría considerarse como causa material por ser como «preparación» de la gracia es también efecto de la misma predestinación.

40 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 5, in c.

## 7. Misericordiosa elección divina

De esta explicación de la predestinación de Dios, se sigue que Dios elige a unos, predestinándoles a la gloria, haciendo que con su gracia perseveren libremente en el bien, e incluso si ponen también libremente obstáculos a la misma, elige a algunos de ellos y elimina estos impedimentos con una gracia extraordinaria y les predestina. A otros, sin embargo, permite que continúen rechazando las gracias que da a todos los hombres para que se salven, y les reprueba por el pecado que tienen sin ellas.

Dado que la predestinación en su conjunto es totalmente gratuita y nadie la puede merecer, surge el problema de la razón de las elecciones de unos con preferencia de otros. Santo Tomás presenta esta tremenda pregunta en la siguiente objeción a la tesis que la predestinación es anterior a los méritos previstos de los predestinados: «"En Dios no hay iniquidad" (Rm 9, 14), como dice el Apóstol. Parece inicuo dar trato desigual a los que son iguales, y todos los hombres son iguales por naturaleza y por el pecado original, y la desigualdad entre ellos sólo proviene del mérito o demérito de sus acciones. Así pues, Dios no prepara a los hombres un trato desigual, predestinando a unos y reprobando a otros, como no sea porque conoce previamente la diferencia de sus merecimientos»<sup>41</sup>. Por consiguiente, parece que la predestinación al igual que la reprobación se realiza después de prever los méritos y deméritos, tal como sostienen los molinistas.

Responde Santo Tomás, para confirmar que el conocimiento previo de los méritos no es causa de la predestinación, con la explicación del motivo de las preferencias de Dios en su elección selectiva: «La razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros se puede hallar en la misma bondad divina. Si Dios lo hizo todo por su bondad, fue para que la bondad divina estuviese representada en las cosas. Pero la bondad divina, que en sí misma es una y simple, tiene que estar representada en las cosas de múltiples maneras, porque las criaturas no pueden alcanzar la simplicidad de Dios. De aquí, pues, que para la perfección del mundo se requieran seres de diversos grados, de las cuales unos ocupen en el universo sitio elevado y otros lugar ínfimo y que para conservar en las cosas la multiplicidad de grados permita Dios que sobrevengan algunos males, con objeto de que no se impidan muchos bienes, según se ha dicho en q. 2, a. 3, ad 1 y en, q. 22, a. 2»<sup>42</sup>.

Escribe Santo Tomás en el primero de estos dos textos citados: «Dice San Agustín en *Enquiridion*: "Pues Dios omnipotente, como confiesan los mismos infieles, "universal Señor de todas las cosas", siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal" (*Enquiridion* o *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad*, c. 11). Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes»<sup>43</sup>.

Explica Santo Tomás, en el segundo de ellos, que la existencia de «los defectos y corrupciones de los seres naturales»<sup>44</sup> no implican que: «Dios no pueda impedirlo, y en este caso no sería omnipotente, o porque no tiene cuidado de todas las cosas»<sup>45</sup>, y entonces no sería providente.

Todos son igualmente objeto de la providencia, porque: «entran en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que si se impidiesen todos los males se

41 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 5, ob. 3.

42 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

43 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

44 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

45 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 22, a. 2, ob. 2.



echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pudiesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos»<sup>46</sup>.

De estos hechos universales en la totalidad de lo creado se puede inferir que se da algo parecido en el conjunto de los hombres predestinados y reprobados. «Si pues consideramos al género humano como si fuese el universo de todos los seres, en algunos hombres, los que predestina, quiso Dios representar su bondad por modo de misericordia, *perdonando*, y en otros, los que reprueba, por modo de justicia, *castigando*». Los que se salvan lo son exclusivamente por la misericordia divina, los que se condenan lo son por la justicia de Dios.

El tremendo misterio de la predestinación y de la reprobación, que puede ser incluso angustioso, no parece que se pueda explicar humanamente de alguna otra manera. Sin embargo, no queda resuelto para cada persona, pues siempre se puede preguntar: «por qué elige en concreto a éstos para la gloria y reprueba a aquéllos». La respuesta de Santo Tomás es que: «no tiene más razón que la voluntad divina»<sup>47</sup>.

Está sería la razón última de la predestinación de unos y la reprobación de otros: la voluntad de Dios, que es a la vez misericordiosa y justa. Santo Tomás cita, a continuación, un pasaje de San Agustín, en el que se indica que no se puede encontrar una solución completa, que de la razón de la elección: «“No murmuréis entre vosotros; nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no tira de él” (Jn 6, 57) ¡Gran encomio de la gracia! Nadie viene si no se tira de él. Si no quieres errar, no juzgues a ese de quien tira ni a ese de quien no, por qué tira de éste y no tira de aquél. Acéptalo una vez por todas y entenderás. ¿Aún no se tira de ti? Ora para que se tire de ti»<sup>48</sup>.

Advierte finalmente que, sin embargo, no hay arbitrariedad en Dios. «Aunque Dios prepara trato desigual para los que no son desiguales, no por ello hay iniquidad en Él. Se opondría esto a la razón de justicia, si el efecto de la predestinación fuese pago de una deuda y no un don gratuito».

Se explica la incompreensión de este gran misterio, porque en el fondo está el no tener en cuenta que la predestinación, con la gracia y la gloria, son absolutamente gratuitas. Por ello, concluye Santo Tomás: «Precisamente cuando se trata de donaciones gratuitas puede alguien dar más o menos a quien mejor le parezca, con tal de que lo haga sin quitar a nadie lo debido y sin perjuicio de la justicia, que es lo que dice aquel patrono: “Toma lo que es tuyo y vete (...) ¿Acaso a mí no me es lícito hacer lo que quiero? (Mt 20, 14s)”»<sup>49</sup>.

No parece posible que se pueda decir más sobre el misterio pavoroso de la predestinación. Bossuet notaba que este importantísimo misterio, que afecta personalmente, no da motivos para la inquietud o el miedo, si se tiene en cuenta que quien nos salva de la condenación es Dios. Si la esperanza estuviera en el hombre, que no se dirige bien a sí mismo, sí que habría razón para el temor. «El hombre soberbio teme no hacer su salvación incierta si no la tiene en su mano; pero se engaña miserablemente ¿Puedo yo apoyarme sobre mi mismo? ¡Oh Dios mío! Yo sé muy bien que mi voluntad se me escapa con frecuencia, y si vos quisierais hacerme responsable a mí solo de mi suerte, yo rehusaría un poder tan temible para mi flaqueza. Qué no se diga, pues, que esta doctrina de gracia y de preferencia ponga las almas buenas en trance de desesperación».

Es más, añadía que incluso la confianza en Dios puede entenderse como una señal de predestinación. «Pues qué, ¿será posible estar más seguros si nos apoyamos en nosotros mismos y nos entregamos a nuestra propia inconstancia? En manera alguna, Dios mío, yo no lo quiero así. Yo no puedo tener otra seguridad sino abandonándome a vos. Y yo la encuentro más perfecta todavía, pues

46 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

47 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

48 San Agustín, *Comentarios a San Juan*, Trat. 26, 2.

49 Santo Tomás, *Suma...*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

que aquellos a quienes vos dais esta confianza de abandonarse de hecho totalmente a vos, reciben, en este dulce instinto de acudir a vos, la mejor señal que pueda haber sobre la tierra de vuestra bondad. Aumentad, pues, en mí este deseo; y haced entrar por este medio, en mi corazón, esta bienaventurada esperanza de hallarme al fin en el número de vuestros escogidos»<sup>50</sup>.

Sólo queda, en lugar de la turbación, la oración confiada. Bossuet expresa este abandono confiado en Dios en esta oración: «¡Salvador mío! Yo me abandono a vos; yo os suplico que me miréis con esta mirada especial, como vos lo hacéis, y que no sea yo del número de los desventurados a quien vos odiaréis y ellos os odiarán para siempre. Es cosa horrible sólo pensarlo. Dios mío, libradme de un tan grande mal; yo pongo en vuestras manos mi libertad enferma y vacilante y no quiero tener puesta mi confianza sino en vos»<sup>51</sup>.

## 8. Referencias

- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín*, 41v. Madrid, BAC, 1946-1996.
- Bossuet, Jacques-Benigne, *Oeuvres complètes de Bossuet*. Paris, Librairie de Louis Vivès Editeur, 1862. Vol. XIII, *Exposition de la doctrine de l'Église Catholique sur les matières de controverse*.
- Canals Vidal, Francisco, *Tomás de Aquino*. Barcelona, Scire, 2004.
- Canals Vidad, Francisco, *En torno al diálogo católico protestante*, Barcelona, Herder, 1966.
- Forment, Eudaldo, *Sabiduría cristiana, Fe, gracia y libertad*. Valencia, Edicep, 2015.
- Garrigou-Lagrange, Réginald, *La predestinación de los santos y la gracia*. Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brouwer, 1946.
- Lobato, Abelardo, dir., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia, Edicep, 3 Vv., 1994.
- Marín-Sola, Francisco., «El sistema tomista sobre la moción divina», en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), 5-54.
- Marín-Sola, Francisco, «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), 5-74.
- Marín-Sola, Francisco, «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), 321-397.
- Muñiz, F. P, *Introducción a la cuestión 23*, en Santo Tomás, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1947, vol. I, 777-792.
- Royo Marín. A., *¿Se salvan todos? Estudio teológico sobre la voluntad salvífica universal*, Madrid, BAC, 1995.
- Ruiz de la Peña, Juan L., *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996.
- Tomás de Aquino, *Opera omnia*, Ed. Taurinensis, Turín-Roma, Ediciones Manuales de Marietti, 1930.
- Torre, Michael D., *God's Permission of Sin: Negative or Conditioned Decree?. A Defense of the Doctrine of Francisco Marín-Sola, O.P., based on the Principles of Thomas Aquinas*, «Studia Friburgensia», nº 107, Fribourg, Academic Press Fribour, Editions Saint-Paul Fribourge Suisse, 2009.
- Torre, Michael D. *Do not resist the spirit's call. Francisco Marín-Sola on Sufficient Grace*. Wasshington, DC, The Catholic university of America Press, 2013.

50 Jacques-Benigne Bossuet, *Oeuvres complètes de Bossuet* (Paris, Librairie de Louis Vivès Editeur, 1862), vol. XIII, *Exposition de la doctrine de l'Église Catholique sur les matières de controverse*, 675.

51 Bossuet, *Oeuvres* ..., XIII, 674-765.

# El Oficio de Sabio en la era digital: Reflexiones sobre el legado educativo de Tomás de Aquino

## The Craft of the Sage in the digital age: Reflections on the educational legacy of Thomas Aquinas

Oscar-Yecid Aparicio-Gómez; William-Oswaldo Aparicio-Gómez



**Oscar-Yecid Aparicio-Gómez**

EdiTIC Research Center

[oaparcio@editic.net](mailto:oaparcio@editic.net)

<https://orcid.org/0000-0003-3535-6288>



**William-Oswaldo Aparicio-Gómez**

EdiTIC Research Center

[waparcio@editic.net](mailto:waparcio@editic.net)

<https://orcid.org/0000-0002-8178-1253>

Recibido: 28 - 01 - 2023

Aceptado: 26 - 03 - 2024

Publicado en línea: 27 - 05 - 2024

## Cómo citar este texto

Aparicio-Gómez, O.Y., & Aparicio-Gómez, W.O. (2024). El Oficio de Sabio en la era digital: Reflexiones sobre el legado educativo de Tomás de Aquino. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-10. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.2953>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## Resumen

El legado educativo de Tomás de Aquino se basa en la armonía entre la razón y la fe, la formación integral de los individuos, y la importancia de la razón en la adquisición de conocimiento y la toma de decisiones éticas. Estos principios continúan siendo relevantes en la educación en la era digital, donde la tecnología ha transformado la forma en que aprendemos y enseñamos. La educación en línea ha democratizado el acceso al conocimiento y ha permitido la personalización del aprendizaje, lo cual se alinea con la formación integral promovida por Aquino. La ética desempeña un papel crucial en la educación digital, y Tomás de Aquino proporciona un marco ético sólido para abordar cuestiones relacionadas con la tecnología y la toma de decisiones éticas en línea. Los educadores en línea tienen la responsabilidad de promover virtudes morales y fomentar un comportamiento ético en línea entre los estudiantes, siguiendo el ejemplo de Aquino. El maestro, según Tomás de Aquino, actúa como un guía en el proceso de aprendizaje, estimulando el pensamiento crítico y proporcionando apoyo y retroalimentación; en la educación en línea, el maestro conserva este papel esencial, adaptando su enfoque a los entornos digitales y utilizando herramientas digitales para facilitar la enseñanza y la retroalimentación. El legado educativo de Tomás de Aquino sigue siendo relevante en la era digital, donde la educación se ha transformado pero la búsqueda de la verdad, la formación de virtudes y el desarrollo integral del individuo siguen siendo fundamentales.

*Palabras clave:* Tomás de Aquino, Educación, Educación integral, Educación digital, Innovación educativa, Tecnología.

## Abstract

The educational legacy of Thomas Aquinas is based on the harmony between reason and faith, the integral formation of individuals, and the importance of reason in acquiring knowledge and making ethical decisions. These principles continue to be relevant to education in the digital age, where technology has transformed the way we learn and teach. Online education has democratized access to knowledge and enabled the personalization of learning, which aligns with the holistic formation promoted by Aquinas. Ethics plays a crucial role in digital education, and Thomas Aquinas provides a sound ethical framework for addressing issues related to technology and ethical decision-making online. Online educators have a responsibility to promote moral virtues and encourage ethical online behavior among students, following Aquinas' example. The teacher, according to Thomas Aquinas, acts as a guide in the learning process, stimulating critical thinking and providing support and feedback; in online education, the teacher retains this essential role, adapting his or her approach to digital environments and using digital tools to facilitate teaching and feedback. The educational legacy of Thomas Aquinas remains relevant in the digital age, where education has been transformed but the search for truth, the formation of virtues and the integral development of the individual remain fundamental.

*Keywords:* Thomas Aquinas, Education, Integral education, Digital education, Educational innovation, Technology.



## 1. Introducción

La educación, como un proceso que trasciende el tiempo y el espacio, ha sido el crisol de ideas, filosofías y teorías que han moldeado las sociedades a lo largo de la historia (Aldana Rojas, Parada Silva y Ardila 2021). En este continuo fluir del conocimiento, Tomás de Aquino emerge como una figura colosal en el mundo de la filosofía y la educación; sus ideas, forjadas en la Europa medieval, han perdurado a través de los siglos, y su legado sigue influyendo profundamente en la forma en que concebimos la educación en la era digital. El presente artículo se sumerge en el estudio del “Oficio de Sabio” tal como lo planteó Tomás de Aquino y cómo su legado educativo se proyecta de manera asombrosa en el contexto actual de la educación digital. A medida que avanzamos en el siglo XXI, nos encontramos en un mundo que está siendo moldeado por la tecnología digital a un ritmo vertiginoso, la omnipresencia de dispositivos conectados a internet, la disponibilidad masiva de información en línea y las herramientas digitales de vanguardia están transformando la forma en que aprendemos y enseñamos; sin embargo, en medio de esta revolución tecnológica, la esencia de la educación como un proceso que busca cultivar la mente y el carácter de los individuos sigue siendo inmutable.

Tomás de Aquino dejó un legado educativo basado en una comprensión profunda de la razón, la moral y la formación integral del ser humano, y aunque vivió en una época muy diferente, sus ideas sobre la educación continúan resonando en el presente. En un mundo digital donde la información fluye incesantemente y las interacciones se llevan a cabo en entornos virtuales, surge una pregunta fundamental: ¿cómo podemos aplicar los principios de Aquino a la educación en línea y a los entornos digitales? El artículo explora esta pregunta, adentrándose en el pensamiento de Tomás de Aquino y desentrañando la relevancia de sus ideas en el contexto actual. Comenzaremos por examinar la vida y obra de Aquino, destacando sus contribuciones clave a la filosofía y la educación; posteriormente, nos sumergiremos en la educación en la era digital, identificando los desafíos y oportunidades que esta presenta. Luego plantaremos cómo el «Oficio de Sabio» de Aquino se relaciona con la educación digital, destacando cómo sus principios pueden seguir siendo relevantes y valiosos en la formación de las mentes y los caracteres de los estudiantes en la era digital, para terminar con el reconocimiento del maestro como mediador de esta importante actividad educativa.

## 2. El legado educativo de Tomás de Aquino

El patrimonio educativo de Tomás de Aquino se basa en una serie de principios fundamentales que reflejan su profunda comprensión de la filosofía y la teología. Uno de los aspectos más destacados de su enfoque educativo es su defensa de la armonía entre la razón y la fe (Méndez, 2012). Este principio es esencial para comprender su contribución a la educación, ya que abogaba por la idea de que la razón humana y la fe religiosa no eran incompatibles, sino que podían coexistir y enriquecerse mutuamente. Tomás de Aquino argumentó que la razón podía ser una herramienta poderosa para comprender y explicar la fe religiosa, y que la filosofía y la teología podían complementarse mutuamente, lo cual tuvo un impacto profundo en la educación, ya que fomentó un enfoque en el pensamiento lógico y crítico en la educación.

El Aquinate aboga por una formación integral que fuera más allá del mero desarrollo intelectual, para ello plantea que la educación debía cultivar no solo la mente, sino también el carácter y la moral de los individuos: “Dos perfecciones podemos considerar en la descendencia, a saber, la perfección de la naturaleza, no sólo en cuanto al cuerpo, sino también respecto del alma, mediante aquellas cosas que pertenecen a la ley natural, y la perfección de la gracia” (Santo Tomás, *Suma teológica*, Supl. q. 59, a. 2, in c.), y para lograrlo, argumenta que la educación debe enfocarse en la promoción de virtudes como la justicia, la prudencia y la fortaleza. Estas virtudes, según él, son esenciales para una vida ética y buena. Tomás de Aquino promueve la idea de que la educación debía nutrir todas las dimensiones

de la persona, incluyendo la espiritualidad, el intelecto y el cuerpo; esto se alinea con la noción de una educación integral que busca el desarrollo completo del individuo.

Tomás de Aquino enfatiza el papel fundamental de la razón en la adquisición de conocimiento y la comprensión del mundo, por eso argumenta que la razón es una herramienta dada por Dios para explorar y comprender la creación, es decir, que ve la razón como un medio para descubrir la verdad y la sabiduría. Considera que la razón humana puede ser utilizada para comprender las leyes naturales, las verdades teológicas y morales, y la relación entre fe y razón. Aboga por un enfoque en el pensamiento lógico y crítico en la educación, porque tiene la certeza de que el razonamiento sólido y la argumentación son esenciales para llegar a conclusiones fundamentadas y tomar decisiones éticas.

### 3. La Educación en la Era digital

La transformación educativa provocada por la tecnología digital es un fenómeno de gran envergadura que ha impactado en todos los niveles de la educación. Esta revolución educativa se caracteriza por una serie de cambios significativos en la forma en que se enseña y se aprende, y ha traído consigo una serie de desafíos y oportunidades. La tecnología digital ha eliminado las barreras geográficas y ha permitido el acceso universal a la educación (Correa y De Pablos 2009).

La educación en la era digital se caracteriza por varias características prominentes (De Matos Mello et al. 2020). Primero, el acceso universal se ha ampliado gracias a la tecnología digital, lo que permite que personas de cualquier ubicación geográfica accedan a recursos educativos. Además, la personalización del aprendizaje se ha vuelto posible mediante la adaptación del contenido educativo a las necesidades individuales, estilos de aprendizaje y ritmos de los estudiantes. La interactividad en el aprendizaje se ha incrementado a través de plataformas educativas, aplicaciones y herramientas en línea, lo que involucra a los estudiantes de manera más activa y efectiva. La colaboración global entre estudiantes y educadores de diferentes partes del mundo se ha facilitado enormemente gracias a la tecnología, lo que amplía las oportunidades de aprendizaje y el intercambio cultural. Por último, el aprendizaje ubicuo se ha vuelto una realidad, ya que los estudiantes pueden acceder al contenido educativo en cualquier momento y desde cualquier lugar a través de dispositivos digitales, lo que ofrece flexibilidad y conveniencia en el proceso de aprendizaje.

Las principales herramientas para la educación en la era digital (Ricoy, Feliz y Sevillano 2010) incluyen plataformas de aprendizaje en línea como Moodle, Canvas y Google Classroom, que permiten a los educadores organizar contenido, comunicarse con los estudiantes y evaluar su progreso; aplicaciones educativas diseñadas para enseñar habilidades específicas, desde matemáticas y ciencias hasta idiomas y música; simulaciones y juegos educativos que proporcionan experiencias prácticas y lúdicas para facilitar la comprensión de conceptos complejos y fomentar el aprendizaje activo; plataformas de videoconferencia como Zoom, Microsoft Teams y Google Meet que permiten la conexión en tiempo real para clases virtuales, tutorías y reuniones colaborativas; y contenido educativo en línea como videos educativos, tutoriales, podcasts y documentos interactivos disponibles para complementar el aprendizaje en el aula.

La educación en la era digital ofrece grandes posibilidades (Pérez-Escoda, Aguaded y Rodríguez-Conde 2016), como la diversificación del contenido a través de la amplia gama de recursos multimedia disponibles, enriqueciendo así la enseñanza de manera dinámica y atractiva. Además, brinda flexibilidad en el aprendizaje, permitiendo a los estudiantes avanzar a su propio ritmo y profundizar en áreas de interés personal, al tiempo que abordan las áreas que necesitan más atención. La innovación en la evaluación se hace posible gracias a las herramientas tecnológicas, que permiten una evaluación más variada y formativa, ofreciendo una retroalimentación detallada y rápida. La tecnología digital también facilita el acceso a expertos en diversas áreas a través de clases virtuales, charlas en

línea y programas de tutoría, enriqueciendo así la experiencia educativa de los estudiantes. Así es que la integración de la tecnología en la educación contribuye al desarrollo de habilidades del siglo XXI, como el pensamiento crítico, la resolución de problemas y la alfabetización digital, preparando a los estudiantes para el mundo laboral moderno.

Igualmente, su arribo ha facilitado la personalización del aprendizaje (Bartolomé, Castañeda y Adell 2018). Los estudiantes pueden aprender a su propio ritmo, explorar temas de su interés y recibir retroalimentación instantánea a través de herramientas en línea. Los sistemas de aprendizaje adaptativo utilizan datos para ajustar el contenido y las actividades de acuerdo con las necesidades individuales de cada estudiante. Las tecnologías digitales han facilitado el aprendizaje colaborativo en línea (García, Gros y Noguera 2010). Los estudiantes pueden colaborar en proyectos, compartir recursos y comunicarse con compañeros de todo el mundo a través de herramientas como videoconferencias, foros y redes sociales educativas.

Internet ha proporcionado una amplia variedad de recursos educativos en línea, que van desde videos educativos y simulaciones interactivas hasta bibliotecas digitales y cursos masivos abiertos en línea (MOOCs) (Sangrà, González-Sanmamed y Anderson 2015). Esto enriquece la experiencia de aprendizaje y ofrece a los educadores una amplia gama de recursos para enriquecer sus clases. En este contexto, la educación a distancia se ha convertido en una opción viable gracias a la tecnología digital (De Araújo et al. 2013). Los estudiantes pueden obtener títulos completos en línea, lo que les brinda flexibilidad en cuanto a horarios y ubicación, esto es especialmente beneficioso para adultos que trabajan y personas en áreas geográficas remotas.

Durante las últimas décadas, se ha introducido la realidad virtual y aumentada en la educación (Litts y Lewis 2018). Estas tecnologías permiten experiencias de aprendizaje inmersivas y contextualizadas que pueden mejorar la comprensión de conceptos complejos, las herramientas digitales permiten una evaluación más precisa y continua del progreso del estudiante. Los educadores pueden utilizar plataformas de evaluación en línea para realizar pruebas, seguimiento de desempeño y proporcionar retroalimentación más rápida y efectiva.

A pesar de sus ventajas, la transformación digital también presenta desafíos, como la brecha digital, la seguridad en línea y la calidad de la información en la web (Pérez-Escoda, Aguaded y Rodríguez-Conde 2016). La necesidad de capacitar a estudiantes y docentes en competencias digitales es fundamental, sobre todo porque la tecnología digital ha alterado el papel tradicional del educador (Beneyto-Seoane y Collet-Sabé 2018), y los docentes ahora actúan como facilitadores del aprendizaje, guías en la navegación digital y modelos de comportamiento en línea ético. La educación en la era digital requiere una adaptación constante a medida que la tecnología evoluciona (Martínez-Cerdá, Torrent-Sellens y González-González 2018), y los educadores deben mantenerse actualizados en las últimas tendencias tecnológicas y pedagógicas para proporcionar una educación efectiva.

En la era digital, la educación enfrenta una serie de desafíos significativos (Odinokaya et al. 2022). La brecha digital persiste, ya que aunque la tecnología ha ampliado el acceso a la educación, aún existen disparidades en la disponibilidad de dispositivos y conectividad a Internet, lo que puede excluir a ciertos grupos de estudiantes. Además, la calidad del contenido educativo en línea es variable, lo que dificulta la identificación de recursos confiables y relevantes, requiriendo que tanto educadores como estudiantes desarrollen habilidades de evaluación. La privacidad y seguridad de los estudiantes también son preocupaciones importantes debido a la recopilación de datos personales y el uso de plataformas en línea, lo que subraya la necesidad de políticas y prácticas para proteger su información. Además, la desigualdad de habilidades digitales puede agravar las brechas existentes, ya que algunos estudiantes pueden enfrentar dificultades para adaptarse al uso de tecnología en el aprendizaje. Por último, la sobrecarga de información es un desafío adicional, ya que el acceso a una gran cantidad de datos en línea puede abrumar a los estudiantes y dificultar su capacidad para con-

centrarse y mantener el enfoque en el proceso de aprendizaje. En conjunto, estos desafíos destacan la necesidad de abordar de manera integral los aspectos tecnológicos, educativos y sociales para aprovechar al máximo el potencial de la educación en la era digital.

#### 4. El Oficio de Sabio en la Era digital

La influencia de Tomás de Aquino en la pedagogía, la ética y la formación integral de los estudiantes ha perdurado durante siglos, y a medida que nos adentramos en la era digital, es esencial considerar cómo sus principios educativos pueden iluminar y enriquecer el proceso educativo en línea y en un mundo cada vez más digitalizado. Tomás de Aquino sostenía que la educación debía ser integral, abarcando tanto la formación intelectual como la moral y ética (Ocampo Ponce, 2022). Este enfoque en la formación integral se traduce de manera natural en la educación en línea y en la era digital.

“En la gran suma de Santo Tomás, la *Suma teológica*, se lee: «Dice San Isidoro, en sus *Etimologías*, que: ‘la palabra oficio se deriva del verbo ‘efficere’, y se dice ‘officium’ en vez de ‘efficium’ por eufonía’ (l. 6. c. 19)’. Y, puesto que el obrar (“efficere”) se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos» (Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, q. 183, a 3, sed c.). ¿Cuál es la actividad del oficio de sabio? En el mismo lugar, el Aquinate explica que: «la eficiencia, de donde (...) se deriva del nombre de ‘oficio’, implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como dice Aristóteles en la *Metafísica* (VIII, c. 8, n. 9). Por eso, los oficios se distinguen propiamente según los actos que se refieren a otros. En este sentido, se dice que el médico o el juez, etc., tienen un oficio. Por eso, dice San Isidoro, que oficio consiste en “hacer lo que a nadie perjudique”, es decir, “no haga daño a nadie y sea útil a todos” (*Etim.* l. 6, c. 19)» (Ibíd., II-II, q. 183, a. 3, ad 2.)” (Forment 2023, p. 23).

En la educación en línea, los estudiantes tienen acceso a una amplia gama de recursos y herramientas digitales que pueden enriquecer su desarrollo intelectual. Los cursos en línea pueden ser diseñados para fomentar la exploración, la investigación y el pensamiento crítico, siguiendo el espíritu de la formación integral propuesta por el Aquinate. Por otra parte, la ética y la moralidad son aspectos cruciales de la formación integral según Tomás de Aquino, en la era digital, la discusión sobre la ética en línea, la privacidad, la responsabilidad digital y el comportamiento ético en las redes sociales se han vuelto fundamentales. Los educadores en línea pueden aprovechar estos temas para promover la reflexión ética en los estudiantes.

Tomás de Aquino abogaba por la importancia de la razón en la comprensión de la fe, y argumentaba que la razón y la fe podían coexistir y enriquecerse mutuamente, en la educación digital, la razón sigue siendo un componente fundamental. La educación en línea puede promover el pensamiento crítico y la resolución de problemas a través de la interacción con contenido digital y la colaboración en línea. Los estudiantes pueden desarrollar sus habilidades de razonamiento lógico y análisis crítico al evaluar información en la web. La era digital ha democratizado el acceso a la información. Los principios del Aquinate sobre la razón se aplican al uso juicioso y crítico de esta abundancia de información. Los educadores en línea tienen la responsabilidad de guiar a los estudiantes en la evaluación de fuentes y la verificación de datos.

Uno de los logros más destacados de Tomás de Aquino fue su síntesis de la filosofía aristotélica con la teología cristiana (Palma Ramírez 2023). En la educación digital, esta síntesis puede traducirse en la integración de múltiples disciplinas y perspectivas. La era digital permite una educación interdisciplinaria y la colaboración en línea entre estudiantes de diferentes disciplinas; esta aproximación puede reflejar la síntesis de Aquino al combinar filosofía y teología. El Aquinate abogaba por una comprensión holística del conocimiento, y la educación en línea puede fomentar la apreciación de la complejidad de los problemas contemporáneos y la interconexión de ideas y disciplinas.



## 5. Ética y Tecnología en la Educación Digital

La importancia de la ética en la era digital es fundamental debido a la creciente influencia de la tecnología en prácticamente todos los aspectos de nuestras vidas, incluida la educación (Terrones Rodríguez, 2022). La ética proporciona un marco de valores y principios que guían la toma de decisiones, y tal como lo expresa el Aquinate: “Entra al océano por los pequeños arroyos, no de una vez, porque conviene ir de lo más fácil a lo más difícil” (Santo Tomás 1928, 1), se puede aplicar a nuestro mundo digital en constante evolución. Tomás de Aquino, con su enfoque ético basado en la razón y la moral, tiene un impacto relevante en la toma de decisiones éticas en la educación en la era digital de varias maneras:

Tomás de Aquino resaltaba la relevancia de la razón en la toma de decisiones éticas. En la educación digital, la razón es esencial para evaluar y tomar decisiones sobre cuestiones éticas relacionadas con el acceso a la información, la privacidad en línea y el comportamiento ético en la web. Los educadores pueden aplicar el enfoque de Aquino al alentar a los estudiantes a razonar críticamente sobre dilemas éticos en línea. El Aquinate abogaba por una formación integral que incluyera el desarrollo de virtudes morales. En la educación digital, esto se traduce en la importancia de cultivar virtudes como la responsabilidad, la honestidad y el respeto en línea. Los educadores pueden promover estas virtudes al guiar a los estudiantes en la navegación ética de la web y en la interacción en línea.

La ética de Tomás de Aquino se puede aplicar directamente al uso de la tecnología en la educación. Los educadores deben considerar cuestiones éticas relacionadas con la equidad en el acceso a la tecnología, el uso responsable de las redes sociales y la integridad académica en un entorno digital (Martínez, 2022). Aquino ofrece una base ética sólida para abordar estos temas. Los docentes tienen la responsabilidad de modelar un comportamiento ético en línea para sus estudiantes. Siguiendo el ejemplo de Aquino, los educadores pueden actuar como modelos éticos al promover la honestidad académica y el respeto en línea, así como al fomentar el pensamiento crítico sobre cuestiones éticas en el mundo digital. La evaluación en línea y la recopilación de datos plantean desafíos éticos en la educación digital. Los principios de Aquino, como la búsqueda del bien común y la justicia, pueden guiar las decisiones sobre la recopilación y el uso de datos en un contexto educativo digital.

## 6. El maestro como facilitador del aprendizaje en la educación digital

En el pensamiento de Tomás de Aquino, el maestro juega un papel fundamental en el proceso de aprendizaje (Santo Tomás, 2006). El maestro es un guía que ayuda al estudiante a desarrollar su capacidad de razonamiento y pensamiento crítico. En la educación en línea y en entornos digitales, el papel del maestro sigue siendo importante, aunque se ve modificado por las características de estos entornos. El maestro conserva su responsabilidad fundamental en la educación, proporcionando al estudiante un sólido marco de referencia para el aprendizaje, introduciendo conceptos clave y orientando el desarrollo de habilidades de pensamiento crítico (Ayuso del Puerto y Gutiérrez Esteban, 2022). En entornos educativos en línea, esta función se cumple a través de la entrega de materiales didácticos, vídeos, foros de discusión y herramientas digitales. Además, el maestro sigue desempeñando un papel crucial al fomentar el pensamiento crítico del estudiante, planteando preguntas desafiantes, presentando diversas perspectivas y alentando el debate; en la educación en línea, esto se logra mediante actividades interactivas, proyectos colaborativos y desafíos cognitivos.

El maestro continúa brindando apoyo y retroalimentación al estudiante, lo cual se facilita en la educación en línea a través de correo electrónico, chats y otras herramientas de comunicación digital (Coello y Pérez, 2013). En resumen, el maestro sigue siendo un guía esencial en la educación, adaptando su papel a los entornos digitales sin perder su papel fundamental en el proceso de aprendizaje. El papel del maestro en la educación en línea y en entornos digitales es el mismo que en la educación

presencial: proporcionar al estudiante un marco de referencia para el aprendizaje, estimular el pensamiento crítico y proporcionar apoyo y retroalimentación. Sin embargo, en estos entornos, el maestro debe utilizar las herramientas digitales para adaptar su papel a las nuevas características del aprendizaje.

En la educación en línea y entornos digitales, el maestro puede ejercer su rol de guía de diversas maneras. Primero, puede introducir conceptos y temas a través de recursos multimedia como videos y animaciones, facilitando la comprensión y el interés de los estudiantes. Luego, al proponer actividades interactivas, se promueve la exploración activa de los contenidos, fomentando el aprendizaje autónomo (Peñaherrera Acurio et al. 2022). Además, al estimular el debate y la colaboración a través de foros y chats, se crea un espacio de aprendizaje compartido que enriquece la comprensión de los temas. La retroalimentación personalizada sobre los trabajos y actividades de los estudiantes es clave para su desarrollo, permitiendo correcciones y mejoras. En última instancia, el maestro que cumple este rol de guía contribuye significativamente al desarrollo del razonamiento y pensamiento crítico de los estudiantes, así como a la consecución de sus metas de aprendizaje.

## 7. Consideraciones Finales

El enfoque de Tomás de Aquino en la síntesis de la filosofía aristotélica y la teología cristiana se alinea con la necesidad contemporánea de integrar múltiples disciplinas y perspectivas en la educación en línea y en la era digital. La interdisciplinariedad se ha convertido en una característica distintiva de la educación superior y la investigación en la actualidad, y el Aquinate proporciona una visión de cómo la síntesis de diferentes campos de conocimiento puede enriquecer el proceso educativo.

Uno de los principios de la educación en la era digital es el acceso universal a la educación, un concepto que resuena con la idea de Tomás de Aquino de que la educación debe estar al alcance de todos. Él aboga por la universalidad de la educación, independientemente de la posición social o el origen de una persona, y promovía la idea de que el conocimiento debía ser compartido y accesible. Actualmente, la tecnología digital ha hecho posible que personas de todo el mundo accedan a una educación de calidad; los cursos en línea, los recursos digitales y las plataformas educativas han derribado las barreras geográficas y económicas que antes limitaban el acceso a la educación. Esto se alinea con la visión de Aquino de una educación universal, donde la sabiduría y el conocimiento están al alcance de todos.

Tomás de Aquino reconoce la importancia de adaptar la educación a las necesidades cambiantes de la sociedad y el individuo; en su época, esto implicaba una síntesis de la filosofía aristotélica con la teología cristiana para abordar los desafíos intelectuales y morales del momento. En la era digital, la adaptación continua sigue siendo esencial. La tecnología digital evoluciona constantemente y la educación debe mantenerse al día con estas tendencias; los educadores deben capacitarse en las últimas herramientas y pedagogías digitales, y las instituciones educativas deben adaptar sus programas para satisfacer las demandas de un mundo cada vez más digitalizado. El Aquinate nos recuerda que la educación debe ser receptiva a los cambios y que la búsqueda de la sabiduría requiere una adaptación constante.

El enfoque de Tomás de Aquino sobre la formación integral del individuo es un principio que trasciende el tiempo y sigue siendo relevante en la educación en la era digital. El Aquinate entiende que la educación no debía limitarse a la adquisición de conocimientos, sino que debía cultivar virtudes morales y éticas, promover la reflexión crítica y nutrir todas las dimensiones de la persona. En la educación en línea y en entornos digitales, este principio se traduce en la importancia de ofrecer una formación que va más allá de la mera transferencia de información, los educadores digitales deben enfocarse en el desarrollo integral de los estudiantes, incluyendo su desarrollo intelectual, moral y ético (Terrones

Rodríguez 2018); esto implica promover la adquisición de conocimientos, fomentar el pensamiento crítico y ético, y cultivar virtudes como la responsabilidad digital y la integridad en línea.

Finalmente, este artículo destaca el impacto duradero de Tomás de Aquino en la educación y cómo sus principios educativos siguen siendo relevantes en la era digital. El Aquinate ha sido un pensador visionario que aboga por la armonía entre la razón y la fe, la formación integral del individuo y la búsqueda de la verdad y la sabiduría; estos principios resonaron en su época y continúan resonando en el mundo actual, donde la educación en línea y en entornos digitales plantea desafíos y oportunidades únicos. La influencia de Tomás se extiende más allá de la educación religiosa y teológica; sus ideas sobre la razón, la ética y la formación integral tienen aplicaciones amplias en la educación contemporánea. A medida que la tecnología digital transforma la forma en que aprendemos y enseñamos, es esencial recordar la importancia de cultivar la razón, la ética y la formación integral en los estudiantes; en este sentido, Tomás de Aquino nos ofrece un legado educativo perdurable que puede iluminar el camino hacia una educación digital más significativa y enriquecedora. Su visión del “Oficio de Sabio” que busca la verdad y la sabiduría sigue siendo una inspiración para educadores y estudiantes en la era digital

## 8. Referencias

- Aldana Rojas, Javier, Juan Alexis Parada Silva y Oscar Fernando Ardila. 2021. “Las Humanidades comprometidas en la construcción de un ethos social”. *Sol de Aquino*, n° 20 (2021). <https://doi.org/10.15332/27448487.7525>.
- Ayuso del Puerto, Desirée y Prudencia Gutiérrez Esteban. “La inteligencia artificial como recurso educativo durante la formación inicial del profesorado”. *RIED-Revista Iberoamericana de Educación a Distancia* 25, n° 2 (2022). <https://doi.org/10.5944/ried.25.2.32332>.
- Bartolomé, Antonio, Linda Castañeda y Jordi Adell. “Personalisation in educational technology: The absence of underlying pedagogies”. *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 15, n° 1 (2018). <https://doi.org/10.1186/s41239-018-0095-0>.
- Beneyto-Seoane, Mar y Jordi Collet-Sabé. “Analysis of current teachers training on ICTs’ skills. Proposing a new perspective based on teachers’ previous competences, Experiences and Skills”. *Profesorado* 22, n° 4 (2018): 91–110. <https://doi.org/10.30827/profesorado.v22i4.8396>.
- Coello, Lenniet y Lidia Pérez. “Contribuciones de la inteligencia artificial a la educación superior”. *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, n° 9 (2013).
- Correa, José M. y Juan de Pablos. 2009. “Nuevas tecnologías e innovación educativa”. *Revista de Psicodidáctica* 14, n° 1 (2009): 133–145.
- De Araújo, Elenise Maria, José Dutra De Oliveira Neto, Edson Walimir Cazarini y Selma Regina Martins Oliveira. “A Gestão Da Inovação Na Educação a Distância”. *Gestao e Producao* 20, n° 3 (2013): 639–651. <https://doi.org/10.1590/S0104-530X2013000300010>.
- De Matos Mello, Sidney Luiz, Nicholas Van Erven Ludolf, Osvaldo Luiz Gonçalves Quelhas y Marcelo Jasmim Meiriño. “Innovation in the Digital Era: New Labor Market and Educational Changes”. *Ensaio* 28, n° 106 (2020): 66–87. <https://doi.org/10.1590/S0104-40362019002702511>.
- Forment, Eudaldo, *Sabiduría Tomista*, Bogotá: Ed&TIC, 2023.
- García, Iolanda, Begoña Gros e Ingrid Noguera. “La relación entre las prestaciones tecnológicas y el diseño de las actividades de aprendizaje para la construcción colaborativa del conocimiento”. *Cultura y Educacion* 22, n° 4 (2010): 395–417. <https://doi.org/10.1174/113564010793351867>.



- Litts, Breanne K. y Whitney E. Lewis. “Mobile augmented reality: Exploring a new genre of learning”. *Virtual and Augmented Reality* 22, n° 3 (2018): 200–221.
- Martínez, Enrique. “La Bondad Divina, principio y fin de la vida humana”. *Conocimiento y Acción* 2, n° 1 (2022). <https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2467>.
- Martínez-Cerdá, Juan Francisco, Joan Torrent-Sellens e Inés González-González. “Promoting collaborative skills in online university: Comparing effects of games, mixed reality, social media, and other tools for ICT-supported pedagogical practices”. *Behaviour and Information Technology* 37, n° 10–11 (2018): 1055–71. <https://doi.org/10.1080/0144929X.2018.1476919>.
- Méndez, Benito. “La búsqueda sapiencial de la verdad como punto de reconciliación entre Filosofía y Teología en el contexto de la reciente reforma de los estudios eclesiásticos”. *Salmanticensis* 59, n° 3 (2012). <https://doi.org/10.36576/summa.42266>.
- Ocampo Ponce, Manuel. “La educación en virtudes en Santo Tomás de Aquino frente a la educación para la verificación y la acción de Jean Piaget”. *Revista Akadèmeia* 20, n° 2 (2022). <https://doi.org/10.61144/0718-9397.2021.422>.
- Odinokaya, Maria, Evgenia Tsimerman, Mohammad Akour y Mamdouh Alenezi. “Higher education future in the era of digital transformation”. *Education Sciences* 12, n° 11 (2022): 784. <https://doi.org/10.3390/EDUCSCI12110784>.
- Palma Ramírez, Manuel. “Por la senda luminosa de un camino abandonado: Via Pulchritudinis y Metafísica”. *Isidorianum* 22, n° 43 (2023). <https://doi.org/10.46543/isid.1322.1002>.
- Peñaherrera Acurio, Wilson Patricio, Wilmer Clemente Cunuhay Cuchipe, Daysi Judith Nata Castro y Luís Enrique Moreira Zamora. “Implementación de la inteligencia artificial (IA) como recurso educativo”. *RECIMUNDO* 6, n° 2 (2022).
- Pérez-Escoda, Ana, Ignacio Aguaded y M. José Rodríguez-Conde. “Generación digital vs. escuela analógica. Competencias digitales en el currículum de la educación obligatoria”. *Digital Education Review* 30 (2016).
- Ricoy, M<sup>a</sup> Carmen, Tiberio Feliz y M<sup>a</sup> Luisa Sevillano. “Competencias para la utilización de las herramientas digitales en la sociedad de la información”. *Educacion XX1* 13, n° 1 (2010): 199–219.
- Sangrà, Albert, Mercedes González-Sanmamed y Terry Anderson. “Presentación: MOOC, de la teoría a la evidencia”. *Educacion XX1* 18, n° 2 (2015). <https://doi.org/10.5944/educxx1.14810>.
- Santo Tomás. *De magistro*. Madrid: Agape Libros, 2006.
- Santo Tomás. *Suma teológica*. Ed. bilingüe con texto de la ed. leonina, trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos, presidida por F. Barbado Viejo, OP, intr. general de S. Ramírez, 16 vols. Madrid: BAC, 1947-60.
- Santo Tomás. *Carta sobre el modo de estudiar*. Ed. Bilingüe, Coment. M. Carrera Sanabria, 1928
- Terrones Rodríguez, Antonio Luis. “Inteligencia artificial y ética de la responsabilidad”. *Cuestiones de Filosofía* 4, n° 22 (2018). <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n22.2018.8311>.
- Terrones Rodríguez, Antonio Luis. “Inteligencia artificial sostenible y evaluación ética constructiva”. *Isegoría*, n° 67 (2022). <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.10>.

# Inteligencia artificial (IA) y producción de conceptos en santo Tomás de Aquino

## Artificial intelligence (AI) and concept production in Saint Thomas Aquinas

Manuel Ocampo Ponce



**Manuel Ocampo Ponce**

Universidad Panamericana

maocampo@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-2895-3340>

Recibido: 02-06 - 2024

Aceptado: 30 - 07 - 2024

Publicado en línea: 13 - 08 - 2024

### Cómo citar este texto

Ocampo Ponce, M. (2024). Inteligencia artificial (IA) y producción de conceptos en santo Tomás de Aquino. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-15. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3212>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

El término de inteligencia artificial (IA) se ha estado utilizando para referirse a una tecnología que es capaz de imitar las operaciones cognitivas del ser humano mediante el uso de sistemas computacionales y programas informáticos. Sin embargo, es importante indagar si es correcto aplicar el calificativo de inteligencia a esa tecnología digital. Para lograr ese objetivo, consideramos oportuno aprovechar el análisis del proceso de abstracción y producción de conceptos expuesto por santo Tomás de Aquino, que nos permita conocer la naturaleza de la inteligencia humana y compararla con los procesos de la (IA). Santo Tomás sintetiza magistralmente el pensamiento clásico y cristiano occidental, ofreciendo fundamentos gnoseológicos que podemos utilizar para valorar lo que se ha llamado inteligencia artificial a la luz de la primera operación de la mente humana que es la simple aprehensión o abstracción.

*Palabras clave:* Inteligencia artificial; abstracción; concepto; universal; facultad.

## Abstract

The term artificial intelligence (AI) has been used to refer to a technology that is capable of imitating the cognitive operations of humans through the use of computer systems and computer programs. However, it is important to study whether it is correct to use the term intelligence for this digital technology. To achieve this objective, we consider it appropriate to take advantage of the analysis of the process of abstraction and production of concepts posited by Saint Thomas Aquinas, which allows us to know the nature of human intelligence and compare it with the processes of (AI). Saint Thomas masterfully synthesizes classical and Western Christian thought, offering epistemological foundations that we can use to evaluate what has been called artificial intelligence in light of the first operation of the human mind, which is simple apprehension or abstraction.

*Keywords:* Artificial intelligence; abstraction; concept; universal; faculty.

## 1. Estado de la cuestión

La palabra inteligencia artificial IA se ha extendido por todo el mundo, sin embargo, para acercarnos al concepto podemos mencionar a algunas personas que lo impulsaron entre las que se encuentran Poole y Mackworth, que la consideraron como “el estudio y diseño de agentes inteligentes”<sup>1</sup>. Ellos utilizaron el término agente como algo que actúa en un entorno realizando acciones que corresponden a circunstancias y objetivos propuestos<sup>2</sup>. La IA también ha sido definida como el área de la ciencia de la computación que tiene como objetivo emular las funciones cognitivas del ser humano mediante el uso de sistemas computacionales<sup>3</sup>. Sara Mattingly-Jordan et al., en su glosario de términos, *Ethically Aligned Design 2019*, p. 8<sup>4</sup>, se refirieron a ella como “la capacidad de las computadoras u otras máquinas para simular o mostrar un comportamiento inteligente”. Esas y otras definiciones son las que nos invitan a pensar en un análisis gnoseológico del término inteligencia para referirla a las máquinas. También es necesario considerar las técnicas que se utilizan para desarrollar la IA como son las redes neuronales, la lógica difusa, los algoritmos genéticos mediante bases de hechos, los modelos basados en agentes, etc.<sup>5</sup>. Porque aún en el medio de la tecnología digital, se ha llegado a cuestionar el hecho de si debe emplearse el calificativo de inteligencia a esos usos tecnológicos.

Una de las razones de esos cuestionamientos, es porque el artefacto requiere un conjunto inicial de soluciones codificadas que ya están preestablecidas por una inteligencia natural tal y como sucede en el caso de los algoritmos genéticos (AGs)<sup>6</sup> que intentan replicar comportamientos biológicos, aplicando los avances científicos basados en la mecánica de la selección natural y de la genética a la computación<sup>7</sup>. Lo mismo sucede en las bases de hechos que requieren las redes neuronales inspiradas en la biología<sup>8</sup>, en cuanto son formadas por elementos que se comportan de manera análoga a las neuronas en sus funciones más comunes, pero que también requieren datos establecidos<sup>9</sup>. En lo que se refiere a la lógica difusa, imita el proceso de razonamiento humano mediante sistemas que se basan en el conocimiento y la experiencia; lo que hace es proporcionar una plataforma matemática que modela la incertidumbre del proceso del conocimiento humano para establecer los conjuntos<sup>10</sup>. Sin embargo, como hemos dicho anteriormente, todas estas técnicas suponen una información y una programación introducida por una inteligencia natural que es capaz de realizar algunas operaciones que resultan imposibles para las máquinas.

Uno de los problemas a los que nos enfrentamos cuando queremos saber si es justo llamar inteligencia a esos procesos técnicos es que, en los ámbitos académicos, no prevalece un concepto claro ni consensuado sobre lo que es la inteligencia humana. No todos consideran la inteligencia como una fa-

1 David Poole y Alan K. Mackworth, *Artificial Intelligence: Foundations of Computational Agents* (Cambridge University Press, 2017).

2 Stuart Russell y Peter Norvig, *Artificial intelligence: A modern approach*. (2nd ed.) (New Jersey: Prentice Hall, 2003).

3 James Manyika et. al., *Un futuro que funciona: automatización, empleo y productividad* (McKinsey Global Institute, 2017).

4 Mario González Arencibia y Dagmaris Martínez Cardero, “Dilemas éticos en el escenario de la inteligencia artificial”, *Economía y Sociedad*, 25, 57 (2020): 1-17. <https://doi.org/10.15359/eys.25-57.5>

5 Juan Manuel Sánchez-Céspedes, Juan Pablo Rodríguez-Miranda y Octavio José Salcedo-Parra. “Análisis de la producción de publicaciones científicas en inteligencia artificial aplicada a la formulación de políticas públicas”. *Revista Científica* 39 (2020): 354. <https://doi.org/10.14483/23448350.16301>

6 Wilmer Pereira. “Desafíos de la inteligencia artificial bioinspirada con algoritmos genéticos”. *Tekhné* 20, 2 (2017). <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/tekhne/article/view/3577>

7 Piedad Tolomos Rodríguez-Piñero. Introducción a los algoritmos genéticos y sus aplicaciones (Universidad Rey Juan Carlos, 2002).

8 Raúl Pino Diez, Alberto Gómez Gómez y Nicolás Martínez de Abajo. *Introducción a la inteligencia artificial: Sistemas expertos en redes neuronales artificiales y computación evolutiva* (Universidad de Oviedo. Servicio de publicaciones, 2001).

9 Xabier Basogain Olabe, Xabier, *Redes neuronales artificiales y sus aplicaciones*. *Departamento de Ingeniería de Sistemas y Automática*. Escuela Superior de Ingeniería de Bilbao. UPV-EHU, p. 2.

10 Ricard Casadesús e Ignacio De Castro, *De la lógica difusa a la inteligencia artificial. Hacia un futuro transhumano*. Institut de Teologia Fonamental (Ars Brevis 2018, pp. 47-82). <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/359072>; Pino Diez, Gómez Gómez y De Abajo Martínez, *Introducción a la inteligencia artificial*; UNAM. Lógica Difusa. Acervo para el mejoramiento del aprendizaje de alumnos de ingeniería, en inteligencia artificial. UNAM Cuautitlan, Grupo de investigación de sistemas inteligentes GISI. [https://virtual.cuautitlan.unam.mx/intar/?page\\_id=997](https://virtual.cuautitlan.unam.mx/intar/?page_id=997)

cultad cognoscitiva espiritual del hombre que parte de la simple aprehensión para la producción de conceptos que son universales y que constituyen la base de soluciones codificadas que han de utilizar los ordenadores. Actualmente no hay consenso sobre un concepto de inteligencia que pueda servir como referencia para determinar la pertinencia del uso del término a la tecnología. Filosóficamente, la causa de la ambigüedad, proviene de la negación de los universales generada en la época de Platón y Aristóteles, y que se agudizó en los siglos XIII y XIV d.C. con el nominalismo de Guillermo de Ockham. Posteriormente, en el siglo XVII d.C., con Descartes, el empirismo inglés y el idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX d.C., se promovieron distintos tipos de reduccionismos en lo que se refiere a la capacidad de la facultad intelectual humana para acceder al mundo real<sup>11</sup>. Esos reduccionismos hacen que en la actualidad se consideren términos y conceptos ambiguos sobre la naturaleza del intelecto humano y su forma de operar que se aplican al uso tecnológico que intenta simular las operaciones de la inteligencia humana.

Es en ese punto en el que resulta relevante la aportación de santo Tomás, debido a que sintetiza la tradición clásica y medieval sobre la producción de conceptos universales a la vez que realiza grandes aportaciones y precisiones sobre el proceso de abstracción o ideogénesis y, en general del conocimiento evitando el relativismo. Como hemos mencionado en otros trabajos<sup>12</sup>, santo Tomás establece, junto con Aristóteles, que el intelecto humano no es una potencia pasiva, sino que es una potencia o facultad activa<sup>13</sup>, es decir, una cualidad que cuenta con capacidad de mover a otro, mientras que la IA es potencia pasiva, es decir, capacidad de ser movido por otro<sup>14</sup>. Lo anterior imposibilita la aplicación de la analogía de proporción o atribución para comparar la IA con la facultad intelectual humana. Eso sucede porque la máquina no cuenta con la capacidad para realizar la simple aprehensión o abstracción que realiza la mente humana y que consiste en abstraer la esencia universal de los existentes gracias a la capacidad que tiene el entendimiento agente, que posibilita la producción de ideas o conceptos con los que el intelecto humano posteriormente realiza juicios y raciocinios. Sin la capacidad de separar, de la materia singular y concreta, aquello que hay de común o universal en distintos grupos de entes, y sin la capacidad de transformarse produciendo conceptos, no es posible realizar formalmente juicios, sino sólo materialmente mediante la unión, la separación o la combinación de términos mediante cópulas y ordenando proposiciones elaboradas por un intelecto humano o procesadas por el artefacto mediante modelos matemáticos.

Por eso es de vital importancia aclarar la naturaleza de la inteligencia humana, es decir, definir exactamente qué es y cómo opera. Ahora bien, para comprender la naturaleza de la inteligencia, santo Tomás parte de que el objeto del intelecto humano es lo universal, y que el conocimiento de lo singular depende del regreso a la imagen o fantasma<sup>15</sup>. Aunque el hombre es un existente singular y concreto, el intelecto humano trabaja con conceptos universales que produce a partir de la separación o abstracción de las notas comunes que comparten distintos grupos de entes. ¿Pero cómo puede, la inteligencia humana, realizar ese tipo de operación?

En el presente trabajo veremos cómo, santo Tomás de Aquino, es capaz de ofrecernos un concepto claro sobre la naturaleza de la inteligencia y su primera operación que es la simple aprehensión o abstracción. Definitivamente pensamos que el realismo de santo Tomás, que cuenta con valor perenne, nos puede ofrecer una valiosa ayuda para aclarar lo que el término inteligencia implica y así ponderar la pertinencia de aplicarlo a las operaciones algorítmicas que realizan los ordenadores y que ahora son llamadas IA.

11 Manuel Ocampo Ponce, "Aproximación metafísica a la producción de conceptos universales". *Revista Chilena de Estudios Medievales* 16 (2019). <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/266/0>

12 Manuel Ocampo Ponce, Algunos fundamentos de la filosofía realista de santo Tomás de Aquino para una valoración de la inteligencia artificial (IA). *Perseitas*, 12 (2024): 72-92, p. 75. <https://doi.org/10.21501/23461780.4724>

13 *S.Th.*, I, q. 54, a.4, c. Aquí hay que considerar que el término filosófico "potencia" varía en su significado respecto al utilizado por la ingeniería.

14 *S.Th.*, I, q.2, a.3.

15 *S.Th.*, I, q.84, a.7.



## 2. Algunos antecedentes sobre producción de conceptos y la inteligencia artificial

Desde la época de los colosos griegos<sup>16</sup>, se observa una indagación en la producción de conceptos universales que posteriormente adquirió un nuevo auge en el Medievo. De modo que el tema de los universales fue abordado y resuelto por santo Tomás de Aquino al separar el orden lógico, el abstracto metafísico y el físico<sup>17</sup>. El Aquinate distingue el “ser algo”, (*quid est*) del (*modo quo*) que son las ideas universales. Sin embargo, el problema de los universales y el peligro del relativismo<sup>18</sup>, continuó durante el renacimiento y la modernidad<sup>19</sup>. Santo Tomás aclara que lo que la inteligencia humana separa, durante el proceso de abstracción o ideogénesis, no es la materia individuante que es la materia prima y es potencia, ni la forma substancial que es acto. El intelecto agente o activo separa toda la esencia del ente corpóreo, compuesta de materia y forma, de la materia signada por la cantidad, que es la materia individual<sup>20</sup>. Santo Tomás observa que el lenguaje evidencia la existencia de realidades universales aun cuando en la realidad vemos cosas concretas y singulares.

Los conceptos son universales en cuanto representan aquello que se puede predicar de muchos entes y tiene la capacidad real de estar en las cosas singulares y en la mente del que las conoce. Dichos conceptos son expresados por términos o palabras. Santo Tomás aclara, que todo concepto formal es singular, concreto, real, aunque ubicado en la mente (ente lógico) de un sujeto<sup>21</sup>. De hecho, en los términos y los conceptos sucede que cuando referimos la palabra “hombre” a toda persona humana, cada una posee en sí misma e individualmente esa naturaleza. Lo cual significa que el concepto objetivo universal contiene notas comunes que se encuentran en una pluralidad de cosas<sup>22</sup>. La naturaleza “hombre”, que se realiza de manera concreta en cada persona humana, es un ente real, debido a que es algo común a todos los hombres y que en cada persona está de un modo individual y distinto, pero que el intelecto separa para conocer, en este caso, al hombre. Lo más importante es que, para santo Tomás, conocer un objeto es tenerlo en el pensamiento<sup>23</sup>, y eso no puede suceder en un ordenador o artefacto, debido a que el artefacto no tiene una potencia activa o facultad que sea capaz de separar lo universal que hay en los entes singulares y concretos, y de transformarse en eso universal, es decir, que sea capaz de conocer.

El problema de los nominalistas y los conceptualistas es que, según ellos, como el universal se encuentra en cada persona de modo distinto, resulta ser una creación del intelecto, es decir, algo creado por la razón o un ente de razón<sup>24</sup>. Pero santo Tomás establece claramente que la esencia y el ser de los entes son aprehendidos por la facultad intelectual del hombre<sup>25</sup>. Los conceptos superan la limitación de la materia<sup>26</sup> al separar la naturaleza universal de las cosas singulares y concretas de modo que, dicha naturaleza que obtiene de las cosas, se encuentre también en el intelecto que las conoce.

Las computadoras o los ordenadores, no pueden tener la capacidad de realizar esa operación debido a que, como lo hemos dicho antes, sólo son potencia pasiva y, por lo tanto, no pueden ser capaces de separar lo universal que hay en lo singular. Las computadoras sólo pueden ser modificadas

16 Étienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Cuarta edición corregida, (Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 278-288).

17 G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, Traducción de la 2ª. (Edición alemana por Valentín García Yerba, 1947, p. 204 ss.).

18 *Discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana con ocasión de la Navidad*, del 22 de diciembre de 2005.

19 Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II (2º.)* (España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, pp. 539 y 540).

20 G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, p.211.

21 Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 295.

22 *In Met.*, VII, lect 13, n. 1570.

23 Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 295.

24 Antonio Millan Puelles, *Fundamentos de Filosofía*. Undécima Edición (Madrid: Rialp, 1981, p.102).

25 Jesús García López, *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural* (Pamplona: EUNSA, 2001, p.370).

26 *S.Th.*, I, q.14, a.1. Octavio Nicolás Derisi, *Estudios de Metafísica y Gnoseología. II Gnoseología* (Buenos Aires: E.D.U.C.A., 1985, p. 203).

por otro que introduce una información en su sistema de almacenamiento, pero no pueden generar esa información o producirla ellas mismas.

Pero, además, santo Tomás aborda el tema de la prioridad de lo universal respecto a lo singular. Pare él, el significado de universal es unidad en la diversidad. Es algo que es común en muchos. Es eso lo que condujo a Aristóteles a la afirmación de que la universalidad supone la relación entre lo uno y lo múltiple<sup>27</sup>. Para santo Tomás, lo uno metafísicamente hablando, es causa de lo múltiple, debido a la procedencia que tiene de una primera causa que no puede ser otra cosa que Dios que es causa eficiente, ejemplar y final. Resuelve la aparente contradicción de lo uno y lo múltiple mediante la analogía y el modo en que corresponden el orden metafísico y el orden físico, así como el orden del ser y el orden del conocimiento. Lo uno, como concepto universal, corresponde a muchos entes concretos y singulares. Porque gracias a que la naturaleza es algo universal en lo singular, es posible que haya universal con fundamento en las cosas y es posible la ciencia. Para Aristóteles no hay universales sin que el uno esté en muchos<sup>28</sup>. Por eso el Aquinate sostiene que una misma naturaleza, puede ser considerada en la cosa físicamente individual y en el entendimiento<sup>29</sup>. Para ambos, Aristóteles y santo Tomás, toda naturaleza o esencia de una substancia o de un accidente es “una” y corresponde a una multiplicidad. Como hemos dicho antes, el concepto universal es la representación mental de la esencia o naturaleza que está en el ente singular concreto y en el intelecto que la conoce<sup>30</sup>.

Santo Tomás denomina especie inteligible o *similitudo formae* a la esencia que el intelecto agente abstrae de la materia *signata quantitatae*, aclarando que no se individualiza la forma, sino la esencia del ente corpóreo compuesto de materia y forma<sup>31</sup>. La simple aprehensión o abstracción reconoce que la esencia se puede realizar en varios entes de la misma especie o que tienen la misma naturaleza. La abstracción no modifica la esencia de la cosa corpórea compuesta de materia y forma, sino sólo la separa de la materia extensa y la conoce<sup>32</sup>. De ahí la importancia de comprender que, en la abstracción, santo Tomás considera la composición de materia y forma que tiene la esencia (naturaleza) y que el intelecto separa de la cosa<sup>33</sup>. De modo que esa esencia o naturaleza es lo mismo que la cosa garantizándose el conocimiento objetivo de la realidad<sup>34</sup>.

En lo que respecta a la esencia abstracta que está en la mente y que es el universal lógico, constituye los géneros y las especies que únicamente son en el intelecto que separa contenidos que en la realidad son idénticos<sup>35</sup>. Lo cual confirma el realismo tomista debido a que el modo de ser lógico y el físico son distintos. Los géneros y las especies pueden ser idénticos, aunque en la realidad física los entes son realmente distintos. Y es que lógicamente tienen un modo de ser distinto en cuanto se encuentran abstraídos de la materia *signata quantitatae*<sup>36</sup>. El intelecto toma de la experiencia sensible, que obtiene de la realidad concreta, aquello que es realmente distinto y las composiciones que hace de esas distinciones<sup>37</sup>. Ya se ve que es imposible que eso sea realizado por un artefacto que no posee facultades o potencias activas sensibles y tampoco racionales.

27 Aristóteles, *Metafísica IV*, c.13 (II 553, 12); Aristóteles, *Posterior Analytics*, c. 11. (II 164, 29).

28 Aristóteles, *Metafísica VI*, c.13 (II 553, 12); Aristóteles, *Posterior Analytics*, c.11. (I 184, 29).

29 *II Sent.* d.3, q.3, a.2; *S.Th.*, I, q.85, a.2, ad.2.

30 *Quodl.* VIII a.1; *S.Th.*, I, q.85, a.2, ad.2; *II Sent.* d.3, q.3, a.2, ad. 1.

31 *C.G.*, II, 98.

32 “...pero hay que comprender que la especie de un objeto no es un ente, y el objeto otro ente; ella es el objeto mismo por modo de especie, es decir, el objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un sujeto” Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 296.

33 Christian Ferraro, “Ser y conocer en la doctrina tomista de la sensación”, *Espíritu*. LXIV, 149 (2015) p. 27.

34 *In Metaph.*, lib. VI, lect. 4.

35 “Unde relinquitur quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus”. Tomás de Aquino (S.). In *II de Anima*, lect. 12.

36 *De ente et essentia*, c.5.

37 Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 296.

Además, santo Tomás nos deja muy claro que, en lo que se refiere al universal que tiene la capacidad real de ser abstraído, ese universal se encuentra realmente en las cosas singulares y, abstraído por el intelecto, puede atribuirse a muchos en los que se encuentra. De esa manera, su mayor o menor perfección obedece a su modo de existir distinto<sup>38</sup>. En los entes que no son Dios, su naturaleza es continuamente mudable en cuanto a su existencia actual, es decir, puede ser o no ser, aun cuando de suyo siempre es la misma<sup>39</sup>. Hay un universal que es inmutable y eterno que permanece en el devenir en cuanto es universal potencial<sup>40</sup>. En esa esencia o naturaleza que es universal, el hombre es capaz de encontrar las leyes naturales que están en la mente de Dios a la manera de modelos ejemplares y que constituyen el fundamento del derecho natural. Pero, además, es necesario precisar que santo Tomás señala la necesidad de considerar la distinción real que hay entre la esencia y el acto de ser que nos permita comprender que eso inmutable de la esencia, en cuanto materia actualizada por un acto de ser (forma), también es principio de movimiento o actividad.

### 3. Primacía gnoseológica de lo universal sobre lo singular en el conocimiento humano y su relación con la IA

Para profundizar en la primacía que lo universal tiene sobre lo singular, en proceso de conocimiento humano, hay que aclarar que el ente material concreto no es alcanzable directamente para la inteligencia humana. El motivo radica en que, en el orden de la inteligencia humana, lo primero conocido es el ente<sup>41</sup>. Aunque el objeto común de la inteligencia humana es el *esse*<sup>42</sup>, su objeto propio son las esencias universales de los entes sensibles. Como hemos dicho en el apartado anterior, la esencia o naturaleza compuesta de materia y forma, cuando es conocida por medio de la abstracción, considera lo universal o lo que es común a muchos<sup>43</sup>. La esencia contiene las propiedades, actividades y leyes corpóreas universales que están en cada ente concreto. Por eso sostiene santo Tomás que el intelecto humano entiende lo individual con más profundidad que los sentidos<sup>44</sup>. Porque, como lo hemos venido diciendo, lo que abstrae al conocer no es la forma, sino la esencia corpórea compuesta de materia y forma<sup>45</sup>. Y eso es muy importante para el presente análisis, porque resulta inalcanzable para la IA.

En el hombre, los sentidos conocen lo singular y concreto en cuanto reciben las sensaciones de las cosas sensibles y lo ofrecen al intelecto humano para que abstraiga lo esencial que es universal o común. Pero, además, la naturaleza individual del sujeto no puede ser alcanzada directamente por el entendimiento humano sino únicamente por reflexión, es decir, volviendo a la imagen o fantasma<sup>46</sup>. El hombre no puede conocer lo individual directamente con su intelecto. Y es que el conocimiento humano es muy complejo, porque la materia es principio de ininteligibilidad y por eso hace inaccesible el conocimiento de lo singular. Eso sucede porque la materia sensible y la forma inteligible son distintas<sup>47</sup>. Únicamente Dios que es causa de la materia concreta, es capaz de conocerla perfectamente<sup>48</sup>.

38 Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 297.

39 *De Verit.* q.1, a.5, ad.14.

40 *De Verit.* q.1, a.5, ad.14.

41 *S.Th.*, q.86, a.1.

42 Tomas Duma, "The role of existential judgments in knowing the Existence of Beings". *Espíritu* LXIII,148 (2014), p. 320.

43 *De ente et essentia*, c.2.

44 *De Verit.* 10, 5 ad.5.

45 *S.Th.*, I, q.85, a.1 ad.4.

46 Martín F. Echevarría, "El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista". *Espíritu*, LXIV, 150, (2015). p.298.

47 *De Anima*, a.20.

48 *S.Th.*, I, q.14, a.11.

Sin embargo, en el caso del hombre, como la materia está actualizada de distintos modos, resulta imposible que tenga un conocimiento certero de la naturaleza individual<sup>49</sup>, aun cuando, en el mundo sensible, las esencias existan realmente en los individuos concretos<sup>50</sup>. El intelecto agente torna inteligible en acto lo que está potencialmente en la imagen<sup>51</sup>. Eso sucede porque lo material no cuenta con la perfección que se requiere para ser objeto del intelecto humano espiritual. En este mundo, el intelecto humano tiene como objeto propio lo inmaterial que es universal y que abstrae de la materia extensa. Eso es debido al objeto del intelecto humano que no es lo singular concreto sino más bien lo universal abstracto<sup>52</sup>. Pero todo ese proceso de abstracción o ideogénesis y de reflexión, es imposible para una máquina cuya naturaleza es fundamentalmente material.

El alma humana que es la forma espiritual del cuerpo está unida a este de modo que el intelecto humano depende de la materia<sup>53</sup>. Por esa razón, el intelecto puede separar lo inmaterial que está en la materia singular concreta haciéndolo universal en acto<sup>54</sup>. El intelecto requiere de la imagen, tanto para elaborar un concepto, como para conocer el ente singular concreto. Pero, además, para intercambiar conceptos con otras personas, los conceptos deben ir acompañados de la imagen sensible. Esa es la razón por la que cuando se afecta un órgano sensitivo que se relacione con el pensamiento, el pensamiento resulta afectado<sup>55</sup>. Sin embargo, hay que aclarar aquí, que la abstracción puede realizarse por distintos sentidos que producen imágenes, las cuales son indispensables, según santo Tomás, para conocer incluso las sustancias espirituales<sup>56</sup>.

Para comprender indirectamente el singular, el intelecto humano ha de volver a la imagen y, junto con la facultad cogitativa, conocer lo singular en la misma especie abstracta<sup>57</sup>. Pero no conoce lo individual en sí, sino lo singular que el portador de una especie presenta al intelecto. El ente singular que posee una especie, se presenta al intelecto y, de ese modo, lo conoce indirectamente. Debido a la unión substancial de cuerpo y alma, el objeto propio del intelecto humano es la esencia abstraída de los entes singulares concretos. Dicho de otro modo, lo que conocemos al abstraer, es lo universal inmaterial que se encuentra en la materia y lo conocemos a partir de la misma materia y en cuanto la misma esencia de los entes materiales está compuesta de materia y forma.

Así es como el realismo metafísico queda garantizado en santo Tomás, gracias a que el intelecto humano no añade nada a la naturaleza universal excepto un modo de ser distinto que denomina (*species*). Cada cosa conserva lo esencial que es lo universal que está en las cosas y que es abstraído por el intelecto. Cuando santo Tomás afirma que el intelecto abstrae la esencia, confirma el realismo metafísico, cosa que es imposible para la IA. El problema histórico ha consistido en que la negación o la falta de comprensión precisa de ese proceso de abstracción, conduce necesariamente al relativismo.

#### 4. Producción del concepto universal e inteligencia artificial

Como hemos visto, a diferencia de las máquinas, el hombre produce formalmente el ser lógico. La consecuencia de eso es que la manera de conocer de cada persona es, en cierto sentido, diversa por ser producida al momento que la facultad cognoscitiva entra en contacto con la realidad. Cada

49 *De Anima*, a.20, ad.16.

50 *S.Th.*, I, q.86, a.1.

51 *S.Th.*, I, q.85, a.1.

52 *S.Th.*, I, q.86, a.1.

53 *De Anima*, 20.

54 *S.Th.*, I, q.86, a.1.

55 *S.Th.*, I, q.84, a.5 y 6.

56 *S.Th.*, I, q.88, a.1.

57 Martín F. Echevarría, "El conocimiento intelectual...", p.272.

persona une o separa conceptos, enlaza juicios, ordena de distintas formas los distintos objetos, pero no sólo materialmente, sino formalmente. Y aunque esas funciones pueden ser emuladas por un artefacto, este sólo es capaz de unir, separar, combinar, etc., materialmente, pero es incapaz de producir conceptos universales, separando lo universal o común que se encuentra en las cosas singulares y concretas. Como hemos dicho antes, el artefacto sólo puede operar utilizando información introducida por una inteligencia humana porque, como lo hemos estado sosteniendo, la IA no es una potencia activa, sino únicamente pasiva.

En el orden lógico existe realmente el concepto producido por el intelecto con su contenido que no existe fuera de la mente en cuanto es lo universal abstraído y por eso es sólo un ente de razón. Sin embargo, hay que aclarar que esos contenidos de los conceptos que son llamados entes de razón, incluyen las privaciones, las relaciones lógicas, las negaciones y la negación *simpliciter* o ente imposible<sup>58</sup>, que también pueden ser emuladas por las máquinas, pero únicamente si cuentan con los conceptos elaborados e introducidos directamente o indirectamente por una inteligencia humana. Además, es necesario resaltar, que todos esos entes metafísicos y lógicos con sus relaciones confluyen en el ser que es indispensable para formular una proposición. La verdad o falsedad está en la enunciación o en el juicio<sup>59</sup>, puesto que lo que constituye la enunciación afirmativa o negativa es la cópula “ser”<sup>60</sup>. Sin embargo, una máquina no puede ser capaz de formular conceptos ni tener conciencia de sí ni del ser de los entes.

Santo Tomás también aclara que la proposición de los entes de razón siempre es verdadera. Lo que puede ser falso o de razón es el contenido que no puede ser en la realidad extramental<sup>61</sup>. Y aquí es importante mencionar, que esas relaciones lógicas tienen ser objetivo únicamente en la razón, pero no en las cosas que existen fuera del intelecto humano. Por eso se les ha llamado entes de razón<sup>62</sup>. Sin embargo, esos entes de razón tienen su fundamento en el contenido de los conceptos o transformaciones que sufre el intelecto en las cosas conocidas<sup>63</sup>, y que, como hemos dicho, una IA no puede elaborar, sino sólo recibir de una inteligencia humana.

Pero, además existe el ente real que puede estar en el intelecto en cuanto conocido. Aunque este, no ha sido producido por el intelecto, ni existe sólo en el intelecto, sino que está en la realidad<sup>64</sup>. El ente es aquello que es, o que puede ser, mientras la nada, es aquello que no es y jamás puede ser. Pero el no ser o la nada, no puede ser conocido sino negando el ser. Por eso, los entes que son, nunca se oponen de manera absoluta entre sí; no son opuestos sino más bien diversos, es decir, en parte igual y en parte distintos, en cuanto son, por lo que se oponen sólo de una manera relativa o categorial<sup>65</sup>. Las oposiciones relativas entre los entes diversos, tiene su fundamento en la oposición entre el ser y la nada absoluta<sup>66</sup>. Para santo Tomás, la oposición real que se da entre el ser y el no ser, son el fundamento de la oposición primera y de la multiplicidad<sup>67</sup>, así como de todas las demás oposiciones reales. Eso sucede porque al negar la oposición entre el ser y el no ser, se cae en una contradicción, es decir, en lo absurdo. Sin embargo, los entes no se oponen en cuanto todos confluyen en el ser, y por eso no son totalmente diversos, sino en parte igual y en parte diversos, es decir, análogos.

58 *S.Th.*, q.48, a.2, ad.2.

59 Jesús García López, *Metafísica tomista*, p. 99; Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 301; Régis Jolivet, *Tratado de filosofía. Lógica y cosmología* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle, 1976. p. 132); Roger Verneaux, *Epistemología natural o crítica del conocimiento* (Barcelona: Herder, 1988, p. 118).

60 Aristóteles. *Perih.*, c.4, (l 26, 12)

61 *De ente et essentia*, c.1; *S.Th.*, l, q.48, a.2, ad.2.

62 *In IV Met.*, lect.7 (24, 538 ss).

63 *I Sent.* d.33, q.1, a.1, ad.1.

64 *In V Met.*, lect. 7; *In Ethica.*, lect.1.

65 *Lib. Boëthii De Trinit.*, q.4, a.1.

66 *Ibidem.*

67 *Ibidem.*

Pero aclarando un poco más, santo Tomás no deja de insistir en que el punto de partida del conocimiento humano es el conocimiento sensible<sup>68</sup>. Aún las primeras ideas requieren la imagen o fantasma<sup>69</sup>. Con eso deja perfectamente establecido que, a diferencia de las máquinas, que deben contar con una información preestablecida, no hay ideas innatas ni conocimiento anterior al conocimiento sensible. Posteriormente procede a establecer la prioridad de lo común o universal y que lo común es anterior a lo menos común<sup>70</sup>. Pero aquí hay que aclarar que existen dos órdenes que son: el orden del ser y el orden del conocimiento, de modo que, en el orden del ser, lo individual es anterior a lo universal, pero en el orden cognoscitivo lo primero es lo común o universal. También santo Tomás aclara, que es más perfecto conocer la naturaleza y propiedades universales de una cosa, que conocerla sólo respecto a su naturaleza universal<sup>71</sup>. Y todo eso implica otro punto importante que radica en que también existe el orden de la finalidad o de la perfección que consiste en que la naturaleza está ordenada a lo más perfecto como a su fin.

El intelecto está ordenado a su fin que es el conocimiento perfecto, de modo que el fin es el principio que impulsa el proceso, tomando en cuenta que lo primero en la intención es lo último en la ejecución. Por esa razón, lo común y universal, es lo primero en el orden de la generación y del tiempo, mientras lo singular y concreto es prioritario en el orden de la finalidad y de la perfección<sup>72</sup>. Pero el universal metafísico que se encuentra en la imagen y que es abstraído por el intelecto, es anterior al universal lógico que se encuentra en la mente humana, lo cual nos hace ver que, aún en el ámbito de lo común o universal, existe una distinción. El fin del intelecto humano es el conocimiento de la Verdad con mayúscula, cosa que resulta imposible para la IA debido a que, como lo hemos venido sosteniendo, es potencia pasiva y no puede conocer.

El conocimiento humano es mucho más complejo que lo que realiza una máquina, porque conoce y precisa la jerarquía entre lo universal, aunque, como dice santo Tomás, el conocimiento humano puede ser claro u oscuro. Claro si conoce directamente el concepto con todo su contenido, es decir, sus partes actuales y potenciales<sup>73</sup>. Y oscuro en cuanto el intelecto analiza el objeto según sus partes, principios y elementos actuales y potenciales<sup>74</sup>. El conocimiento humano va de lo oscuro que es lo muy universal o común, a lo más perfecto y claro que es lo más definido y concreto<sup>75</sup>. Como el conocimiento es el tránsito de la potencia al acto, este va de lo universal y oscuro hacia la claridad de los detalles de la cosa que se conoce<sup>76</sup>. En otras palabras, el conocimiento humano va de lo simple a lo complejo y de lo confuso a lo distinto, mientras en la máquina simplemente no se puede hablar de conocimiento.

Pero, además, el conocimiento va de lo imperfecto a lo perfecto según los dos tipos de universales que son el universal ontológico y el universal lógico. En el caso del universal ontológico, la esencia del existente concreto real que se aplica a muchos y es imperfecta, se conoce antes que el universal lógico. Eso significa que primero es necesario conocer la esencia del ente concreto real imperfecta para después definir al ente<sup>77</sup>. Así es como el conocimiento pasa de lo universal imperfecto a lo perfecto, es decir, de lo común que es confuso, a lo distinto que es menos común.

68 *S.Th.*, I, q.85, a.3.

69 *S.Th.*, I, q.84, a.6; *S.Th.*, I, q.84, a.3.

70 *S.Th.*, I, q.85, a.3.

71 *S.Th.*, I, q.85, a.3, ad.1 y ad.4.

72 *Ibidem*.

73 *S.Th.*, I, q.85, a.3.

74 *Ibidem*.

75 *S.Th.*, I, q.85, a.1, ad.1. Se refiere a la abstracción total y formal; abstracción del intelecto agente y del intelecto posible. Jesús García López, "La abstracción según santo Tomás". *Anuario Filosófico* 8, 1 (1975): 205-221.

76 *S.Th.*, I, q.85, a.3.

77 Jesús García López, *Metafísica tomista*, p. 99.

En el caso del orden lógico, por ser universal, es atribuible a muchos, tal y como sucede con los conceptos que se subordinan como géneros, diferencias específicas, especies, etc., pasando el conocimiento de lo imperfecto que son los géneros y afinándose mediante las diferencias específicas que constituyen las especies que son más determinadas o más definidas<sup>78</sup>. Es así que el orden lógico y el ontológico se relacionan, siendo el orden lógico, una representación del orden ontológico que, en el orden físico, sólo una inteligencia humana puede alcanzar e introducir en una máquina. En suma, la naturaleza discursiva del intelecto humano debe pasar de lo más imperfecto y potencial, hasta la perfección de lo actual<sup>79</sup>.

Como hemos venido viendo, santo Tomás resuelve el problema del conocimiento, siguiendo a Aristóteles y afirmando que no hay ideas ni conceptos innatos. No hay nada en el intelecto que no haya entrado a través de los sentidos. De modo que los primeros principios o axiomas evidentes por sí mismos, dependen de las primeras ideas o conceptos producidos por el intelecto posible, a partir de la simple aprehensión de las especies inteligibles. Esa operación es infalible cuando sólo abstrae, a partir de aquello que los sentidos le presentan<sup>80</sup>. Los conceptos universales son transformaciones del intelecto posible o pasivo en las esencias que el intelecto agente separó de las cosas. Y de todos los conceptos, los primeros son los más comunes, y el más común es el concepto de ser<sup>81</sup>.

El objeto propio de la inteligencia humana son las esencias abstraídas de las cosas sensibles de las que obtiene inmediatamente el concepto de ser<sup>82</sup>. Mientras el objeto común de la inteligencia es el “*ens commune*”, lo que conoce el intelecto humano es el *esse* que constituye la esencia de las cosas mediante la abstracción a partir de lo que le aporta lo sensible<sup>83</sup>. Todo eso es imposible para la inteligencia artificial que justo procede en cuanto recibe los contenidos elaborados por la inteligencia natural que introduce los conceptos. Como lo hemos venido repitiendo, la inteligencia artificial no es una facultad cognoscitiva; no es una potencia activa, de modo que sólo puede actuar, utilizando los contenidos producidos por una verdadera inteligencia.

Abundando un poco más, santo Tomás nos enseña que el objeto propio o formal es aquello a lo que una potencia tiende naturalmente<sup>84</sup> y que, en el caso del intelecto humano, es el ente que conoce con necesidad natural y espontáneamente, antes de cualquier reflexión que implique un conocimiento anterior<sup>85</sup>. Es así que el ente está a la base de todo pensamiento<sup>86</sup>. Hemos dicho que el concepto de ser es el primero que el hombre produce naturalmente, de manera espontánea e inconscientemente, al ponerse en contacto con la realidad sensible<sup>87</sup>. Se trata del primer concepto que excluye toda singularidad. Lo primero que el intelecto conoce es el ente<sup>88</sup>. Así como los objetos de los sentidos están implicados en el conocimiento sensible, el ente está implicado en todo conocimiento<sup>89</sup>. Todo lo que se puede conocer e incluso el no ser como ausencia de ser, se conoce partiendo del ente. Y todo eso sucede porque, a partir de los conceptos, la inteligencia humana hace juicios y es consciente de eso, porque es capaz de juzgar sobre su propia existencia. La IA es incapaz de elaborar conceptos y, por

78 *S.Th.*, I, q.85, a.3.

79 *Ibidem*.

80 *De Verit.*, 1, 1.

81 *S.Th.*, I, q.5, a.2 y *S.Th.*, I-II, q.94, a.2.

82 *S.Th.*, I, q.84, a.7.

83 *S.Th.*, I, q.84, a.6 y 7.

84 Sebastián Buzeta Undurraga, Sebastián. (2013). *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013, p. 8ss.).

85 Tomas Duma, “The role of Existential Judgements...”, pp.228 ss.

86 Francisco Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona, PPU, 1987, p. 300); Eudaldo Forment, “Autoconciencia y ser en santo Tomás”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001), p.13; Eudaldo Forment, *Lecciones de Metafísica* (Madrid. Ediciones Rialp, 1992, pp. 228 ss.).

87 *Verit.* 11, 1.

88 *S.Th.*, I, q.85, a.2.

89 Jesús García López, *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad. Comentario a la cuestión I De veritate y traducción castellana de la misma* (Pamplona, Eunsa, 1967, p.22 y 23). Eudaldo Forment, *Lecciones de Metafísica*, p.228.

tanto, tampoco elabora formalmente juicios, incluido un juicio consciente sobre su propia existencia. Como lo hemos estado sosteniendo, la IA utiliza conceptos previamente establecidos e introducidos en su sistema combinándolos materialmente, pero no puede elaborarlos a partir del contacto con la realidad, ni puede ser consciente de su elaboración.

El conocimiento de la ciencia, que es complejo y distinto, se opone al conocimiento de la universalidad del ente en cuanto ente, simple, universal, confuso y oscuro<sup>90</sup>. Lo que se conoce científicamente y conscientemente es el ser del ente y el concepto de ser como representación mental por medio de la cual se conoce el ser. El carácter discursivo del conocimiento científico resulta de la reflexión que permite al científico enlazar juicios y razonamientos mediante la inducción o la deducción.

Los conceptos más universales de los cuales están en potencia todas las categorías hasta los entes concretos se van conociendo a partir del ente. El intelecto va actualizando el conocimiento de lo que estaba contenido en potencia en el ser en cuanto ser<sup>91</sup>. En cuanto a la IA, ya hemos dicho que puede emular algunas operaciones del intelecto, pero sólo de manera material y en cuanto previamente programada a partir de modelos matemáticos que reproducen formas mentales mediante algoritmos.

Las ideas, los juicios y los raciocinios, también parten del ser. Porque el ser lógico opera con conceptos reales y en el juicio así sucede tanto en la afirmación como en la negación. Pero la cópula ser, que como concepto puede ser alcanzado sólo por una potencia activa, es necesaria para todo juicio. Además, el juicio únicamente es posible con el ser porque, como lo hemos afirmado, el no ser sólo puede ser conocido por medio del ser<sup>92</sup>. La predicabilidad del ser trascendental se encuentra implícita en la totalidad de los juicios afirmativos y negativos, porque es la entraña de la cópula de todo juicio. Todo el orden ontológico y el orden lógico confluyen en el ser trascendental que, en el orden corpóreo, sólo es alcanzable para una potencia activa. Por esa razón santo Tomás insiste en que el *esse* es trascendental, en cuanto constituye la perfección más íntima y fundamental de todos los entes, tanto en el orden del ser como del conocimiento, pues nada escapa al ser que, como hemos visto, no puede ser alcanzado formalmente por la máquina.

## 5. Conclusión

Santo Tomás fundamenta la producción de conceptos universales precisando la doctrina de la abstracción aristotélica, al considerar la distinción del intelecto en su operación activa (entendimiento agente) y pasiva (entendimiento posible). Dicha doctrina está basada en el principio de causalidad y en la capacidad del intelecto agente de separar lo universal o común de lo singular y concreto, para que el intelecto posible o pasivo se transforme produciendo el concepto.

La propuesta tomista implica la distinción entre el orden lógico, el abstracto metafísico y el físico. Su punto de partida son los principios metafísicos y la inexistencia de ideas innatas, ubicando, en primer lugar, al ser y los modos de ser. Aclara que lo que se abstrae es toda la esencia corpórea compuesta de *forma communis* y de *materia communis*, de la materia concreta, que es la materia individual o signada por la cantidad, para lo cual se requiere una potencia activa.

El intelecto humano descubre que, entre el orden metafísico y el orden físico, así como entre el orden del ser y el orden del conocimiento existe una correspondencia. Considera la distinción entre el ser de la cosa (*esse*) y su modo de ser (*specie*). La abstracción de lo universal es posible, porque, toda esencia o naturaleza, tanto de las substancias como de los accidentes, es “una” y puede corresponder internamente y necesariamente a muchos. La naturaleza de cada cosa es una a la vez que se encuen-

90 Régis Jolivet, *Tratado de Filosofía Lógica*, p.161.

91 *Verit.*, 11,1.

92 *De ente et essentia*, c.1.



tra en muchos. El concepto universal versa sobre la esencia o naturaleza que se encuentra en la cosa singular concreta y en el intelecto que la conoce.

En la propuesta de santo Tomás, la naturaleza o la esencia, que se encuentra en la cosa y la esencia abstracta, coinciden dado que su distinción es sólo un modo de ser distinto que denomina *species o similitudo formae*. Eso garantiza la objetividad del conocimiento a la vez que evita cualquier clase de relativismo, en cuanto la abstracción intelectual o ideogénesis es de la cosa tal como es y sin modificación alguna. Eso es posible gracias a la distinción entre el *quid est* o “ser algo” de las ideas universales y el *modo quo* que es su “manera de ser”.

Las especies inteligibles son la cosa que se encuentra intencionalmente en el intelecto como especie. Santo Tomás deja muy claro que lo que se individualiza es la esencia específica del ente corpóreo compuesta de materia y forma y que es separada por el intelecto humano gracias a su facultad o potencia que es activa y pasiva.

De ese modo, santo Tomás demuestra la viabilidad del conocimiento verdadero de los entes explicando las relaciones entre lo universal y lo particular. Porque, como ha quedado establecido en este trabajo, si se considera la esencia como forma o *esse*, o si la materia del compuesto de materia y forma se considera como pura potencia, al ser separada esta de la materia ya no sería lo mismo que la cosa, y no quedaría garantizado el conocimiento objetivo de la realidad tal y como es.

Resulta sorprendente que, mediante la ciencia y la ingeniería, la humanidad haya sido capaz de descubrir y elaborar modelos que imitan procesos biológicos que intervienen en el conocimiento humano, como son las redes neuronales y los algoritmos genéticos mediante bases de hechos; así como procesos lógicos como la lógica difusa, los modelos basados en agentes, etc. Sin embargo, resulta inadecuado aplicar el término de inteligencia a esos mecanismos, debido a que la máquina sólo es capaz de potencia pasiva. Ese es el motivo por el que, aún en el medio de la tecnología digital, se ha llegado a cuestionar el hecho de si debe aplicarse el calificativo de inteligencia a esos usos tecnológicos.

El artefacto requiere un conjunto inicial de soluciones codificadas que ya están preestablecidas por una inteligencia natural. Todas esas tecnologías suponen una información introducida por una potencia activa o facultad intelectual capaz de realizar algunas operaciones que tienen como punto de partida la separación de lo universal que se encuentra en lo singular y concreto, y que no se limita a un resumen de notas comunes. Esa separación permite la elaboración de un concepto universal y abstracto que constituye una transformación del intelecto en la cosa conocida (concepto).

Pero, además, el intelecto es capaz de ser consciente y, por tanto, responsable de esos procesos, lo cual resulta imposible para una potencia pasiva como la máquina. El artefacto es incapaz de garantizar formalmente el realismo metafísico, es decir, de garantizar conscientemente y, por lo tanto, responsablemente la verdad de la información que procesa. Desde la perspectiva tomista, en el orden físico, sólo el intelecto humano puede conocer conscientemente y ser responsable. Los artefactos sólo pueden almacenar y utilizar conceptos previamente elaborados por la inteligencia humana.

Lo anterior nos lleva a concluir que, aunque la IA constituye un gran adelanto y una herramienta que resulta valiosísima debido a que la ingeniería ha sido capaz de reproducir, materialmente (mediante modelos) algunas operaciones que la inteligencia humana realiza formalmente, exige un uso ético y responsable. Lo anterior se agudiza debido a que las operaciones que realiza la máquina, pueden ser extremadamente rápidas y administrar infinidad de cosas de un modo mucho más eficiente que la inteligencia humana. Pero es necesario que quien las programe considere un adecuado criterio de verdad y de bien, porque como toda tecnología, puede ser utilizada para bien o para mal.

Pensamos que es importante un criterio de verdad, porque de los errores metafísicos, se cae en el relativismo que puede ser incorporado a las máquinas difundiendo toda clase de errores, ya que estas sólo pueden utilizar aquello que la inteligencia humana haya introducido y programado. Hace

falta un criterio que garantice que los procesos respeten la verdad, para lo cual es necesario el conocimiento de la inteligencia, sus operaciones y virtudes. Es importante partir de un concepto adecuado de inteligencia, de verdad y del criterio de verdad que es la evidencia, para que la IA contribuya adecuadamente al desarrollo de la ciencia, al conocimiento de la verdad y al bien común.

## 6. Referencias

- Alarcón, E. S. *Thomae de Aquino Opera omnia*. Corpus Thomisticum, Pamplona 2000s.
- Aristóteles. *Physics (I-II)*. Trad. P.H. Wicksteed y F. M. Cornford, Harvard-Heinemann, Cambridge-London, Loeb Classical Library, 1980.
- Aristóteles. *Metafísica*, Segunda edición trilingüe. Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles. *Posterior Analytics, Topica*, Cambridge-London. Trad. H. Tedennick y E.S. Forster, Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library, 1989.
- Aristóteles. *Obras completas*. Trad. Carlos Megino Rodríguez, Tomás Calvo y Miguel Candel Sann Martí. Madrid: Gredos, 2011.
- Basogain Olabe, Xabier. *Redes neuronales artificiales y sus aplicaciones*. Departamento de Ingeniería de Sistemas y Automática. Escuela Superior de Ingeniería de Bilbao. UPV-EHU, p. 2. [https://ocw.ehu.eus/pluginfile.php/40137/mod\\_resource/content/1/redes\\_neuro/contenidos/pdf/libro-del-curso.pdf](https://ocw.ehu.eus/pluginfile.php/40137/mod_resource/content/1/redes_neuro/contenidos/pdf/libro-del-curso.pdf)
- Benedicto VI. *Discurso a la Curia Romana con ocasión de la Navidad*, del 22 de diciembre de 2005.
- Busa, Roberto. *Opera Omnia / Ut sunt in Indice thomistico; additis 61 acryptis ex aliis medii aevi auctoribus*. Curante Roberto Busa, Sj (Frommann Verlag Günter Holz-book KG, Stuttgart-Bad Constanz, 1980.
- Buzeta Undurraga, Sebastián. *Sobre el conocimiento por connaturalidad*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013.
- Canals Vidal, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU, 1987.
- Casadesús, Ricard e Ignacio De Castro. “De la lógica difusa a la inteligencia artificial. Hacia un futuro transhumano”. *Ars Brevis* 24 (2018): 47-82. <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/359072>
- Derisi, Octavio Nicolás. *Estudios de Metafísica y Gnoseología. II Gnoseología*. Buenos Aires, E.D.U.C.A., 1985.
- Duma, Tomas. “The role of existential judgments in knowing the existence of beings”. *Espíritu* LXIII, 148 (2014).
- Echeverría, Martín F. “El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista”. *Espíritu*, LXIV, 150, (2015): 269-302.
- Ferraro, Christian. “Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La dúplex immutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q.5, a.8”. *Espíritu* LXIV, 149 (2015): 25-54.
- Forment, Eudaldo. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.
- Forment, Eudaldo. Autoconciencia y ser en santo Tomás. *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001). <https://doi.org/10.21071/refime.v8i.9378>
- Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía II (2º)*. España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- García López, Jesús. *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad. Comentario a la cuestión I De veritate y traducción castellana de la misma*. Pamplona, EUNSA, 1967.

- García López, Jesús. La abstracción según santo Tomás. *Anuario Filosófico* 8, 1 (1975): 205-221. <https://doi.org/10.15581/009.8.30439>
- García López, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Gilson, Étienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Cuarta edición. Pamplona: Eunsa, 2002.
- González Arencibia, Mario, y Dagmaris Martínez Cardero. “Dilemas éticos en el escenario de la inteligencia artificial”. *Economía y Sociedad* 25, 57 (2020): 1-17. <https://doi.org/10.15359/ey.25-57.5>
- Jolivet, Regis. *Tratado de Filosofía Lógica y Cosmología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1976.
- Manyika, James, Michael Chui, Mehdi Miremadi, Jacques Bughin, Katy George, Paul Willmott, y Martin Dewhurst. *Un futuro que funciona: automatización, empleo y productividad*. McKinsey Global Institute, 2017.
- Manser, G.M. *La esencia del tomismo*. Traducción de la 2ª. edición alemana por Valentín García Yerba, 1947.
- Millan Puelles, Antonio. *Fundamentos de Filosofía*. Undécima edición. Madrid, Rialp, 1981.
- Ocampo Ponce, Manuel. “Aproximación metafísica a la producción de conceptos universales”. *Revista Chilena de Estudios Medievales* 16 (2019). <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/266/0>
- Ocampo Ponce, Manuel. “Algunos fundamentos de la filosofía realista de santo Tomás de Aquino para una valoración de la inteligencia artificial (IA)”. *Perseitas* 12 (2024): 72-92. <https://doi.org/10.21501/23461780.4724>
- Pereira, Wilmer. “Desafíos de la inteligencia artificial bioinspirada con algoritmos genéticos”. *Tekhné* 20, 2 (2017): 104-129. <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/tekhne/article/view/3577/3066>
- Pino Diez, Raúl, Alberto Gómez Gómez, y Nicolás De abajo Martínez. *Introducción a la inteligencia artificial: Sistemas expertos en redes neuronales artificiales y computación evolutiva*. Universidad de Oviedo. Servicio de publicaciones, 2001.
- Poole, David L., y Alan K. Mackworth. *Artificial Intelligence: Foundations of computational agents*. Cambridge University Press, 2017. <https://artint.info>
- Russel, Stuart y Peter Norvig. *Artificial intelligence; a modern approach* (2nd ed.). Upper Saddle River. New Jersey: Prentice Hall, 2003.
- Sánchez-Céspedes, Juan Manuel, Juan Pablo Rodríguez-Miranda y Octavio José Salcedo-Parra. “Análisis de la producción de publicaciones científicas en inteligencia artificial aplicada a la formulación de políticas públicas”. *Revista Científica* 39 (2020). <https://doi.org/10.14483/23448350.16301>
- Tolomos Rodríguez-Piñero, Piedad. *Introducción a los algoritmos genéticos y sus aplicaciones*. Universidad Rey Juan Carlos, 2002.
- UNAM. Lógica Difusa. Acervo para el mejoramiento del aprendizaje de alumnos de ingeniería, en inteligencia artificial. UNAM Cuautitlan, Grupo de investigación de sistemas inteligentes GISI. [https://virtual.cuautitlan.unam.mx/intar/?page\\_id=997](https://virtual.cuautitlan.unam.mx/intar/?page_id=997)
- Verneaux, Roger (1988). *Epistemología natural o crítica del conocimiento*. Barcelona: Herder, p.118.

# Valoración de la escuela secundaria a partir del contexto de pandemia en Mar del Plata, República Argentina

## Secondary school assessment in the context of the pandemic in Mar del Plata, Argentina

Juan Pablo López Bayerque; Norma Viviana Rodríguez; María Eugenia Huinchulef; María Victoria Vittar Markman



**Juan Pablo López Bayerque**

Universidad FASTA, Argentina

JuanPablo@ufasta.edu.ar

<https://orcid.org/0009-0003-4373-4848>



**Norma Viviana Rodríguez**

Universidad FASTA, Argentina

vivianarodrig1@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-8667-5378>



**María Eugenia Huinchulef**

Universidad FASTA, Argentina

eugeniahuinchulef@ufasta.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0001-9506-4776>



### **María Victoria Vittar Markman**

Universidad FASTA, Argentina

vittarmv@ufasta.edu.ar

<https://orcid.org/0009-0005-5800-4359>

Recibido: 15 - 01 - 2024

Aceptado: 11 - 03 - 2024

Publicado en línea: 30 - 04 - 2024

### **Cómo citar este texto**

López Bayerque, Juan Pablo, Rodríguez, V., Huinchulef, M. E., y Vittar Markman, M. V. (2024). Valoración de la escuela secundaria a partir del contexto de pandemia en Mar del Plata, República Argentina. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-22. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3001>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### **Resumen**

El presente trabajo muestra los resultados de un estudio descriptivo, de enfoque mixto, realizado en 2021 en escuelas de nivel secundario de la ciudad de Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires, República Argentina). El objetivo fue indagar la percepción de los estudiantes en relación con los efectos del Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO), correspondiente al contexto Covid-19, en los procesos de aprendizaje y en el bienestar personal y colectivo. Para ello, se consideró la dinámica escolar en el nivel secundario -que los estudiantes de la Provincia de Buenos Aires cursan entre los 12 y los 17 años- que incluía estrategias de agrupamientos a través de burbujas sanitarias (concurcencia a clase de grupos reducidos), bloques horarios y formatos presenciales, semipresenciales y a distancia. El trabajo se enmarca en una concepción de la convivencia escolar entendida como el conjunto de pautas relacionales que organizan el modo en que se ejerce la autoridad, se afrontan y resuelven los conflictos, se desarrolla la comunicación, y se estructura la labor colectiva. Al mismo tiempo, se asume que las capacidades sociales contribuyen a los modos en los que las posibles diferencias interpersonales se transitan, se mejoran los aspectos socioemocionales y las condiciones para el aprendizaje. La investigación permitió acercar la mirada en torno a la valoración que los jóvenes tienen del espacio escolar, y lo que éste significa para ellos, por encima de los factores coyunturales. Se pusieron en evidencia los efectos que estos modos de transitar la escuela han tenido en los estudiantes sobre su aprendizaje, sus vínculos con pares y docentes, sus relaciones de compañerismo y/o amistad y sus propias emociones. Asimismo, se observó que las herramientas TIC no habrían cubierto para los estudiantes los momentos de intercambio que genera la escuela en la presencialidad plena, tanto para el aprendizaje como para el sostenimiento de los diferentes niveles de vincularidad interpersonal.

**Palabras clave:** Convivencia escolar; Aprendizaje socioemocional; Capacidades sociales; Educación Secundaria; Contexto Covid-19.



## Abstract

This work shows the results of a descriptive study, with a mixed approach, carried out in 2021 in secondary schools in the city of Mar del Plata (Buenos Aires Province, Argentine Republic). The objective was to investigate the perception of students in relation to the effects of mandatory preventive social isolation (ASPO), corresponding to the COVID-19 context, on learning processes and on personal and collective well-being. To do this, the school dynamics at the secondary level, in which students in the Province of Buenos Aires attend between 12 and 17 years old, were considered which included grouping strategies through health bubbles (small group class attendance), time blocks and face-to-face, blended and distance formats. The work is framed in a conception of school coexistence understood as the set of relational guidelines that organize the way in which authority is exercised, conflicts are faced and resolved, communication is developed, and collective work is structured. At the same time, it is assumed that social capabilities contribute to the ways in which topics and possible interpersonal differences are navigated, socio-emotional aspects and the conditions for learning are improved. The research allowed us to look closer at the value that young people have of the school space, and what it means to them, above the current factors. The effects that these ways of going through school have had on young people on their learning, their ties with peers and teachers, their relationships of companionship and/or friendship and their own emotions were highlighted. Likewise, it was observed that the ICT tools would not have covered for the students the moments of exchange that the school generates in full presence, both for learning and for the maintenance of the different levels of interpersonal bonding.

**Keywords:** School coexistence; Socio-emotional learning; Social skills; Secondary School; Covid 19 context.

## Introducción

Durante 2020 el equipo de trabajo llevó a cabo un estudio exploratorio y de corte cuali-cuantitativo, destinado a indagar la percepción de los efectos que el Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO) -contexto COVID 19- tuvo en el aprendizaje y en el bienestar de los estudiantes de nivel secundario de la ciudad de Mar del Plata. Entre las estrategias de investigación se incluyó el diseño de un cuestionario, administrado a 498 alumnos (nivel de confiabilidad del 95,5% y un margen de error de +/- 4,5%) del nivel secundario de 49 escuelas de gestión municipal y privada de la ciudad de Mar del Plata, República Argentina. Asimismo, se abordó un grupo focal del que participaron docentes, directivos y autoridades educativas de la jurisdicción, tomando las mismas escuelas participantes, para así triangular la información desde las diferentes miradas.

En las escuelas de la Provincia de Buenos Aires, el ASPO tuvo su inicio y desarrollo a partir del 15 de marzo de 2020<sup>1</sup>. Desde esa fecha se procedió a la suspensión de clases presenciales en niveles inicial, primario, secundario. Comunicaciones posteriores<sup>2</sup> reglamentaron la forma de trabajo en el marco del denominado *Plan de Continuidad Pedagógica (PCP)*, en el que debían asegurarse modos de enseñar y de aprender, con apoyo de tecnología, y otros instrumentos generados por el Ministerio de Educación de la República Argentina, tales como la TV pública, cuadernillos, portal educativo EDUCAR, entre otros. A raíz de ello, las escuelas tuvieron que migrar, en un plazo acotado y sin posibilidad de proyección, a esquemas de enseñanza y gestión mediados por tecnología, los cuales se sostuvieron para la mayoría de los estudiantes hasta la finalización del ciclo lectivo 2020.

1 Resolución del Ministerio de Educación de la República Argentina (108/2020, correspondiente al 15/03/2020).

2 Resolución 2020-759-GDEBA-DGCYE del 2 de abril de 2020, en su artículo 1º, en vistas al ASPO, estableció la prohibición de circular, dispuesta por el Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 297/2020, prorrogadas por el Decreto N° 325/2020.

En este marco, el trabajo señaló la importancia que asignaban los estudiantes de nivel secundario de Mar del Plata, tanto de gestión pública como privada, a las instancias de interacción que tienen lugar en el marco de la escolaridad presencial. Los jóvenes manifestaron extrañar las posibilidades del aprendizaje cara a cara, dado por el intercambio con sus pares y docentes en un contexto que, además, propone otros espacios de reunión valorados por los jóvenes. Para los estudiantes, el aprendizaje mediado por TIC no alcanzaría el valor que ellos asignan a los momentos de intercambio que genera la escuela en la presencialidad plena.

Las experiencias vivenciadas en el ASPO tuvieron serias implicaciones para el establecimiento de vínculos entre los jóvenes; se evidenció que la existencia de conectividad (ingreso a plataformas educativas, clases sincrónicas, envío de módulos y tutorías *online*, consultas por correo electrónico) no equivale al desarrollo de una comunicación significativa como la dada en formatos de presencialidad. En esta última, las interacciones cara a cara que se producen en el marco de la escolaridad implican participación, diálogo e intercambios que al parecer tendrían un sentido para el aprendizaje más acentuado desde lo cognitivo y lo social (Coronado, 2009). Se hizo manifiesto, de acuerdo con la mirada de los expertos educadores que participaron del grupo focal, que las habilidades sociales no pudieron ser estimuladas y desarrolladas únicamente a partir de la interacción a través de la tecnología. Esto reforzaría la idea de que la escuela es un centro esencial para la formación de vínculos, en el marco de los cuales los estudiantes construyen esquemas de conocimientos dados por interacción con otros.

En este sentido, si se entiende que cada persona se relaciona con los saberes y aprendizajes a partir de esquemas propios que se reconfiguran en una constante relación con el medio -en este caso la dinámica dada por la interacción con pares, docentes, el medio escolar y el desafío intelectual que estos suponen- cabe preguntarse si a raíz del contexto de ASPO los estudiantes no perdieron algunas posibilidades de enriquecer sus experiencias futuras de aprendizaje dadas las limitaciones vivenciadas en 2020. Al respecto, cabe esperar que el acrecentamiento en el uso de herramientas tecnológicas en muchos casos puede servir de anclaje para el desarrollo de habilidades cognitivas relacionadas con este campo, pero en cuanto al desarrollo de habilidades sociales parecería que no sucedería lo mismo. Las instancias de educación mediadas por tecnología permitieron la continuidad de propuestas pedagógicas, pero no parecen haber dado respuestas a necesidades de sociabilidad y encuentro, determinantes en la adolescencia.

Sobre estos temas se han llevado adelante distintos estudios exploratorios en Argentina a lo largo de 2020, cuyos resultados complementan los obtenidos por el equipo de trabajo. En un sondeo realizado por UNICEF Argentina (2020a), que tuvo lugar entre el 8 y el 15 de abril de 2020 (momento inicial del ASPO) y que se aplicó en 2678 hogares -que se constituye como muestra representativa de 6,1 millón de hogares del país- el 22,5% de los adolescentes encuestados afirmaron sentirse asustados y el 17,5% angustiados frente a la incertidumbre generada por el contexto.

En un segundo relevamiento (UNICEF Argentina 2020b), llevado adelante por la empresa Google junto con UNICEF Argentina, con una consulta efectuada el 11 de septiembre de 2020 a 850 jóvenes del país que tuvieron acceso regular a TIC y pudieron continuar con el calendario educativo a distancia, se evidenció que el coronavirus impactó fuertemente en los adolescentes, ya que se modificaron aspectos centrales de su vida en cuanto a lo educativo y sus emociones.

En este marco, el equipo de investigación planteó el seguimiento de los resultados obtenidos en el proyecto realizado en 2020. Se buscó determinar continuidades o modificaciones en la percepción de los estudiantes respecto del aprendizaje y el bienestar personal y colectivo, en un contexto que en 2021 se caracterizó por la implementación de estrategias de agrupamientos a través de burbujas sanitarias (concurrencia a clase de grupos reducidos), bloques horarios y formatos presenciales, semipresenciales y a distancia.

## Métodos y materiales

Para esta nueva etapa en la investigación se seleccionaron instrumentos que permitieron abordar la realidad escolar en contexto de Covid-19 desde la perspectiva de los estudiantes, desde una mirada cuanti-cualitativa, con especial atención a lo cualitativo.

Al igual que en 2020, los instrumentos se seleccionaron buscando sistematizar la percepción que los jóvenes habían tenido en torno a cómo los modos de organización y dinámica escolar tuvieron efectos en el aprendizaje y en su bienestar, desde lo personal y lo colectivo.

Para ello, se diseñó un cuestionario para conocer el impacto de las nuevas organizaciones y dinámicas escolares, y por otro, indagar sobre posibles adaptaciones o nuevos conflictos, frente a la experiencia que los jóvenes tuvieron en 2020 en el contexto de pandemia por Covid-19. Tomando como base las investigaciones previas del grupo y recomendaciones de un grupo de profesionales del sistema educativo del Municipio de General Pueyrredon (partido de la Provincia de Buenos Aires dentro del cual se encuentra la ciudad de Mar del Plata), se procedió a armar un cuestionario propio, con fuerte basamento en el marco teórico descrito, ajustado con una prueba inicial en alumnos de las edades del rango definido, generando una segunda y definitiva versión corregida, empleada en el trabajo de campo. Las encuestas se administraron entre julio y septiembre de 2021 en escuelas secundarias de Mar del Plata; incluyeron una participación de 547 alumnos (nivel de confiabilidad: 95,5% - margen de error: +/- 4,5%), tomando en cuenta jóvenes que cursaban entre tercero y sexto año del nivel secundario.

Al mismo tiempo, para profundizar y ampliar la información, se abordaron dos grupos focales, con muestras de doce alumnos y alumnas en cada uno de los dos colegios (uno de gestión pública y otro de gestión privada) que mayor participación habían tenido en el cuestionario administrado. De esta manera, se abarcó una población de diferentes cursos propios del nivel secundario. Se preparó una guía temática con tópicos disparadores para que los jóvenes pudieran expresarse y generar intercambios, tomando como referencia aspectos que debían ser profundizados a partir de la encuesta realizada previamente. Los encuentros tuvieron lugar en noviembre de 2021, en el marco de la Semana de la Ciencia y Tecnología, que promueve el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación Argentina.

Para poder triangular datos, se administró el Test de Pareja Educativa (T.P.Ed.), que facilitó observar las representaciones y creencias internas acerca del enseñar-aprender que tienen los estudiantes. Para esta actividad se realizó una adaptación del *test* a una situación de convivencia escolar y se solicitó a los participantes que dibujaran a dos personas en una instancia de aprendizaje en el contexto propio de 2021. De esta manera, se pudo abordar con mayor detalle el modo en el que la convivencia escolar fue transitada en un momento muy cambiante. Para la aplicación de este test proyectivo, se seleccionó una escuela pública provincial, una escuela de gestión privada no confesional y una de gestión privada confesional.

## Resultados obtenidos

### *Resultados de las encuestas realizadas*

Como se puede ver en el gráfico 1, la muestra se ha tomado de estudiantes provenientes de gestión pública (provincial 42% y municipal 8%) y privada (50%).



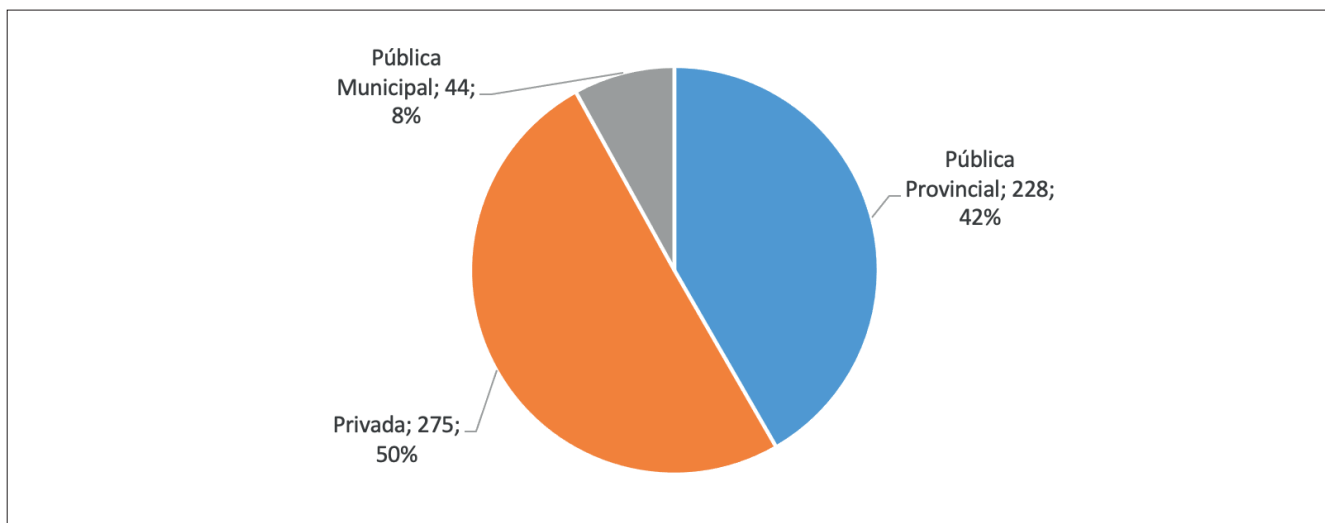


Gráfico 1. Tipo de gestión escolar.

En el gráfico 2, se observa que la muestra está compuesta por estudiantes de 3º, 4º, 5º y 6º año del nivel secundario. Esta selección no ha sido casual, sino que se puso foco en los cursos que ya habían transitado los primeros años del secundario en la escolaridad presencial, en ciclos académicos previos a la pandemia.

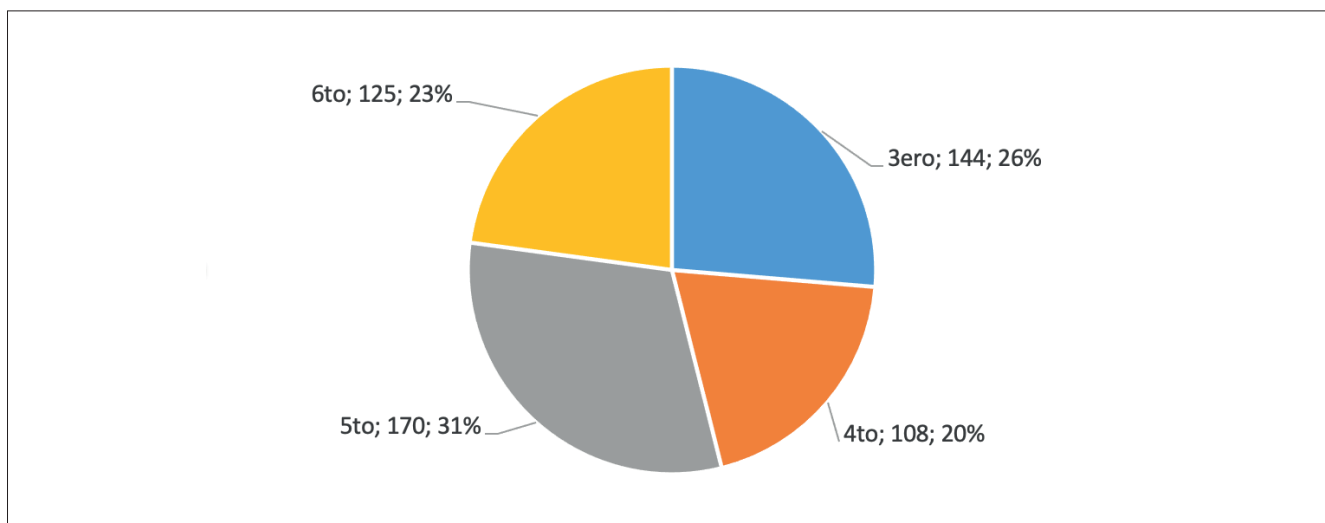


Gráfico 2. Año que cursa.

En el gráfico 3, al consultar con qué modalidad de trabajo se sentían más identificados, puede apreciarse que un porcentaje mayor de estudiantes prefiere la escuela en formato presencial (61%), luego mixta (27%) y sólo un 12% totalmente virtual.

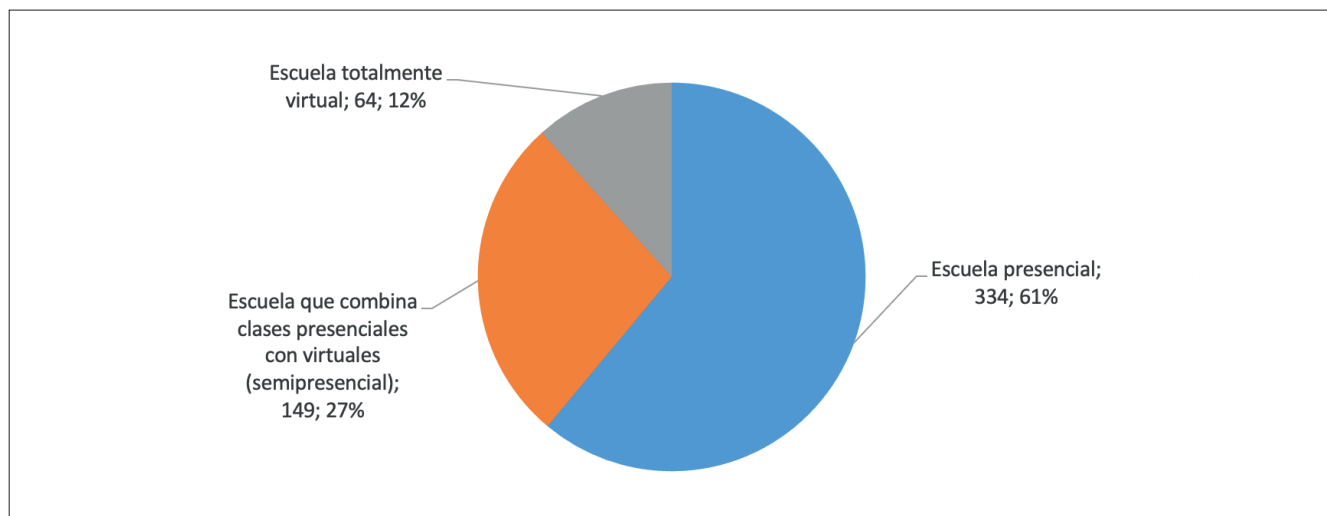


Gráfico 3. ¿Con qué modalidad de trabajo te sientes más identificado?

Al mismo tiempo, en el gráfico 4, al consultar por la modalidad y el tipo de aprendizaje, se destaca la selección presencial en un 88%, un 9% mixta y apenas el 3% se inclina por la virtualidad.

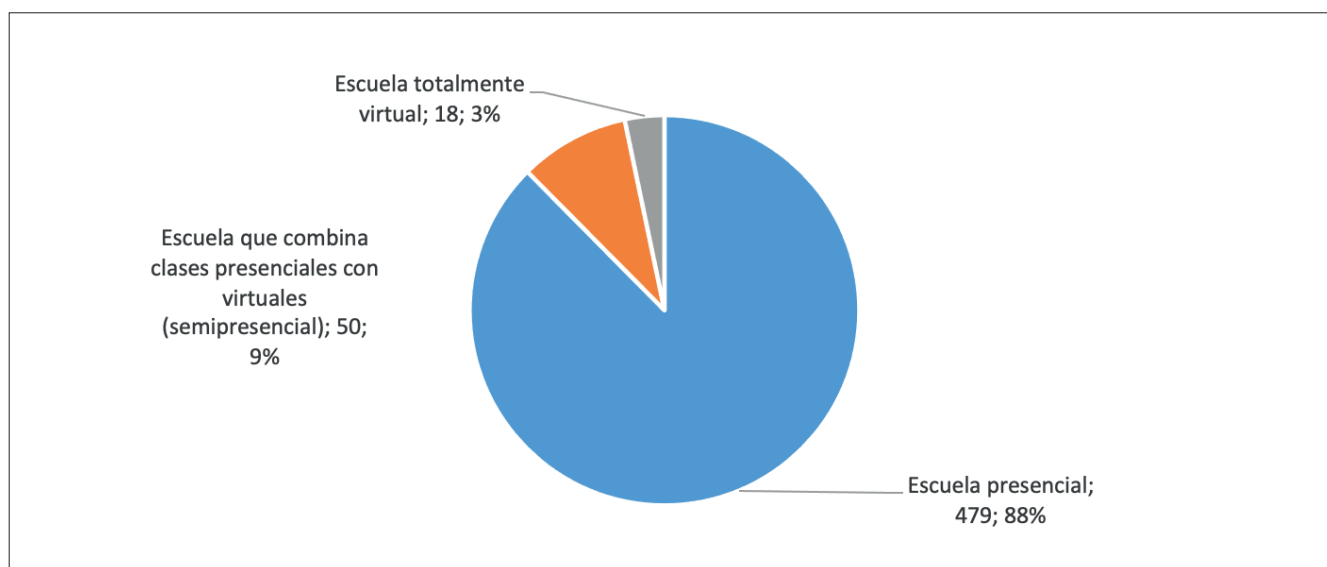


Gráfico 4. ¿En qué modalidad crees que aprendes más?

Complementariamente, el gráfico 5 muestra que el 87% de los estudiantes encuestados cree que las mejores relaciones entre compañeros se dan en la presencialidad, 9% en formato semipresencial y solo 4% en virtual. EL gráfico 6 muestra valoraciones muy similares en la relación docente - estudiantes.

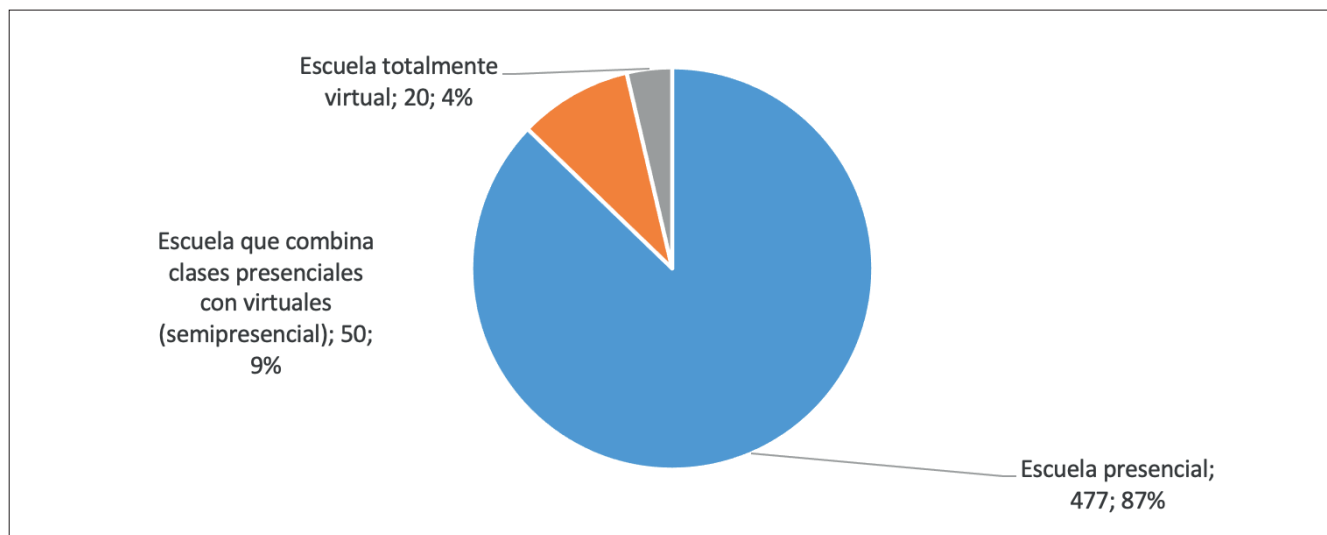


Gráfico 5. *¿En qué modalidad crees que se dan mejor las relaciones entre compañeros?*

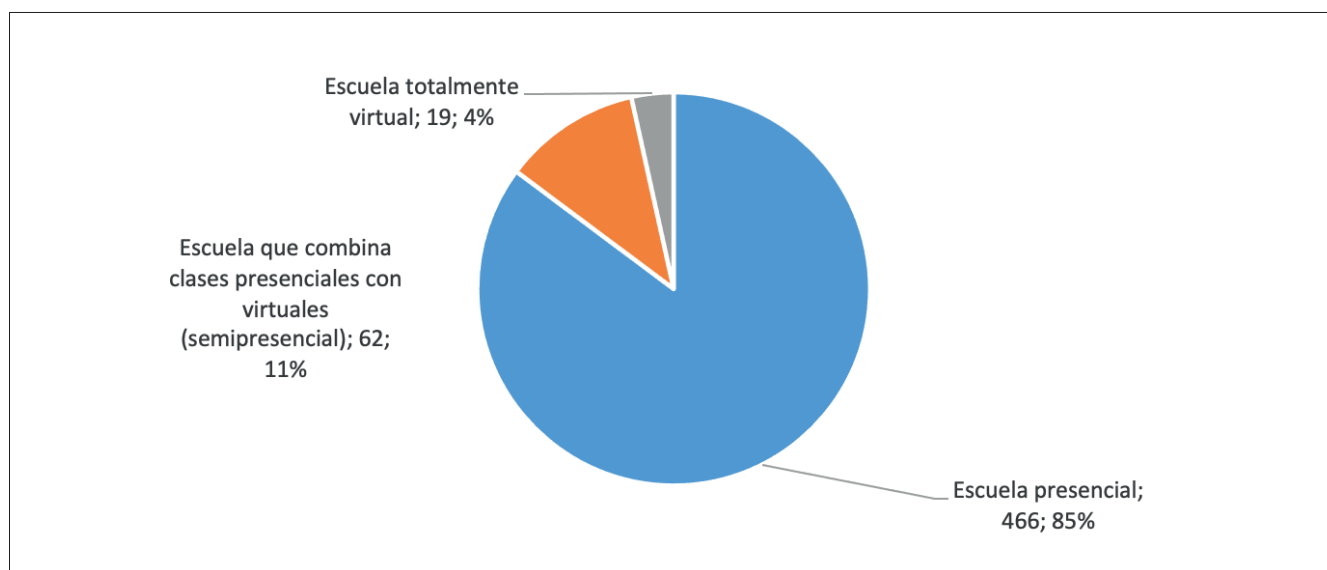


Gráfico 6. *¿En qué modalidad crees que se da mejor la relación con los docentes?*

Ante la consulta acerca de si en 2021 (en el que se dieron sistemas presenciales, virtuales y semipresenciales) se sintieron más animados respecto de 2020 (aislamiento preventivo total con modalidades de educación virtual en los casos más favorables), el 62% (mucho más 29%, más 33%) se sintió más animado, un 24% igual y un 14% menos animado.

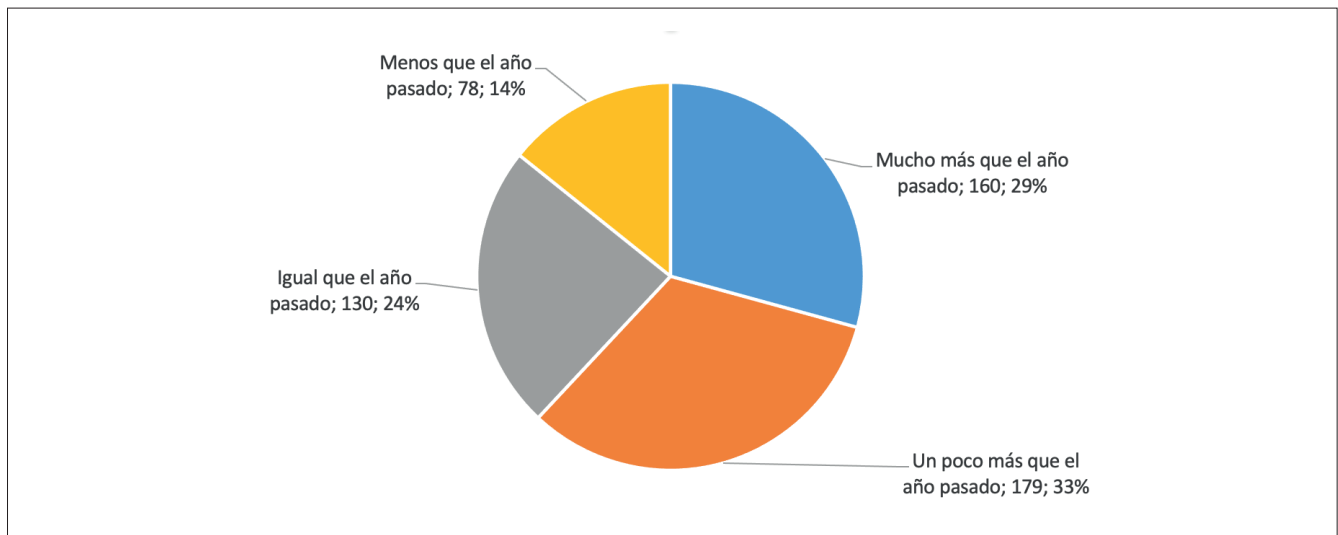


Gráfico 7. ¿Te sentiste más animado en 2021 respecto del año anterior?

Cuando se consulta por el deseo de tener presencialidad completa, el gráfico 8 muestra que solo un 14% se inclina por una respuesta negativa, mientras que el 88% la esperaba en diferentes grados.

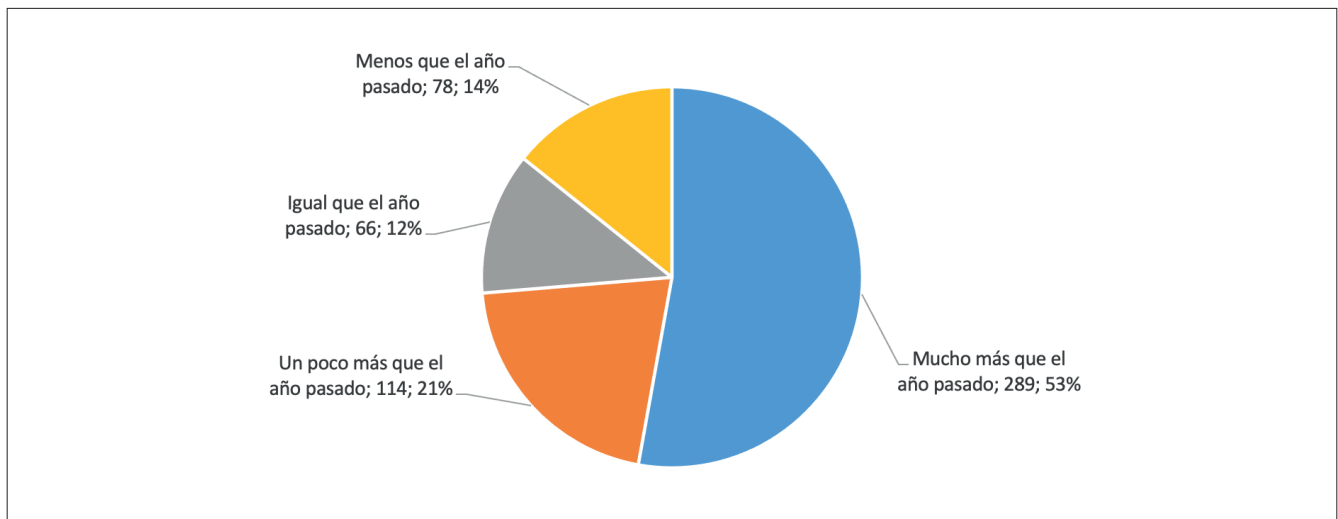


Gráfico 8. ¿Tienes más ganas de que haya una presencialidad completa?

Cuando se consulta a los estudiantes si se sienten más preparados para atender los desafíos de aprendizaje, el 66% contesta que sí, 23% se siente igual y solo el 11% menos.

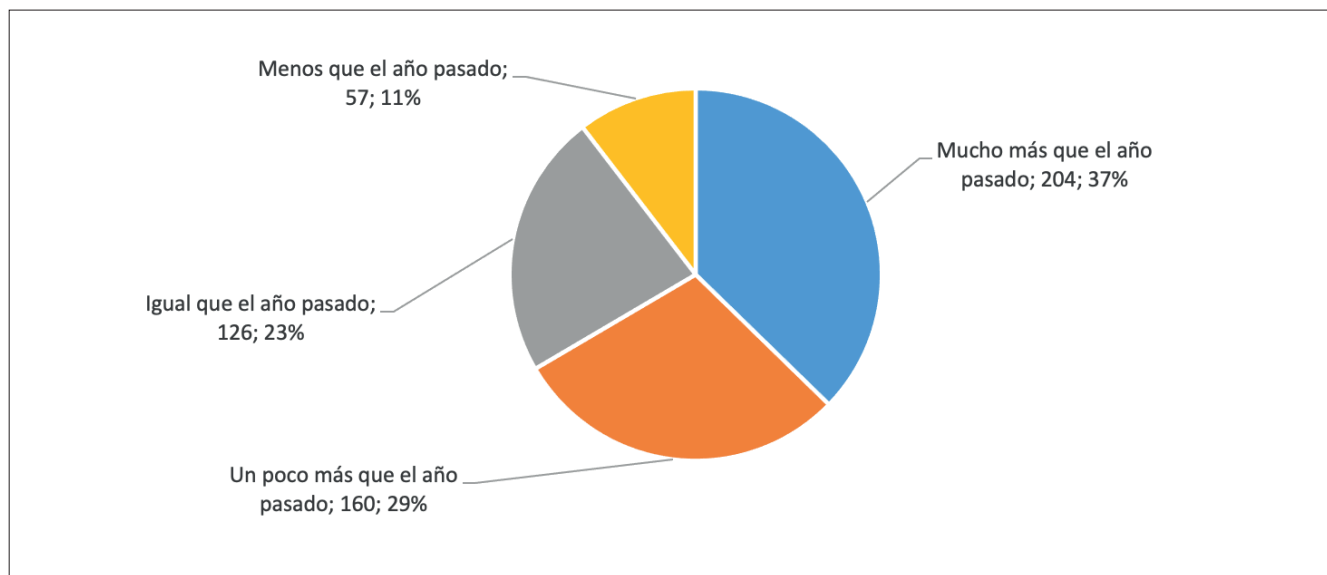


Gráfico 9. ¿Te sientes más preparado para atender a los desafíos de aprendizaje?

El gráfico 10 indaga sobre los desacuerdos entre compañeros/as. El 35% manifestó que surgieron de igual manera que antes de la pandemia, el 34% en menor medida. Un 9% manifiesta que estos se dieron con mayor frecuencia que antes de la pandemia y 23%, que no tuvieron lugar en este formato escolar.

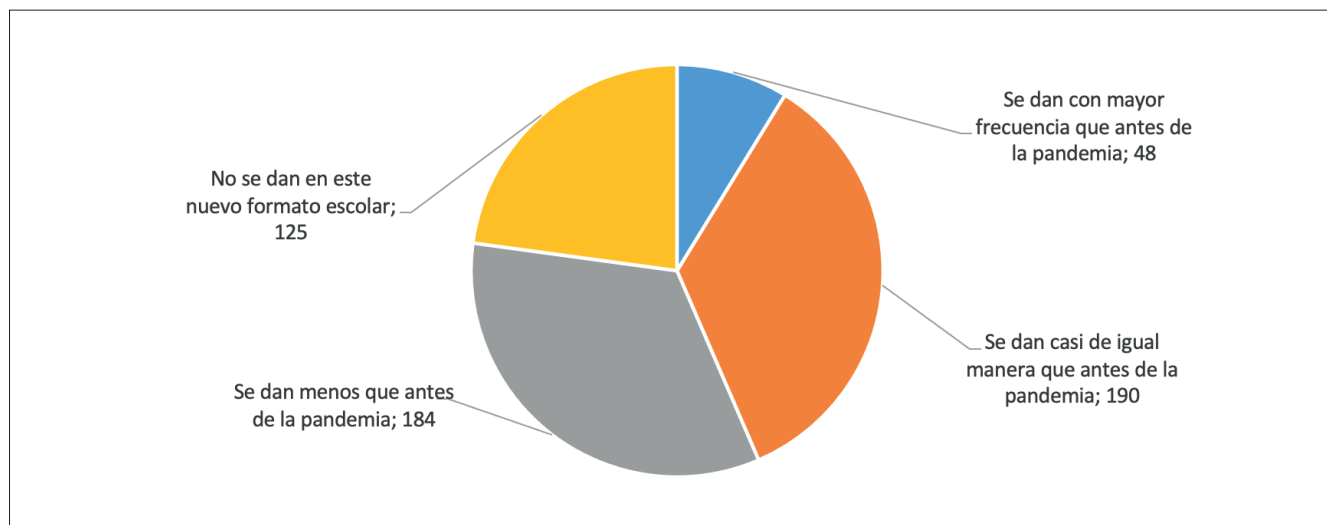


Gráfico 10. ¿Cómo evalúas los desacuerdos con compañeros en la situación escolar 2020-2021, en comparación con la escuela antes de la pandemia?

En ese mismo sentido, pero en relación a los docentes, el gráfico 11 muestra que los desacuerdos se ven con mayor frecuencia que antes de la pandemia en un 17%, igual en un 39%, menos en un 26%, y se percibe que no se dan en este formato escolar en un 18%.

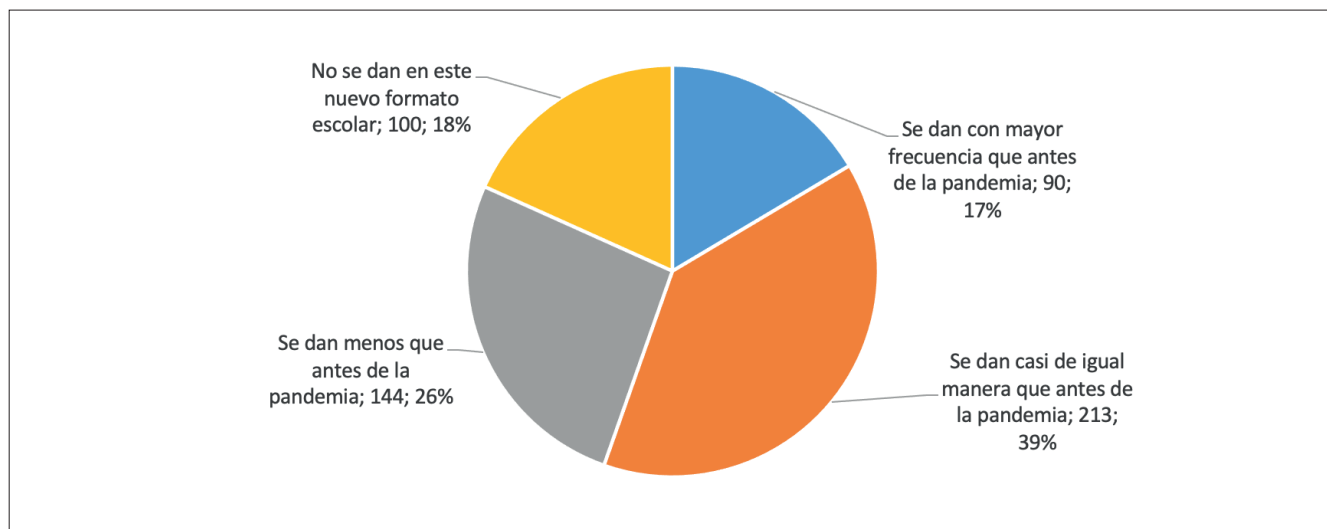


Gráfico 11. ¿Cómo evalúas los desacuerdos con docentes en la situación escolar 2020-2021 en comparación con la escuela antes de la pandemia?

Al consultarse sobre las burlas y/o insultos, las peleas y la discriminación entre compañeros/as, se pidió a los jóvenes que compararan si habían observado cambios con respecto a los momentos previos a la pandemia. Se identificó en las respuestas plasmadas en los gráficos 12, 13 y 14 que las situaciones se vivenciaron con menor frecuencia que antes de 2020-2021.

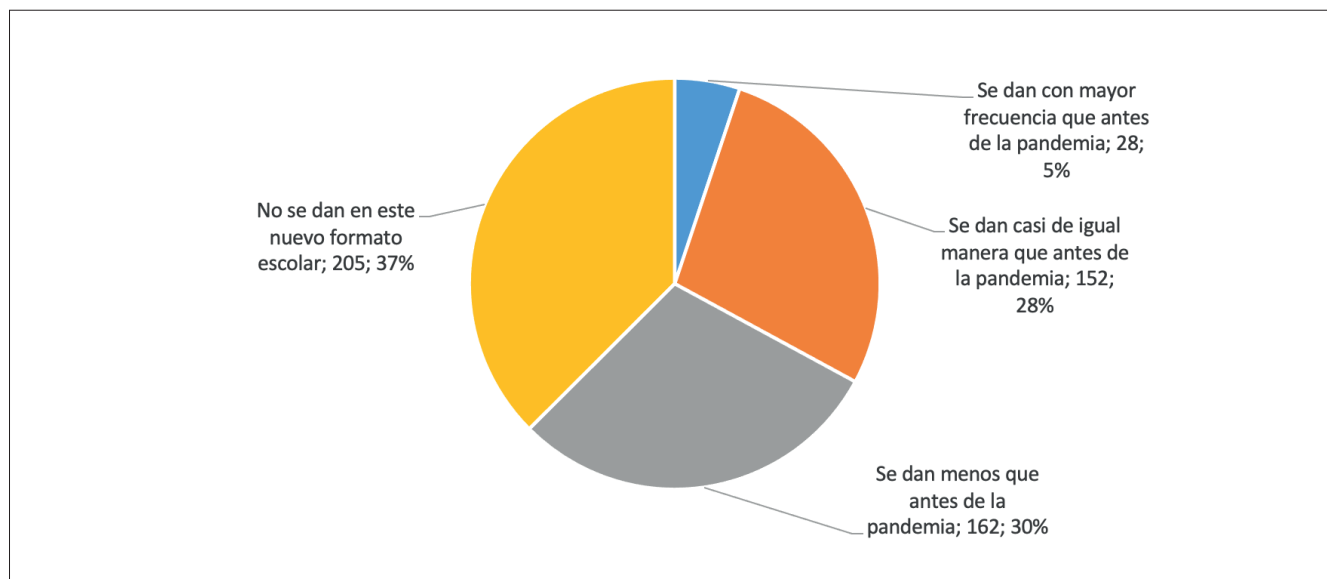


Gráfico 12. ¿Cómo evalúas la existencia de burlas y/o insultos entre compañeros/as en la situación escolar 2020-2021 en relación con la escuela antes de la pandemia?

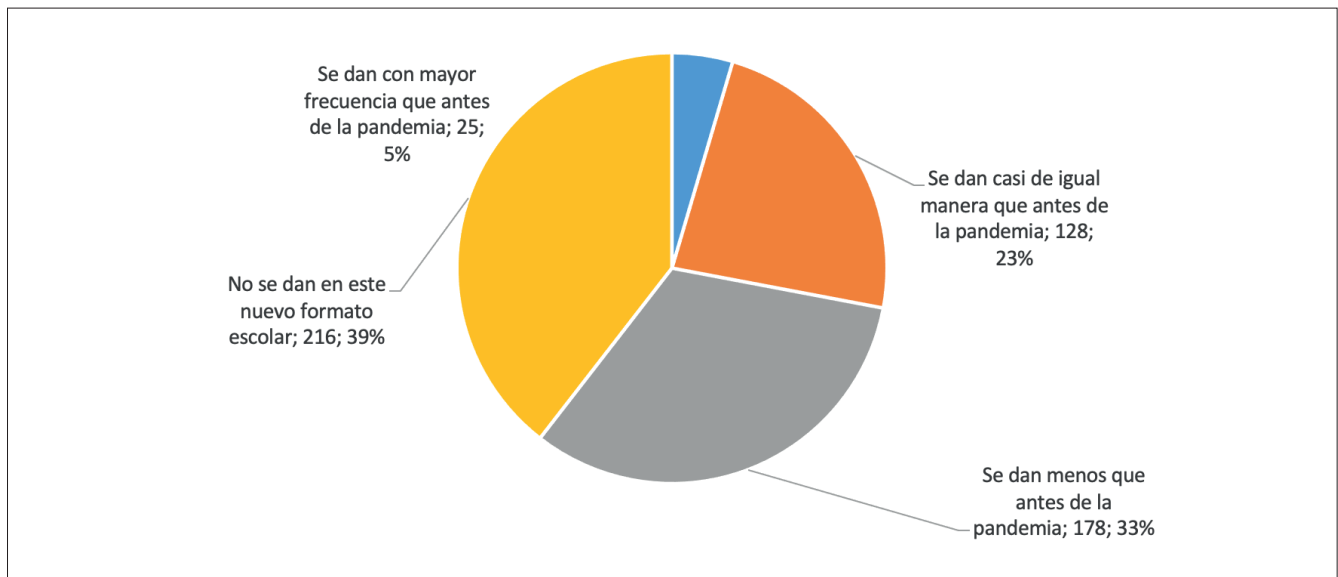


Gráfico 13. ¿Cómo evalúas la existencia de peleas entre compañeros/as en la situación escolar 2020-2021 en relación con la escuela antes de la pandemia?

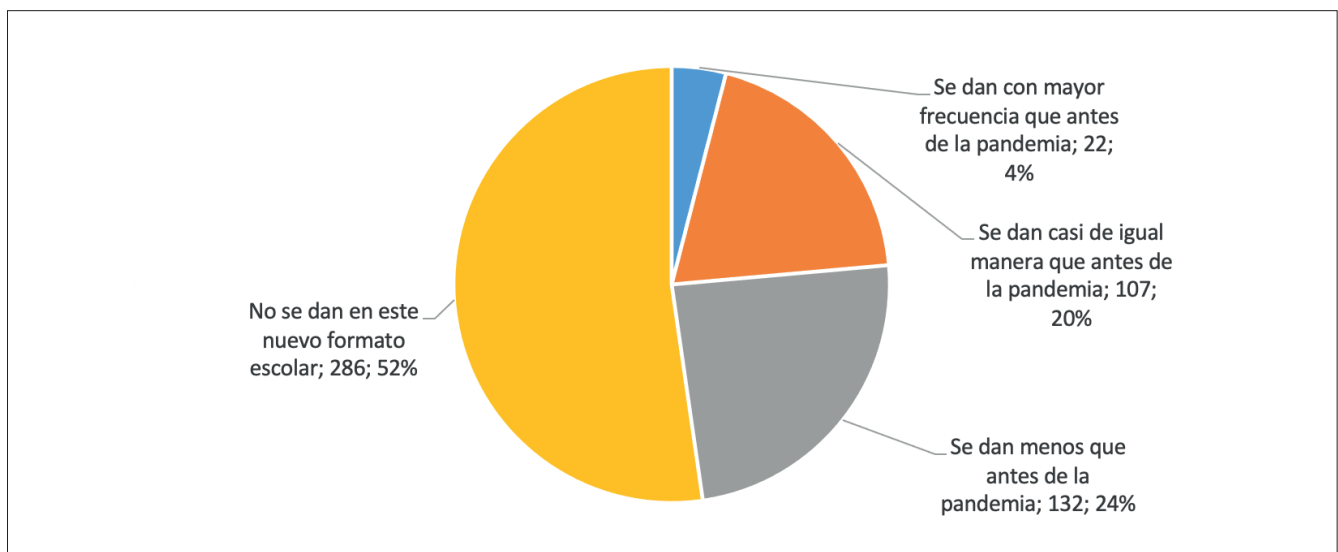


Gráfico 14. ¿Cómo evalúas la existencia de discriminación en la situación escolar 2020-2021 en relación con la escuela antes de la pandemia?

Cuando se consulta por los tiempos para compartir con amigos en situaciones escolares, en relación con situaciones vividas antes de la pandemia, el 59% identificó menos momentos, 11% igual y el 30% que surgieron más oportunidades de compartir con sus pares.

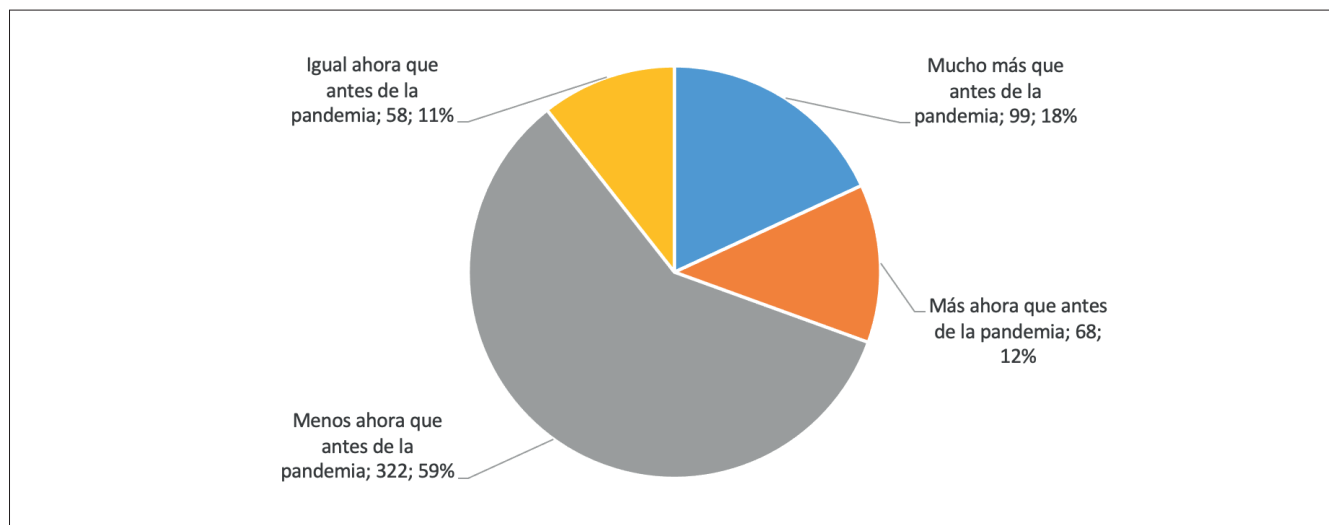


Gráfico 15. ¿Cómo son los tiempos para compartir con amigos/as en situaciones escolares en el contexto educativo 2020-2021 en relación con lo vivido antes de la pandemia?

En torno a las oportunidades para hacer nuevos amigos/as en situaciones escolares del contexto educativo 2020 - 2021 con respecto a lo vivenciado antes de la pandemia, el 59% responde que son menores respecto a tiempos pre pandemia, 15% igual y el 26% afirma que más.

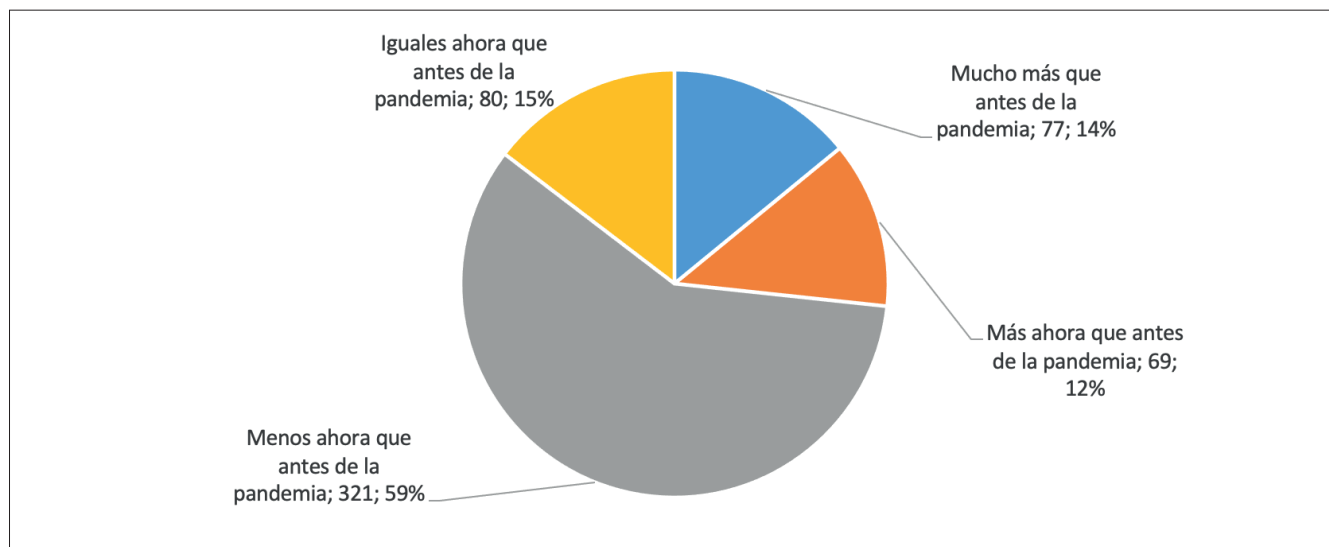


Gráfico 16. ¿Cómo son las oportunidades para hacer nuevos amigos/as en situaciones escolares en el contexto educativo 2020-2021 en relación con lo vivido antes de la pandemia?.

En relación con los espacios de encuentro para aprender junto a otros/as personas en el contexto educativo, un 57% afirma que serían menos que en pre pandemia, 16% igual y 27% más.



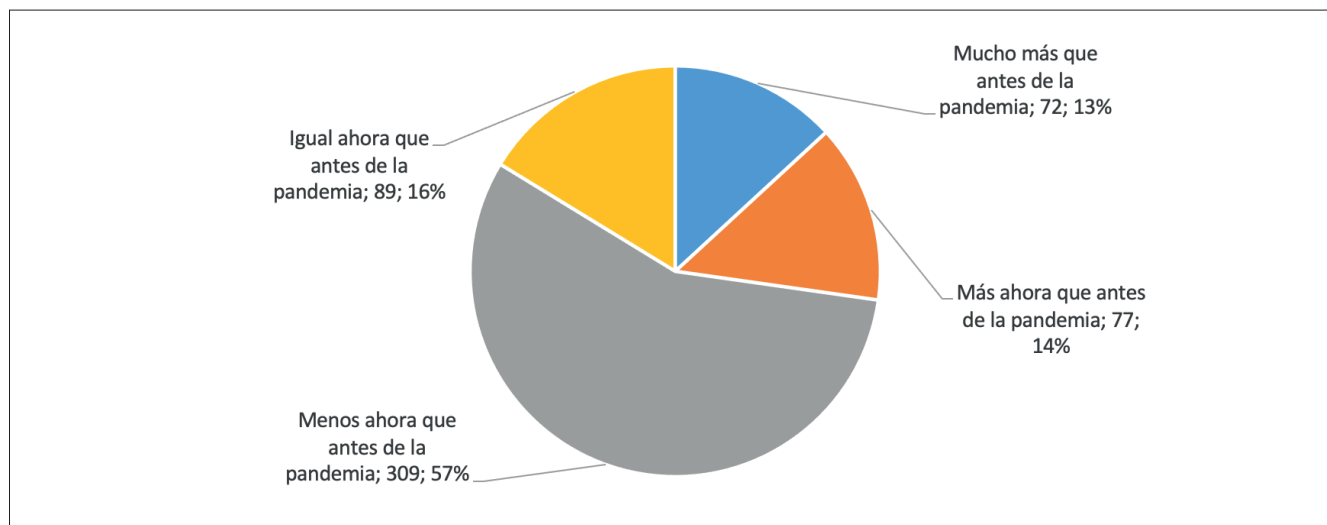


Gráfico 17. ¿Cómo se dan los espacios de encuentro para aprender junto a otros/as en el contexto educativo 2020-2021 en relación con lo vivido antes de la pandemia?.

Respecto de las posibilidades de aprender y mejorar las capacidades para vincularse con otros/as en contexto educativo, la gráfica 18 muestra que las posibilidades serían menores un 43%, igual un 20% y mayores en un 37%.

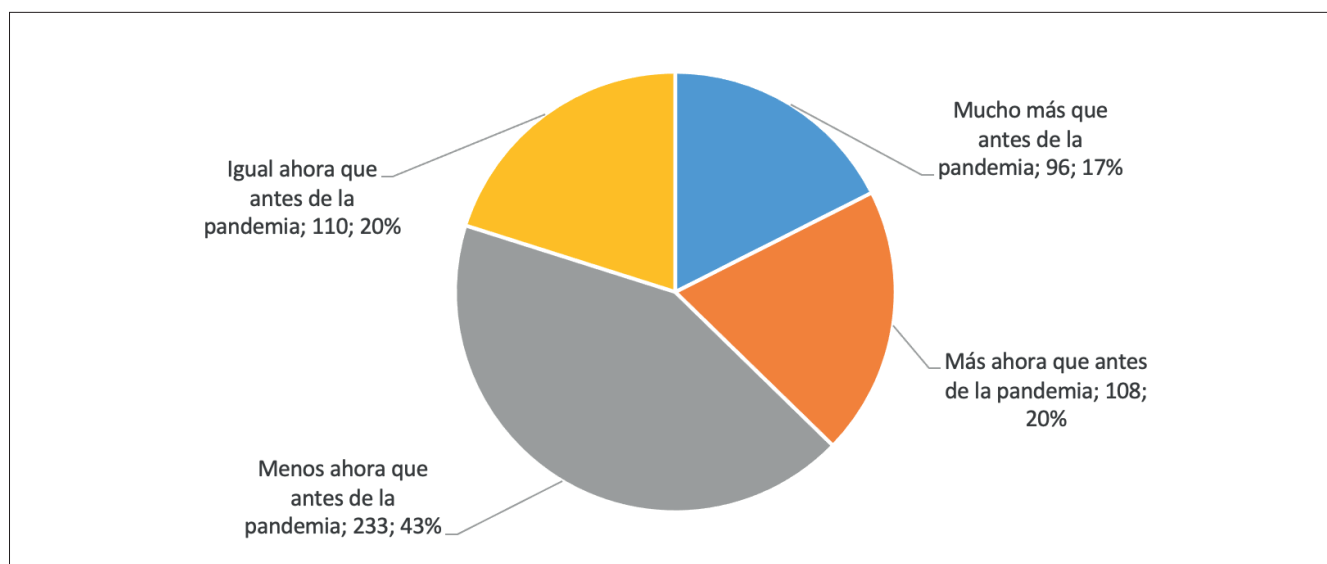


Gráfico 18. ¿Cómo son las posibilidades de aprender y mejorar las capacidades personales para vincularse con otros/as en el contexto educativo 2020-2021 en relación con lo vivido antes de la pandemia?

Cuando se consulta por la posibilidad de ser escuchado, un 20% señala que esto sucede mucho más ahora que antes de la pandemia, y más que antes de la pandemia en un 24%. Asimismo, se valora como similar a lo sucedido antes de la época de pandemia por un 31% y menos que en la época de pandemia, por un 25%. En torno a la escucha de dificultades escolares de aprendizaje, el gráfico 20 muestra un comportamiento similar.

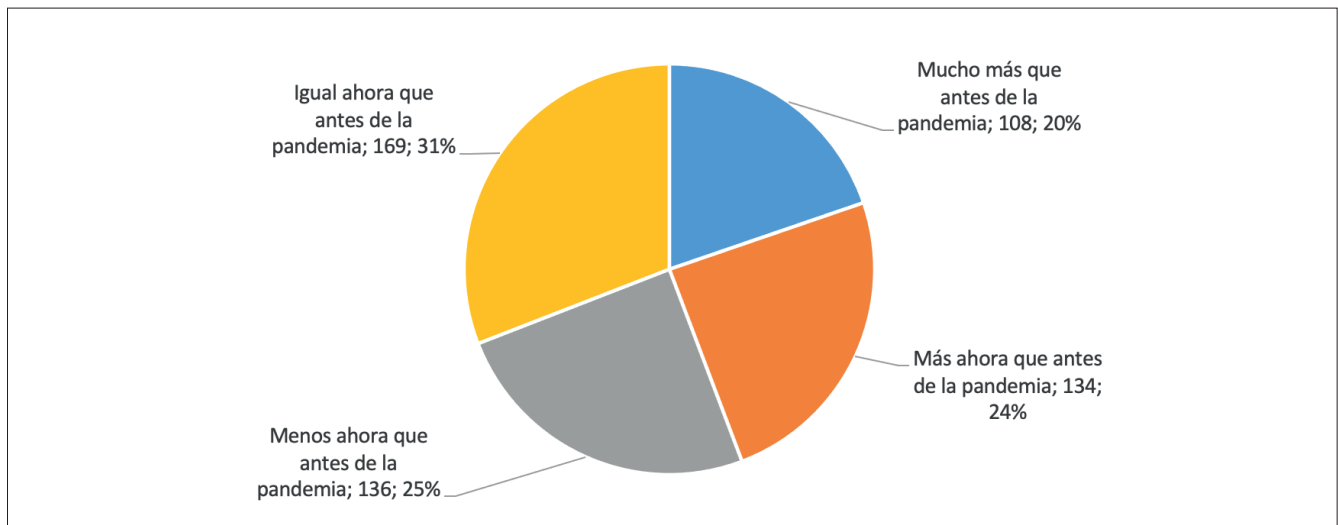


Gráfico 19. Posibilidades de ser escuchado/a frente a las dificultades personales en el contexto educativo 2020/2021 con respecto a lo vivido antes de la pandemia.

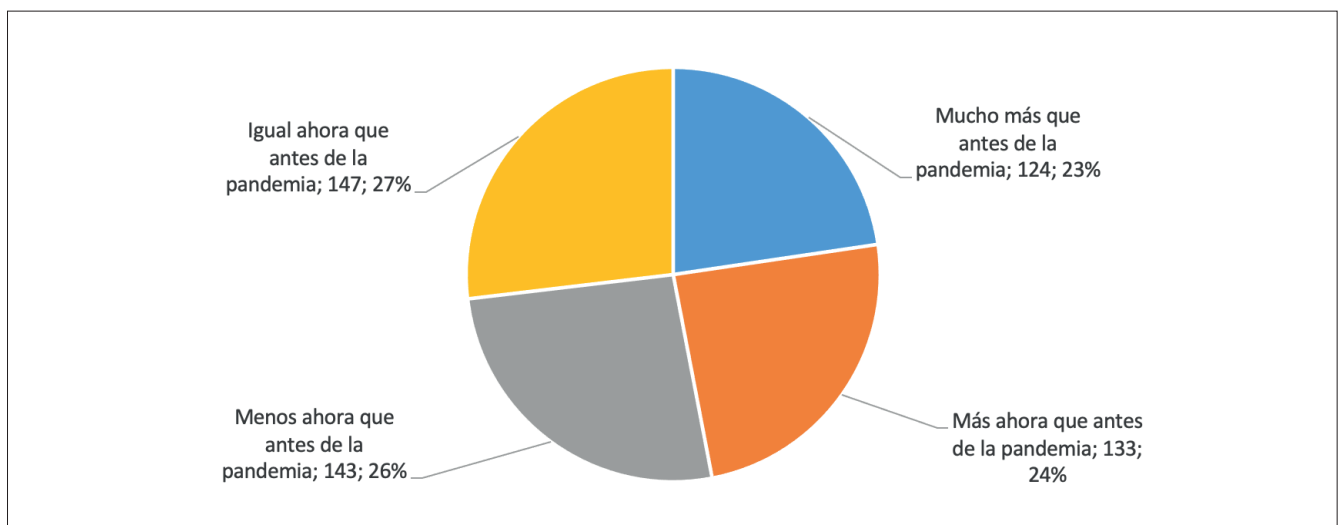


Gráfico 20. Posibilidades de ser escuchado/a frente a las dificultades escolares de aprendizaje en el contexto educativo 2020/2021 con respecto a lo vivido antes de la pandemia.

Percepciones análogas pueden identificarse en el gráfico 21, acerca de la posibilidad de ser escuchado en torno a dificultades de relación entre compañeros. Por último, el gráfico 22 muestra que la percepción de los estudiantes en relación con la influencia de la familia en la trayectoria escolar sería mayor que antes de la pandemia en un 37%, igual en un 42% y menor en un 21%.

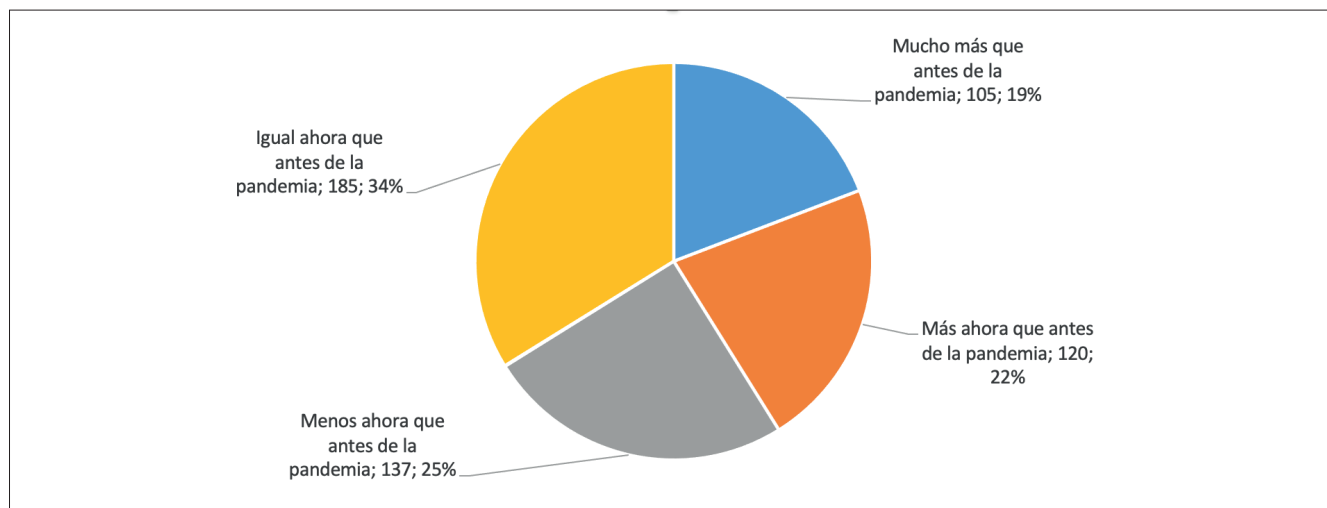


Gráfico 21. Posibilidades de ser escuchado/a frente a las dificultades de relación entre compañeros/as en el contexto educativo 2020/2021 con respecto a lo vivido antes de la pandemia.

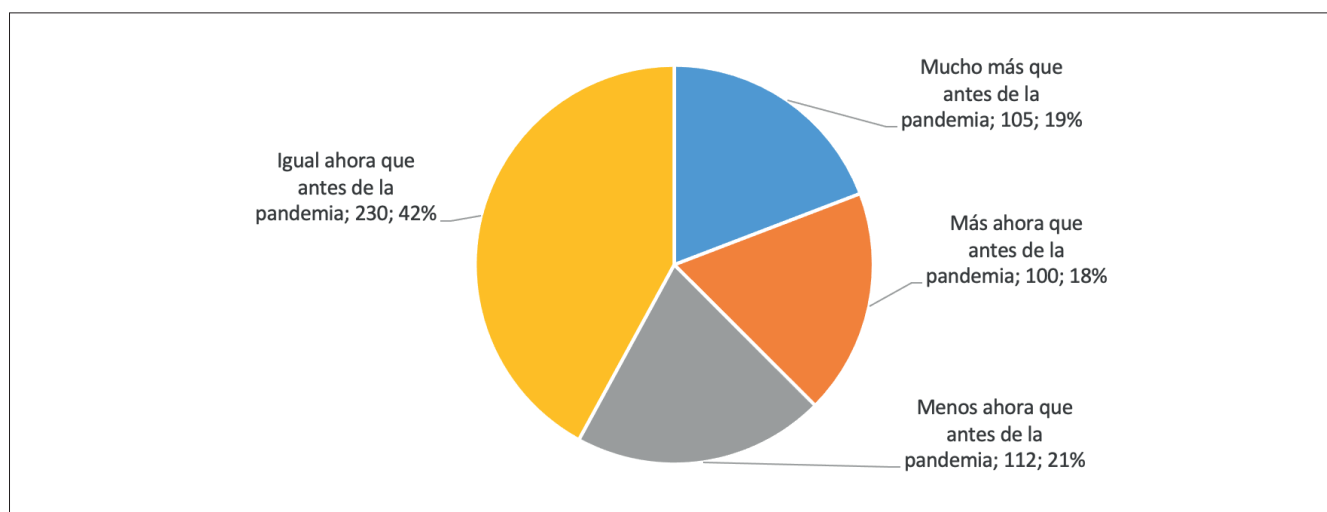


Gráfico 22. Influencia de tu familia en tu trayectoria escolar en el contexto educativo 2020-2021 con respecto a lo vivido antes de la pandemia.

Independientemente del tipo de gestión escolar, los estudiantes consideran que se aprende más en la escuela presencial (tabla 1). Lo mismo expresan cuando se les consulta en qué modalidad creen que se dan mejor las relaciones entre compañeros (tabla 2) y con los docentes (tabla 3).

Tabla 1

Tipo de gestión / Aprendizaje según modalidad	Escuela Presencial	Escuela que combina clases presenciales con virtuales (semipresencial)	Escuela totalmente virtual	Suma total
Municipal	40	3	1	44
Privada	243	24	8	275
Pública	196	23	9	228
Suma total	479	50	18	547

Tabla 2.

Tipo de gestión / Vínculo con compañeros	Escuela Presencial	Escuela que combina clases presenciales con virtuales (semipresencial)	Escuela totalmente virtual	Suma total
Municipal	38	2	4	44
Privada	251	16	8	275
Pública	188	32	8	228
Suma total	477	50	20	547

Tabla 3.

Tipo de gestión / Vínculos con docentes	Escuela Presencial	Escuela que combina clases presenciales con virtuales (semipresencial)	Escuela totalmente virtual	Suma total
Municipal	42	1	1	44
Privada	234	30	11	275
Pública	190	31	7	228
Suma total	466	62	19	547

### Resultados de los grupos focales

Se realizaron dos instancias de grupo focal en dos escuelas públicas de Mar del Plata, una de gestión provincial y una de gestión privada, con alumnos del nivel secundario, durante noviembre de 2021. La técnica incluyó, por un lado, el elegir una palabra y el hacer un dibujo que representara lo que los jóvenes vivenciaron en la pandemia, y una serie de preguntas orientadas a asociar aspectos como tales como: vínculos, resolución de conflictos, aprendizaje y convivencia en situación prepandemia y pandemia. Las palabras y los dibujos fueron puestos en común, y se dio la posibilidad a los jóvenes explicar sus elecciones.

Las palabras que más expresaron los estudiantes se asocian con sentimientos orientados al malestar emocional, entre ellas: la confusión, la tristeza, el miedo, lo difuso, los altibajos, el encierro y el desequilibrio. La explicación a estas elecciones se vincula con aspectos tales como el no tener claro lo que pasaba, la dificultad de adaptarse en lo personal y en el estudio, el sentir ansiedad, el no poder visitar a seres queridos, el miedo a salir de sus hogares. En algunos casos, aparecen agudizadas situaciones de base, como el temor exagerado, el desencuentro con la propia imagen corporal, asociada a pasar mucho tiempo en redes sociales en las que aparecería un cierto “ideal estético difícil de alcanzar”.

Larson, Csikszentmihalyi y Graef (1980) en sus estudios sobre experiencias emocionales diarias, encontraron indicios de que los adolescentes experimentan emociones más intensas en su vida cotidiana que los adultos. Asimismo, para autores como Garber y Dodge (1991a) y Gross y Muñoz (1995), las emociones pueden ser entendidas como reacciones biológicamente basadas en respuesta a diferentes estímulos que preparan al individuo para actuar ante circunstancias relevantes para el organismo. Esto coincide con las expresiones que se rescataron de las técnicas aplicadas, en las cuales los estudiantes denotaron sus preocupaciones tanto por la situación sanitaria, como por la relación vincular con sus pares y docentes, poniendo en común reacciones emocionales intensificadas (como angustia, ansiedad, pánico).

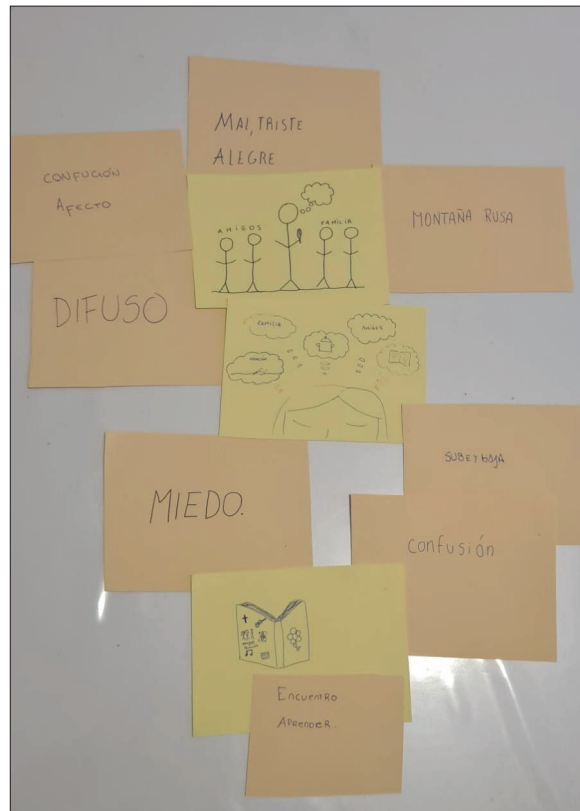


Figura 1.

Fuente: elaboración propia.

Se han descrito diversas clasificaciones de estrategias de regulación emocional, entendido que los sujetos utilizan diferentes formas para cambiar sus emociones. Garber y Dodge (1991b) han realizado una diferenciación entre la regulación emocional de *tipo interpersonal* y *la intrapersonal*. Indudablemente, el ASPO y las diferentes organizaciones que la escuela fue tomando ante las indicaciones de las autoridades escolares, impactaron en la dinámica interpersonal, afectando el modo en el que los jóvenes se relacionaron y se manejaron emocionalmente a partir del apoyo de otros. Esta misma situación de aislamiento parece haber afectado la posibilidad de autorregulación de las emociones, aspecto que se ve favorecida en la etapa escolar, tal como afirman Cole y Kaslow (1988).

A pesar de este tipo de miradas, aparece en algunos casos la idea de que estas complejas situaciones se asociaron a la posibilidad de vivir desafíos y cosas nuevas que constituyeron aprendizajes. Por otro lado, aparecen palabras con una connotación directa a aspectos favorables, como: encuentro, aprendizaje, cambio, descanso.

Por último, muchos seleccionaron palabras que implican momentos positivos y negativos, como proceso, descubriéndose un primer momento positivo y un desgaste en el tiempo.

### **Resultados del Test de Pareja Educativa (T.P.Ed.)**

El Test de Pareja Educativa (T.P.Ed.) se aplicó a un grupo de alumnos/as de una escuela pública, una de gestión privada confesional y una privada no confesional. Los tamaños de los dibujos dieron cuenta de las buenas relaciones interpersonales entre pares, con liderazgos favorables que implican vivencias simétricas e igualitarias en los grupos, observando condiciones generales de aceptación mutua, factor que se evidencia en la similitud de los tamaños de los personajes.

Respecto al impacto de la pandemia, aparecen situaciones diversas y en algunos casos contrapuestas, como es el caso de cumplimiento de protocolos, con grupos en los que se evidencia una aceptación, y en otros aparecen resistencias al distanciamiento social, el uso de barbijos. Al mismo tiempo, se deja ver una falta de interés a realizar encuentros por videoconferencia, así como enojo por la dificultad de comunicarse entre pares.

Las escenas seleccionadas para situar a los personajes son muy dispares. En algunas escuelas se seleccionaron con preferencia el ámbito escolar áulico y los recreos, donde la mayoría de los dibujos y relatos refieren a momentos de disfrute entre pares como el tomar mate, jugar a las cartas, al fútbol, tomar sol, escuchar música, entre otros. Otros grupos presentan escenas con dibujos que refieren a estudiantes estresados, angustiados, tristes o bloqueados, y dibujos con relatos que refieren a la dificultad de comprensión de lo que explicaban los docentes. En relación con la inclusión y a partir de la figura de los educadores, existió cierta unanimidad en su escasa presencia, reflejando una relación deficitaria en la situación de pandemia más crítica.

En cuanto a la detección de habilidades y/o competencias sociales para la convivencia entre pares, los dibujos mostraron situaciones variadas. Aparecieron grupos en los que se evidenció buena presencia de habilidades comunicativas, cierta empatía, escucha y trabajo colaborativo, y grupos en los que se observó cierta demanda de atención y escucha, necesidad de recuperar el contacto interpersonal y aprendizajes afectados por el aislamiento.

## Discusión

La adolescencia es el período de tiempo entre el inicio de la pubertad y el final del crecimiento y desarrollo físico y psicosocial. Es una etapa con características y necesidades propias que se acompaña de intensos cambios físicos, psicológicos, emocionales y sociales. Comprende un período de tiempo impreciso, y su duración ha ido aumentando en los últimos años debido al comienzo más precoz de la pubertad y a la prolongación del período de formación escolar y profesional. La Organización Mundial de la Salud (OMS) considera adolescencia entre los 10 y 19 años y juventud en el período entre los 19 y 25 años de edad.

Es preciso tener en cuenta que la adolescencia se caracteriza por un desarrollo emocional progresivo y por la formación gradual de la identidad, más que por una crisis de incapacidad y armonía generacional. Casacuberta (2003) plantea que las emociones constituyen una temática central en la consideración de la integralidad de la persona, con gran importancia por su influencia en los procesos psicológicos, tales como la memoria o el pensamiento.

Si bien como afirman Rosenblum y Lewis (2004), analizando el desarrollo emocional en la adolescencia, en esta etapa se desarrollan las habilidades para regular las emociones intensas, modular las emociones que fluctúan, poder manejar el autocontrol, identificar las emociones momentáneas de la propia identidad, entre otras, la situación de aislamiento y los cambios en las rutinas escolares, familiares y personales, parecen haber impactado en estas dimensiones.

En este mismo sentido, en la adolescencia se produce una intensa integración del adolescente en la subcultura de los amigos, de conformidad con sus valores y reglas, en un intento de separarse de la familia (Castro Santander 2005). Como bien plantean Savin-Williams y Berndt (1990), la importancia que los amigos tienen en esta etapa, se asocian a la influencia recíproca y el apoyo mutuo. Bjorklund y Hernández Blasi (2011) plantean que en la adolescencia aparecen períodos críticos de cambios biológicos, sociales y de comportamiento, que incluyen un rápido crecimiento físico, la adquisición de la madurez sexual, cambios emocionales y sociales que les permiten desarrollar y reafirmar su personalidad, autoestima, su autoconciencia e identidad.

Tomando los resultados de cada instrumento administrado, y triangulando los mismos, el estudio acerca indicios en cuanto a la consideración de los estudiantes de la escuela secundaria y de los modos en los que prefieren transitar esa etapa, no solo para aprender, sino para vincularse y vivenciar las diversas experiencias que este entorno les presenta, independientemente del contexto socio-económico al que pertenecen.

La escuela presencial, o sea, el modelo escolar tradicional, se encuentra como preferencia en un sentido general. La preferencia por la presencialidad en las encuestas asciende a un 88% frente a un 9% que elige un modelo mixto y apenas el 3% que se inclina por la virtualidad. Complementariamente, un 87% de los encuestados cree que las mejores relaciones entre compañeros se dan en la presencialidad, mientras que un 9% el formato semipresencial y solo 4% en virtual. Al mismo tiempo, a pesar de que un importante porcentaje de encuestados muestran un nivel de adaptabilidad al sistema virtual, en la relación con los años 2020 a 2021, la mayoría de los estudiantes se inclinó por tener presencialidad completa.

Por otro lado, si bien el nivel de conflictividad se vería disminuido en formatos mediados, asociado seguramente al bajo nivel de interacción entre pares y con los docentes, la virtualidad es percibida como un esquema en el que sería más complejo resolver diferencias interpersonales por la falta de comunicación en espacios de encuentro presencial.

Asimismo, a pesar de que en general los adultos entienden que los jóvenes son habitantes naturales y frecuentes del ciberespacio, los estudiantes encuestados expresan que los tiempos para compartir con amigos, y la calidad de estos momentos, se habrían visto disminuidos en estos formatos mixtos o de aislamiento. De igual modo, la oportunidad de hacer amigos y/o de tener espacios de encuentro se habría visto significativamente afectada.

Esta dificultad en lo socio-vincular, se traslada a los aspectos de aprendizaje, tanto en lo que respecta a contenidos como en el desarrollo de capacidades necesarias para una adecuada interacción interpersonal. Las técnicas de corte cualitativo, como el grupo focal, refuerzan algunos aspectos de los resultados de las encuestas.

Así aparecen expresiones de alta carga emocional, con palabras como confusión, tristeza, miedo, altibajos, encierro y desequilibrio. Las mismas pueden asociarse al temor que la propia potencialidad de la enfermedad traía aparejado; de todos modos, la carencia de relaciones interpersonales en un espacio compartido durante un tiempo prolongado parece ser un factor determinante no solo en el bienestar y la salud, sino en el propio aprendizaje.

Lo mismo se evidencia en las técnicas proyectivas, donde las escenas más optimistas se asocian a momentos y espacios escolares muy concretos, tales como el recreo, el aula, el patio, el *buffet*, entre otros, mientras que emociones como estrés, angustia, tristeza, bloqueo, se corresponden con escenas propias del aislamiento.

## Conclusiones

Al igual que los resultados obtenidos en la investigación realizada por el equipo en 2020, el presente trabajo refuerza la importancia que asignan los estudiantes de nivel secundario de Mar del Plata, tanto de gestión pública como privada, a las instancias de interacción que se dan en el marco de la escolaridad presencial. El valor de la escuela presencial como espacio clave para el desarrollo de las relaciones interpersonales, dado por el encuentro e intercambio entre pares y docentes, se presenta como un valor casi irremplazable en los jóvenes.

Al mismo tiempo, para los alumnos participantes de este relevamiento, el aprendizaje mediado por tecnología no brindaría las mismas oportunidades de aprendizaje que el aula física. Se evidencia

que las TIC no serían herramientas significativas en el sentido de reemplazar momentos de intercambio propios de la dinámica que genera la escuela en la presencialidad, siendo este espacio percibido como “algo propio” por los estudiantes.

Si bien la inmediatez en la atención de una realidad de aislamiento puede haber impactado en la calidad de las propuestas mediadas por tecnología, es evidente la necesidad del encuentro personal que los jóvenes manifiestan más allá de lo que atañe al aprendizaje. Al mismo tiempo, el análisis de los resultados de las técnicas cualitativas, dan cuenta del alto impacto de la falta de presencialidad en lo afectivo y socio-emocional, al igual que las limitaciones que el formato de virtualidad tendría en el desarrollo de habilidades sociales por la carencia concreta de oportunidades de actuación.

El estudio revela que los modelos de educación mediada, y en menor medida los mixtos, no parecen dar respuestas a necesidades de sociabilidad y encuentro, determinantes para los adolescentes en estas instancias escolares. La realidad transitada puso en contexto la importancia de la asistencia presencial a la escuela, como entorno que da marco a interacciones y aprendizajes sociales significativos para los jóvenes.

## Referencias

- Ausubel, David Paul. *Psicología educativa. Un punto de vista cognoscitivo*. Trillas, 1976.
- Bjorklund, David y Carlos Hernández Blasi. *Child and adolescent development: An integrated approach*. Cengage Learning, 2011.
- Boletín Oficial de la República Argentina. Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 297/2020, de 19 de marzo, *Aislamiento social, preventivo y obligatorio*. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>
- Boletín Oficial de la República Argentina. Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 325/2020, de 31 de marzo, *Aislamiento social, preventivo y obligatorio* (Prórroga).
- Boletín Oficial de la República Argentina. Ministerio de Educación. Resolución del Ministerio de Educación de la República Argentina N° 108/2020, de 15 de marzo, Suspensión del dictado de clases presenciales en los niveles inicial, primario, secundario. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/226752/20200316>.
- Casacuberta, David. “Cultura, societat i emocions”. En *Motivació i emoció*, Joaquim Limonero García. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2003.
- Castro Santander, Alejandro. “Alfabetización emocional: la deuda de enseñar a vivir con los demás”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 37, 6 (2005): 1-16.
- Cole, Pamela y Nadine Kaslow. “Interactional and cognitive strategies for affect regulation: Developmental perspective on childhood depression”. En *Cognitive processes in depression*, editado por Lauren Alloy, 310–343. The Guilford Press, 1988.
- Coronado, Mónica. *Competencias docentes. Ampliación, enriquecimiento y consolidación de la práctica profesional*. Noveduc, 2009.
- Garber, Judy y Kenneth A. Dodge. “Domains of emotion regulation”. En *The development of emotion regulation and dysregulation*, editado por Judy Garber y Kenneth A Dodge, 3-11. New York: Cambridge University Press, 1991a.
- Garber, Judy y Kenneth A. Dodge. “The development of emotion regulation and dysregulation”. En *Contributions from the study of High-risk populations to understanding the development of emotion regulation*, editado por Dante Cicchetti, Brian P. Ackerman y Carroll E. Izard, 15-40. New York: Cambridge, 1991b.



Gross, James y Ricardo Muñoz. "Emotion regulation and mental health". *Clinical Psychology: Science and Practice*, 2, 2 (1995):151-164. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2850.1995.tb00036.x>.

Larson, Reed, Mihaly Csikszentmihalyi y Ronald Graef. "Mood variability and the psychosocial adjustment of adolescents". *Journal of Youth and Adolescence*, 9 (1980): 469-490. <https://doi.org/10.1007/BF02089885>.

Rosenblum, Gianine y Michael Lewis. "Emotional Development in Adolescence". En *Blackwell Handbook of Adolescence*, editado por Gerald Adams, Michael Berzonsky, 269-289. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Savin-Williams, R. C. y Berndt, T. J. Friendship and peer relations. In: *At the threshold: The developing adolescent*. Harvard University Press, 1990.

UNICEF Argentina. *Encuesta COVID. Percepción y actitudes de la población. Impacto de la pandemia y las medidas adoptadas sobre la vida cotidiana*. UNICEF, 2020a. <https://www.unicef.org/argentina/media/7866/file>

UNICEF Argentina. *Google y UNICEF consultan a los jóvenes sobre la educación a distancia durante la pandemia*. UNICEF, 2020b. <https://www.unicef.org/argentina/comunicados-prensa/google-y-unicef-consultan-jovenes-educacion-distancia>

# Identidad profesional e identidad organizacional en las “Profesiones del cuidado”

## Professional identity and organizational identity in the “Care professions”

Begoña Urien



### **Begoña Urien**

Universidad de Navarra, España

[burien@unav.es](mailto:burien@unav.es)

<https://orcid.org/0000-0002-7476-6362>

Recibido: 31 - 07 - 2024

Aceptado: 14 - 11 - 2024

Publicado en línea: 27 - 11 - 2024

### **Cómo citar este texto**

Urien, B. (2024). Identidad profesional e identidad organizacional en las “Profesiones del cuidado”. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-12. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3217>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

La identidad es un elemento central utilizado para definir a la persona y ayudarla a ubicarse con respecto a los demás. Esta es una experiencia psicológica subjetiva, influenciada por factores internos y externos. En el ámbito de los cuidados, la diferencia entre "profesión" y "profesional" es relevante, destacando esta segunda por ser más inclusiva considerando a cualquier trabajador que realiza su labor con conocimiento y habilidad, independientemente de su nivel de cualificación. Para que la identidad profesional ejerza su efecto óptimo en el compromiso y en el desempeño de los profesionales del cuidado, debe mantenerse en un rango moderado. Además, dado que gran parte de los cuidados se prestan en o desde una organización, la identidad profesional y la organizacional deberían complementarse. La identidad profesional incluye valores, creencias, habilidades y comportamientos asociados a una profesión específica, mientras que la identidad organizacional se centra en los valores y creencias que definen y diferencian a una organización con respecto a otras. También se plantea que tendemos a identificarnos más fácilmente con los grupos en los que pasamos más tiempo y trabajamos más directamente (profesión), por lo que es fácil que puedan producirse conflictos entre estas dos identidades. Por lo tanto, es importante establecer estrategias para alinear las identidades profesional y organizacional. El fortalecimiento de la identidad organizacional, la facilitación de la identidad profesional y la promoción de una identidad dual son estrategias que, aplicadas simultáneamente, contribuyen a la identificación profesional y organizacional. Estas estrategias permitirán a los empleados integrar y equilibrar ambas identidades, reduciendo conflictos y mejorando el compromiso con su organización.

*Palabras clave:* Identidad social; Identidad profesional; Identidad organizacional; Integración de identidades; Profesiones del cuidado.

## Abstract

Identity is a central element used to define the individual and help them position themselves in relation to others. It is a subjective psychological experience influenced by internal and external factors. In the field of caregiving, the distinction between 'profession' and 'professional' is significant, with the latter being more inclusive by considering any worker who performs their duties with knowledge and skill, regardless of their qualification level. For professional identity to have its optimal effect on commitment and performance among care professionals, it should be maintained within a moderate range. Since much of caregiving is provided within or through an organization, professional and organizational identities should ideally complement each other. Professional identity encompasses the values, beliefs, skills, and behaviors associated with a specific profession, while organizational identity focuses on the values and beliefs that define and differentiate an organization from others. However, as we tend to identify more easily with groups where we spend more time and work more directly, conflicts between these two identities can arise. Therefore, it is important to establish strategies to align professional and organizational identities. Strengthening organizational identity, facilitating professional identity, and promoting a dual identity are strategies that, when applied simultaneously, contribute to both professional and organizational identification. These strategies allow employees to integrate and balance both identities, reducing conflicts and enhancing their commitment to the organization.

*Keywords:* Social identity; Professional identity; Organizational identity; Identity integration; Care professions.

## Introducción

En psicología social, la identidad se define como el conjunto de categorías que utilizan las personas para especificar quiénes son y para situarse a sí mismas en relación con otras personas (Jenkins, 2014). La identidad es una experiencia psicológica subjetiva formada por factores internos (valores, personalidad), y factores externos (relaciones sociales, entorno laboral). La identidad es dinámica y puede evolucionar a lo largo del tiempo, a medida que una persona se desarrolla o forma parte de diferentes grupos (Vignoles et al., 2006). Además, está compuesta por diferentes facetas que sobresalen según el contexto social.

En el ámbito de los cuidados, es relevante la diferenciación entre “profesión” y “profesional”. Así, este último es más relevante ya que se centra en cómo las personas realizan su trabajo con conocimiento y habilidad, en lugar de enfatizar el tipo específico de trabajo que hacen (Caza y Creary, 2016). En este ámbito, no sólo se considera “profesionales” a los trabajadores con gran preparación y capacidad para decidir y actuar (médicos, enfermeras, psicólogos), sino también a cualquier otro trabajador, aunque no posea cualificación formal. Estos trabajadores también son profesionales al desempeñar su trabajo “con profesionalidad”. En este sentido, la identidad profesional puede definirse como el conjunto de valores, creencias, habilidades, conocimientos y comportamientos que una persona asocia con su rol en una profesión específica (Caza y Creary, 2016).

La identidad organizacional fue definida por Albert y Whetten (1985) como lo que es central (elementos esenciales), distintivo (elementos únicos y diferenciadores) y duradero (elementos de continuidad y permanencia) en una organización. Estas características aseguran que las organizaciones proyecten una imagen clara y consistente para que puedan ser reconocidas y valoradas tanto por sus empleados (captación y retención) como por sus clientes (atracción) y por la sociedad (reputación). Sin embargo, estos elementos no son “inmutables” y dichos elementos pueden cambiar según cómo los empleados perciben dichas características y cómo estas interactúan con las identidades profesiones requeridas para el logro de su misión.

Mientras que la identidad refleja la percepción y describe tanto el rol como los valores y el propósito de su organización, la identificación se refiere al grado de conexión emocional y de compromiso con dicha profesión u organización. Así, la identidad describe los aspectos cognitivos y la identificación se centra en los aspectos emocionales derivados de dicha identidad. Los individuos que se identifican fuertemente con su profesión considerarán sus propias creencias sobre esta como definitorias de sí mismos y percibirán una “unión” con su grupo profesional (Pratt, 2016). Lo mismo ocurrirá con los empleados que se identifiquen fuertemente con su organización ya que adoptarán los valores de esta, mostrándose comprometidos con la empresa en la que trabajan.

Este tema es relevante en el sector de los cuidados ya que los empleados están expuestos a altos niveles de estrés emocional, demandas físicas, y situaciones desafiantes. Una identidad profesional sólida ayuda a los empleados a sentir orgullo en su trabajo, mientras que una identidad organizacional fuerte puede reforzar el compromiso hacia la misma. Esto es crítico para la satisfacción laboral y la reducción de la rotación, un problema importante en este sector. Es también importante, ya que la identificación con el rol y con la organización se refleja en una atención más empática y de alta calidad. Por último, una identidad profesional sólida ayuda a los trabajadores a guiar sus decisiones en torno a principios éticos, mientras que la identidad organizacional les recuerda su responsabilidad en representar los valores de la institución. Esto es crucial en situaciones donde los cuidadores enfrentan dilemas éticos o se les requiere justificar sus decisiones ante la sociedad.

En este artículo, desde una perspectiva teórica, se trata la identidad profesional y en la identidad organizacional y la importancia de que ambas estén alineadas. La falta de congruencia entre ambas en las profesiones de los cuidados puede erosionar el bienestar de los empleados, disminuir la calidad del

servicio, y debilitar el compromiso organizacional, creando un ciclo de insatisfacción, alta rotación y resistencia al cambio complejo de revertir. Alinear ambas identidades es, por tanto, crucial para construir un entorno de trabajo saludable, ético y motivador en este sector.

Además de introducir el tema, este artículo presenta la identidad social como constructo del que derivan la identidad profesional y la organizacional, para centrarse en las consecuencias negativas de su incongruencia y abordar algunas acciones para lograr su alineamiento.

## Identidad social

Para comprender mejor el papel de la identidad en el ámbito laboral, es importante entender el concepto de identidad social. El ser humano tuvo que desarrollar una motivación que le impulsara a formar parte de grupos y a permanecer en ellos, como forma de sobrevivir en el medio natural. Fiske (2018) propuso varios motivos sociales universales, destacando, por su centralidad, el motivo de pertenencia; el que nos empuja a cooperar con otros y a dar una impresión positiva de nosotros mismos ante los demás como estrategia de aceptación en el grupo.

La teoría de la identidad social (Hogg, 2016) la define como el conocimiento que tiene la persona de que pertenece a ciertos grupos, junto con el significado y el valor emocional que tiene para ella dicha pertenencia. Así, la persona se afiliará a un grupo y permanecerá en él en tanto que contribuya positivamente a su identidad. La identidad positiva derivada de la pertenencia tiene un efecto importante en la autoestima (autoevaluación sobre las competencias junto con la satisfacción de ser como se es –Leary, 1999).

La identidad social se formuló a partir del “principio de acentuación” (Tajfel y Wilkes, 1963). Este principio explica que, cuando se clasifican ciertos estímulos en categorías diferentes, se acentúan las diferencias entre los estímulos de las distintas categorías, al mismo tiempo que se acentúan las semejanzas entre los de la misma categoría. En el caso de las personas, cuando se auto clasifican o las clasifican como miembros de un grupo, la acentuación se intensifica por el valor subjetivo que la persona otorga a dicha pertenencia.

Este principio se aplicó a la categorización grupal con la realización del experimento del “paradigma del grupo mínimo” (Hogg, 2016). Este buscaba establecer cuáles eran las condiciones mínimas para que se produzca la diferenciación entre el propio grupo (endogrupo) y el ajeno (exogrupo). Los resultados mostraron que basta con que las personas sean asignadas a un grupo de forma arbitraria, para que empiecen a favorecer al resto de miembros de “su” grupo, aunque no sepan quienes son. A raíz de estos resultados, se formuló el “favoritismo endogrupal”. Este se produce como efecto de la pertenencia a un grupo (profesión, unidad de trabajo), de la identificación con el mismo y por los efectos positivos que dicha pertenencia tiene en la autoestima del miembro.

En las organizaciones, los empleados pueden identificarse con su profesión, con su equipo, unidad o departamento y con la organización en su totalidad. Así, los empleados, definen quiénes son y qué hacen en el trabajo a partir de atributos personales, de su pertenencia a grupos sociales y del desempeño de su rol laboral (Ashforth et al., 2008). Un rol laboral incluye no sólo la función, las tareas, las responsabilidades y las competencias, sino también las expectativas y conductas que se esperan de los empleados que lo desempeñan (Ilgen y Hollenbeck, 1991).

Por lo tanto, la identidad profesional (y/o grupal) y la organizacional son tipos de identidades sociales que se activan como resultado del proceso de identificación del empleado con su medio laboral.

## Identidad profesional

La identidad profesional hace referencia a las actitudes, creencias, valores y comportamientos que caracterizan a los individuos como miembros de una profesión o grupo ocupacional particular. Incluye el sentido de pertenencia e identificación con la profesión, así como el desarrollo de un conjunto distintivo de conocimientos, habilidades y competencias que son reconocidos y valorados por otros (clientes/usuarios, sociedad, otras profesiones o integrantes de la misma profesión). La identidad profesional también incluye el reconocimiento y la aceptación de los estándares profesionales, códigos éticos y normas de comportamiento, así como la disposición a participar en el aprendizaje continuo y el desarrollo profesional (Pratt et al., 2006). En resumen, podemos decir que la identidad profesional es importante para los individuos ya que es el medio por el que estos se asignan significado a sí mismos, y dan forma a sus actitudes, afectos y comportamiento en el trabajo (Siebert y Siebert, 2005).

En este trabajo, la identidad profesional y la identidad grupal (unidad de trabajo), se van a incluir en la identidad profesional. En este sentido, el estudio de Lisbona Bañuelos et al. (2006), para explicar conductas extrarrol (por ejemplo, ayudar, ser paciente o cortés) y la satisfacción en equipos de emergencias encontró que la identidad grupal y profesional no eran independientes. Por lo tanto, en las profesiones del cuidado en las que se trabaja con alta independencia y a turnos, es decir en unidades de trabajo con límites poco definidos, la identidad profesional puede coincidir con la grupal, en gran medida.

La identidad profesional es una identidad social, ya que identificarse con una profesión permite acceder a una categoría social o grupo específico formado por personas que comparten un enfoque común hacia un trabajo (Willets y Clarke, 2014). Así, esta aporta a los empleados significado y propósito, al mismo tiempo que explicita cómo contribuyen a la sociedad. Ciertas profesiones del cuidado son altamente valoradas socialmente y los empleados que se identifican con una profesión valorada (médicos, enfermeras o psicólogos) pueden incrementar su bienestar psicológico al beneficiarse de dicha identidad (Dutton et al., 2010). Sin embargo, como el término “profesional” se usa positivamente para describir a alguien con conocimientos y habilidades, otras profesiones (como cuidadores en instituciones o en el hogar) también pueden experimentar bienestar psicológico derivado de dicha percepción social positiva. La identidad profesional también influye en el comportamiento individual en el lugar de trabajo a través del efecto que ejercen las normas y los valores profesionales en las actitudes laborales, moldeando y guiando el comportamiento en el lugar de trabajo (Bunderson, 2001).

La teoría de la identidad social (Hogg, 2016) propone que las distintas identidades de un individuo (por ejemplo, laborales y no laborales) se organizan jerárquicamente según su relevancia. Una identificación profesional fuerte implica que el empleado considera que su rol profesional es una característica definitoria de quién es como persona, ya que se autodefine en términos del trabajo que realiza y de las características prototípicas atribuidas a los que realizan dicha profesión (Mael y Ashforth, 1992). De manera natural, las personas están motivadas para identificarse con sus profesiones porque les ayuda a reducir la incertidumbre, al mismo tiempo que proporciona un horizonte para la mejora continua (Hogg, 2016).

En el desarrollo de la identidad profesional, los empleados adoptan un rol activo a través de sus acciones y de los intercambios con otros empleados en el contexto laboral [proceso de socialización organizacional (Pratt, 2016)]. Sin embargo, con anterioridad, los centros de formación profesional, las universidades o los cursos de formación profesionalizantes son contextos claves para el desarrollo de esta identidad profesional. Así, las instituciones educativas juegan un papel determinante en este proceso aplicando estrategias cognitivas (conocimientos teóricos) y conductuales (conocimientos prácticos) para el aprendizaje y la socialización (Pratt et al., 2006). Después, en el ámbito laboral, los trabajadores recién incorporados aprenden a adaptarse a sus roles profesionales experimentando con lo

que se denomina “identidades provisionales” (Ibarra, 1999). Estas aportan soluciones temporales que les sirven para aproximar sus capacidades y autoconcepto presentes a sus representaciones mentales sobre qué actitudes y comportamientos se esperan en dicha profesión.

La investigación asocia la identidad profesional con resultados laborales positivos ya que los valores profesionales internalizados se convierten en auto definiciones positivas para los empleados (Caza y Creary, 2016). También se han encontrado relaciones positivas entre la identificación con la profesión y la autoestima y, a través de esta, con la satisfacción y la realización de conductas extra-rol, como las conductas de ayuda (Dutton et al., 2010). Así, la identidad profesional tiene efectos positivos en el ejercicio de la profesión a través de varios mecanismos. En primer lugar, por lo que se denomina el “efecto dotación” (Dommer y Swaminathan, 2013) ya que cuando un empleado percibe su yo amenazado, una fuerte identificación con su profesión puede ejercer un efecto protector. En segundo lugar, según el modelo del triángulo de la responsabilidad (Schlenker et al., 1994), la responsabilidad hacia un evento o una acción se incrementa cuando hay una conexión fuerte entre la identidad individual y el evento en cuestión. Por ejemplo, si un cuidador realiza una actividad recreativa para unos residentes, éste tendrá control sobre la planificación y ejecución de la actividad. El cuidador puede considerar esta actividad como una oportunidad para mejorar la calidad de vida de los residentes y el éxito o fracaso de la misma tendrá un impacto directo en cómo el cuidador se ve a sí mismo en su capacidad para mejorar la vida de los residentes. En tercer lugar, las personas se comprometen más con aquellas facetas de su vida con los que se identifican fuertemente. Si un cuidador se siente atraído hacia su trabajo, se esforzará más.

La investigación avala estos efectos positivos en los ámbitos del cuidado. Así, en un entorno clínico, una fuerte identidad profesional se relaciona positivamente con la seguridad de los usuarios, el logro de mejores resultados y mejora la satisfacción de los usuarios. Con respecto a los empleados, la identidad profesional reduce el estrés y con respecto a los empleadores, mejora la captación y retención de los profesionales (Heldal et al., 2019).

Sin embargo, la evidencia empírica resalta que la falta o una débil identidad profesional en las profesiones del cuidado, provoca una práctica profesional de baja calidad (Miró-Boner et al., 2013). Con respecto a los efectos en los profesionales, la falta de identidad profesional puede producir malestar moral [emoción negativa al saber cuál es la acción éticamente correcta, pero no puede realizarla por restricciones internas o externas (Lyneham y Levett-Jones, 2016)]. Además, una identidad profesional débil puede incrementar el estrés, reducir la auto confianza y comprometer la toma de decisiones de los profesionales (Heldal et al., 2019). Contra intuitivamente, una fuerte identidad profesional también puede producir efectos negativos. Por ejemplo, si se recibe *feedback* negativo o críticas por parte de usuarios, jefes o compañeros, dichos mensajes podrán afectar negativamente a la autoestima del profesional, al ser su profesión una faceta muy importante en dicha autoestima. Además, si se percibe el puesto de trabajo amenazado, el perderlo supondría privarle de una parte esencial de sí mismo (Reb y Connolly, 2007). Por lo tanto, para ejercer su efecto positivo óptimo, la identidad profesional debería mantenerse en un rango moderado ya que es este el que asegura su efecto y no deteriora la autoestima y el bienestar del empleado.

La identidad profesional aporta significado y propósito a los empleados. Desarrollada a través de la educación y la socialización, esta identidad mejora el compromiso y el rendimiento laboral. En las profesiones del cuidado, una identidad profesional sólida (moderada) se traduce en una mejor calidad de la atención y una mayor satisfacción tanto para los usuarios como para los profesionales. Es esencial fomentar una identidad profesional moderada para asegurar la calidad del cuidado y el bienestar de los empleados.

## Identidad organizacional

La identidad organizacional puede definirse como el conjunto de valores y creencias que definen a una organización y la diferencian de otras (Albert y Whetten, 1985), incluyendo aspectos importantes como la cultura y el propósito de estas. Si los empleados perciben su organización como atractiva, se identificarán y comprometerán con su trabajo, realizarán más conductas extra rol y se mantendrán motivados y proactivos (Haslam y Ellemers, 2011).

En la identidad organizacional influye:

- la diferenciación de los valores y prácticas de la organización propia, en relación con los de otras (por ejemplo, organizaciones públicas y privadas);
- el prestigio de la propia organización en comparación con otras similares (por ejemplo, dos residencias) ya que es más fácil identificarse con organizaciones prestigiosas, por su impacto positivo en la autoestima individual;
- el ser conscientes de que existen otras organizaciones similares a la nuestra refuerza la conciencia del “nosotros” y facilita una competencia que, bien entendida, promoverá la mejora continua y el mantenimiento de una diferenciación positiva.

La identidad organizacional influye en otros factores importantes para la eficacia organizacional, como las relaciones interpersonales, los objetivos o las amenazas e historia comunes. De hecho, el efecto clave de la identidad organizacional es reforzar el compromiso con la organización, ya que los profesionales identificados se esforzarán y cooperarán con colegas, subordinados y superiores en el logro de sus objetivos. Además, mostrarán comportamientos extra-rol altruistas y permanecerán en la empresa influyendo positivamente en los de la organización y en el prestigio de la misma, lo que, a su vez, promoverá su distintividad positiva. Así, se crea un “círculo virtuoso” ya que la distintividad y el prestigio resultarán en una mayor identificación que, a su vez, producirá un mayor compromiso, altruismo y mejor rendimiento.

La identificación con la organización puede comenzar en el momento en el que una persona que busca trabajo decide aplicar a una posición en una empresa. Como en el caso de la identidad profesional, este proceso es facilitado por el proceso de socialización. A través de este, los nuevos empleados aprenden los valores, habilidades, expectativas y conductas que son importantes para asumir un determinado rol organizacional y así participar como miembros activos. El proceso de socialización se centra en que los empleados puedan explicar la naturaleza, el significado de lo que ocurre en el lugar de trabajo o el por qué se actúa de determinada manera (Taormina, 2004). Las organizaciones aplican diferentes tácticas para la socialización. Estas pueden concentrarse en las primeras semanas de la incorporación y suelen combinar charlas y visitas presenciales junto con actividades online. Sin embargo, esto no es suficiente para el desarrollo de la identidad, por lo que los jefes y/o compañeros más experimentados deben servir como modelos de conducta además de aportar *feedback* a los nuevos (Pratt et al., 2006).

En las organizaciones, los empleados pueden autodefinirse por la relevancia que, en una situación dada, tienen sus características personales, profesionales u organizacionales. Sin embargo, lo más probable es que se definan por la pertenencia a un grupo determinado, por ejemplo, la profesión (enfermera, psicóloga, maestra) o la unidad de trabajo (cardiología, educación primaria o dirección de personas). Cuando nos comparamos con miembros de otras organizaciones, lo más probable es que nos definamos como empleados de una organización específica (diferentes hospitales, escuelas o universidades). No obstante, es más probable que nos identifiquemos con la profesión que con la organización en su conjunto (Van Knippenberg y Van Schie, 2000). Esto ocurre por las siguientes razones:



- el estatus del grupo inmediato se refleja directamente en el yo;
- al ser estos grupos más pequeños, se logra mejor el equilibrio entre la satisfacción de la necesidad de pertenencia a un grupo y la necesidad de influir individualmente en el mismo;
- es más probable identificarse con grupos de personas “similares” ya que este es el principio en el que se basa la categorización;
- en presencia de otras profesiones, puede destacarse la pertenencia a dicha categoría y que nos identifiquemos con ella. Este hecho general tiene consecuencias en las relaciones entre profesiones y unidades de trabajo como veremos en la siguiente sección.

En resumen, la identidad organizacional se basa en valores y creencias distintivas que definen y diferencian a una organización de las demás. Esta identidad busca que los empleados se identifiquen y comprometan con la organización, mejorando el desempeño y fomentando conductas extra-rol. La identificación con la organización, reforzada por el prestigio de la misma, contribuye a la autoestima y al compromiso de los empleados. A través de procesos de socialización y de modelos de conducta, los empleados adoptan y fortalecen esta identidad, lo que mejora su satisfacción y rendimiento.

## Relación entre la identidad profesional y la identidad organizacional

Como se ha tratado en las secciones anteriores, salvo cuando una organización se está comparando con otra, lo más probable es que sea la identidad profesional la que prevalezca sobre la organizacional. Este hecho se ha comprobado empíricamente, dado que la identidad profesional predice mejor las conductas extra-rol compromiso afectivo y normativo o la lealtad y también actitudes laborales como la satisfacción. En cambio, la identidad organizacional no (Lisbona Bañuelos et al., 2006).

Como hemos mencionado al principio, el mero hecho de que en las organizaciones existen diferentes grupos (profesiones) con los que los empleados se identifican explicaría la existencia del conflicto intergrupar. Dado de que las personas experimentan el deseo de aumentar la autoestima, los grupos buscan diferenciarse en aspectos valorados positivamente (eficaces, innovadores, prestigiosos) y, por lo tanto, compiten entre sí. En este sentido, la identidad con la profesión puede provocar dos problemas a la organización en general: la competencia intergrupar y la resistencia a la movilidad interna. Con respecto a la primera, si la identidad organizacional es débil, los miembros de unos grupos pueden desarrollar ideas negativas sobre otros. Esta diferenciación intergrupar puede incluso provocar la percepción de que las otras profesiones suponen una amenaza para la nuestra, llegando incluso a no priorizar el propósito compartido de atender a los usuarios de la mejor forma posible. Además, la identificación grupal puede reducir la movilidad dentro de la organización, ya que la atracción hacia el grupo actual es tan elevada que es difícil contrarrestarla, por lo que los empleados fuertemente identificados con su profesión, tenderán a resistirse ante los cambios de puestos y/o ubicación.

Por lo tanto, la identificación fuerte con el grupo de trabajo directo (profesión) y débil con la organización puede ser fuente de problemas y conflictos. En este sentido, estudios recientes han encontrado una interacción negativa entre la identificación con el grupo y la identificación con la organización para explicar el consenso intergrupar (Porck et al., 2020). Así, la identificación con la organización y con el grupo interactúan de tal modo que la identificación con la organización se relaciona positivamente con el consenso intergrupar sólo cuando la identidad grupal es baja (Porck et al., 2020).

Tanto las predicciones derivadas de la teoría de la identidad social (Hogg, 2016) como estos hallazgos sugieren la necesidad de alinear lo mejor posible las identidades profesionales específicas con la identidad organizacional general.

## Estrategias para su alineamiento

Para establecer algunas acciones tendentes a reducir los efectos negativos de la competencia entre la identidad profesional y la organizacional, se tomará como referencia la teoría de la identidad social (Hogg, 2016) y la del ajuste persona-organización (Schneider et al., 2000). La teoría de la identidad social (Hogg, 2016) aporta claves sobre la importancia de fortalecer tanto la identidad organizacional como la profesional y de encontrar formas de integrar ambas, reduciendo el conflicto intergrupalo. Por otro lado, la teoría del ajuste persona-organización (Schneider et al., 2000) explica la importancia de promover el ajuste entre la identidad profesional con los valores organizacionales para reducir el conflicto entre identidades del empleado. Así, derivado de lo anterior presentamos tres tipos de acciones para la integración de ambas identidades. Estas son el fortalecimiento de la identidad organizacional, la facilitación de la identidad profesional y la promoción de la identidad dual.

En primer lugar, los gestores de las organizaciones deben ser conscientes de que la identidad organizacional queda “opacada” por el contacto frecuente en el grupo en el que se trabaja. Por lo tanto, habría que fortalecer la identidad organizacional a través de fomentar el sentido de pertenencia, creando un entorno laboral donde los empleados se sientan parte integral de la organización, entendiendo y compartiendo sus objetivos y valores. Esto se logra mediante la comunicación clara del propósito de la organización, realización de actividades de integración que promuevan el compañerismo y sistemas de reconocimiento basados en los logros colectivos. En este sentido, el desarrollo de una cultura organizacional inclusiva contribuiría al fortalecimiento de la identidad organizacional a través de fomentar el respeto y la valoración de las distintas profesiones con independencia de su prestigio social. Por ejemplo, creando espacios de trabajo colaborativos como redes de apoyo entre las diferentes profesiones o a través de *mentoring* “cruzado”. Por ejemplo, un médico residente de primer año, puede ser mentorizado por una enfermera experimentada, contribuyendo a la socialización del médico residente y contribuyendo a fortalecer el sentido de pertenencia organizacional de la enfermera.

En segundo lugar, se debe facilitar la identidad profesional. Por ejemplo, evitar poner a los empleados en situaciones en las que tengan que elegir entre seguir las instrucciones de sus superiores (trabajar más rápido) y los dictados de su profesión (trato empático). Estos dilemas pueden debilitar la identidad organizacional, ya que pueden tensionar los códigos deontológicos profesionales obligando a priorizar los objetivos instrumentales en detrimento de la práctica profesional. Además, la organización debería proporcionar oportunidades para que los profesionales del cuidado sigan desarrollándose en sus respectivas áreas, manteniendo sus habilidades actualizadas y avanzando en sus carreras. Esto incluye programas de formación continua, *mentoring* y fomento de la autonomía en la toma de decisiones.

En tercer lugar, se puede trabajar en la promoción de una identidad dual, que implica que los profesionales puedan integrar y equilibrar ambas identidades. Esto supone tener simultáneamente activadas la identidad profesional y la organizacional en el trabajo. De esta forma, se evitarían conductas que perjudicaran a una o a la otra. Esto se puede lograr mediante la creación de comunidades de prácticas, equipos multidisciplinares en actividades transversales (formación en aspectos comunes), permitiendo la expresión de preocupaciones y sugerencias por parte de los profesionales y aplicando políticas organizacionales flexibles que permitan un mejor ajuste entre las identidades. En este sentido, un hospital podría introducir un programa de rotación de puestos para los auxiliares de enfermería. Así, estos profesionales podrían rotar entre diferentes áreas (pediatría, cuidados intensivos) reforzando su identidad profesional como trabajadores versátiles y capacitados. Haciendo esto, el hospital muestra flexibilidad y apoyo al desarrollo profesional de este colectivo, lo que aumenta su sentido de pertenencia y alineación con los objetivos. Al sentirse valorados y respaldados, los profesionales experimentarán menos conflicto entre su desarrollo profesional y su compromiso con la organización.

## Conclusiones

La identidad profesional y organizacional juegan un papel crucial en el compromiso, en el rendimiento laboral y en la permanencia en la organización, especialmente en las profesiones del cuidado menos prestigiosas. La identidad profesional, compuesta por valores, creencias, habilidades y comportamientos, proporciona significado y propósito a los empleados, mientras que la identidad organizacional, basada en los valores y creencias de la organización, busca un compromiso y una identificación más amplia de los empleados con la institución. Un fuerte sentido de identidad profesional puede mejorar la autoestima y la satisfacción laboral, pero también puede causar conflictos con otros grupos profesionales. En contraste, una identidad organizacional fuerte promueve el compromiso, la cooperación y el rendimiento. Para evitar que ambas identidades entren en conflicto, los responsables de las organizaciones deben fortalecer la identidad organizacional, ya que tiende a sobresalir menos en el día a día; evitar situaciones en las que entren en competencia los códigos deontológicos con los requerimientos del trabajo y promoviendo una identidad dual a través de equipos multidisciplinares, mentorización cruzada y políticas organizacionales flexibles. Estas medidas ayudarán a los profesionales a integrar y equilibrar sus identidades, reduciendo el conflicto y aumentando el compromiso y la satisfacción laboral.

La convergencia de las identidades profesional y organizacional es una herramienta poderosa para enfrentar los desafíos del presente y del futuro en el sector de los cuidados. Fomentar ambas identidades de manera integrada puede mejorar la experiencia laboral de los profesionales, aumentar la calidad del cuidado y preparar a las organizaciones para responder eficazmente a un entorno en constante cambio.

## Referencias

- Albert, S., & Whetten D. A. (1985). Organizational identity. *Research in Organizational Behavior*, 7, 263–295.
- Ashforth, B. E., Harrison, S. H., & Corley, K.G. (2008). Identification in organizations: An examination of four fundamental questions. *Journal of Management*, 34(3), 325-374. <https://doi.org/10.1177/0149206308316059>
- Bunderson, J. S. (2001). How work ideologies shape the psychological contracts of professional employees: Doctors' responses to perceived breach. *Journal of Organizational Behavior*, 22(7), 717-741. <https://doi.org/10.1002/job.112>
- Caza, B. B., & Creary, S. J. (2016). The construction of professional identity. In A. Wilkinson, D. Hislop, & C. Coupland (Eds.), *Perspectives on contemporary professional work* (pp. 259-285). Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781783475582.00022>
- Dommer, S. L., & Swaminathan, V. (2013). Explaining the endowment effect through ownership: The role of identity, gender, and self-threat. *Journal of Consumer Research*, 39(5), 1034-1050. <https://doi.org/10.1086/666737>
- Dutton, J. E., Roberts, L. M., & Bednar, J. S. (2010). Pathways for positive identity construction at work: Four types of positive identity and the building of social resources. *Academy of Management Review*, 35(2), 265-293.
- Fiske, S. T. (2018). *Social beings: Core motives in social psychology*. John Wiley & Sons.
- Haslam, S. A., & Ellemers, N. (2011). Identity processes in organizations. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research* (715-744). Springer Science. [https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9\\_30](https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_30)

- Heldal, F., Kongsvik, T., & Håland, E. (2019). Advancing the status of nursing: reconstructing professional nursing identity through patient safety work. *BMC Health Services Research*, 19(1), 418. <https://doi.org/10.1186/s12913-019-4222-y>
- Hogg, M. A. (2016). Social identity theory. En S. McKeown, R. Haji, & N. Ferguson (Eds.), *Understanding peace and conflict through social identity theory. Contemporary global perspectives* (pp. 3-17). Springer International Publishing.
- Ibarra, H. (1999). Provisional selves: Experimenting with image and identity in professional adaptation. *Administrative science quarterly*, 44(4), 764-791. <https://doi.org/10.2307/2667055>
- Ilgén, D. R., & Hollenbeck, J. R. (1991). The structure of work: Job design and roles. In M. D. Dunnette & L. M. Hough (Eds.), *Handbook of industrial and organizational psychology* (2nd ed., pp. 165-207). Consulting Psychologists Press.
- Jenkins, R. (2014). *Social identity*. Routledge.
- Leary, M. R. (1999). The social and psychological importance of self-esteem. In R. M. Kowalski & M. R. Leary (Eds.), *The social psychology of emotional and behavioral problems: Interfaces of social and clinical psychology* (pp. 197-221). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10320-007>
- Lisbona Bañuelos, A., Morales Domínguez, J. F., & Palací Descals, F. J. (2006). Identidad y compromiso en equipos de intervención en emergencias. *Psicothema*, 18, 407-412. <https://www.psicothema.com/pdf/3230.pdf>
- Lyneham, J., & Levett-Jones, T. (2016). Insights into registered nurses' professional values through the eyes of graduating students. *Nurse Education in Practice*, 17, 86-90. <https://doi.org/10.1016/j.nepr.2015.11.002>
- Mael, F., & Ashforth, B. E. (1992). Alumni and their alma mater: A partial test of the reformulated model of organizational identification. *Journal of Organizational Behavior*, 13(2), 103-123. <https://doi.org/10.1002/job.4030130202>
- Miró-Boner, M., Bover-Bover, A., Moreno-Mulet, C., Miró-Bonet, R., & Zaforteza-Lallemand, C. (2013). Genealogy as a critical toolbox: deconstructing the professional identity of nurses. *Journal of Advanced Nursing*, 70(4), 768-776. <https://doi.org/10.1111/jan.12236>
- Porck, J. P., Van Knippenberg, D., Tarakci, M., Ateş, N. Y., Groenen, P. J., & De Haas, M. (2020). Do group and organizational identification help or hurt intergroup strategic consensus? *Journal of Management*, 46(2), 234-26. <https://doi.org/10.1177/01492063187884340>
- Pratt, M. G. (2016). Hybrid and multiple organizational identities. In M. G. Pratt, M. Schultz, B. E. Ashforth, & D. Ravasi (Eds.), *The Oxford handbook of organizational identity* (pp. 106-120). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689576.013.28>
- Pratt, M. G., Rockmann, K. W., & Kaufmann, J. B. (2006). Constructing professional identity: The role of work and identity learning cycles in the customization of identity among medical residents. *Academy of Management Journal*, 49(2), 235-262. <https://doi.org/10.5465/amj.2006.20786060>
- Reb, J., & Connolly, T. (2007). Possession, feelings of ownership and the endowment effect. *Judgment and Decision making*, 2(2), 107-114. <https://doi.org/10.1017/S1930297500000085>
- Schlenker, B. R., Britt, T. W., Pennington, J., Murphy, R., & Doherty, K. (1994). The triangle model of responsibility. *Psychological Review*, 101(4), 632-652. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.101.4.632>

- Schneider, B., Smith, D. B., & Goldstein, H. W. (2000). Attraction–Selection–Attrition: Toward a person–environment psychology of organizations. In W. B. Walsh, K. H. Craik, R. H. Price (Eds.), *Person-environment psychology* (pp. 61-85). Psychology Press.
- Siebert, D. C., & Siebert, C.F. (2005). The caregiver role identity scale: A validation study. *Research on Social Work Practice, 15*(3), 204-212. <https://doi.org/10.1177/1049731504272779>
- Tajfel, H., & Wilkes, A. L. (1963). Classification and quantitative judgement. *British journal of psychology, 54*(2), 101-114. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1963.tb00865.x>
- Taormina, R. J. (2004). Convergent validation of two measures of organizational socialization. *The International Journal of Human Resource Management, 15*(1), 76-94. <https://doi.org/10.1080/0958519032000157357>
- Van Knippenberg, D., & Van Schie, E. C. M. (2000). Foci and correlates of organizational identification. *Journal of occupational and organizational psychology, 73*(2), 137-147. <https://doi.org/10.1348/096317900166949>
- Vignoles, V. L., Regalia, C., Manzi, C., Gollledge, J., & Scabini, E. (2006). Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction. *Journal of personality and social psychology, 90*(2), 308-333. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.2.308>
- Willetts, G., & Clarke, D. (2014). Constructing nurses' professional identity through social identity theory. *International journal of nursing practice, 20*(2), 164-169. <https://doi.org/10.1111/ijn.12108>

# ¿Es mi profesión vocacional? Aportes de la psicología para comprender la relación entre la profesión y la identidad

## Is my profession vocational? Contributions from psychology to understand the relationship between profession and identity

Jorge L. Villacís



**Jorge L. Villacís**

Universidad de Navarra, España

[jvillacis.1@unav.es](mailto:jvillacis.1@unav.es)

<https://orcid.org/0000-0002-0871-250X>

Recibido: 31 - 07 - 2024

Aceptado: 13 - 11 - 2024

Publicado en línea: 27 - 11 - 2024

### Cómo citar este texto

Villacís, J. L. (2024). ¿Es mi profesión vocacional? Aportes de la psicología para comprender la relación entre la profesión y la identidad. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-16. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3219>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

Este artículo busca responder a la pregunta de qué es una profesión vocacional, o más concretamente, a qué se refiere la psicología cuando aplica el adjetivo “vocacional” al proceso de elegir una profesión. En primer lugar, se hará una exposición breve de las principales teorías en psicología sobre la identidad y la elección de carrera. En dichas teorías el término “vocacional” denota un ajuste entre la persona (los intereses y habilidades individuales) y el entorno (el ambiente de trabajo y las aptitudes requeridas en este). En segundo lugar, se mostrará que un aspecto poco estudiado en las teorías de elección y desarrollo de carrera es el aspecto moral. Esto se entiende como la motivación a ejercer la profesión con una orientación prosocial (cuidar-atender a las personas). Este artículo sugiere que la relación entre el ajuste vocacional y la motivación moral en el ejercicio profesional ofrece interesantes posibilidades a la investigación empírica.

*Palabras clave:* Identidad vocacional; Revisión; Elección de carrera; Interés social; Orientación moral.

## Abstract

This article seeks to answer the question of what defines a vocational profession, or more specifically, what psychology refers to when applying the adjective ‘vocational’ to the process of choosing a profession. First, a brief overview of the main psychological theories on identity and career choice will be presented. In these theories, the term ‘vocational’ denotes a fit between the person (individual interests and abilities) and the environment (the work setting and the skills required within it). Second, it will be shown that the moral aspect is a largely understudied feature in career choice and development theories. Moral aspect is understood as the motivation to practice the profession with a prosocial orientation (caring for and attending to people). This article suggests that the relationship between vocational fit and moral motivation in professional practice offers interesting possibilities for empirical research.

*Keywords:* Vocational identity; Review; Career choice; Social interest; Moral orientation.

## Introducción

Uno de los conceptos más escurridizos, por decirlo de alguna manera, en psicología es el de “identidad”. Algunos psicólogos de la personalidad, al tratar de definir aquello que nos hace únicos u originales como individuos, proponen los rasgos de personalidad (ej. ser extrovertido, tener una emocionalidad cambiante, estar generalmente abierto a nuevas ideas y ser creativo, etc.) como los aspectos que más nos ayudan a describir lo específico de cada sujeto en comparación con los demás (Allport, 1980; McCrae y Costa, 1999). Otros psicólogos, tomando en cuenta un enfoque más cualitativo como método de investigación, han propuesto la noción de identidad narrativa (McAdams y McLean, 2013). Para estos últimos, la capa más interna de la personalidad, la identidad, sería similar a una narración autobiográfica de todos los acontecimientos vitales pasados y una proyección de los futuros.

Junto con esto, no es raro encontrar una multidiversidad de adjetivos para acompañar el concepto de identidad en la psicología actual (Schwartz et al., 2011, pp. 5-6). Se habla de identidad relacional, grupal, cultural, moral, espiritual, sexual, ocupacional, cívica, étnica, nacional, etc. Como un caso anecdótico, un investigador en psicología, tras conocer después de algún tiempo a su revisor en un proceso de evaluación por pares de una publicación científica sobre el tema de la identidad, comentó que ambos —autor y revisor— desconocían prácticamente los “nombres correctos” de autores para ser citados en el campo de la identidad. Cada uno de los dos tenía su propia lista de favoritos (Schwartz et al., 2011, p. 1). Frente a esta “macedonia” de términos, en este artículo nos interesa ana-

lizar la relación entre la identidad (como mejor pueda ser investigada por los psicólogos) y su faceta —rol— profesional.

## 1. En búsqueda de una identidad y de una identidad profesional

Uno de los autores en psicología más conocidos por haber estudiado el tema de la identidad ha sido Erik Erikson (1994). Aunque en sus inicios se mostró cercano a los planteamientos del psicoanálisis, Erikson (1994) planteó su propia teoría acerca del desarrollo de la personalidad (o más concretamente del yo o sí mismo). Para este autor, la personalidad se desarrolla mediante la interacción con el ambiente, es decir, resolviendo unas tareas vitales relativas a la propia maduración psicológica y que vienen provocadas por las demandas sociales del entorno. La identidad, entendida como un sentido interno de semejanza y continuidad de sí mismo, se consolida en la adolescencia y juventud. En esta etapa, el adolescente debe enfrentarse al reto de encontrar su lugar en el mundo adulto, es decir, de asumir unos roles sociales (trabajador, padre o madre de familia, etc.) que no sean disonantes con su vivencia interior. Para ello, la reflexión en torno a las vivencias de la niñez y del futuro se vuelven claves en esta etapa:

The integration now taking place in the form of ego identity is, as pointed out, more than the sum of the childhood identifications. It is the accrued experience of the ego's ability to integrate all identifications with the vicissitudes of the libido, with the aptitudes developed out of endowment, and with the opportunities offered in social roles. The sense of ego identity, then, is the accrued confidence that the inner sameness and continuity of one's meaning for others, as evidenced in the tangible promise of a 'career' (Erikson, 1963, p. 235).

En la cita anterior podemos observar una explicación de cómo se forma la identidad y un concepto acerca de ella. Erikson (1963) se refiere a la identidad con el término *ego identity*. Su consolidación no resulta simplemente de la acumulación de identificaciones o experiencias infantiles, sino que requiere una integración de lo anterior con las tendencias de la libido, las habilidades aprendidas y los roles sociales futuros. Ello daría como resultado un sentido interno de confianza en la propia semejanza y continuidad validada por los demás. En esta cita textual podemos apreciar la importancia que daba Erikson al contexto social para el desarrollo de la identidad en la adolescencia.

Erikson (1994) no dedicó grandes esfuerzos para respaldar con estudios estadísticos los conceptos que propuso en su teoría del desarrollo de la identidad. Su aproximación a dichos conceptos fue más bien de tipo clínica e ideográfica. Debido a estos motivos, algunos investigadores se dedicaron a elaborar modelos teóricos basados en entrevistas semiestructuradas y cuestionarios estandarizados para poner a prueba diversos aspectos de la teoría de Erikson. James Marcia, psicólogo del desarrollo y profesor emérito en la universidad Simon Fraser de Canadá, propuso algunos elementos clave para el desarrollo de la identidad tomando como base la teoría de Erikson (Marcia, 1980). Dichos elementos fueron la elección de una ocupación y la formación de una ideología (Kroger & Marcia, 2011). Al proponer estos dos elementos Marcia (1980) se basó en los siguientes textos de Erikson:

In most instances, however, it is the inability to settle on an occupational identity which disturbs individual young people (Erikson, 1963, p. 235).

To envisage a future, the young adult may also need that something which Shaw called "a religion" and "a clear comprehension of life in the light of an intelligible theory" (...) we would call this something-between-a-theory-and-a-religion, an *ideology* (...) a *necessity for the growing ego* which is involved in the succession of generation, and in adolescence is committed to some new synthesis of past and future: a synthesis which must include but transcend the past, even as identity does (Erikson, 1956, pp. 97-98).

Para investigar estos elementos, Marcia (1980) llevó a cabo una entrevista semiestructurada que permitía conocer si los adolescentes o jóvenes se encontraban ya comprometidos con una ocupación



y con una ideología (entendida esta última como la práctica de una religión y la toma de postura en cuanto a partidos y decisiones políticas) o si se encontraban en búsqueda de alcanzar tales compromisos. Esta entrevista también permitió a Marcia (1980) clasificar a los adolescentes o jóvenes en cuatro grupos según su estatus del desarrollo de la identidad. Estos grupos fueron:

- identidad lograda: jóvenes que han pasado por una etapa de exploración de opciones y como resultado han asumido metas ocupacionales y/o ideológicas;
- identidad difusa: jóvenes que no han desarrollado un compromiso por alguna profesión o ideología;
- identidad moratoria: en la cual los jóvenes se encontraban en un proceso de exploración de alternativas profesionales o ideológicas pero que aún no han realizado un compromiso formal al respecto;
- identidad cerrada: agrupó a jóvenes que se encontraron comprometidos hacia metas ocupacionales o ideológicas, pero que no pasaron por el periodo de exploración previo, pudiendo haber asumido dichas metas por presión de los padres o del grupo de pares.

Lo definitorio para Marcia, en todo caso, es si se ha establecido un compromiso (sea interno o psicológico, o también público o social) con una ocupación o ideología y que al mismo tiempo tal compromiso haya sido asumido tras un periodo de exploración o confrontación de opciones. Es llamativo en este modelo la importancia dada al periodo de exploración de alternativas como una etapa previa a la formación del compromiso. Algunos autores han subrayado la introducción de este elemento por Marcia en su teoría (Côté y Levine, 1988). Hablar de la exploración como paso previo a la consolidación de una identidad pondría de realce la naturaleza reflexiva de esta última, es decir, que la consolidación de una identidad psicológica requiere no sólo el posicionamiento en un determinado campo profesional o ideológico, sino también que dicho resultado sea producto de un proceso de introspección y exploración del mundo. Erikson (1994) se refirió a esta etapa inmediatamente previa a la consolidación de la identidad como crisis —de allí el término popular para referir a la adolescencia o al desarrollo de la identidad en ella como crisis de identidad.

Hasta ahora, los autores citados en esta primera parte del artículo ayudan a ilustrar la posible y profunda relación que puede haber entre la identidad —entendida como conciencia biográfica de sí mismo— y la asunción de un rol profesional. Según estos autores, la elección de una carrera es una de las tareas básicas para que la identidad siga un desarrollo normal. Un joven, al integrar en su conciencia autobiográfica el rol de trabajador y enfrentar las demandas y responsabilidades que dicho rol conlleva, se sitúa en cierto modo en el mundo adulto. Su identidad adquiere nuevos matices por la asunción de un rol profesional específico, a la vez que desde un punto de vista económico el encontrarse trabajando le significa independencia financiera y la posibilidad de utilizar sus recursos para las próximas decisiones que continuarán configurando su identidad aún más como la formación de una familia.

A continuación, una importante pregunta que nos podemos hacer es si da igual estar de cualquier modo inmerso en ese mundo del trabajo, o si hay modos especialmente deseables. Un refrán popular nos da ya una primera pista: “Encuentra algo que te guste hacer y no tendrás que trabajar ningún día más de tu vida”. Parecería ser que el fruto maduro del proceso de reflexión y exploración de opciones profesionales sería dar con un trabajo que nos atraiga tanto que el desempeñar nuestras actividades en él no nos resulte monótono, aburrido, sino que nos absorba de un modo estimulante y gratificante. Este es quizás el modo más conocido por el que podemos aplicar el adjetivo vocacional a un trabajo. Es decir, cuando nos encontramos en un trabajo que nos atraiga sobremanera. En el siguiente apartado indagaremos más acerca del significado en psicología del adjetivo vocacional.

## 2. Lo vocacional como actitud y aptitud

Un primer sentido que puede tener el adjetivo vocacional al ser aplicado a una profesión es la de referir la actitud y aptitud con que dicha profesión es ejercida. El diccionario de la Real Academia Española (s.f.) define el adjetivo vocación como: “1. Inspiración con que Dios llama a algún estado, especialmente al de religión”, pero también como “3. Inclinação a un estado, una profesión o una carrera”. Siguiendo la última definición, podríamos decir que el afirmar que un trabajo o profesión es vocacional, significa que se trata de una profesión que es ejercida con una cierta inclinación. En otras palabras, que objetivamente una persona muestra un gusto o preferencia por dicha profesión (actitud) y al mismo tiempo encuentra en sí las capacidades y habilidades necesarias para desempeñarla de modo adecuado (aptitud). Podemos decir, por tanto, que es vocacional la carrera que es vista como atractiva por la persona y para la que se cuenta con una aptitudes o capacidades idóneas para ejercerla. Cuando esto ocurre, podemos imaginar que el trabajo se realiza de modo satisfactorio tanto para el trabajador como para los destinatarios de su obra. El tiempo pasa rápidamente para un trabajador que se encuentra a gusto con el trabajo que realiza. Por ejemplo, un técnico de servicios informáticos volcado en arreglar un ordenador, o un arquitecto empeñado en diseñar el mejor proyecto.

Desde hace algunas décadas, una rama de la psicología denominada psicología vocacional se ha ocupado de estudiar este tema. De acuerdo con dicha subárea de la psicología, una elección de carrera en la cual existe un ajuste entre las preferencias o intereses profesionales del sujeto y el entorno profesional que exija y promueva actividades o puestos de trabajo congruentes con los intereses del sujeto es el resultado de poseer una “identidad vocacional” desarrollada. Los psicólogos vocacionales, por tanto, conciben la posesión de una idea clara acerca de a qué profesión dedicarse como un sinónimo de tener desarrollada la identidad vocacional. A continuación, haremos un breve recuento histórico acerca de cómo estas ideas fueron surgiendo dentro de la psicología vocacional y los conocimientos actuales en este campo de investigación.

Como resultado de los cambios que sucedían en la sociedad norteamericana en la época inmediatamente posterior al final de la Segunda Guerra Mundial, surgió la necesidad de que el gobierno federal creara agencias de empleo para ayudar a los veteranos de guerra y los desocupados a encontrar un trabajo afín a su cualificación y experiencias (Savickas y Baker, 2005). Bien pronto en estas agencias se empezó a introducir el trabajo de consejería psicológica para orientar a una mejor elección de carrera, así como a emplear tests que permitieran conocer los intereses y aptitudes de los que acudían a dichas agencias buscando empleo. En este marco fueron surgiendo las primeras teorías acerca de la elección de carrera y los primeros modos de consejería u orientación de carrera con los cuales los psicólogos o trabajadores sociales ayudaban a los desocupados a encontrar trabajos acordes con sus actitudes y aptitudes (Savickas y Baker, 2005).

Uno de los autores que ha propiciado un gran avance en el campo de la psicología vocacional ha sido John Holland. Este autor propuso una teoría tipológica de los intereses profesionales y los entornos laborales que corresponden con cada interés. De acuerdo con Holland (1997), existirían 6 tipos de personalidades vocacionales: realista, investigativo, artístico, social, emprendedor y convencional. Cada uno de estos tipos reflejaría una serie de intereses, preferencias y habilidades concernientes a un grupo profesional específico. Así, por ejemplo, está el tipo social, que agrupa a personas con intereses hacia profesiones de servicio a los demás (ej. enfermería, educación, psicología). Las personas que se agrupan en este tipo mostrarían características como interés por trabajar con otros, motivación de ayudar, habilidades interpersonales, etc. En realidad, más que tipos la teoría de Holland describe seis rasgos de personalidad. Es decir, seis atributos o cualidades que cada individuo posee, pero en diverso grado. De este modo, todos tendríamos un poco, algo o mucho de cada uno de los seis intereses profesionales de Holland (1997). Sin embargo, lo deseable sería que en cada persona exista una

combinación adecuada de estos intereses en la cual al menos uno o dos sean los predominantes y orienten a la persona hacia una profesión específica.

Junto con la descripción de estos seis intereses o tipos de personalidad vocacional, Holland (1997) postuló la existencia de seis tipos de entornos laborales, cada uno relacionado con los intereses o tipos de personalidad vocacional. De acuerdo con la teoría de Holland (1997), las personas con intereses profesionales de tipo social tenderían a buscar un trabajo y desarrollar sus carreras profesionales en entornos también sociales (hospitales, escuelas y centros de atención psicológica). Esta combinación entre tipos vocacionales y entornos propicios para cada tipo ha sido estudiada por Holland (1997) como teoría del ajuste entre persona y ambiente.

En Estados Unidos, los tipos de entornos laborales han sido estudiados empíricamente de modo riguroso. Investigaciones que estudiaron los intereses profesionales (según el modelo de Holland) en una amplia variedad de grupos profesionales específicos dieron lugar a catálogos que describen los perfiles característicos de dichos grupos. Hoy en día, el sistema de clasificación O\*NET desarrollado por el Departamento de Trabajo, Empleo y Formación del gobierno federal de EE.UU. cuenta con información precisa y basada en evidencia acerca de los diferentes puestos de trabajo existentes descritos en términos de la tipología de Holland (Mariani, 1999).

Además de proponer su teoría del ajuste entre persona (tipo vocacional) y ambiente (entorno laboral), Holland también ha sido el primer investigador en el campo de la psicología vocacional en introducir el concepto de identidad vocacional. Holland et al. (1993) definieron la identidad vocacional como “*the possession of a clear and stable picture of one’s goals, interests, and talents*” (1993, p. 1). Tal conocimiento claro y estable de los propios intereses facilitaría la elección de carrera y la toma de decisiones a lo largo de ella. A través de un cuestionario que buscaba captar el grado de certeza o seguridad en la elección de la carrera, Holland et al. (1993) midieron este constructo por primera vez. Se trataba de un constructo unidimensional, es decir que no estaba compuesto por subdimensiones o facetas. No se observa, por tanto, alguna referencia al periodo de exploración o crisis señalado por Marcia (1980) como necesario para la conformación de la identidad. La investigación empírica realizada con este cuestionario, pese a no haber sido hasta la fecha especialmente abundante, ha puesto de relieve los siguientes resultados: se ha encontrado relación entre la identidad vocacional y el ajuste psicológico (satisfacción vital) y entre la identidad vocacional y la autoeficacia en la toma de decisiones de carrera (Nauta, 2010). A pesar de ello, hay investigaciones que no logran replicar las correlaciones mencionadas, dejando el tema de los correlatos de la identidad vocacional como una cuestión abierta a investigaciones futuras (Nauta, 2010).

En tiempos más recientes otros investigadores han propuesto una escala (*Vocational Identity Status Assessment*) para medir la identidad vocacional, que también incluye una subdimensión de exploración vocacional (Porfeli et al., 2011; Weigold et al., 2020). Este instrumento permite agrupar a los respondientes en unos estatus de identidad vocacional, bastante similares a los propuestos por Marcia (1980). Sin embargo, este instrumento no permite evaluar si el periodo de exploración precedió o no a la asunción del compromiso vocacional. Solo es posible saber si en el momento de la aplicación de la escala, el adolescente o joven que la rellena se encuentra en ese momento comprometido y/o explorando sus opciones vocacionales. El cuestionario no permite evaluar cómo dicho adolescente o joven llegó a establecer su compromiso.

Tras estos breves comentarios acerca de los instrumentos existentes para medir la identidad vocacional, volvamos por un momento al tema anterior de los intereses vocacionales descritos por John Holland. Hasta el momento, se ha dicho que el desarrollo de la identidad vocacional equivale a la posesión de un perfil definido de intereses profesionales. Es decir, que haya un conocimiento propio acerca de las carreras que más nos interesan debido a las habilidades que poseemos. Una teoría especialmente interesante en el campo de la psicología vocacional ha estudiado cómo ocurre la forma-

ción de los intereses profesionales. Se trata de la teoría del Desarrollo Sociocognitivo de Carrera (Lent et al., 2002; Lent y Brown, 2019).

De acuerdo con esta teoría, una persona desarrolla intereses por una carrera o campo profesional específico cuando cree que podrá desempeñar adecuadamente dicha profesión (i.e., autoeficacia en la toma de decisiones de carrera) y, a la vez, percibe resultados beneficiosos si opta por dicho campo laboral (i.e., expectativas de resultado) (Lent et al., 2002; Lent y Brown, 2019). Ambos procesos cognitivos, la autoeficacia y las expectativas de resultado, se desarrollan a su vez gracias a la posesión de aptitudes o habilidades para realizar tareas vinculadas a una carrera profesional. Así, por ejemplo, una persona tiene intereses profesionales hacia la profesión de ingeniero de telecomunicaciones gracias a que se ve a sí mismo capaz de desempeñar esa profesión. Ello se debe, en buena parte a que cuenta con las habilidades necesarias (razonamiento matemático, capacidad de concentración, destreza con la tecnología, etc.) para ejercer dicho trabajo.

Ahora bien, los autores de este modelo sugieren un matiz importante: las referidas habilidades que promueven autoeficacia e intereses profesionales definidos solo harán esto último cuando son puestas a prueba en experiencias de aprendizaje. En nuestro ejemplo, este joven que se plantea una carrera de ingeniería en telecomunicaciones muy probablemente habrá desarrollado sus intereses gracias a que a lo largo de sus años de escolarización ha tenido experiencias en las cuales ha puesto a prueba su competencia en las habilidades relacionadas con su futura profesión. Así, el haber obtenido buenas calificaciones en matemáticas, haber reparado aparatos electrónicos en casa de modo exitoso y la validación social recibida por sus profesores y padres a consecuencia de todo esto, han reforzado su involucramiento en actividades similares y fortalecido su conciencia de ser competente en profesiones en las que se ejerciten tales habilidades.

Una vez descrito el proceso de formación de los intereses profesionales, un primer asunto que podemos plantearnos y que esperamos haya sido respondido por la investigación empírica llevada a cabo hasta el momento en psicología vocacional son los correlatos de poseer una alta congruencia entre los intereses profesionales y el entorno laboral elegido. Hasta la actualidad, se han encontrado los siguientes resultados. Un metaanálisis que incluyó 92 estudios y 1.858 correlaciones halló que los intereses profesionales mostraron relación positiva con el rendimiento en el trabajo. Al mismo tiempo cuando se hizo la comparación entre los intereses tomados por sí mismos y los índices de congruencia (el nivel de ajuste entre los intereses profesionales reportados por el sujeto y el tipo de entorno profesional en que se desenvuelve), la fuerza de la relación aumentó en el segundo caso (Nye et al., 2017). En otras palabras, la congruencia entre intereses y ambiente fue un predictor más fuerte del rendimiento laboral que los intereses tomados aisladamente. En otro meta-análisis acerca de la relación entre congruencia o ajuste entre intereses y entorno laboral, por una parte, y la motivación hacia el trabajo, por otra parte, también se encontró relación en el sentido esperado, aunque más débil (Hoff et al., 2020).

Otra manera de estudiar el fenómeno de encontrarse trabajando en el ambiente más afín a las propias habilidades e intereses es a través del constructo del llamado o vocación —*calling*— (Dik y Duffy, 2009). Este constructo ha sido definido por sus propulsores como

a transcendent summons, experienced as originating beyond the self, to approach a particular life role in a manner oriented toward demonstrating or deriving a sense of purpose or meaningfulness and that holds other-oriented values and goals as primary sources of motivation (Dik y Duffy, 2009, p. 427).

A nuestro modo de ver, este constructo podría capturar un modo más subjetivo o vivencial de aproximarnos al fenómeno de la identidad vocacional que los índices de congruencia entre los intereses profesionales manifestados en cuestionarios de autoinforme y el tipo de profesión elegido y en el cual uno trabaja. Además de ello, este constructo parece ampliar más la perspectiva medida acerca

del trabajo involucrando la relación entre el disfrute en el lugar del trabajo y la satisfacción vital en general. Investigaciones sobre el *calling* encuentran que percibir una llamada tiene relación directa con la madurez de carrera, el compromiso hacia la carrera, satisfacción laboral y satisfacción vital (Dik y Duffy, 2009). En un metaanálisis de 201 estudios publicados en los últimos 20 años, los investigadores hallaron evidencias acerca de la relación entre el llamado y diversos indicadores de adaptación al lugar de trabajo (ej., sentido percibido en el trabajo, *engagement*, satisfacción laboral y auto-eficacia para la toma de decisiones de carrera), así como con otros indicadores de una vida buena en general (ej. bienestar psicológico y bienestar subjetivo) (Dobrow et al., 2023). Entre ambos grupos de variables, el sentido mostró asociación más fuerte con las de tipo laboral que con aquellas de tipo vital general (Dobrow et al., 2023).

Una pregunta interesante que podemos hacernos a continuación es acerca de la relación entre el ajuste persona-ambiente y el percibir o desempeñar un llamado o vocación. De acuerdo con los propulsores de la teoría del llamado o vocación, el ajuste persona-ambiente sería una variable mediadora de la relación entre percibir un llamado y seguirlo o ponerlo en práctica (Duffy et al., 2018). Para estos autores, sentir un llamado sería una fuerza de motivación que haría que una persona busque elegir un lugar de trabajo que le permita satisfacer o realizar ese llamado. Por consiguiente, haber elegido un trabajo a consecuencia de seguir un llamado y estar trabajando en un lugar afín a dicho llamado haría que la persona ponga ese llamado en práctica de diversos modos: desempeño laboral alto y satisfacción con el trabajo.

Por el momento, las evidencias empíricas respecto a la relación entre la congruencia persona-ambiente y el llamado son limitadas. Los pocos estudios que han tratado este tema indican resultados dispares.

Por una parte, un estudio realizado con una muestra de 1.968 empleados de cuatro ámbitos laborales diferentes (*sales, IT, teachers and clergy*) se comparó el poder predictivo de la personalidad, el llamado y la congruencia entre intereses profesionales y entorno de trabajo para con la satisfacción laboral. Este estudio encontró que los rasgos de personalidad (alto tesón y bajo neuroticismo) y las características del trabajo fueron los mejores predictores de la satisfacción laboral. La congruencia y el llamado mostraron efectos muy pequeños comparados con los otros predictores (Nilsen et al., 2014).

En un estudio realizado con una muestra de empleados alemanes, se planteó la hipótesis de que la relación entre el llamado y el *engagement* en el trabajo era moderada por el ajuste persona-ambiente percibido. Los resultados de este estudio no dieron soporte para tal modelo de moderación. Los empleados alemanes que más llamado reportaban eran también los más comprometidos o entusiasmados con su trabajo; sin embargo, esta relación no se modificó cuando se tomó en cuenta los diferentes niveles de ajuste persona-puesto de trabajo (Hirschi, 2012).

Por último, un estudio con 373 empleados chinos encontró que el ajuste entre persona y organización (la coincidencia entre los valores propios y los valores promovidos por la organización donde se trabaja), así como entre persona y puesto de trabajo (la coincidencia entre las habilidades poseídas y los requisitos del puesto de trabajo) mostró relación significativa con el llamado (Xu et al., 2023). Podemos concluir, por tanto, que son fuentes de satisfacción en el trabajo tanto el haber elegido una carrera conforme a los propios intereses, y al mismo tiempo encontrar un sentido vocacional o una verdadera pasión o llamado al ejercer la profesión.

En esta sección hemos presentado la idea de que una profesión vocacional es aquella en la cual existe un ajuste entre las preferencias o intereses vocacionales de la persona y el entorno de trabajo. Los intereses surgen de las propias habilidades de la persona, al tiempo que son confirmados por la validación social. Junto al ajuste de intereses y ambiente laboral, otro concepto importante parece ser el de vocación o llamado dentro del ámbito de la psicología vocacional. Aunque con diversidad de medidas, este concepto hace referencia a tener una inclinación profunda a ejercer la profesión como

cumplimiento de una misión personal, que según algunas escalas puede tener relación con ayudar a otros. La investigación empírica no es concluyente respecto a cómo se origina un llamado o sobre si este antecede efectivamente el desarrollo de los intereses o viceversa. En todo caso, llegados a este punto, nos podemos hacer una nueva pregunta: ¿es suficiente situarse en el mundo del trabajo de modo vocacionalmente congruente? ¿Hay un modo mejor de estar situado? Nuestra respuesta será esbozada en el siguiente apartado.

### 3. Lo vocacional y el aspecto moral

En este apartado, presentaremos la idea de que una profesión es vocacional, no solo cuando existe ese ajuste entre habilidades-intereses y lugar de trabajo, reflejado en vivencias subjetivas como puede ser el *engagement*, la satisfacción laboral o el propio sentido de la profesión como llamado, sino cuando se toma una perspectiva moral. Por tal, nos referimos aquí a la orientación ética que pueda tener una persona, a las virtudes que sostienen su vida moral y a los compromisos éticos que la persona asume respecto a unos deberes sociales percibidos como valores.

De acuerdo con el filósofo de la educación David Carr (2014), ser profesional tiene que ver con pertenecer a un gremio laboral, pero a la vez desempeñar un oficio con gran maestría. A continuación, Carr (2014) afirma que dichos gremios profesionales (como el gremio de la medicina, abogados, etc.), son tales en cuanto que están dirigidos a proveer a la sociedad con bienes especialmente básicos para el desarrollo humano. Un servicio similar lo prestarían otros trabajadores de sectores tradicionalmente no considerados como profesiones, como son la enseñanza, la enfermería y los sacerdotes. Los profesionales de estos ámbitos, vistos desde la óptica de la ética social, tendrían así una serie de deberes que cumplir para con la sociedad, en concreto la provisión de unos bienes que ella necesita y que solo ellos pueden proveer. Este aspecto moral, en opinión de Carr (2014), sería el aspecto clave que determina que un oficio o trabajo pueda ser considerado una profesión: el grado en que ella provee a la sociedad con un servicio o bien básico para el desarrollo. Los miembros de la sociedad tienen el derecho a recibir estos bienes por parte de los profesionales.

Un segundo aspecto de lo profesional resaltado por Carr (2014), además de la adscripción a los gremios profesionales referidos y sus consecuentes deberes éticos, es la ejecución excelente de la profesión. Para ello, hace falta la adquisición de los conocimientos científicos o filosóficos necesarios para desempeñar una profesión a la par que las habilidades o competencias prácticas para volver operativos dichos conceptos. A pesar de ello, continúa Carr (2014), tales conocimientos y habilidades requieren a su vez de un elemento adicional: “*the education to appreciate how such occupational knowledge and technique might or should be utilised for individual or common good*” (p. 13). Carr (2014) propone que dicha capacidad de juicio crítica acerca de cómo utilizar los conocimientos técnicos y las habilidades en función del bien del individuo y la sociedad requieren el desarrollo de la virtud de la prudencia (“*phronesis*” según su etimología griega). Para Carr (2014), la conducta profesional sería un caso más de la agencia moral básica a toda conducta libre y, por lo tanto, un ámbito en que la virtud de la prudencia puede y tendría que operar. La prudencia, según la perspectiva aristotélica sería una virtud intelectual encargada de la deliberación moral acerca de los medios para obtener fines buenos.

El motivo de haber citado aquí al filósofo David Carr es proponer que una profesión vocacional, no sería solo aquella en la que uno se siente a gusto, por la consonancia entre intereses y trabajo; sino, sobre todo, una profesión verdaderamente profesional; es decir, en la que se tiene una responsabilidad ética ante la sociedad y en la cual su ejercicio excelente requiere la posesión de la prudencia o *phronesis*. En esta línea está el interesante reporte publicado por Blond et al. (2015), titulado *In professions we trust fostering virtuous practitioners in teaching, law and medicine*. En este documento se analiza la crisis ética que afrontan las profesiones del derecho, la educación y la medicina en la actualidad. En conjunto, se observa una brecha entre la práctica profesional y la orientación hacia el bien de la

sociedad. Frecuentemente, los objetivos o fines de cada profesión son vistos en términos meramente individualistas. Así, en estos grupos profesionales, los abogados mostrarían un foco exclusivo en escalar posiciones y hacer dinero en lugar de prestar atención a la verdad y promover la aplicación de la justicia. Los educadores estarían centrados en alcanzar altos estándares académicos (la nota por sí misma), descuidando la atención de las necesidades especiales de los alumnos y su formación moral. Los médicos, por su parte, tendrían un foco exclusivo en el conocimiento técnico y la eficiencia olvidando la importancia de la relación interpersonal médico-paciente.

Los autores de este reporte proponen que la virtud es lo único que podría preservar a las profesiones de no instrumentalizarse, es decir de ser vistas y ejercidas como medios para ganar dinero o prestigio social y no desde su raíz como creadoras y difusoras de bienes sociales a los que las personas tienen derecho (Blond et al., 2015). Profesionales con gran formación profesional, pero a la vez con sentido ético que les permite conectar su práctica con el bien común serían necesarios para revertir la situación y crisis profesional actual.

Aunque los argumentos anteriores son planteados desde un punto de vista más filosófico o general, algunos autores dentro de la propia psicología científica han reflexionado acerca de la insuficiencia de una mirada meramente técnica o instrumental en el estudio de los procesos psicológicos. Para estos autores es posible y necesario examinar los aspectos éticos o morales subyacentes a la conducta humana. El filósofo de la educación Kristján Kristjánsson (2013, Capítulo 1), buen conocedor del estado actual de la psicología científica debido a su interés por el estudio interdisciplinar de la virtud, y el psicólogo norteamericano Blaine Fowers (2010) se han referido a una crisis de instrumentalización de la psicología actual. Con este término los autores antes mencionados se refieren a la actitud de investigadores y terapeutas que pierden de vista que el uso de los recursos psicológicos trabajados en terapia (optimismo, afrontamiento del estrés, autorregulación), no es un asunto indiferente para la salud mental o psicológica. La visión predominante es que un terapeuta debería ayudar a un paciente a adquirir dichas habilidades, pero una vez conseguidas, el paciente es “libre” para hacer con ellas lo que desee. De acuerdo con esta perspectiva, la psicología no puede llegar más allá del estudio del ajuste vocacional o del sentir la profesión como un llamado. ¿Por qué una profesión es vista como llamado? ¿Qué hacer una vez que una persona ha encontrado el ajuste entre sus intereses y su lugar de trabajo? Serían preguntas que caen fuera del estudio científico —y según muchos psicólogos de renombre el único posible— para entender al ser humano; y, por tanto, tales piezas no existirían en nuestro rompecabezas.

A pesar de esta corriente dominante en psicología, existen estudios que profundizan en las vertientes éticas de la profesión y que pueden ayudarnos a comprender mejor a qué nos referimos con que las profesiones vocacionales son aquellas en las que existe una clara orientación ética al bien común. En profesionales con varios años de experiencia que resolvieron dilemas teóricos sobre conflictos éticos en su profesión se observó una mayor prevalencia de razonamiento basado en virtudes (como alternativa frente al razonamiento basado en normas y al razonamiento basado en el beneficio propio) que en sus colegas más jóvenes (Arthur y Earl, 2020). Al mismo tiempo, cuando se ha estudiado la relación entre la posesión de fortalezas del carácter o virtudes y la motivación profesional, se ha encontrado que los profesionales que afirmaron poseer más fortalezas fueron al mismo tiempo los más motivados profesionalmente (Arthur et al., 2021). Cuando se ha examinado la relación entre los motivos para elegir la carrera y diversos aspectos del bienestar o florecimiento, se ha encontrado que aquellos profesionales que demostraron tener un razonamiento animado por el desarrollo de rasgos positivos del carácter mostraron mayor puntuación en cuestionarios sobre bienestar y florecimiento en comparación con los que escogieron su carrera motivados por razones utilitaristas o simplemente por obligación (McLoughlin et al., 2023).

Desde un enfoque más cualitativo, se ha comparado el desempeño de estudiantes y profesionales según su nivel de motivación moral, entendida esta última como la integración del sí mismo con

las responsabilidades morales para con la sociedad que originadas en su rol profesional (en otras palabras, la asunción de códigos deontológicos) (Bebeau y Thoma, 2013). Los estudiantes universitarios entran a la profesión con un sentido general de altruismo, pero sin un entendimiento más profundo de las expectativas sociales de su futura profesión (piensan en responsabilidad social como cumplimiento de normas, pero no como un deber más profundo). Los profesionales que destacan por su compromiso moral demuestran una comprensión aguda de las expectativas profesionales que deben cumplir, no solo teórica sino también muy concreta en su día a día. Son nominados por sus colegas como altamente competentes en el plano profesional y se observa en ellos una gran integración el sí mismo y la moralidad, obrando acciones éticas con gran espontaneidad (sin que parezca difícil o forzado para ellos mismos). Finalmente, los empleados sancionados por conducta no ética mostraron dificultades en articular sus expectativas profesionales con su conducta profesional llegando en algunos casos a exhibir una clara contradicción entre lo que decían y lo que hacían (Bebeau y Thoma, 2013).

Los estudios hasta aquí comentados parecen ir en la línea de la tesis planteada por Carr (2014). Los participantes en estos estudios que mostraron un mayor desarrollo de su identidad moral fueron también los más competentes en el plano profesional (Bebeau y Thoma, 2013). Parecería, entonces, que además de poseer las aptitudes o habilidades adecuadas para un determinado trabajo, hace falta un compromiso ético fuerte para mostrar niveles de desempeño elevados. Esta idea parece hoy también respaldada por numerosas investigaciones que se llevan a cabo desde el enfoque de la psicología positiva que se centra en el estudio del bienestar humano y las virtudes. Desde dicha perspectiva, se propone que el uso de las virtudes en el lugar de trabajo se halla empíricamente correlacionado con mayor satisfacción laboral y rendimiento (Miglianico et al., 2020). En favor también de los planteamientos de Carr (2014) está la tendencia observada de la relación entre elegir la carrera con la intención de desarrollar rasgos del propio carácter y mostrar mayor nivel de bienestar y florecimiento ((McLoughlin et al., 2023). Estas evidencias, tomadas en conjunto, nos invitan a plantearnos si considerar como vocacional a una profesión basándonos solamente en el ajuste entre personalidad y entorno es suficiente. Parecería ser que el componente moral juega un papel importante tanto en el ejercicio de la profesión como en el significado que ella conlleva para la propia identidad o sentido de sí mismo.

#### 4. Una idea para la investigación empírica: sabiduría práctica

Hasta aquí hemos descrito dos posibles interpretaciones acerca de lo que suele llamarse -o podemos llamar desde ahora- profesiones vocacionales en psicología. La primera basada en el ajuste intereses-trabajo y la segunda acerca de la profesión vocacional como aquella en la que se sirve a la sociedad y que tiene un fundamento en el desarrollo moral del trabajador como persona antes que profesional.

Parece ser, por tanto, que el ajuste es una cara o faceta del fenómeno en estudio. Es decir, un prerrequisito para una profesión vocacional. Por otra parte, ese ajuste no lo explicaría todo, ya que una persona muy bien ajustada no necesariamente podría estar rindiendo siempre al 100% o al menos rindiendo lo más posible por los motivos correctos o razonables. Aquí entraría la segunda dimensión de las profesiones vocacionales. Se trata de una dimensión moral o ética. Es decir, que el trabajador conozca el fin social que tiene su profesión y tenga los hábitos morales necesarios —además de las competencias profesionales requeridas— para llevarlos a cabo.

En este trabajo, el de avistar los fines de la profesión y su contribución al bien común, se vuelve necesaria la posesión de virtudes. De modo especial, como la investigación más reciente lo propone, la virtud de la sabiduría práctica o *phronesis*. David Carr (2014) lo explica con el siguiente ejemplo:

Two social workers may agree substantially about what it is for Mary to live a psychologically and physically healthy and flourishing life: what may be less clear is whether this is best assisted by taking her away from her parents and into care, or by leaving her with her parents. Moreover, although



it may be all too tragically clear that Mary's prospects of short or long term flourishing are liable to be dim in some respects whatever the decision, it is all the more, rather than less, important for the professional social worker to make the most informed and considered decision that (s)he can based on the most thorough possible knowledge of her circumstances (p. 18).

El ejemplo deja entrever los posibles dilemas profesionales que debe enfrentar un trabajador. En una situación como esta, parece que el conocimiento técnico no es suficiente. Hace falta un razonamiento de orden superior que tome en cuenta no solo los aspectos parciales (psicológicos, económicos, institucionales, etc.) de la situación en juego, sino lo más conveniente en sentido global para los destinatarios de la profesión. Tal razonamiento es facilitado por la meta-virtud de la *phronesis* o sabiduría práctica (Burbules, 2020; Kristjánsson, 2015; 2022). Siguiendo una perspectiva neoaristotélica, algunos investigadores en el campo de la psicología se han interesado en medir esta virtud y comprender más los beneficios que su posesión aporta para el bienestar y desarrollo psicológico (Darnell et al., 2022). Una idea para continuar la investigación en el nivel moral de una profesión vocacional sería indagar el rol que tiene la *phronesis* en el modo de concebir la propia profesión (p. ej. si favorece un sentido de llamado o de responsabilidad social) y su uso en el día a día de la práctica profesional (p.ej. para la resolución de situaciones dilemáticas o para la correcta ordenación de medios afines en su área profesional).

## 5. Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha querido ilustrar la idea de que una profesión vocacional es aquella que, por un lado, es ejercida con la congruencia entre cualidades e intereses personales y características de la profesión; pero, por otro lado, sería también aquella cuya práctica es animada por una orientación moral eficaz. En el primer caso, hemos hablado aquí de ajuste entre intereses profesionales y entorno laboral según la terminología y métodos propios de la psicología vocacional. Existe abundante literatura científica que pone en evidencia la relación entre dicho ajuste y elevados rendimiento y satisfacción laboral. En el segundo caso, por ser un campo poco desarrollado en la investigación psicológica, hemos comentado las ideas del filósofo de la educación David Carr acerca de la necesidad de profesionales que gracias a su honda orientación moral logren conectar adecuadamente con los fines sociales de sus profesiones y las ejerzan de modo pleno. Dada la confusión social actual en la que muchas profesiones se han instrumentalizado, es decir, han perdido de vista el fin para el cual existen, solamente la orientación moral del profesional puede sostener la vivencia de un llamado —no solo individual, sino con consecuencias sociales— a construir el bien común a través de su práctica profesional.

El presente artículo nace a raíz de un proyecto de investigación sobre la organización del trabajo en las profesiones vocacionales. En dicho proyecto, se denominaron profesiones vocacionales aquellas en las que se trabaja directamente con personas. Visto desde una perspectiva más honda, se trata de aquellas profesiones en las que se generan bienes relacionales (Donati y Ruiz, 2006) en primer lugar, a diferencia de otras en las que los bienes en juego serían más bien de tipo material. Aunque abiertos a un sano y constructivo debate, nuestra opinión aquí es que toda profesión, aunque de modo más o menos visible, produce estos bienes relacionales. Un ingeniero de telecomunicaciones, que trabaja con diligencia en resolver problemas de transferencia de información satelital, contribuye a mantener el servicio informático de comunicaciones que necesitan otras personas para realizar sus trabajos o interactuar con sus familiares o amigos. Un vendedor de coches, cuando opera con un sentido ético de su profesión, busca ofrecer al cliente el mejor producto ajustado a sus necesidades y hacerle conocer de todas las ventajas, así como limitaciones de su producto. Aunque ciertas profesiones, por el tipo de tareas o la relación directa con personas, sean consideradas como más vocacionales —es decir, de mayor beneficencia social— que otras, esto no contradice el hecho de que todo trabajo es siempre “trabajo con otros” (Allers, 1940).

De cara a la investigación futura, en este artículo quisiéramos resaltar la importancia de la virtud de la sabiduría práctica o *phronesis*. Existen investigaciones en psicología vocacional que hablan de percibir un llamado (*calling*). Sin embargo, la limitación que entrevemos en aquellos trabajos de investigación es el uso de instrumentos de medición (cuestionarios generalmente) bastante generales, donde no queda claro qué entiende cada persona por sentir o vivir un llamado. A nuestro modo de ver, el mejor modo de estar llamado a cumplir una misión con la propia profesión proviene de entrar en sintonía con los fines sociales para los cuales esa profesión existe. La salud mental, en el caso del psicólogo, la salud física para el médico, la justicia para el abogado, la formación integral en el caso del docente, la seguridad y uso de bienes inmuebles en el arquitecto, etc. Aunque es una hipótesis abierta a la investigación empírica, nos parece que la virtud de la *phronesis*, cuya posesión es signo de desarrollo moral, puede ayudar a los trabajadores a ser más sensibles a esos fines sociales. Además, puede facilitar el trabajo de encontrar los medios para llegar a dichos fines y también la resolución prudente de los conflictos cotidianos que aparecen en el quehacer profesional. Existen estudios (Darnell et al., 2022; De Caro y Vaccarezza, 2021; Wright et al., 2021) acerca de la medición empírica y conceptualización de este constructo que pueden servir de orientación a trabajos futuros en esta línea.

Resulta interesante, como parte del estudio empírico de la *phronesis*, revisar la siguiente cita proveniente del psiquiatra y filósofo Rudolf Allers (1940), quien intuyó con claridad que el conocimiento de los fines de una profesión no viene incluido en el saber técnico o científico que se requiere para su ejercicio. Dicho conocimiento provendría del razonamiento ético, el cual de modo más sistematizado es objeto de estudio de la filosofía moral:

Practice, however, means applying a knowledge of facts and theories to certain ends. All practical measures, whether taken by an engineer in building a bridge, or by an inspector of police in striving to maintain order, or by a teacher who wishes his pupils to learn things, or by a physician who tries to help a sick person to regain health — all practical measures taken by these and other people are adopted for the sake of realizing certain aims. And it is the nature of the aims which dictates the kind of measures these people take. (...) that these are aims approved by man in general is nothing which could be deduced from the information supplied in the textbooks on teaching or on medicine.

Every practical measure, then, is determined by the ends which it is applied to realize. (...) Science is absolutely and essentially incapable of discovering anything about aims. If someone tells us that we have to pursue this or that aim because of some statements of science, we may be sure beforehand that he is wrong; he may, of course, be right in recommending certain aims, but he is right, not because of his appeal to science, but in spite of it. We are taught what is right and what is wrong, not by science, but by morals or by moral philosophy (pp. 5-6).

¿Es entonces mi profesión una profesión vocacional? En modo genérico, toda profesión es vocacional cuando además de ser congruente con mis inclinaciones me ofrece la posibilidad de ofrecer un servicio a otros. De este modo, se permite abrir así un horizonte más amplio del significado del trabajo. Como explica Ana Marta González (2021), al describir los criterios que permiten a la persona identificarse a sí misma y ser identificada —reconocida en su singularidad— por otros, el trabajo tiene una importancia singular. El trabajo refleja la actuación de la persona en el mundo:

Entre estos últimos ocupa un lugar especial el trabajo que cada uno desarrolla, mediante el cual no solo se gana la subsistencia, sino que se gana un lugar en la sociedad. Por esa razón, tal y como ha resaltado el pensamiento moderno, el trabajo no solo constituye una fuente particular de solidaridad, sino también de identidad: el desarrollo de una identidad profesional se presenta como un modo privilegiado de articular la dimensión práctica y social que acompañan toda existencia individual (p. 161).

Al mismo tiempo, matiza González (2021), la identidad personal no se reduce a la identidad profesional. Es más, el aspecto más relevante de esta última no está en la materialidad del trabajo —qué es lo que hago, ej. sillas, enseñó conocimientos, etc.—, sino en el modo y en la finalidad de cómo y para qué lo realizo:

No obstante, por importante que sea el trabajo para ubicarse en el mundo, la identidad personal tampoco se reduce a eso. Por de pronto, el mismo trabajo puede realizarse de muchas maneras, y esto solo es indicativo de un «excedente personal», que no puede reducirse a la materialidad de desempeñar una determinada tarea, una determinada función. En efecto: si hay algo en el trabajo que sea relevante en términos de identidad, no hay que buscarlo tanto en la materialidad del trabajo realizado, cuanto en el modo de realizarlo, pues es en el modo principalmente donde comparece la persona, su manera peculiar de resolver un problema, de desenvolverse en el mundo, de relacionarse con los demás. En lenguaje existencial diríamos que la identidad social y los roles sociales son asunto “del uno”, pero el modo de realizar esos roles y ocupar una determinada identidad social es asunto del “sí mismo” (p. 161).

En este modo, como se va viendo, tienen una importancia singular las virtudes morales y la sabiduría práctica.

## Referencias

- Allers, R. (1940). *Character education in adolescence*. Wagner.
- Allport, G. W. (1980). *La personalidad: Su configuración y desarrollo* (7ª ed.). Herder Editorial.
- Arthur, J., & Earl, S. (2020). *Character in the professions: How virtue informs practice. Research report*. University of Birmingham. [https://www.jubileecentre.ac.uk/wp-content/uploads/2023/08/Professions\\_Report.pdf](https://www.jubileecentre.ac.uk/wp-content/uploads/2023/08/Professions_Report.pdf)
- Arthur, J., Earl, S. R., Thompson, A. P., & Ward, J. W. (2021). The value of character-based judgement in the professional domain. *Journal of Business Ethics*, 169(2), 293-308. <https://doi.org/10.1007/s10551-019-04269-7>
- Bebeau, M. J., & Thoma, S. J. (2013). Moral motivation in different professions. In K. Heinrichs, F. K. Oser, & T. Lovat (Eds.), *Handbook of moral motivation* (pp. 475-498). Springer.
- Blond, P., Antonacopoulou, E., & Pabst, A. (2015). *In professions we trust fostering virtuous practitioners in teaching, law and medicine*. ResPublica Trust; The Jubille Centre for Character and Virtues. <https://www.jubileecentre.ac.uk/wp-content/uploads/2023/08/In-Professions-We-Trust.pdf>
- Burbules, N. C. (2020). Phronesis y complejidad. *Teoría de la Educación*, 32(1), 11-22. <https://doi.org/10.14201/teri.20846>
- Carr, D. (2014). Professionalism, profession and professional conduct: Towards a basic logical and ethical geography. In S. Billett, C. Harteis, & H. Gruber (Eds.), *International handbook of research in professional and practice-based learning* (pp. 5-27). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-8902-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-017-8902-8_1)
- Cô, J. E., & Levine, C. (1988). A critical examination of the ego identity status paradigm. *Developmental Review*, 8(2), 147-184. [https://doi.org/10.1016/0273-2297\(88\)90002-0](https://doi.org/10.1016/0273-2297(88)90002-0)
- Darnell, C., Fowers, B. J., & Kristjánsson, K. (2022). A multifunction approach to assessing Aristotelian phronesis (practical wisdom). *Personality and Individual Differences*, 196, 111684. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2022.111684>
- De Caro, M., & Vaccarezza, M. S. (2021). *Practical wisdom: Philosophical and Psychological Perspectives*. Routledge. <https://books.google.es/books?id=QL4sEAAAQBAJ>
- Dik, B. J., & Duffy, R. D. (2009). Calling and vocation at work: Definitions and prospects for research and practice. *The Counseling Psychologist*, 37(3), 424-450. <https://doi.org/10.1177/0011000008316430>

- Dobrow, S. R., Weisman, H., Heller, D., & Tosti-Kharas, J. (2023). Calling and the good life: A meta-analysis and theoretical extension. *Administrative Science Quarterly*, 68(2), 508-550. <https://doi.org/10.1177/00018392231159641>
- Donati, P., & Ruiz, P. G. (2006). *Repensar la sociedad: el enfoque relacional*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Duffy, R. D., Dik, B. J., Douglass, R., England, J. W., & Velez, B. L. (2018). Work as a calling: A theoretical model. *Journal of Counseling Psychology*, 65(4), 423-439. <https://doi.org/10.1037/cou0000276>
- Erikson, E. H. (1956). The problem of ego identity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 4(1), 56-121. <https://doi.org/10.1177/000306515600400104>
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*. W. W. Norton & Co.
- Erikson, E. H. (1994). *Identity: Youth and Crisis*. W. W. Norton & Co.
- Fowers, B. J. (2010). Instrumentalism and psychology: Beyond using and being used. *Theory & Psychology*, 20(1), 102-124. <https://doi.org/10.1177/0959354309346080>
- González, A. M. (2021). *Descubrir el nombre: Subjetividad, identidad, socialidad*. Comares.
- Hirschi, A. (2012). Callings and work engagement: Moderated mediation model of work meaningfulness, occupational identity, and occupational self-efficacy. *Journal of Counseling Psychology*, 59(3), 479-485. <https://doi.org/10.1037/a0028949>
- Hoff, K. A., Song, Q. C., Wee, C. J. M., Phan, W. M. J., & Rounds, J. (2020). Interest fit and job satisfaction: A systematic review and meta-analysis. *Journal of Vocational Behavior*, 123. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2020.103503>
- Holland, J. L. (1997). *Making vocational choices: A theory of vocational personalities and work environments* (3.<sup>a</sup> ed.). Psychological Assessment Resources.
- Holland, J. L., Johnston, J. A., & Asama, N. F. (1993). The vocational identity scale: A diagnostic and treatment tool. *Journal of Career Assessment*, 1(1), 1-12. <https://doi.org/10.1177/106907279300100102>
- Kristjánsson, K. (2013). *Virtues and vices in positive psychology: A philosophical critique*. Cambridge University Press.
- Kristjánsson, K. (2015). Phronesis as an ideal in professional medical ethics: some preliminary positionings and problematics. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 36(5), 299-320. <https://doi.org/10.1007/s11017-015-9338-4>
- Kristjánsson, K. (2022). Teaching phronesis to aspiring police officers: some preliminary philosophical, developmental and pedagogical reflections. *International Journal of Ethics Education*, 7(2), 289-305. <https://doi.org/10.1007/s40889-022-00145-7>
- Kroger, J., & Marcia, J. E. (2011). The identity statuses: Origins, meanings, and interpretations. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research* (pp. 31-53). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_2)
- Lent, R. W., & Brown, S. D. (2019). Social cognitive career theory at 25: Empirical status of the interest, choice, and performance models. *Journal of Vocational Behavior*, 115. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2019.06.004>
- Lent, R., Brown, S., & Hackett, G. (2002). Social cognitive career theory. In D. Brown & Associates (Eds.), *Career choice and development* (pp. 255-311). Jossey-Bass.
- Marcia, J. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.), *Handbook of adolescent psychology* (pp. 159-187). Wiley.

- Mariani, M. (1999). Replace with a database: O\*NET replaces the dictionary of occupational titles. *Occupational outlook quarterly*, 43, 2-9.
- McAdams, D. P., & McLean, K. C. (2013). Narrative identity. *Current Directions in Psychological Science*, 22(3), 233-238. <https://doi.org/10.1177/0963721413475622>
- McCrae, R., & Costa, P. (1999). A five-factor theory of personality. En L. Pervin & O. John (Eds.), *Handbook of personality: Theory and research* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 139-153). Guilford Publications.
- McLoughlin, S., Pendrous, R., Henderson, E., & Kristjansson, K. (2023). Moral reasoning strategies and wise career decision making at school and university: Findings from a UK-representative sample. *British Journal of Educational Studies*, 71(4), 393-418. <https://doi.org/10.1080/00071005.2023.2210653>
- Miglianico, M., Dubreuil, P., Miquelon, P., Bakker, A. B., & Martin-Krumm, C. (2020). Strength Use in the Workplace: A Literature Review. *Journal of Happiness Studies*, 21(2), 737-764. <https://doi.org/10.1007/s10902-019-00095-w>
- Nauta, M. M. (2010). The development, evolution, and status of Holland's theory of vocational personalities: Reflections and future directions for counseling psychology. *Journal of counseling psychology*, 57(1), 11-22. <https://doi.org/10.1037/a0018213>
- Nilsen, C., Earl, J. K., Elizondo, F., & Wadlington, P. L. (2014). Do birds of a feather flock together? An examination of calling, congruence, job design and personality as predictors of job satisfaction and tenure. *Journal of Beliefs and Values*, 35(1), 10-24. <https://doi.org/10.1080/13617672.2014.884845>
- Nye, C. D., Su, R., Rounds, J., & Drasgow, F. (2017). Interest congruence and performance: Revisiting recent meta-analytic findings. *Journal of Vocational Behavior*, 98, 138-151. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2016.11.002>
- Porfeli, E. J., Lee, B., Vondracek, F. W., & Weigold, I. K. (2011). A multi-dimensional measure of vocational identity status. *Journal of Adolescence*, 34(5), 853-871. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2011.02.001>
- Real Academia Española (s. f.). Vocación. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/vocaci%C3%B3n?m=form>
- Savickas, M. L., & Baker, D. B. (2005). The history of vocational psychology: Antecedents, origin and early development. In M. L. Savickas & W. B. Walsh (Eds.), *Handbook of vocational psychology. Theory, research, and practice* (3.<sup>a</sup> ed., pp. 15-50). Lawrence Erlbaum Associates.
- Schwartz, S., Luyckx, K., & Vignoles, V. L. (2011). *Handbook of Identity Theory and Research*. Springer New York. <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9>
- Weigold, A., Weigold, I. K., Gregor, M. A., & Thornton, E. M. (2020). Factor structure of the vocational identity status assessment (VISA) in university, liberal arts, and community college students. *Journal of Career Assessment*, 29(2). <https://doi.org/10.1177/1069072720975278>
- Wright, J. C., Warren, M. T., & Snow, N. E. (2021). *Understanding virtue: Theory and measurement*. Oxford University Press.
- Xu, Y., Liu, K., Chen, K., & Feng, M. (2023). How does person-environment fit relate to career calling? The role of psychological contracts and organizational career management. *Psychology Research and Behavior Management*, 16, 1597-1614. <https://doi.org/10.2147/PRBM.S404374>

# Vocación, identidad y trabajo en la enfermería: el equilibrio entre los bienes internos de la profesión y las demandas del entorno de la práctica

**Vocation, identity and work in nursing: the balance between the internal goods of the profession and the demands of the practice environment**

Miriam Pereira-Sánchez



**Miriam Pereira-Sánchez**

Universidad de Navarra, España

mpereiras@unav.es

<https://orcid.org/0000-0002-5868-3479>

Recibido: 01-10 - 2024

Aceptado: 05-12 - 2024

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024

## Cómo citar este texto

Pereira-Sánchez, M. (2024). Vocación, identidad y trabajo en la enfermería: el equilibrio entre los bienes internos de la profesión y las demandas del entorno de la práctica. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-11. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3272>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

La enfermería, como profesión vocacional, se define por un profundo compromiso hacia el bienestar de los pacientes, impulsado por principios éticos y humanos. Sin embargo, en los actuales entornos sanitarios, las demandas organizacionales pueden entrar en conflicto con los valores internos que guían la profesión, como la atención centrada en la persona y la construcción de relaciones auténticas con los pacientes. Esta tensión entre la vocación profesional y las condiciones del entorno de la práctica puede generar una desconexión que afecta tanto al bienestar de las enfermeras como a la calidad de la atención que proporcionan. Factores como la falta de tiempo, la sobrecarga de trabajo y la elevada “ratio” enfermera-paciente, dificultan que las enfermeras ejerzan plenamente su vocación, lo que contribuye al aumento del malestar moral y el agotamiento. Un equilibrio adecuado entre los bienes internos de la profesión y las demandas del entorno de la práctica que valore la vocación de los profesionales y favorezca la autonomía, la colaboración interdisciplinaria y una cultura de cuidado puede mitigar el agotamiento y promover el compromiso de las enfermeras. Para ello es esencial que las organizaciones de salud adapten sus estructuras organizacionales a las características de la identidad profesional de las enfermeras, garantizando que puedan cumplir con sus fines internos.

*Palabras clave:* Vocación profesional; Identidad profesional; Enfermería; Entorno organizacional; Malestar moral.

## Abstract

Nursing, as a vocational profession, is defined by a deep commitment to patient well-being, driven by ethical and human principles. However, in current healthcare settings, organizational demands can conflict with the internal values that guide the profession, such as person-centred care and the building of authentic relationships with patients. This tension between professional vocation and the conditions of the practice environment can lead to a disconnection that affects both the well-being of nurses and the quality of care they provide. Factors such as lack of time, workload overload, and a high nurse-patient “ratio” make it difficult for nurses to fully exercise their vocation, contributing to increased moral distress and burnout. An appropriate balance between the internal goods of the profession and the demands of the practice environment, one that values the professionals’ vocation and promotes autonomy, interdisciplinary collaboration, and a culture of care, can mitigate burnout and foster nurse engagement. For this to happen, healthcare organizations must adapt their organizational structures to the characteristics of nurses’ professional identity, ensuring that they can fulfil their internal aims.

*Keywords:* Professional vocation; Professional identity; Nursing; Organizational environment; Moral distress.

## Introducción

En las últimas décadas, el entorno en el que las enfermeras llevan a cabo su práctica profesional ha experimentado transformaciones profundas, influenciadas tanto por los avances en el sistema sanitario como por el contexto sociopolítico. La Organización Mundial de la Salud (2020) señaló que factores como los avances científicos y tecnológicos, las crisis económicas, las nuevas demandas sociales, el envejecimiento poblacional y el aumento de enfermedades crónicas estaban teniendo un impacto significativo sobre las organizaciones de salud y sus profesionales, afectando de manera directa a la profesión enfermera. En este contexto, las enfermeras se encuentran en un entorno sanitario muy influenciado por aspectos políticos y económicos y, con frecuencia, centrado excesivamente en los aspectos tecnológicos, en un enfoque centrado en el curar y, no tanto, en el cuidar. Además, los

pacientes de hoy en día presentan expectativas y situaciones muy diferentes a las de hace dos o tres décadas (Organización Mundial de la Salud, 2020). Son personas que reclaman una mayor participación y capacidad de decisión en sus cuidados, y que aspiran a unos mayores niveles de bienestar y de salud. Según Testa (2016), en esta situación, se está produciendo una gran insatisfacción, así como un impacto significativo en su bienestar emocional tanto de los profesionales como de los pacientes, con respecto a su experiencia de cuidado.

Desde la perspectiva teórica de MacIntyre (2009) la práctica profesional, incluida la de la enfermería, está orientada hacia el logro de fines internos que favorecen el bienestar de las personas. En el caso de la enfermería, los bienes internos implican el bienestar y la salud de los pacientes, así como el desarrollo de una relación profesional humana, significativa y auténtica. Sin embargo, MacIntyre (2009) argumenta que cuando las organizaciones priorizan bienes externos, como la eficiencia y la rentabilidad, estos fines legítimos de la práctica se ven comprometidos. En la enfermería, esta inversión de prioridades afecta tanto a la calidad de las relaciones entre enfermeras y pacientes como al bienestar de los profesionales. La atención centrada en la persona, esencial en la vocación enfermera, se ve reducida, incluso a veces, imposibilitada, cuando las demandas organizacionales priman sobre los principios vocacionales.

En este escenario, las organizaciones sanitarias enfrentan el reto de adaptarse a un entorno cambiante para satisfacer las nuevas demandas de salud de una población cada vez más empoderada. La OMS (2017) destacó la necesidad de que las instituciones sanitarias desarrollaran modelos de atención que pudieran tener un mayor impacto en el nivel de salud de la sociedad. Según esta organización, estos modelos debían situar su centro en la persona y promover un cuidado innovador que empoderara a los pacientes y a sus familias. Este enfoque, conocido como atención centrada en la persona, se ha considerado un elemento esencial de la prestación de un cuidado de alta calidad y ha ocupado un lugar destacado en la misión de las organizaciones sanitarias (OMS, 2017; Altman et al., 2016). Además, se ha convertido en un principio clave para garantizar la calidad de los servicios de salud y para responder a las expectativas de los pacientes (Erickson et al., 2012; McCormack, 2021). No obstante, para lograr una atención verdaderamente centrada en la persona, las organizaciones deben replantear sus estructuras y adaptarse a las características de las profesiones que las componen, como la enfermería, cuyas profesionales se encuentran en la vanguardia de este cambio.

La enfermería juega un papel esencial en la implementación de este enfoque, pues se encuentra en una posición estratégica para promover y liderar modelos de atención más centrados en el paciente y en la familia (Rumeu-Casares et al, 2017). Según el informe *The future of nursing: Leading change, advancing health* (Institute of Medicine, 2011), la profesión enfermera está bien posicionada para liderar iniciativas que fomenten este nuevo enfoque y alcanzar, así, los resultados clínicos esperados. Pero a la vez, se exigía a las organizaciones sanitarias que proporcionasen su ayuda a las enfermeras, con el fin de liderar, desarrollar y adoptar modelos innovadores de atención, que promoviesen entornos de la práctica que permitieran y favorecieran la realización de un trabajo de enfermería acorde a sus objetivos y a su capacitación, y a las necesidades de salud de los pacientes y de sus familias. En este último sentido, Testa (2016) afirmaba que, desde la perspectiva de la enfermería, este enfoque, que se basa en el valor de la persona, aporta una dimensión muy necesaria al sistema de atención actual ya que las enfermeras tienen una perspectiva única sobre la naturaleza de la persona, y sobre la atención centrada en el paciente y en la familia. Ciertamente, para la atención de enfermería, es crucial el hecho de que el entorno de su práctica permita o no dar prioridad a las personas, antes que a otros aspectos; ya que esto, influye tanto en el trabajo de las enfermeras como en su desarrollo personal y profesional.

El desajuste entre las expectativas vocacionales y las demandas organizacionales pueden dar lugar a un malestar moral y agotamiento profesional (*burnout*) entre las enfermeras. Este fenómeno ocurre cuando las enfermeras sienten que las restricciones institucionales les impiden actuar conforme a sus valores profesionales, lo que pone en peligro su integridad moral y emocional. La literatura



reciente ha documentado que este malestar es particularmente prevalente en las profesiones vocacionales, como la enfermería, donde las profesionales se enfrentan a una disonancia entre sus expectativas profesionales y las realidades de un entorno laboral que prioriza los bienes externos sobre los internos (García-Vivar et al., 2023; San-Martin-Rodriguez et al., 2022; Salas-Bergüés et al., 2024). El distrés moral ocurre cuando las enfermeras saben cuál es la acción ética adecuada para el cuidado de un paciente, pero se ven obligadas a actuar en contra de sus principios debido a restricciones organizacionales, como la presión por reducir costos o seguir órdenes con las que no están de acuerdo (Salas-Bergüés et al., 2024). A lo largo del tiempo, si el distrés moral no se resuelve, puede derivar en *burnout*, que se manifiesta como agotamiento emocional, despersonalización y una sensación reducida de realización personal, lo que repercute negativamente tanto en los profesionales como en los pacientes (Salas-Bergüés et al., 2024) Por ello, es crucial encontrar un equilibrio adecuado entre los bienes internos de la profesión y las demandas del entorno de la práctica para garantizar una atención centrada en la persona.

## El entorno de la práctica profesional de enfermería

El entorno de la práctica profesional de enfermería constituye un factor determinante en las organizaciones sanitarias y ha sido identificado como un elemento fundamental para la profesión enfermera (Van-Bogaert y Clarke, 2018; Erickson et al., 2012; McCormack, 2021). Se trata de una realidad dinámica y abierta, en continua interacción con entornos más amplios y que incorpora aspectos tales como la organización del trabajo y la cultura organizacional, las actitudes, los valores y las creencias que se demuestran a diario en la organización, y el modelo de cuidado o modelo de práctica profesional de enfermería. Lake (2002) manifestó que estos elementos podían facilitar o limitar el ejercicio profesional de las enfermeras. Asimismo, McCormack et al. (2021) dijeron que el entorno de la práctica tiene un gran impacto en que se pueda dar una atención centrada en la persona. Además, como indicó el Consejo Internacional de Enfermeras [CIE] (2014), el entorno de la práctica profesional de enfermería trata de maximizar la salud y bienestar de las enfermeras, la calidad de los cuidados a los pacientes y los resultados del sistema y de la organización. Por tanto, existe una profunda vinculación entre el entorno de la práctica de enfermería y el desarrollo, por parte de esta, de una práctica profesional. Se ve que la posibilidad de que las enfermeras realicen una práctica verdaderamente profesional, acorde a su especificidad, va muy unida a la cultura de la organización y al contexto específico donde esta se desarrolla. En este sentido se ve que uno de los factores más críticos que contribuyen a esta situación de tensión en las profesionales de enfermería es la cultura organizacional. Un entorno de la práctica que no respeta ni fomenta los valores y la identidad profesional de las enfermeras puede llevar a una desconexión significativa entre el personal de salud y sus pacientes. Por ejemplo, la falta de tiempo, la carga excesiva de trabajo y la “ratio” enfermera-paciente desproporcionada son algunas de las barreras más citadas que impiden que las enfermeras desarrollen una relación personal y de confianza con los pacientes (Pereira-Sánchez, 2021). En cambio, las organizaciones que logran alinear su cultura y políticas con la identidad profesional de sus profesionales no solo mejoran la satisfacción laboral, sino que también promueven un cuidado de mayor calidad. En este sentido, se destaca la importancia de un liderazgo enfermero fuerte y comprometido con la creación de entornos de trabajo que valoren la autonomía y la responsabilidad profesional, permitiendo a las enfermeras realizar su labor conforme a sus ideales y valores (Pereira-Sánchez, 2021).

Desde la década de los ochenta, especialmente a nivel internacional, este tema ha recibido una atención especial, y su estudio y evaluación han sido objeto de una considerable preocupación. Así, la investigación llevada a cabo por McClure et al. (1983), tuvo como objetivo entender mejor aquellos elementos que hacen que el entorno de la práctica profesional constituya un buen lugar para que las enfermeras puedan trabajar. Estos autores vieron que los hospitales que, en un momento de escasez de enfermeras, en Estados Unidos, eran capaces de retenerlas, presentaban unas características organizacionales que permitían a estas, desarrollar una atención de calidad y sentirse satisfechas con su

trabajo. Estas instituciones recibieron el nombre de *magnet hospitals*. Se trataba de organizaciones que contaban con estructuras organizativas horizontales, procesos de toma de decisiones descentralizados, gestores de enfermería con un gran nivel de liderazgo y que favorecían la puesta en práctica de los conocimientos y experiencia clínica de las enfermeras, dotándoles, así, de una mayor autonomía, control sobre su práctica y satisfacción laboral. Estos resultados, impulsaron el desarrollo de otros estudios que pretendían conocer aquellos factores que facilitaban o impedían la práctica enfermera (Aiken et al., 2009; Scott et al., 1999). Sin embargo, el entorno de la práctica profesional no sólo afecta a las enfermeras y al trabajo que realizan, sino que también repercute sobre los pacientes y los resultados de la organización. A partir de los años 90, el estudio del entorno de la práctica profesional de enfermería y su impacto en las enfermeras se analizó, asimismo, unido a la medición de los resultados del paciente (Aiken et al., 2000; Lundstrom et al., 2002). También, como resultado de la nueva orientación de atención de salud centrada en la persona, la investigación sobre el entorno se orientó hacia el cuidado del paciente y se realizaron estudios que asociaron éste a la calidad de los cuidados (Gea-Caballero et al., 2018).

Sin embargo, es escasa la evidencia sobre cómo el entorno incide en la relación interpersonal que la enfermera establece con la persona cuidada. En relación con este aspecto, se ha visto que la conceptualización que la enfermera tiene con respecto al cuidado de enfermería y la relación con los pacientes, así como su competencia para esta, es un aspecto relevante, a valorar, en el entorno de la práctica profesional. Cuando la enfermera considera que su relación con la persona cuidada es esencial, la prioriza, y pone el foco en su conocimiento personal (Bridges et al., 2013; Jangland et al., 2011; McGrath, 2008; Tan et al., 2016). Sin embargo, cuando esto no es así, centra su trabajo en la realización de tareas, proporcionando un cuidado de peor calidad (Bridges et al., 2013; Enns & Gregory, 2007; Tan et al., 2016; Vinckx et al., 2018). Asimismo, las enfermeras, para proporcionar una relación de cuidado, necesitan el apoyo de su entorno, de su organización (Bridges et al., 2013; Enns & Gregory, 2007; Jangland et al., 2011). Diferentes estudios señalan cómo la falta de este apoyo impacta negativamente en el cuidado (Gabrielsson et al., 2016; Moreno-Poyato et al., 2017; Roch et al., 2014; Solbakken et al., 2021). Estos autores, también resaltan la necesidad de que la organización apoye a las enfermeras con recursos que favorezcan su relación con los pacientes, estableciendo culturas que valoren la relación y que permitan que éstas tengan tiempo para relacionarse con los pacientes. Esto es muy relevante teniendo en cuenta que, en algunos estudios, las enfermeras afirmaron que no lo encuentran (Bridges et al., 2013; Enns & Gregory, 2007; Jangland et al., 2011). En este sentido, Saracibar-Razquin (2009) halló que, a menudo, los valores y creencias de las enfermeras sobre el cuidado y su relación con el paciente está en peligro por las expectativas del entorno profesional. Esta autora afirma que, éste, le mediatiza y actúa redirigiendo su actividad hacia acciones que le alejan de la cama del paciente. La mayoría de las enfermeras son conscientes de que este tipo de cuidado no es su ideal. Por ello, como indican Enns y Gregory (2007), pueden sentirse culpables. Gabrielsson et al. (2016) y Papastavrou et al. (2015) dijeron que las enfermeras, por secundar a la organización, viven situaciones incongruentes. Como señalan Harvey et al. (2020), éstas les plantean conflictos entre sus valores y los de su entorno; que, como afirman Nilsson et al. (2016), ponen en riesgo su integridad. También la complejidad clínica de los pacientes, así como la excesiva carga de trabajo de las enfermeras y una inadecuada “ratio” enfermera-paciente suponen un obstáculo para la relación enfermera-paciente. Todos estos aspectos se estudiarán más detenidamente en el siguiente apartado.

## **Influencia del entorno de la práctica profesional de enfermería en la relación enfermera-paciente**

El entorno de la práctica profesional de enfermería puede influir tanto positiva como negativamente en la relación enfermera-paciente. Una investigación reciente (Pereira-Sánchez, 2021) ha permitido conocer la experiencia de las enfermeras sobre cómo influye el entorno de su práctica profesional hospitalaria en su relación con los pacientes. Esta experiencia comprende aspectos relacionados con

la falta de reconocimiento de la especificidad de la profesión de enfermería en la cultura de la organización, la influencia de diferentes factores del entorno sobre el ambiente del equipo de enfermería, la falta de tiempo y la elevada “ratio” enfermera-paciente, entre otros aspectos.

Las enfermeras experimentan que en la cultura de la organización no se reconoce la especificidad de la profesión de enfermería. Esta falta de reconocimiento se manifiesta, principalmente, en la gestión y atención de la enfermería de la unidad, y en el trabajo colaborativo con el equipo médico. Con respecto a la organización de la unidad, las enfermeras afirman que se centra prioritariamente en la gestión de actividades médicas diagnósticas y/o terapéuticas, y en el cuidado de la dimensión física de la persona. Dicen que las expectativas de la organización no contemplan la especificidad de la enfermería. Asimismo, en el ámbito de la cultura de la organización, las enfermeras aprecian que no se respetan sus competencias profesionales. Explican que, en su día a día, llevan a cabo actividades a las que dedican una gran parte de su tiempo con el fin de remediar el déficit de otros profesionales. La mayoría de las enfermeras afirman que los profesionales de enfermería y el equipo médico no trabajan colaborativamente. Cuando hablan acerca de este aspecto se refieren a cuestiones relativas a que los médicos no valoran su responsabilidad profesional y su competencia. Las enfermeras perciben que los médicos no les respetan profesionalmente, sienten que no tienen en cuenta su competencia con respecto a la atención de los pacientes. Además, exponen que el hecho de que, de forma imprevista y en función de su actividad, les interrumpen frecuentemente y les obligan a modificar su plan de atención a los pacientes. También, las enfermeras expresan que es necesario que se dé un mayor intercambio de información entre el equipo de enfermería y el equipo médico y que se establezcan criterios comunes con respecto a la atención de los pacientes. Además, con respecto al trabajo colaborativo con el equipo médico, las enfermeras explican que ellas disponen de mucha información acerca de los pacientes, que consideran muy importante compartir. Sin embargo, dicen que esto no siempre ocurre así. Con respecto al trabajo colaborativo se considera importante que los médicos reconozcan las contribuciones únicas de la disciplina de enfermería, a la vez que respeten su práctica profesional. Se cree que esta es la base para que médicos y enfermeras puedan intercambiar sus conocimientos y tomar decisiones conjuntas y participativas. Asimismo, se ve que es necesario impulsar el liderazgo de la enfermería como un elemento esencial para el éxito de una cultura interdisciplinar (Erickson et al., 2012; Reeves et al., 2017). Como se muestra en la literatura, trabajar de esta forma se traduce en una mayor eficiencia y en una práctica más centrada en la persona (Goldsberry, 2018; Goodman, 2004).

Otro aspecto relacionado con la experiencia de las enfermeras acerca del impacto del entorno de su práctica profesional hospitalaria, en su relación con los pacientes, hace referencia al ambiente del equipo de enfermería que se ve afectado por diferentes factores del entorno. Entre ellos, las enfermeras destacan la carga de trabajo y la situación clínica de los pacientes. Se ha visto que esta situación tiene un impacto negativo en la relación interpersonal que las enfermeras establecen con sus pacientes. Las enfermeras perciben que cuando en la unidad hay una excesiva carga de trabajo, se produce un ambiente negativo entre ellas, en el que predominan las quejas y los enfados. Cuentan que esta situación, que se prolonga en el tiempo, genera un ambiente de gran estrés entre las enfermeras, que llega a afectarles personalmente. Explican que esta actitud negativa que se da en su relación, a su vez, afecta negativamente en la relación que ellas mantienen con los pacientes. Dicen que, aunque intentan que los pacientes no lo noten, terminan advirtiéndolo. Además, las enfermeras experimentan que cuando hay una excesiva carga de trabajo realizan los cuidados de forma apresurada y prestan menos atención a sus pacientes. Explican que, cuando estas circunstancias llegan a “quemarles”, dejan de compartir entre ellas datos significativos de sus pacientes y no cuentan con el apoyo de unas con otras. Desde el punto de vista profesional, las enfermeras experimentan que cuando se encuentran en esta situación personal, no entran en las habitaciones de los pacientes con la misma actitud y que este hecho perjudica a la relación que establecen con ellos. Así mismo, con relación al ambiente del equipo de enfermería, las enfermeras han destacado la falta de liderazgo de la supervisora de la

unidad. Con respecto a ésta, han explicado que sienten que no les valora profesionalmente, no se preocupa de su situación personal y que el trabajo del equipo de enfermería sale adelante a costa del esfuerzo personal de cada una de ellas. Estos datos reclaman un liderazgo que promueva entornos profesionales de la práctica enfermera saludables. En cuanto a esto, autores como Cummings et al. (2018) y Wong et al. (2013) resaltan la relación que el liderazgo de enfermería tiene con la satisfacción de las enfermeras y la reducción de su nivel de estrés.

Además, las enfermeras experimentan que no disponen del tiempo necesario para mantener una relación interpersonal con los pacientes. La falta de tiempo que experimentan se debe, principalmente, a la complejidad clínica de los pacientes a los que cuidan y a la excesiva carga de trabajo que tienen. Afirman que su situación conllevaba la administración de tratamientos médicos muy complejos, con protocolos muy rigurosos; estos suponían, para ellas, una gran carga de trabajo que les ocupaba todo su tiempo, en detrimento de su especificidad profesional. En relación con la carga de trabajo, las enfermeras explican que, habitualmente, para poder irse de cada turno con la tranquilidad de “dejarlo todo hecho”, tienen que alargar su horario laboral más de lo previsto, a costa de su tiempo personal. Las enfermeras reconocen que esta situación, si bien les obliga por diferentes motivos a entrar frecuentemente en las habitaciones de los pacientes, no les permite establecer con ellos la relación personal que les gustaría ni mantener las conversaciones que, a su juicio, deberían tener con los pacientes, en el marco de una relación interpersonal enfermera-paciente. A menudo, el cuidado de estos pacientes, clínicamente complejos, supone que las enfermeras centren su atención en ellos, en detrimento de los demás. Este hecho, en ocasiones, les hace sentir que no les cuidan como debieran.

Así, la calidad del trabajo de las enfermeras y el tipo de relación que pueden establecer con sus pacientes va unida a múltiples aspectos y entre ellos, un aspecto relevante, es la poca disponibilidad de tiempo y el impacto que esto tiene en la relación interpersonal con los pacientes. Si bien, en estas circunstancias, como afirma Saracíbar-Razquin (2009), las enfermeras con su sola presencia pueden ser capaces de transmitir a los pacientes su interés, que las conocen y que están ahí para ellos, también dice que al mismo tiempo les puede resultar muy difícil llegar a establecer una verdadera relación interpersonal enfermera-paciente. Como explica esta autora, es cierto que la seguridad y la confianza que los pacientes depositan en las enfermeras, en parte, provienen de la ejecución correcta y eficaz del tratamiento médico, pero, además, para estos es muy importante que las enfermeras les hagan sentir que se preocupan por ellos, que los conocen. Cuando esto ocurre así, cuando los pacientes perciben que sus expectativas con respecto al cuidado de la enfermera se cumplen, se sienten confiados y en paz, con bienestar. Y, para esto, las enfermeras necesitan tiempo.

Otro aspecto que destacaron las enfermeras ha sido el impacto que una elevada “ratio” enfermera-paciente tiene en la relación que las enfermeras establecen con sus pacientes. Las enfermeras explican que, en ocasiones, están sobrecargadas porque, aunque la asignación de pacientes se hace de acuerdo con una “ratio” establecida enfermera-paciente, no se tiene en cuenta la complejidad de la situación clínica de los pacientes. Por esto se ve necesario desarrollar e implementar políticas sanitarias que definan y señalen la “ratio” de enfermeras de forma que se asegure la calidad de la atención de enfermería y su bienestar.

Se ha visto que tanto factores organizacionales como la falta de personal adecuado, la sobrecarga de trabajo y la falta de recursos pueden contribuir a altos niveles de *burnout* en enfermeras. Estos factores también afectan negativamente la relación enfermera-paciente, ya que las enfermeras no tienen el tiempo ni el apoyo necesarios para ofrecer el tipo de cuidado que consideran adecuado (Salas-Bergüés et al., 2024). La literatura muestra que la mejora en los climas éticos dentro de las organizaciones y la provisión de mayor autonomía a las enfermeras pueden reducir significativamente el distrés moral y mejorar tanto su satisfacción laboral como la calidad del cuidado que ofrecen (Salas-Bergüés et al., 2024).

## Conclusiones

La enfermería, como profesión profundamente vocacional, enfrenta retos significativos en su práctica diaria, especialmente en contextos organizacionales que priorizan los bienes externos sobre los internos. El entorno de la práctica profesional de enfermería tiene un impacto directo tanto en el bienestar de las enfermeras como en la calidad de la atención que proporcionan. La desconexión entre la identidad profesional de las enfermeras y las demandas del entorno laboral puede dar lugar a malestar moral y agotamiento, afectando tanto a la calidad del cuidado como al bienestar de los profesionales. Para garantizar una atención centrada en la persona y mantener la integridad de la profesión, es esencial que las organizaciones sanitarias adapten sus estructuras y modelos de atención para promover entornos que respeten y fomenten los valores internos de la enfermería, permitiendo a las enfermeras ejercer su profesión con autonomía, responsabilidad y control sobre su práctica, sin comprometer la relación con los pacientes.

La evidencia sugiere que aquellos entornos de trabajo que alinean sus políticas y cultura con la identidad profesional de las enfermeras no solo mejoran la satisfacción laboral, sino que también favorecen una atención de mayor calidad. Por lo tanto, es crucial que las instituciones promuevan un liderazgo enfermero fuerte y comprometido, capaz de crear espacios donde las enfermeras puedan ejercer su trabajo conforme a sus valores, contribuyendo así a la sostenibilidad de la profesión y al bienestar tanto de los profesionales como de los pacientes. Solo mediante una alineación efectiva entre las demandas vocacionales y las organizacionales, las enfermeras podrán ofrecer el nivel de cuidado que los pacientes necesitan y merecen.

## Referencias

- Aiken, L. H., Clarke, S. P., & Sloane, D. M. (2000). Hospital restructuring: does it adversely affect care and outcomes? *Journal of Nursing Administration*, 30(10), 457–465. <https://doi.org/10.1097/00005110-200010000-00003>
- Aiken, L. H., Havens, D. S., & Sloane, D. M. (2009). The magnet nursing services recognition program: A comparison of two groups of magnet hospitals. *American Journal of Nursing*, 39(7-8). <https://doi.org/10.1097/NNA.0b013e3181aeb469>
- Altman, S. H., Butler, A. S., Shern, L. (Eds.) (2016). *Assessing progress on the Institute of Medicine Report. The Future of Nursing*. National Academies Press. <https://doi.org/10.17226/21838>
- Bridges, J., Nicholson, C., Maben, J., Pope, C., Flatley, M., Wilkinson, C., Meyer, J., & Tziggili, M. (2013). Capacity for care: Meta-ethnography of acute care nurses' experiences of the nurse-patient relationship. *Journal of Advanced Nursing*, 69(4), 760–772. <https://doi.org/10.1111/jan.12050>
- Consejo Internacional de Enfermeras. (2014). *Las enfermeras: una fuerza para el cambio. Un recurso vital para la salud*. <https://www.enfermeriacomunitaria.org/web/attachments/article/952/Carpetta%20DIE,%202014.pdf>
- Cummings, G. G., Tate, K., Lee, S., Wong, C. A., Paananen, T., Micaroni, S. P. M., & Chatterjee, G. E. (2018). Leadership styles and outcome patterns for the nursing workforce and work environment: A systematic review. *International Journal of Nursing Studies*, 85, 19–60. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2018.04.016>
- Enns, C., & Gregory, D. (2007). Lamentation and loss: expressions of caring by contemporary surgical nurses. *Journal of Advanced Nursing*, 58(4), 339–347. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2007.04237.x>

- Erickson, J. I., Jones, D., & Ditomassi, M. (2012). *Fostering nurse-led care: professional practice for the bedside leader from Massachusetts General Hospital*. Sigma Theta Tau International.
- Gabrielsson, S., Sävenstedt, S., & Olsson, M. (2016). Taking personal responsibility: Nurses' and assistant nurses' experiences of good nursing practice in psychiatric inpatient care. *International Journal of Mental Health Nursing*, 25(5), 434–443. <https://doi.org/10.1111/inm.12230>
- García-Vivar, C., Rodríguez-Matesanz, I., San-Martín-Rodríguez, L., Soto-Ruiz, N., Ferraz-Torres, M., & Escalada-Hernández, P. (2023). Analysis of mental health effects among nurses working during the COVID-19 pandemic: A systematic review. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 30(3), 326–340. <https://doi.org/10.1111/jpm.12880>
- Gea-Caballero, V., Castro-Sánchez, E., & Juárez-Vela, R., Díaz-Herrera, M. Á., De-Miguel-Montoya, I., & Martínez-Riera, J. R. (2018). Elementos esenciales de los entornos profesionales enfermeros en Atención Primaria y su influencia en la calidad del cuidado. *Enfermería Clínica*, 28(1), 27–35. <https://doi.org/10.1016/j.enfcli.2017.07.008>
- Goldsberry, J. W. (2018). Advanced practice nurses leading the way: Interprofessional collaboration. *Nurse Education Today*, 65, 1–3. <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2018.02.024>
- Goodman, B. (2004). Ms B and legal competence: interprofessional collaboration and nurse autonomy. *Nursing in Critical Care*, 9(6), 271–276. <https://doi.org/10.1111/j.1362-1017.2004.00086.x>
- Harvey, C., Thompson, S., Otis, E., & Willis, E. (2020). Nurses' views on workload, care rationing and work environments. *Journal of Nursing Management*, 28(4), 912–918. <https://doi.org/10.1111/jonm.13019>
- Institute of Medicine. (2011). *The future of nursing: leading change, advancing health*. The National Academies Press. <https://doi.org/10.17226/12956>
- Jangland, E., Larsson, J., & Gunninberg, L. (2011). Surgical nurses' different understandings of their interactions with patients: a phenomenographic study. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 25(3), 533–541. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6712.2010.00860.x>
- Lake, E. T. (2002). Development of the practice environment scale of the nursing work index. *Research in Nursing and Health*, 25(3), 176–188. <https://doi.org/10.1002/nur.10032>
- Lundstrom, T., Pugliese, G., Bartley, J., Cox, J., & Guither, C. (2002). Organizational and environmental factors that affect worker health and safety and patient outcomes. *American Journal of Infection Control*, 30(2), 93–106. <https://doi.org/10.1067/mic.2002.119820>
- MacIntyre, A. C. (2009). *Tras la virtud* (A. Valcárcel Trad.; 5ª ed.). Crítica.
- McClure, M. L., Poulin, M. A., Sovie, M. D., & Wandelt, M. A. (1983). *Magnet hospitals. Attraction and retention of professional nurses*. American Academy of Nursing. Task force on nursing practice in hospitals. American Nurses Association.
- McCormack, B., McCance, T., Bulley, C., Brown, D., McMillan, A., & Martin, S. (2021). *Fundamentals of person-centred healthcare practice*. John Wiley & Sons.
- McGrath, M. (2008). The challenges of caring in a technological environment: critical care nurses' experiences. *Journal of Clinical Nursing*, 17(8), 1096–1104. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2007.02050.x>
- Moreno-Poyato, A. R., Delgado-Hito, P., Suárez-Pérez, R., Leyva-Moral, J. M., Aceña-Domínguez, R., Carreras-Salvador, R., Roldán-Merino, J. F., Lluch-Canut, T., & Montesó-Curto, P. (2017). Implementation of evidence on the nurse-patient relationship in psychiatric wards through a mixed method design: Study protocol. *BMC Nursing*, 16. <https://doi.org/10.1186/s12912-016-0197-8>

- Nilsson, A., Rasmussen, B. H., & Edvardsson, D. (2016). A threat to our integrity - Meanings of providing nursing care for older patients with cognitive impairment in acute care settings. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 30(1), 48–56. <https://doi.org/10.1111/scs.12220>
- Organización Mundial de la Salud. (2017). *Más sano, más justo, más seguro. La travesía de la salud mundial 2007–2017*. <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/259204/1/9789243512365-spa.pdf?ua=1>
- Organización Mundial de la Salud. (2020). *Situación de la enfermería en el Mundo 2020. Invertir en educación, empleo y liderazgo*. <https://www.who.int/es/publications/i/item/9789240003279>
- Papastavrou, E., Acaroglu, R., Sendir, M., Berg, A., Efstathiou, G., Idvall, E., Kalafati, M., Katajisto, J., Leino-Kilpi, H., Lemonidou, C., Da-Luz, M. D. A., & Suhonen, R. (2015). The relationship between individualized care and the practice environment: An international study. *International Journal of Nursing Studies*, 52(1), 121–133. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2014.05.008>
- Pereira-Sánchez, M. (2021). *El significado del entorno en el modelo de relación interpersonal entre la enfermera y la persona/familia cuidada: conociendo la experiencia de las enfermeras* [Tesis Doctoral, Universidad de Navarra]. <https://portalcientifico.unav.edu/documentos/63f97401d48bed679584048e>
- Reeves, S., Pelone, F., Harrison, R., Goldman, J., & Zwarenstein, M. (2017). Interprofessional collaboration to improve professional practice and healthcare outcomes. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 2018(8). <https://doi.org/10.1002/14651858.CD000072.pub3>
- Roch, G., Dubois, C. A., & Clarke, S. P. (2014). Organizational climate and hospital nurses' caring practices: a mixed-methods study. *Research in Nursing and Health*, 37(3), 229–240. <https://doi.org/10.1002/nur.21596>
- Rumeu-Casares, C., Oroviogoicoechea, C., Jones, D. A., & Saracibar-Razquin, M. (2017). Modelo de Práctica Profesional de Enfermería Clínica Universidad de Navarra: marco para el desarrollo de la práctica enfermera. *Tesela*, 22, 1–5. <https://www.index-f.com/tesela/ts22/ts11379r.php>
- Salas-Bergüés, V., Pereira-Sánchez, M., Martín-Martín, J., & Olano-Lizarraga, M. (2024). Development of burnout and moral distress in intensive care nurses: An integrative literature review. *Enfermería Intensiva (English Ed.)*, 35(4), 376–409. <https://doi.org/10.1016/j.enfie.2024.02.002>
- San-Martin-Rodriguez, L., Escalda-Hernandez, P., Soto-Ruiz, N., Ferraz-Torres, M., Rodriguez-Mateanz, I., & Garcia-Vivar, C. (2022). Mental health of Spanish nurses working during the COVID-19 pandemic: A cross-sectional study. *International Nursing Review*, 69(4), 538–545. <https://doi.org/10.1111/inr.12764>
- Saracibar-Razquin, M. I. (2009). *About the nature of the relationship between the nurse and the ill person. Understanding its meaning* [Unpublished doctoral dissertation, Universidad de Navarra].
- Scott, J. G., Sochalski, J., & Aiken, L. (1999). Review of magnet hospital research: findings and implications for professional nursing practice. *Journal of Nursing Administration*, 29(1), 9–19. <https://doi.org/10.1097/00005110-199901000-00003>
- Solbakken, R., Bondas, T., & Kasén, A. (2021). Relationships influencing caring in first-line nursing leadership: a visual hermeneutic study. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 36(4), 957–968. <https://doi.org/10.1111/scs.12992>
- Tan, X. W., Lopez, V., & Cleary, M. (2016). Views of recent Singapore nursing graduates: factors influencing nurse–patient interaction in hospital settings. *Contemporary Nurse: A Journal for the Australian Nursing Profession*, 52(5), 602–611. <https://doi.org/10.1080/10376178.2016.1188020>

- Testa, D. B. (2016). *Development and psychometric evaluation of the Nurse's Perception of the Relationship Based Care Environment scale*. Boston College.
- Van-Bogaert, P., & Clarke, S. (2018). *The organizational context of nursing practice. Concepts, evidence, and interventions for improvement*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-71042-6>
- Vinckx, M. A., Bossuyt, I., & Dierckx-de-Casterlé, B. (2018). Understanding the complexity of working under time pressure in oncology nursing: a grounded theory study. *International Journal of Nursing Studies*, 87, 60–68. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2018.07.010>
- Wong, C. A., Cummings, G. G., & Ducharme, L. (2013). The relationship between nursing leadership and patient outcomes: a systematic review update. *Journal of Nursing Management*, 21(5), 709–724. <https://doi.org/10.1111/jonm.12116>



# ¿Son los pueblos indígenas comunidades políticas legítimas? Una reflexión desde la filosofía política contemporánea frente a la propuesta de reforma constitucional de 2024

## Are indigenous people legitimate communities? A reflection from contemporary political philosophy due to the constitutional changes of 2024

Sandra Anchondo-Pavón; Enrique Camacho-Beltrán



**Sandra Anchondo-Pavón**

Universidad Panamericana

México

<https://orcid.org/0000-0001-7928-084X>

[sanchondo@up.edu.mx](mailto:sanchondo@up.edu.mx)



**Enrique Camacho-Beltrán**

Universidad Nacional Autónoma de México

México

<https://orcid.org/0000-0001-6876-8460>

[enrique.camacho@comunidad.unam.mx](mailto:enrique.camacho@comunidad.unam.mx)

Recibido: 19 - 11 - 2024

Aceptado: 07 - 02 - 2025

Publicado en línea: 07 - 03 - 2025

### Cómo citar este texto

Anchondo-Pavón, S., & Camacho-Beltrán, E. (2024). ¿Son los pueblos indígenas comunidades políticas legítimas? Una reflexión desde la filosofía política contemporánea frente a la propuesta de reforma constitucional de 2024. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3314>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## Resumen

Se aborda la manera en que la definición del término “pueblo indígena” presenta una ambigüedad llamativa y eso genera diversas implicaciones políticas, jurídicas y culturales a lo largo de todo el territorio mexicano. Desde ahí se puede hacer difícil garantizar los derechos humanos de los pueblos concretos, en especial el derecho a la autonomía y la autodeterminación. Por ello, a partir de pensadores que han reflexionado sobre nuestro país, tanto como otros autores de tradición comunitarista o liberal, este texto explora el desafío que implica fundamentar suficientemente el reconocimiento jurídico a las comunidades, entidades políticas legítimas que poseen derechos específicos. En ese sentido, el objetivo principal del artículo es contribuir a esclarecer el concepto de pueblo indígena dentro de un debate filosófico contemporáneo, promoviendo una justicia intercultural que garantice los derechos de los pueblos originarios en México.

*Palabras clave:* Liberalismo; Comunitarismo; Pueblos indígenas; Comunidades; Justicia.

## Abstract

The following article addresses the way in which the definition of the term “indigenous people” presents a striking ambiguity, and this generates diverse political, legal and cultural implications throughout Mexican territory. This can make it difficult to guarantee the human rights of specific peoples, especially the right to autonomy and self-determination. Therefore, based on thinkers who have reflected on our country, as well as other authors of communitarian or liberal tradition, this text explores the challenge implied by the absence of a strategy that legally recognizes communities, legitimate political entities that have specific rights. In this sense, the main objective of the article is to contribute to clarifying the concept of “indigenous people” within a contemporary philosophical debate, promoting intercultural justice that ensures the rights of indigenous peoples in Mexico.

*Keywords:* Liberalism; Communitarianism; Indigenous people; Communities; Justice.

## Introducción: ¿De qué hablamos cuando nos referimos a comunidades y pueblos indígenas?

A pesar de su relevancia para la política nacional actual, la definición de pueblo o comunidad indígena no se suele enfocar cuidadosamente en el diálogo público. En México el criterio más utilizado para distinguir o demarcar a los pueblos indígenas es el criterio cultural o, más específicamente, el lingüístico. Así, solemos decir que en el territorio nacional albergamos al pueblo chol, al pueblo zoque, al pueblo náhuatl, maya, mixteco, zapoteco y el consabido largo etcétera, privilegiando las consideraciones lingüístico-culturales frente a otras.

Recurrir al criterio lingüístico-cultural puede resultar útil para algunos efectos políticos y jurídicos. Tan sólo en la ciudad de México, por ejemplo, se hablan más de 55 lenguas distintas y esto podría ser un criterio útil respecto a la necesidad de educación intercultural o acceso a la información. Por otro lado, en México contamos también con pueblos, como el zoque, considerados grupos diferenciados estables a pesar de su desplazamiento. También hablamos de pueblos, sin otro calificativo, cuando nos referimos a comunidades asentadas en ciertos territorios (poblados) y que dependen políticamente de los municipios. Pero en las discusiones públicas más comunes no suele explicarse o justificarse por qué algunas comunidades organizadas no son consideradas pueblos indígenas mientras que, por otro lado, se reconoce como tales a pueblos disgregados en varios municipios, estados del país o en las fronteras. Es el caso, por ejemplo, del llamado pueblo mixteco que puede estar asentado en Gue-

rrero, Puebla u Oaxaca. Al mismo tiempo, en algunos otros estados tenemos municipios enriquecidos con varias culturas, según el criterio lingüístico, sin que ello nos haga detenernos a reflexionar si debiéramos considerarlos como distintos pueblos entre sí o como comunidades interculturales. Eludiendo con ello las implicaciones político-territoriales que se derivarían de un uso más preciso de los términos, distinguiendo entre etnia, comunidad, población, poblado y pueblo.

La reciente reforma, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2024, asegura que las comunidades y pueblos indígenas gozarán de libre determinación y se les reconocerá como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio. En el marco de la reflexión sobre los cambios que traerá consigo dicha reforma, sabemos que, más allá de lo que se apunta sobre reconocimiento y protección de lenguas y culturas, los derechos de autonomía y autodeterminación operan en una demarcación específica cuyos límites importan en aras de respetar su jurisdicción sobre ese territorio concreto y lo que se ha llamado gestión del “propio patrimonio”. Necesitamos un concepto normativo de pueblo indígena que a su vez nos permita desarrollar los requerimientos éticos que han de codificarse después en exigencias políticas y legales. Pero ello parece imposible sin un concepto definido de pueblo indígena. Sin un concepto delimitado surgen diversas interrogantes: ¿Es legítimo mapear a estos pueblos en sus regiones específicas con criterios extracomunitarios? ¿Es suficiente simplemente identificar a una comunidad indígena como pueblo? ¿Varias comunidades con la misma lengua forman necesariamente un solo pueblo o una sola comunidad? ¿De dónde vendría o cuál sería la justificación de otorgar personalidad jurídica a una comunidad originaria y no a otro tipo de comunidades? ¿Sería bueno emprender una estrategia de registro o recuperación territorial para comunidades concretas o no es necesario reconocer con criterios extracomunitarios la personalidad jurídica de una comunidad como “pueblo originario”? ¿Puede una comunidad perder su estatus de “originaria” al despolitizarse o al dejar de regirse por derecho propio o mediante asamblea? Son solo algunas de las preguntas que surgen por la falta de claridad sobre lo que significa ser un pueblo originario.

Ahora bien, la relación entre pueblo y tierra es compleja. Por ello en este artículo nos enfocaremos en el componente humano de la investigación y dejaremos los recursos materiales como la tierra o la amplia discusión sobre territorialidades para futuras reflexiones. Pero desde ahora debemos reconocer que la investigación no estará completa sin relacionar al pueblo con todos los recursos materiales y simbólicos que lo componen. Sin embargo, creemos que, al abordar el lado grupal del pueblo, podemos aislar el núcleo normativo del concepto que después permitirá el análisis de su relación con sus recursos materiales.

Con respecto al lado grupal, según estudiosos como Luis Villoro (2007) o Héctor Díaz Polanco (2005), los usos indistintos de los términos “pueblo”, “etnia” o “comunidad” responden más a una retórica política que apuesta por la ambigüedad y/o la vaguedad. No estamos hablando de usos análogos sino de un “descuido” importante que afecta directamente en decisiones presupuestarias, políticas y de protección territorial de estos colectivos organizados y arraigados a su herencia y territorio. Es decir, la falta de compromiso con un concepto fuerte de pueblo es una ventaja para proteger determinados intereses o promover ciertos fines de los Estados que, como el nuestro, están comprometidos con los tratados internacionales, pero no admiten *de facto* el carácter jurídico-político de sus comunidades originarias. Es posible faltar a obligaciones concretas de comunidades específicas bajo el escudo de esta indeterminación o falta de justificación fuerte de la categoría pueblo.

Si todo sale bien, nuestro trabajo proporcionará las coordenadas teóricas para reconocer la existencia de comunidades indígenas como plenamente políticas (no solamente culturales), como sujetos de derecho o entidades jurídicas diferenciadas de sus estados nacionales. Como hemos explicado, un concepto más completo implicaría agotar un conjunto denso de relaciones complejas. Lo que proporcionaremos en este trabajo es una conjetura de los aspectos centrales que pensamos debe tener el núcleo normativo ético del concepto. En otras palabras, justificamos una desiderata de cómo se vería

un buen concepto de pueblo originario. Creemos que un buen concepto de este tipo proporcionaría los requerimientos para reconocer a ciertos grupos como pueblos y, por tanto, reconocer sus derechos de autodeterminación (Díaz-Polanco, 1998). Por otro lado, si no contamos aunque sea con un esbozo del núcleo normativo del concepto de pueblo indígena existe la posibilidad de que poblados o comunidades dispersas, con fuertes tradiciones socioculturales o derecho propio, queden sin posibilidad de constituirse en sujetos políticos o de que sean los Estados quienes limiten el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas a una libre determinación exclusivamente interna o muy estrecha.

Nos proponemos aclarar la ambigüedad de un término que por ahora sirve para referirnos a una cultura o lengua de la misma manera que señala a un conjunto de individuos relacionados con ellas, a entidades históricas, a comunidades vivas u organizadas, etc. De ese modo se dificultan enormemente la protección y exigibilidad de los derechos de autonomía y autodeterminación, los derechos lingüístico-educativos, derechos bioculturales, derecho a la consulta, entre otros derechos de los pueblos.

Por tanto, es posible empezar por preguntarnos en qué consiste una comunidad política, pues ahí está una primera clave para entender la cohesión y la vida política que justifican la existencia de la categoría “pueblo” en el sentido que buscamos aclarar. Para ello conviene servirnos de un marco ya establecido a partir de un conocido debate en la filosofía actual. La revisión es importante porque no solamente implica la conciencia de las fronteras territoriales sino las consideraciones políticas y los derechos especiales que pueden o no tener las comunidades indígenas. En este sentido hay que señalar que la fuerza jurídica que adquieren estas comunidades, al ser reconocidas como pueblos o comunidades políticas legítimas, no se puede simplemente obtener porque sean minorías.

Para desenredar estas cuestiones haremos un recorrido por el debate vigente sobre el concepto de comunidad, nos preguntaremos cuántas comunidades caben en un estado nacional, cómo impartir justicia en un estado pluricultural y, por último, hablaremos de las características de las comunidades originarias y nos cuestionaremos si es que integran, al agruparse, los llamados pueblos indígenas o si son ellas precisamente los pueblos indígenas a los que se refieren los tratados internacionales como sujetos de derecho internacional<sup>1</sup>.

## El debate sobre la comunidad en la filosofía política

Al principio de los años ochenta, los filósofos Walzer y Sandel reaccionaron contra lo que consideraban un exceso de abstracción de las realidades socioculturales concretas en la filosofía política de sus contemporáneos, arguyendo que la noción de justicia no puede separarse de las nociones morales que abraza en específico cada comunidad. Ambos autores remarcaron entonces la importancia de las delimitaciones comunitarias para no faltar a la justicia. Sus propuestas son todavía útiles para explicar cómo se puede entender una comunidad política legítima hoy.

En *El liberalismo y los límites de la justicia*, Sandel distingue al menos tres nociones de comunidad: la instrumental, la sentimentalista y la constitutiva (Sandel, 2000, p. 188). Según Sandel, las concepciones individualistas propuestas por John Rawls y sus seguidores asumen a la comunidad en términos instrumentales, ya sea porque evocan la imagen de una sociedad en la que los individuos consideran los acuerdos sociales como una necesidad y ven a los contratos como una carga necesaria para lograr la cooperación y conseguir la materialización de sus propios fines privados o porque tratando de escapar sin éxito al egoísmo individualista aceptan la existencia de intereses y fines compartidos (por ejemplo, se puede pensar al propio esquema de cooperación mutua como un fin compartido). Sandel considera que debe haber un modo en que los sujetos de la cooperación no se encuentren go-

<sup>1</sup> La discusión actual sobre pueblos originarios y su derecho a la libre autodeterminación puede también abordarse desde las categorías de análisis que proponen los propios pueblos, por ejemplo, desde el marco de la comunalidad.

bernados únicamente por motivaciones egoístas, pero ni la concepción instrumental ni la sentimental de comunidad pueden ofrecer un nuevo planteamiento de los límites del sujeto (Sandel, 2000, p. 188). Dentro de una perspectiva fuerte de comunidad, en cambio, los miembros no están vinculados solamente porque profesan sentimientos comunitarios y persiguen objetivos compartidos, sino que ellos mismos “conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte”. El lazo que descubren que tienen con su comunidad no es solamente un atributo, sino un componente importante de su identidad: son sujetos situados. Así las cosas, en oposición a las concepciones instrumental y sentimental, encontramos la concepción fuerte o constitutiva de comunidad. Eso es precisamente lo que distingue a una comunidad de un colectivo o grupo cualquiera y evita los fallos que Sandel atribuye a Rawls al quedar satisfecho con una noción de comunidad en términos de pura cooperación o participación.

Un año después del célebre texto de Sandel, sale a la luz *Las esferas de la justicia*. Aquí, Walzer contribuye a la reflexión insistiendo en remarcar la importancia del sentido de pertenencia. La pertenencia no es un *ticket* de entrada que permite recibir los bienes de la comunidad, sino que es un bien en sí misma. (Walzer, 1997, pp. 44-74). El texto de Walzer empuja a una discusión que sigue abierta ¿son las comunidades vecindades, clubes o familias? A través de estas analogías, el profesor de Princeton ilustra los aspectos básicos de la inclusión, la admisión, la pertenencia y la exclusión comunitaria. Y con ello afina el concepto mismo de comunidad política legítima y sus diferencias con otras formas de asociación. Lo hace al introducir la noción de comunidad de carácter, “comunidades históricamente estables, asociaciones continuas de personas que comparten compromisos y un sentido especial de su vida en común” (Walzer, 1997, p. 73), y al asegurar que una de las necesidades básicas que tenemos como humanos es precisamente la comunidad misma (cultura, religión y política). El contexto cultural que permite el amparo comunitario es el prerequisite para validar y dar sentido a todas las demás necesidades humanas (Walzer, 1997, pp. 76-78).

## La discusión en la filosofía política contemporánea

Hoy en día existen tantos modos de entender a una comunidad como intereses positivos y modos de agrupar a las personas que los persiguen<sup>2</sup>. Revisemos tres maneras de entender este tipo de comunidades. En primer lugar, los “agregados” corresponden a personas con un interés o rasgo común, por ejemplo, las personas a las que les gusta el té o las novelas gráficas. Podemos pensar esos grupos de personas sin que ellas mismas tengan ninguna asociación entre sí ni compartan ninguna relación. Existen también “colectivos”, por ejemplo de lectores de Schopenhauer o activistas para salvar a la vaquita marina (Tuomela, 2005) que cuentan con formas de asociación básica que les permite tener algún tipo de contacto o intercambio entre sí. Finalmente, las “corporaciones” de individuos están jerárquicamente organizadas por medio de reglas que distribuyen responsabilidades y roles, como por ejemplo los patrocinadores de la *Ofunam* o los miembros de la cooperativa *Pascual* (Searle, 1998). Los agregados, los colectivos y las corporaciones aún contrastan con una “comunidad política”, que es el tipo de comunidad importante para nuestra discusión en clave de filosofía política, y se caracteriza por la auto-identificación de los miembros y no-miembros y la reproducción de la identidad común. Para ello requieren del ejercicio colectivo de ciertas formas de control sobre la manera en que se dan las relaciones cooperativas valiosas entre los miembros del grupo (Gilbert, 1989; Moore, 2015). Es por eso que la identificación y continuidad de una comunidad dependen de formas de autoridad y de autodeterminación política (Wellman, 2001).

2 Es decir, se trata en general de grupos que comparten cierta identidad en virtud de que las personas puedan identificarse (objetivamente y subjetivamente) como miembros que comparten la apreciación, posesión, producción o goce de algo valioso. Existe pues una comunidad de estudiantes, de amantes de los suecos, los Roma, pero no una comunidad de yonkis o de narcos.

Dada esta caracterización en la filosofía política contemporánea, la investigación acerca de la comunidad ha estado enormemente ligada a las teorías de la justicia, ya sea para negar la importancia de una concepción de justicia para pensar a la comunidad (Lazo, 2009, p. 67) o para afirmar que no se puede pensar una sin la otra (Miller, 2002). Por ejemplo, respecto a la importancia de la justicia para entender la comunidad, la filosofía contemporánea se ha preguntado cosas como: ¿de qué manera la comunidad es necesaria para el establecimiento de formas de justicia? ¿Qué tipo de comunidad política es necesaria para realizar formas de justicia? ¿Qué tipo de comunidad tiene reclamos de justicia sobre otras comunidades? ¿Qué requiere la justicia de los miembros de una comunidad que no requiere de las personas que no son miembros? ¿Puede haber una comunidad internacional? Por otro lado, la pregunta es si más bien no es la comunidad política la que tiene un enorme potencial de amenazar la justicia. O bien si la justicia es una narrativa de instituciones normalizadoras que amenazan la naturaleza y el carácter de las comunidades. El contraste entre estos dos tipos de preguntas depende profundamente de determinar la relación apropiada del Estado con la comunidad; para así poder discutir si el Estado debe abrazar varias comunidades o si debe más bien abrazar una sola. A su vez este debate da lugar a la pregunta de si puede existir una comunidad internacional que enmarque y contextualice la relación entre distintos niveles de comunidad (nacional y local). Finalmente está el punto de vista crítico que cuestiona la importancia de la justicia y sobre todo de su articulación como narrativa controladora del Estado. Pero ¿qué relación debe tener el Estado con la comunidad?

El Estado moderno, particularmente en su vertiente democrática liberal, ha sido el punto focal en la literatura contemporánea sobre ética social, filosofía política y teoría política normativa. La razón es que podemos distinguir entre estados *de facto* y estados con un carácter moral. Los primeros ejercen el poder porque pueden y hasta donde pueden. El poder y la autoridad son simplemente hechos sociales susceptibles de ser descritos, pero no normados. Este es el punto de vista realista de la teoría política (Morgenthau, 1973). Los segundos ejercen el poder con respecto a principios de ética pública y social. Bernard Williams, el gran defensor de Nietzsche en los colegios ingleses, explicaba que un estado es legítimo —es decir tiene un carácter ético— cuando elabora una narrativa o un discurso que explica precisamente cómo su uso del poder está encaminado a resolver el problema de lo político, que es precisamente el de fundar un orden cooperativo que produzca bienes socialmente importantes, como la seguridad (Williams, 2005, p. 3). Si aceptamos la idea de Williams inmediatamente surge una pregunta obvia: ¿deben los estados legítimos ser comunidades? Un modo de responder a esta pregunta está determinado por una caracterización del carácter ético de las democracias liberales. Por ejemplo, la neoliberal Rand (2005), lo niega rotundamente pues, según ella, los seres humanos deben desprenderse de esos mitos parroquiales y comunales para abrazar formas de egoísmo ético que incrementen el crecimiento interior, por lo que el individuo (y no la comunidad) es el único *locus* de la moralidad. El libertario Nozick ve a las democracias liberales como asociaciones (no como comunidades), porque piensa que el único estado legítimo es el ultra-mínimo que protege la seguridad, pero no los derechos sociales, por lo que la existencia de las comunidades debe ser producto solo de la libertad de asociación y no de la fuerza del estado (Nozick, 2013).

El liberalismo igualitario es ambiguo en este punto. Rawls piensa que los estados deben ser más que asociaciones, sociedades de individuos con formas justas de administrar la cooperación social, pero no comunidades que resulten incompatibles con un estado plural. Por eso un estado liberal contiene y es sostenido por varias comunidades razonables (Rawls, 2001). Aunque, según la crítica de Sandel, la noción *rawlsiana* de comunidad sea meramente instrumental y culmine en un individualismo de fondo (Sandel, 2000, p. 188). En contraste, el también liberal igualitario Dworkin piensa que, para ser coherentes con su carácter moral, los estados deben ser comunidades que compartan principios morales comunes (Dworkin, 2011). La crítica de Sandel, empero, alcanza también a Dworkin, en tanto su concepción de la comunidad no se encuentra introyectada en los individuos más allá de las motivaciones individuales de cada uno (Sandel, 2000, p. 188).

Determinar si los estados deben ser meras asociaciones, sociedades o comunidades no es un asunto estrictamente semántico, sino que depende en gran medida de una investigación conceptual que se adentra en el terreno de la metaética y que debe responder primero qué es la ética y qué requiere de las relaciones entre personas. De estas respuestas depende, por ejemplo, que la defensa de los pueblos indígenas, como comunidades políticas legítimas, trascienda su mera defensa en tanto minorías étnicas y sea de carácter moral.

Casi cualquier posición con respecto a la relación entre estado y comunidad ha tenido que pronunciarse con respecto a dos asuntos centrales. El primero es el debate Universalismo-Particularismo. O bien los principios de ética social son válidos interculturalmente a través del tiempo y se aplican a todas las comunidades (Rawls, 1971, p. 514; Cohen, 2009, p. 246) o bien sólo son válidos en un contexto cultural específico donde determinan qué se distribuye entre quiénes y en qué circunstancias (Miller, 2002; MacIntyre, 1978; 1988; Benhabib, 1992, pp. 23–38). El segundo es el debate Individualismo-Colectivismo: O bien el *locus* principal de la ética social es en última instancia el valor de la vida del individuo y lo correcto o incorrecto en ética social se evalúa con base en cómo mejora la vida de las personas (Raz, 1984, pp. 194–214); o bien la comunidad es el *locus* propio de la ética en la medida en la que cada individuo está entretejido y localizado en una comunidad determinada (Sandel, 2000, p. 189). La posición que se toma respecto a estos debates determina el método que se usará para afrontar problemas de ética social (consecuencialismo, contractarismo, contractualismo, hermenéutica, intuicionismo...) y la manera en la que se articularán las demandas conflictivas entre individuos y grupos (derechos individuales o derechos colectivos) (Darwal, 2008).

En el caso de las comunidades indígenas, negar el valor de la propia comunidad en sí significaría negar con ello sus derechos colectivos. Es decir, los pretendidos bienes colectivos, indivisibles, cuyo titular es la comunidad. No aquellos bienes colectivos con titularidades individuales o bienes individuales que se originan de la pertenencia de los individuos a sus comunidades (Cruz-Parceró, 1998; 2012). Solo si la comunidad se entiende como comunidad de carácter y constitutiva de sus miembros cobran verdadera legitimidad las demandas comunitarias colectivas.

## ¿El Estado debe abrazar a varias comunidades?

A pesar de que las sociedades modernas son de facto plurales en etnicidad, lenguas, creencias, costumbres y tradiciones, muchos filósofos políticos entienden la comunidad política a partir de un modelo homogéneo basado en la centralidad de la vida del individuo (Sahuí, 2018, p. 123).

En ética social, una perspectiva que se guía por el valor de la vida de la persona (y por la idea de encontrar principios de ética social objetivos) adopta por ende el contractarismo o el contractualismo como método para articular y compatibilizar la esfera de los derechos individuales dentro de un mismo estado. Por ejemplo, Rawls utilizó el velo de la ignorancia —su versión del contractualismo— para defender que el Estado debía de estar compuesto por instituciones básicas que distribuyeran los beneficios y los costos de la cooperación social mediante principios de justicia que fueran aceptables para los miembros de la sociedad aún a pesar del pluralismo de concepciones éticas razonables que tuvieran. Los miembros de la sociedad elegirían estos principios detrás del velo aún a pesar de sus lealtades particulares. El problema es que esta idea no aclaraba con precisión la dimensión del desacuerdo razonable que podía existir entre los miembros de la sociedad para que el acuerdo sobre una concepción de justicia fuera estable; sobre todo pensando en las distintas comunidades nacionales y lingüísticas presentes en las democracias liberales. Otro problema moral del pretendido funcionamiento homogéneo de las sociedades es que normalmente los gobiernos “ciegos a la pluralidad” maltratan a las minorías (Sahuí, 2018, p. 123).

El *multiculturalismo* es precisamente esa crítica liberal (interna) de carácter revisionista que señala que una concepción de la justicia para ser coherentemente liberal necesita ser compatible con

esa realidad plural de las democracias liberales que incluye muchas comunidades culturales diferentes (Raz, 1998; Kymlicka, 2001). Es decir, el liberalismo que había sido predicado desde el punto de vista de una cultura dominante ha de articular formas de ciudadanía y nacionalidad que no sean excluyentes con las minorías culturales y lingüísticas. Por razones como las anteriores, a lo largo de la década pasada el liberalismo dominante incorporó la crítica multiculturalista en las plumas de escritores como Michael Sandel (2010), Patten (2014) y Kolodny (2014). Pensadores como Clayton y Stevens (2014) y Moles (2015) han defendido inclusive formas de liberalismo “parcialmente comprensivo” que reconoce recurrir a valores que no son universales y que por eso mismo requieren justificaciones más robustas que respeten los derechos de las minorías y los derechos de los pueblos. El propio Rawls hacia el final de su carrera, en su *Reformulación*, tomó un punto de vista relativista al aclarar que los principios de justicia solo son aceptables para personas que comparten la misma cultura política (Rawls, 2001). Mientras que el defensor actual más reconocido de las ideas de Rawls, el canadiense Jonathan Quong (2011; 2014) acepta que la concepción de la justicia sólo es defendible internamente para una comunidad de personas que ya aceptan cierto tipo de ideas y valores, aunque la sociedad incluya muchas más comunidades; para los cuales la justificación y aceptación es parcial.

En una de sus últimas revisiones respecto a la implementación de las políticas multiculturalistas en Canadá, el propio Will Kymlicka se muestra optimista y reconoce la fuerza que todavía tienen los fundamentos multiculturalistas en aras de lograr el cuidado de la diversidad cultural (Kymlicka, 2001).

De acuerdo con el clásico pensamiento de Kymlicka, la nación, entendida como unidad cultural diferenciada, resulta fundamental para el desarrollo y la acción de los individuos, pues todo individuo parte de su pertenencia a una nación para decidir y para actuar. La comunidad cultural sirve de marco para la libertad del individuo, porque éste no puede concebir el desarrollo de su personalidad y la concreción de sus planes fuera de esta primigenia identidad. El canadiense asegura que las elecciones personales se hacen desde la plataforma lingüística cultural de la comunidad de la que somos miembros y no desde una perspectiva estrictamente individual (Kymlicka, 1996). Desde esta perspectiva, la libertad personal dependería de la existencia de una lengua y cultura compartidas, de ciertos significados culturales específicos que dan sentido a nuestras deliberaciones y elecciones concretas (Pérez, 2007, pp. 61-77). En ese sentido, la necesidad de políticas multiculturalistas rebasaría la mera protección de las minorías en cuanto tales.

La manera en la que el liberalismo ha hecho suyos los requerimientos multiculturalistas, sin embargo, no es satisfactoria para todos. Algunos multiculturalistas mexicanos piensan que el multiculturalismo liberal es profundamente incoherente y que la ética social establece demandas de inclusión más exigentes (Velasco-Gómez, 2017). Lazo, por ejemplo, indica que el multiculturalismo no puede evitar ser una versión disfrazada del etnocentrismo que se hace cómplice de la dominación y la explotación (Lazo, 2009, p. 67). Para trascender el etnocentrismo, el multiculturalismo no debe ser solo un precepto liberal, sino que debe aplicarse a la filosofía entera (Lazo, 2009, p. 73). Según Lazo esto implica el surgimiento de una filosofía transcultural y hasta de una ontología pluralista (Lazo, 2009, pp. 76-77). La ética resultante se entiende como una hermenéutica abierta de tipo fronético en el sentido aristotélico (Lazo, 2009). En otra apreciación del asunto, el también mexicano León Olivé explicó que los problemas del Estado plural deben resolverse entendiendo al pluralismo como una posición filosófica, como un punto de partida epistemológico que permeé toda la realidad que se pretende comprender, explicar y ordenar. Las nuevas bases deben partir del reconocimiento de la diversidad y sus implicaciones. Lo que es deseable hacer con esta diversidad debe ser moralmente aceptable. En este sentido, el principio heurístico que debe guiar nuestras interpretaciones y acciones respecto a las diversas culturas mexicanas, y las políticas públicas que promuevan su convivencia armoniosa, es precisamente la posibilidad de la pluralidad y diálogo abierto. Pero una cultura de la pluralidad y la aceptación mutua no surge espontáneamente, requiere de definir sólidos fundamentos epistemológicos, además de morales y políticos (Olivé, 2011).



Este tipo de requerimientos serían más precisamente interculturales (no tanto multiculturales) y parecen prescriptivos en un sentido metaético y conceptual: hablan de formas posibles de hermenéutica, interpretación y discurso, aunque no es claro qué tipo de formas de gobernanza, tecnologías sociales, formas de consideración mutua y métodos de deliberación puedan cumplir con esos requerimientos metodológicos y conceptuales satisfactoriamente (Camacho-Beltrán 2017b). Ello parece una tarea pendiente.

## ¿El Estado debe abrazar una sola comunidad?

Sin embargo, no todos los liberales rechazan el particularismo colectivista y el relativismo metaético. Hay muchas formas de relativismo compatibles con algunos tipos de objetividad (Schafer-Landau 2004; Wong 2010). Así, algunos piensan que la justicia es mejor entendida en contextos sociales determinados; pero que esto es compatible con un liberalismo relativo a un contexto cultural particular (Miller 2002). Una manera de defender este tipo de particularismo relativista es el llamado “nacionalismo liberal” (Gellner, 2001; Miller, 1995; Tamir, 1993; Gans, 1998). El nacionalismo es la ideología que prescribe que cada nación debe tener su propio estado. El nacionalismo liberal es cultural y no étnico en el sentido de que la nación no es un grupo con antepasados genéticos comunes sino una comunidad cultural donde los miembros comparten horizontes de valor y de interpretación comunes. Esto a su vez establece medios de socialización y auto-identificación entre los miembros de una comunidad cultural que no solamente son instrumentalmente valiosos en la medida en la que facilitan la cooperación, el orden, la confianza, la estabilidad o la productividad entre personas mutuamente anónimas; sino que también son intrínsecamente valiosos porque realizan formas de libertad colectiva y formas prácticas de solidaridad, igualdad y justicia social que no son posibles, o cuando menos son más difíciles en otros grupos (Miller, 2016).

En cuanto a la presente discusión, el nacionalismo cultural es muy importante porque articula una definición más precisa de lo que es una comunidad política. Mientras que anteriormente los liberales, y aún los liberales multiculturales, ven a las comunidades indefinidamente como grupos que comparten convenciones, reglas, normas, religiones, lenguaje o valores de algún tipo, los nacionalistas creen que la comunidad éticamente relevante es la comunidad cultural nacional, a tal punto que un estado es legítimo cuando protege y representa a esta comunidad (Miller 1995, pp. 27-63) y la única forma de justicia realmente vinculante es aquella que pueden darse a sí mismos los miembros de una comunidad nacional (Walzer, 1997). Por eso las democracias liberales deberían ser comunidades de un carácter cultural específico donde los miembros compartan una cultura nacionalista común que les permita ejercer de manera plena la autodeterminación política sobre el destino común de la comunidad.

Actualmente, el nacionalismo cultural ha sido abandonado por sus defensores más emblemáticos. Es así principalmente porque es incompatible con los derechos de las minorías (Dworkin, 2011, pp. 229-33), porque no hay evidencia empírica concluyente de que compartir una cultura nacionalista facilite la producción de bienes sociales instrumental o intrínsecamente valiosos (Wellman & Cole, 2011, p. 52). Los nacionalistas parecen suponer cierto tipo de homogeneidad entre los miembros de la comunidad cultural tal que todos compartan simétricamente la cultura nacionalista; cuando en realidad las democracias liberales son de hecho pluralistas, multiculturales y hasta multinacionales (Moore, 2015). Finalmente, no parece legítimo extender la cultura de la mayoría a todos y que el estado administre coercitivamente de manera oficial la cultura que debería ser producto del ejercicio orgánico y autónomo de los miembros de la propia comunidad (Camacho-Beltrán, 2017a).

En el caso de México, el estado-nación consagrado no reconoció las comunidades históricas previamente existentes, quizás siguiendo las tendencias de las revoluciones modernas en las que no fueron reconocidas por los contractualistas, quienes simplemente partieron de la necesidad de escalar

de aquello que llamaron estado de naturaleza hacia la nueva realidad política racionalmente organizada. El estado extendió una sola cultura y una sola idea de buena vida a todos sus miembros de manera coercitiva, pues lo que hizo fue imponer un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que la componían, en tanto se pensó que “en la heterogeneidad de la sociedad debe establecerse la uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos y de un poder único” (Villoro, 2007, p. 173).

Según Villoro, la ideología del Estado moderno se entendió en México bajo las siguientes dos ideas centrales:

“1.- A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado; por lo tanto, su fin es lograr una unidad nacional en un territorio determinado, donde domina un poder estatal.

2.- El estado nacional no obedece a ningún otro poder por encima de él; es absolutamente soberano” (Villoro, 2007, p. 173).

Gran parte de nuestra historia nacional ha sido un intento por construir un Estado que abrace a una sola comunidad homogénea bajo los rasgos de unidad, uniformidad y exclusión de lo diverso. Pero a finales del XX aparecieron diversas problemáticas de las comunidades indígenas que luchaban por el reconocimiento de su propia identidad (y no por separarse de la nación). A estas alturas, el estado mexicano había cometido ya importantes fallas morales al reprimir el libre desarrollo de las personas y comunidades indígenas mediante la promoción de políticas lingüístico-educativas y variados programas de aculturación. El daño continuado y vigente a estas comunidades es prueba de que no atinó a la justicia.

## La propuesta de comunidad global

No es claro que la comunidad internacional sea tal sin que la propia idea de comunidad pierda sentido. Cuando decimos esto quizás hablamos de una comunidad en sentido figurado, metafóricamente, y para distinguirla de una sociedad internacional legitimada en lo jurídico y que no descansa en valores morales comunes. Por ello, la comunidad internacional puede regular sus relaciones y actuaciones mediante tratados internacionales y acuerdos jurídicos. Su fundamento ha de ser moral en tanto los seres humanos somos corresponsables en la persecución del bien común de toda la humanidad. Todo ello sin entrar en conflicto con las obligaciones especiales hacia la propia comunidad.

Uno de los defensores del nacionalismo liberal más emblemáticos, David Miller, tras abandonar esta postura, se identifica ahora como moderadamente cosmopolita. Según él esto quiere decir que reconoce que los miembros de las comunidades políticas tienen deberes fuertes de considerar los intereses de las personas fuera de la comunidad y más allá de las fronteras del estado (Miller 2016, p. 24); pero aún que estos deberes sean fuertes, no llegan a ser tan exigentes y determinados como los deberes de justicia que existen entre los miembros de una misma comunidad política (Miller, 2016, p. 27). Lo que justifica esta asimetría entre el deber de respetar los derechos humanos de personas ajenas a la comunidad y el deber más exigente de crear y sostener instituciones de justicia social entre los ciudadanos es, según Miller, que los ciudadanos comparten una comunidad y por ello una relación especial que no existe entre ciudadanos de distintos estados<sup>3</sup>. Pero esta asimetría sería arbitraria si existiera o pudiera existir una comunidad global de todos los seres humanos; porque en ese caso quizás tendríamos deberes de justicia social que trascienden las fronteras de las comunidades políticas hasta alcanzar a todos los habitantes del globo. A esta postura la llama Miller “cosmopolitismo radical”

3 No todos nuestros deberes vienen de las promesas o el consentimiento; algunos vienen del rol o la relación que se establezca, aunque esta no sea voluntaria, como en el caso de los hijos y sus deberes con los padres. La idea es que los que comparten la comunidad tienen una relación especial no voluntaria que establece deberes (Kagan, 1998).

porque niega la importancia ética de los deberes especiales que justifican darle prioridad a los intereses de las personas con las cuales se comparte la comunidad local o nacional (Miller, 2016, p. 22).

Existen varios problemas que se le han criticado al cosmopolitismo radical. El primero es que parece un deber supererogatorio y las instituciones encargadas de establecer la justicia internacional o global no existen aún y no parece que vayan a existir en el futuro cercano. Pero esta crítica es débil porque si hubiera una comunidad fuera de las fronteras aún tendríamos el deber de establecer estas instituciones. Lo que parece más claro es que cualquier prospecto de que estas instituciones sean creadas parece requerir primero que la justicia social se realice localmente en un inicio y una vez que todos o la mayoría de los estados sean más o menos justos, entonces se persigan ya estas otras formas de gobernanza global (Christiano, 2008). Pero estas objeciones no rechazan el principio del cosmopolitismo radical, sino que solo lo posponen. La verdadera objeción está en la falta de claridad al determinar cómo podemos entender la arena global como una comunidad sin que el propio concepto de comunidad se vuelva poco significativo y explicativo de nuestras relaciones y deberes, puesto que la comunidad normalmente determina la esfera de ciertos deberes especiales. No es claro cómo podemos reconciliar nuestros deberes especiales —deberes a nosotros mismos y a los nuestros— con los deberes generales que tengamos hacia cualquier ser humano. En la célebre discusión entre Nussbaum y Walzer al respecto, que aparece al final de *Límites del patriotismo*, él adopta la idea de los círculos concéntricos para argumentar precisamente que nuestras lealtades y deberes comienzan en el centro, pasando por los otros hasta llegar a quienes se encuentren en las periferias y abarcando a toda la humanidad, pero que no hay manera de hacerlo si no aprendemos primero a tratar a nuestros vecinos y conciudadanos como seres humanos. Esta postura parece ser, al menos, congruente con quienes defienden la importancia de la comunidad local y en concreto de las comunidades indígenas u originarias.

## ¿La justicia daña a la comunidad?

En todo caso, y hasta aquí, parece que la relación entre el estado y comunidad está sub-determinada y que no es para nada claro qué requiere la justicia de nuestras lealtades comunitarias. Pero ¿por qué deberíamos estar tan seguros de que el valor moral de la comunidad es el de realizar formas de justicia administradas por el estado? Sobre todo, si la historia política de los pueblos está llena de episodios éticamente cuestionables en contra de las comunidades específicas; como por ejemplo los secuestros de indígenas en Canadá con el fin de internarlos en las infames “Escuelas Residenciales” para culturalizarlos<sup>4</sup>.

Una manera atractiva y poderosa de cuestionar la solidez de los fundamentos conceptuales sobre los cuales se asienta una teoría o una explicación familiar y aceptada es lo que se llama Teoría Crítica. En contraste con la filosofía dominante angloamericana, una teoría es considerada crítica cuando además del conocimiento persigue la emancipación de las personas de formas de poder arbitrarias e injustas. Particularmente cuando estas formas de humillación y dominación no son eliminadas, precisamente porque el uso ideológico, no-crítico, superficial o descuidado de la filosofía, hace difícil plantearlas siquiera como problema que hace falta resolver. O peor aún, es la propia filosofía la que ayuda a introducir valores, creencias o prácticas opresivas que enmascaran formas ilegítimas de opresión (Comstock, 1994, p. 625).

Si en condiciones de dominación los entendimientos e interpretaciones quedan distorsionados por ideologías que perpetúan relaciones de poder ilegítimas, entonces ¿cómo podemos estar tan seguros de que no es la justicia del estado la que daña a las comunidades creando los propios problemas que pre-

4 Se sabe que cuando menos 6000 internos perdieron la vida y el sistema fue legal hasta 1996. Fue hasta 2008 que el PM. Harper pidió disculpas en nombre del pueblo canadiense. Este ejemplo hace eco de la acusación de Lazo de que el multiculturalismo liberal es al final etnocéntrico (Lazo, 2009:25).

tende resolver (Taylor, 1994)?<sup>5</sup> Las teorías de la justicia parecen coherentes cuando tratan problemas de administración pública básicos como la carga tributaria, pero pierden coherencia y consistencia cuando tratan de decidir temas de ética aplicada a la comunidad, como por ejemplo, el menosprecio epistémico, el discurso de odio y la inmigración (Camacho-Beltrán, 2024). Contradictoriamente, parece que hay tan buenas razones de justicia de un lado como del otro (Camacho-Beltrán, 2017c). Frente a esto se pueden proponer dos cosas. En primer lugar, rescatar el viejo concepto de legitimidad para evaluar la permisividad ética de los usos del poder político por muy justos o injustos que parezcan (Camacho-Beltrán, 2017c); y en segundo lugar hacerlo mediante el método hermenéutico, pero no entendido como proyecto metaético (Lazo 2003; Velasco-Gómez, 2017) sino como ética profesional del observador o científico social (Camacho-Beltrán 2017b). Este método hermenéutico aplicado, junto con el concepto de legitimidad, tiene el potencial de adjudicar problemas en condiciones de relativismo —más que de pluralismo razonable— que puedan construir formas de sociedad incluyentes capaces de incluir muchas comunidades y trascender fronteras políticas (Camacho-Beltrán, 2024).

## Conclusiones

Sin adolecer de falta de cuidado en la revisión de la literatura actual sobre filosofía política podemos ir clarificando un concepto de pueblo originario entendido como un tipo de comunidad especial con las siguientes características que la pueden legitimar como comunidad política y entidad jurídica.

Es una comunidad en la que sus miembros se autoidentifican entre sí como tales y reproducen una identidad común mediante el ejercicio colectivo de ciertas formas culturales y de control en las que se dan las relaciones cooperativas que son valiosas entre sus miembros. Son grupos con la suficiente fuerza política para autodeterminarse (Moore, 2015). Sus formas de vida y orden propio están encaminados a mantener el orden cooperativo que produce los bienes socialmente importantes (Williams, 2005).

Se trata de comunidades en las que la propia pertenencia no se da por simple elección sino como un componente de la identidad de sus miembros que es descubierto, y no creado, más allá de las relaciones de pura cooperación (Sandel, 2000, p. 189). En ellas, la pertenencia es valiosa en sí misma. Se autoconstituyen respetando formas históricas de relación y vinculación. Son comunidades de carácter, históricamente estables, que mantienen entre sus miembros compromisos especiales (Walzer, 1997, pp. 73-77) y horizontes de sentido significativos.

Valga decir que, aunque el concepto trasciende el criterio lingüístico, lo asume. De esta manera, los estados multinacionales estarían obligados no solamente a proteger la diversidad lingüística sino a abrazar, e incluso promover, la diversidad cultural. Si las comunidades indígenas cumplen con el criterio de autonomía, autenticidad y finalidad exigidos para explicar su valor y son comunidades humanas unidas por la conciencia y la voluntad, pueden ser consideradas como una unidad política que puede actuar en vistas de un porvenir común y propio (Villoro, 2007, pp. 148-153).

Poseen unidad cultural, asumen una tradición, proyectan un futuro común, sus miembros se autoidentifican en una misma identidad colectiva que defienden y se refieren a un territorio propio (incluso si el pueblo del que se trata ha sido injustamente expulsado de ahí)<sup>6</sup>.

Por lo dicho, no parece haber motivos extracomunitarios suficientes para negar la capacidad de autodeterminarse sin restricciones a los llamados pueblos indígenas u originarios sino al contrario:

5 Hay que cuidar de no confundir esta postura con la del anarquista filosófico, el libertario o el neoliberal ético. En estos casos la crítica se centra en el daño que hace el estado a la autonomía de la persona, no hablan del daño que hace a la autonomía colectiva.

6 Por ejemplo, el caso de la comunidad de Chinantecos o Tsa ju jmi que en 1974 tuvo que migrar por la construcción de presas y proyectos hidroeléctricos en la región.

es posible justificar fuertemente su carácter sustantivo y la consistencia moral de la defensa de sus autonomías jurídicas.

El concepto de autonomía está estrecha e indisolublemente vinculado al derecho de libre determinación y a la noción de pueblos. Los tratados internacionales (principalmente el convenio 169 de la OIT y la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas) no dudan en señalar este derecho. La discusión se centra, sin embargo, en dos cuestiones relevantes: a) quiénes constituyen pueblos indígenas y quiénes no, y b) si estos tienen o no derecho de autonomía y libre determinación de manera irrestricta. Hay controversias porque a la hora de discutir la cualidad de pueblos de los distintos grupos o comunidades indígenas en los instrumentos internacionales, todavía emergen los fantasmas de la desintegración nacional y los temores de los Estados por las implicaciones jurídicas de estas afirmaciones<sup>7</sup>.

El problema es muy importante en la medida en que los Estados son capaces de limitar efectivamente el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas que acogen, alegando que se trata de su propia libre determinación interna. Sin embargo, es obvio que si las comunidades originarias no tienen facultad de elección y decisión no puede garantizarse su libre determinación y se limita gravemente su capacidad de establecer acuerdos que les benefician.

Con relación a nombrar bajo la amplia categoría de “pueblos indígenas” a ciertas comunidades en México, no es problemático hablar de poblados o grupos de gente con ciertas características socioculturales ni tampoco de comunidades lingüístico-culturales acotadas, pero prevalecen las controversias teóricas sobre la posibilidad de que puedan reconocerse como entidades jurídicas o sujetos colectivos a cargo de sus propios destinos.

Ahora bien, sigue siendo difícil señalar con claridad a qué comunidades específicas nos referimos cuando hablamos de defender “los derechos de los pueblos”, cuáles son estrictamente hablando los pueblos originarios concretos y en dónde están asentados, de qué lugares o territorios delimitados estamos hablando. Sabemos, sin embargo, que los pueblos indígenas de México tienen en común el hecho de haber sido ignorados al momento de constituir el Estado. En tanto constituyen en realidad grupos heterogéneos, sabemos también que el proyecto nacional moderno trató de abrazar solamente una comunidad política unitaria. Han sido soslayados y negados, sin embargo, también han resistido. Esta capacidad de resistencia, organización propia y continuidad es en sí misma prueba de su determinación y valor constitutivo como pueblos.

Sin embargo, vale la pena examinar más a fondo las razones que apoyan la legitimidad de estos sistemas y organizaciones comunitarias de acuerdo a su corrección y validez moral (evaluados desde su propio trasfondo cultural) o en tanto son preferibles a otros, pues cumplen con los mínimos criterios de justicia (al menos de acuerdo a restricciones negativas).

Hoy en día, en el contexto de la reforma constitucional propuesta en 2024<sup>8</sup>, los detractores de las autonomías indígenas afirman que aceptarlas es arriesgado porque pueden propiciarse conflictos territoriales fuertes o incluso llevarnos a la desintegración nacional. Suponen todavía la necesidad de respetar los rasgos típicos del nacionalismo mexicano del siglo pasado (unidad y homogeneidad). Incluso el federalismo que abrazó México, y que conceptualmente admite la convivencia de varias comunidades y sistemas organizativos en un solo estado, fue también la expresión del ideal de una patria unida, aunque constituida por culturas diversas, no por diversos pueblos sino por individuos iguales entre sí. Quizás no fue sino hasta la insurrección zapatista que se denunció con fuerza suficiente la imposición histórica de una cultura dominante.

7 Sabemos que su condición quedó en casi todos los casos determinada por la voluntad de los Estados en que habían quedado subsumidos (Díaz-Polanco, 1998).

8 Reforma publicada en el DOF el 30 de septiembre de 2024.

Es importante reconocer que no hemos abordado el concepto de territorio. Presumiblemente se puede ofrecer el mismo tipo de análisis que emprendimos con la relación Estado-Pueblo, para explicar en qué sentido el mismo territorio abraza uno o varios pueblos. Sin embargo, a falta de espacio, podemos solo sugerir este paralelismo. Hay que distinguir entre tierra y territorio y detallar el cómo el territorio es un constructo cultural y social de los pueblos. Este tipo de análisis es vital para enfrentar los retos de la reforma.

Al margen de su relación con el territorio, nuestro análisis conceptual es suficiente para tematizar los reclamos de las resistencias de los pueblos indígenas en pro de conseguir sus autonomías. Representan su esfuerzo por construir sus propios regímenes políticos, surgidos realmente de sus realidades y en coherencia con “sus usos y costumbres”. La necesidad de que les permitan organizar sus gobiernos con facultades y competencias específicas, propias de su vida interna, exige sin embargo la aceptación radical de su diversidad. A partir de una concepción filosófica que adopte, como principio heurístico, la posibilidad de que existan acuerdos racionales entre miembros de culturas distintas. Los diferentes criterios desde los cuales se han de dar las disputas morales y por ende jurídicas deben aceptarse interculturalmente a través del diálogo y la controversia abierta entre los representantes e instituciones del Estado y las propias comunidades originarias, estableciendo así cuáles son realmente sus necesidades y prioridades, empezando por el grado de necesidad de su pertenencia al grupo étnico-identitario (Walzer, 1997). Y así evitar las discusiones metaéticas estériles.

Hemos hablado de la necesidad de redefinir las interacciones interculturales en nuestro país para que no sean de dominación sino de cooperación entre las comunidades. Determinar las metas comunes, y los medios para acceder a ellas, debe ser una tarea conjunta, lo mismo que establecer los criterios para evaluar el éxito o fracaso de las acciones coordinadas. De ahí que el Estado deba asumir la responsabilidad de servir a las distintas entidades político culturales y no abrazar solamente una comunidad.

Pese a la reforma del 2001 al artículo segundo constitucional, las comunidades originarias en México no vieron reconocido su estatus de “entidades jurídicas”, pues fueron calificadas simplemente como “entidades de interés público”. El artículo 115 constitucional fue reformado sólo parcialmente para permitir que las comunidades pudieran coordinarse y asociarse dentro del municipio, pero no con otras comunidades de otros municipios, impidiendo una reorganización más amplia. Ahora con la nueva reforma de septiembre de 2024, estamos a la espera de saber de qué manera se desarrollan cambios más significativos en beneficio de los pueblos: si efectivamente las comunidades dejarán de estar sujetas a la estructura municipal existente, cómo superaremos el mero reconocimiento de “derechos especiales”, qué nuevas atribuciones y posibilidades tendrán las asambleas comunitarias, etcétera. Por otro lado, y no menos importante, tendremos que mirar si no aumenta o decrece la lista de las 130 comunidades (originarias y afromexicanas) que por ahora van a recibir recursos presupuestales, asignados por la administración pública federal, de manera directa. En este sentido, el criterio detrás de la asignación podría seguir de cerca la discusión que nos convocó en el presente texto. Puesto que la actual reforma asume que una vez demostrada la legitimidad de las comunidades indígenas, y su consecuente libertad de autodeterminación como un derecho irrenunciable, efectivamente demos un paso adelante para materializar ampliamente sus derechos. En especial el derecho a gozar de su propio derecho.

## Referencias

- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003059516>
- Camacho-Beltrán, E. (2024). Rawlsianism and what is urgent. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (70), 39-70. <https://doi.org/10.21555/top.v700.2663>

- Camacho-Beltrán, E. (2017a). Nationalism and crisis. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (52), 427-456. <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.836>
- Camacho-Beltrán, E. (2017b). El lugar del observador: Etnocentrismo y relativismo o desinflando la hermenéutica. En R. Muñoz (Coord.), *Aproximaciones a la diversidad cultural* (pp. 59-107). CIALC-UNAM. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/handle/CIALC-UNAM/L4>
- Camacho-Beltrán, E. (2017c). ¿Son malos los derechos sociales para los migrantes internacionales? En A. Aragón-Rivera, L. González-Placencia, & M. A. Hernández (Coords.), *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (pp. 209-226). Tirant México.
- Christiano, T. (2008). Immigration, political community, and cosmopolitanism. *San Diego Law Review*, 45, 933-956. <https://digital.sandiego.edu/sdlr/vol45/iss4/5/>
- Clayton, M., & Stevens, D. (2014). When God commands disobedience: Political liberalism and unreasonable religions. *Res Publica*, 20(1), 65-84. <https://doi.org/10.1007/s11158-013-9221-y>
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Comstock, D. (1994). A method for critical research. En M. Martin, & L. McIntyre, *Readings in the philosophy of social science* (pp. 625-639). MIT Press.
- Cruz-Parcerero, J. A. (2012). Los derechos colectivos en el México del siglo XIX. *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho*, (36), 147-186. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7136054>
- Cruz-Parcerero, J. A. (1998). Sobre el concepto de derechos colectivos. *Revista internacional de filosofía política*, (12), 95-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2734294>
- Darwall, S. (2008). Moral theories. En R. G. Frey & C. H. Wellman (Eds.), *A companion to applied ethics*. John Wiley & Sons.
- Díaz-Polanco (1998). Autodeterminación, autonomía y liberalismo. En *Autonomías Indígenas - Diversidad de Culturas, Igualdad de Derechos*. ALAI, América Latina en Movimiento. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/autodeterminacion-autonomia-y-liberalismo>
- Díaz-Polanco, H. (2005). *Los dilemas del pluralismo*. En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 123-150). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/12020/1/4Polanco-dilemas.pdf>
- Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs*. Harvard University Press.
- Gans, C. (1998). Nationalism and immigration. *Ethical Theory & Moral Practice*, (1), 159-180. <https://doi.org/10.1023/A:1009938807877>
- Gelner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Trad. de Javier Seto. Alianza Editorial.
- Gilbert, M. (1989). *On social facts*. Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (2015). *The philosophy of right*. Hackett Publishing.
- Kagan, S. (1998). *The structure of normative ethics*. Westview Press.
- Kolodny, N. (2014). Rule over none I: What justifies democracy? *Philosophy and Public Affairs*, 42(3), 195-229. <https://doi.org/10.1111/papa.12035>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- Lazo, P. (2003). La complicación constitutiva de la hermenéutica y una ética comunitaria. *Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana*, 107.

- Lazo, P. (2009). Autocrítica de la 'filosofía única' vía una filosofía de la (multi)cultura. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(45). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2851>
- MacIntyre, A. (1978). *Against the self-images of the age: Essays on ideology and philosophy*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press.
- Miller, D. (2002). Two ways to think about justice. *Politics, Philosophy & Economics*, 1(1), 5-28. <https://doi.org/10.1177/1470594X02001001001>
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst*. Harvard University Press.
- Miller, D. (1995). *On nationality*. Oxford University Press.
- Moles, A. (2015). Nudging for liberals. *Social Theory and Practice*, 41(4), 644-667.
- Moore, M. (2015). *A political theory of territory*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190222246.001.0001>
- Morgenthau, H. J. (1973). Six principles of political realism. En P. Williams, D. M. Goldstein, & J. M. Shafritz, *Classic readings in international relations* (pp. 34-38). Wadsworth Pub Co.
- Nozick, R. (2013). *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Olivé, L. (2011). Tipos de conocimiento y prácticas epistémicas. *Estudios Filosóficos*, LX, 925. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1115/3370>
- Patten, A. (2014). *Equal recognition: The moral foundations of minority rights*. Princeton University Press.
- Pérez F. (2007). Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (4), 61-77, <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/197586>
- Quong, J. (2011). *Liberalism without perfection*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199594870.001.0001>
- Quong, J. (2014). What is the point of public reason? *Philosophical Studies*, 170(3), 545-553. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0270-z>
- Rand, A. (2005). *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*. Signet.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Raz, J. (1998). Multiculturalism. *Ratio Juris*, 11(3), 193-205. <https://doi.org/10.1111/1467-9337.00086>
- Raz, J. (1984). On the nature of rights. *Mind: New Series*, 93(370), 194-214. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIII.370.194>
- Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the right thing to do?* Macmillan.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.
- Sahuí, A. (2018). *Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia*. Fontamara.
- Searle, J. (1998). Social ontology and the philosophy of society. *Analyse & Kritik*, 20(2), 143-158. [https://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/56c2e2deac2db\\_ak\\_searle\\_1998.pdf](https://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/56c2e2deac2db_ak_searle_1998.pdf)
- Schafer-Landau, R. (2004). *Whatever happened to good and evil?* Oxford University Press.



- Tamir, Y. (1993). *Liberal nationalism*. Princeton University Press.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism*. Princeton University Press.
- Tuomela, R. (2005). We-intentions revisited. *Philosophical Studies*, 125(3), 327-369. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-7781-1>
- Velasco-Gómez, A. (2017). Los ámbitos de la hermenéutica: ciencias, humanidades, diversidad cultural y crítica política. En L. Muñoz-Oliveira (coord.), *Aproximaciones a la diversidad cultural* (pp. 41-58). CIALC-UNAM. <https://doi.org/10.22201/cialc.9786070290084p.2017>
- Villoro, L. (2007). *Retos de la sociedad por venir*. Paidós.
- Walzer, M. (1997). *Las esferas de la justicia*. FCE.
- Wellman, C. H., & Cole, P. (2011). *Debating the ethics of immigration: Is there a right to exclude?* Oxford University Press.
- Wellman, C. H. (2001). Friends, compatriots, and special political obligations. *Political Theory*, 29(2), 217-236. <https://doi.org/10.1177/0090591701029002003>
- Williams, B. (2005). *Ethics and the limits of philosophy*. Routledge.
- Wong, D. B. (2010). *Pluralism and ambivalence*. En M. Krausz (ed.), *Relativism: A contemporary anthology*. Columbia University Press.

# El Hollywood de Quentin Tarantino. Análisis de la intertextualidad falsa en *Pulp Fiction*, *Bastardos sin gloria* y *Había una vez en...Hollywood*

## Quentin Tarantino's Hollywood. Analysis of False Intertextuality in *Pulp Fiction*, *Inglourious Basterds* and *Once Upon a Time in...Hollywood*

Gabriel Dumont González



**Gabriel Dumont González**

Universidad Central de Venezuela

[gabrieldg070893@gmail.com](mailto:gabrieldg070893@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7571-4513>

Recibido: 07 - 02 - 2024

Aceptado: 18 - 05 - 2024

Publicado en línea: 27 - 05 - 2024

### Cómo citar este texto

Dumont González, G. (2024). El Hollywood de Quentin Tarantino. Análisis de la intertextualidad falsa en *Pulp Fiction*, *Bastardos sin gloria* y *Había una vez en... Hollywood*. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-11. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3100>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

A lo largo de la historia, la literatura ha brindado significativas posibilidades prácticas y teóricas al cine. En relación con la última, la teoría de la transtextualidad, elaborada por Gérard Genette, ha cobrado gran relevancia para el estudio de películas y series, debido a la extensa cantidad de citas y alusiones de unas obras dentro de otras. Esto propició que los teóricos cinematográficos Robert Stam, Robert Burgoyne y Sandy Flitterman-Lewis elaboraran cinco relaciones transtextuales adicionales pensadas expresamente para el cine. En la actualidad, el cineasta Quentin Tarantino es quien más emplea la mayoría de las formas transtextuales en su filmografía, como parte de su estilo autoral; incluso, ha creado películas y series falsas que solo existen dentro de su filmografía, que se pueden analizar como otra forma de transtextualidad. Por tanto, emplearemos la noción de intertextualidad falsa, de Stam, Burgoyne y Flitterman-Lewis para estudiar estos casos de películas y series falsas creadas por Tarantino, así como los diversos propósitos narrativos y estilísticos que tienen dentro de su filmografía.

*Palabras clave:* Transtextualidad; intertextualidad falsa; Quentin Tarantino; análisis fílmico y cinematográfico; teoría del cine.

## Abstract

Throughout history, literature has offered significant practical and theoretical possibilities to cinema. In relation with the last one, the theory of transtextuality, developed by Gerard Genette, has gained great relevance for the study of films and series, due to the extensive number of quotes and allusions from movies within others. This led film theorists Robert Stam, Robert Burgoyne and Sandy Flitterman-Lewis to develop additionally five transtextual relationships designed expressly for cinema. Currently, filmmaker Quentin Tarantino is the one who uses most transtextuals forms in his filmography, as part of his authorial style; he has even created fake films and tv series that only exist within his filmography, which can be analyzed as another form of transtextuality. Therefore, we will use the notion of false intertextuality, by Stam, Burgoyne and Flitterman-Lewis, to study these cases of false films and series created by Tarantino and the various narrative and stylistic purposes that they have within his filmography.

*Keywords:* Transtextuality; false intertextuality; Quentin Tarantino; filmic and cinematographic analysis; film theory.

## Introducción

Casi desde su nacimiento, el cine ha tenido una estrecha relación con la literatura, que abarcó en un principio la práctica y, en años posteriores, la teoría y el análisis. En este campo, el mundo literario le ha provisto de diversos temas a su contraparte audiovisual, que han alcanzado el suficiente desarrollo para independizarse de los esquemas literarios, como los géneros cinematográficos.

Uno de estos temas es la transtextualidad (o intertextualidad, como también se le conoce), que goza de gran relevancia dentro de los estudios cinematográficos y la realización. Inspirado por los trabajos de Mijaíl Bajtín<sup>1</sup> y Julia Kristeva<sup>2</sup>, el teórico Gérard Genette desarrolló el concepto de transtextualidad para estudiar las múltiples relaciones tácitas o explícitas entre textos<sup>3</sup>; al mismo tiempo, los

1 Mijaíl Bajtín. *Problemas de la poética de Dostoievski*, 2.ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

2 Julia Kristeva, "Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela", en Desiderio Navarro (ed.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto* (La Habana: UNEAC – Casa de las Américas – Embajada de Francia en Cuba, 1997), 1-24.

3 Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (Madrid: Editorial Taurus, 1989).

teóricos Robert Stam, Robert Burgoyne y Sandy Flitterman-Lewis elaboraron cinco tipos de transtextualidades adicionales para el cine<sup>4</sup>, basándose en la propuesta de Genette.

A través de los años, han sido varios los realizadores como Akira Kurosawa o Tim Burton, y series televisivas como *Los Simpson* (*The Simpsons*, Matt Groening, 1989 – presente), que han empleado más de una forma transtextual para elaborar las narraciones y los estilos de sus películas y episodios, respectivamente.

En la actualidad, el director y escritor Quentin Tarantino es quien más produce —de una forma u otra— conexiones transtextuales entre películas, series y otros productos de la cultura popular y sus filmes. Sin embargo, no se ha limitado solo a las producciones reales, puesto que también ha creado un grupo de obras falsas para algunos de sus filmes, con diferentes e interesantes propósitos narrativos y estilísticos.

En virtud de lo anterior, emplearemos el concepto de intertextualidad falsa —creado por Stam, Burgoyne y Flitterman-Lewis— para analizar cómo aquellas obras falsas creadas por Tarantino, como si se tratasen de productos reales, han sido utilizadas en *Pulp Fiction* (1994), *Bastardos sin gloria* (*Inglourious Basterds*, 2009) y *Había una vez en...Hollywood* (*Once Upon a Time in...Hollywood*, 2019)<sup>5</sup>.

## De la transtextualidad a la intertextualidad falsa

Inspirado por las teorías del dialogismo, de Mijaíl Bajtín, y la intertextualidad, de Julia Kristeva, Gérard Genette expuso en su libro *Palimpsestos: la literatura en segundo grado* cinco tipos de relaciones transtextuales más detalladas que las de sus antecesores. Sucintamente, la transtextualidad (o trascendencia textual) se identifica por ser “todo lo que pone al texto en relación, manifiesta o secreta, con otros textos”<sup>6</sup>.

En otras palabras, la transtextualidad estudia las cinco formas en que los textos se pueden construir mutuamente: intertextualidad (dividida en cita, alusión y plagio), paratextualidad, metatextualidad, hipertextualidad (dividida en orden descriptivo y transformación) y architextualidad.

Debido a la especificidad y amplitud del postulado de Genette, así como las similitudes teóricas y prácticas entre la literatura y el cine, Robert Stam, Robert Burgoyne y Sandy Flitterman-Lewis desarrollaron en *Nuevos conceptos de la teoría del cine: estructuralismo, semiótica, narratología, psicoanálisis, intertextualidad* cinco tipos adicionales de transtextualidades pensados principalmente para el cine: intertextualidad de celebridades, intertextualidad genética, intratextualidad, autocita e intertextualidad falsa<sup>7</sup>.

De manera sucinta, para Stam *et al.*: “La intertextualidad falsa evocaría esos textos, por ejemplo, los pseudonoticiarios de *Zelig* o la imitación de las películas nazis en *El beso de la mujer araña*, que crean una referencia pseudointertextual”<sup>8</sup>. De acuerdo con los autores, estos textos (películas, series, etc.) existen solo dentro de una obra real, imitan producciones reales y, por tanto, establecen una referencia cultural a géneros, épocas y estilos<sup>9</sup>. No obstante, este tipo de transtextualidad genera unas

4 Robert Stam, Robert Burgoyne y Sandy Flitterman-Lewis, *Nuevos conceptos de la teoría del cine: estructuralismo, semiótica, narratología, psicoanálisis, intertextualidad* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999).

5 Este artículo es una versión actualizada del ensayo: Gabriel Dumont, “Intertextualidad falsa en el cine de Quentin Tarantino”, *Interlatencias Revista*, tercera edición, 2022.

6 Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, 9-10.

7 Para una descripción y ejemplificación detalla de las teorías de estos seis autores, se recomienda consultar el artículo de investigación, Gabriel Dumont, “Estudio de la transtextualidad en el cine de Quentin Tarantino”, *La palabra* 40 (2021): 1-21, <https://doi.org/10.19053/01218530.n40.2021.12542>

8 Stam, Burgoyne y Flitterman-Lewis, *Nuevos conceptos de la teoría del cine: estructuralismo, semiótica, narratología, psicoanálisis, intertextualidad*, 236.

9 Aunque Stam y demás teóricos no lo mencionan, la intertextualidad falsa también puede aplicarse para el análisis de textos literarios falsos dentro de una película o serie, como veremos más adelante.

preguntas que *a priori* no encuentran respuestas en la citada definición: ¿Por qué un artista crearía obras falsas, en vez de emplear otras que sí existen? ¿Qué valor tendrían estas invenciones para el mundo real?

Para empezar a responderlas, tomemos dos casos literarios: *La literatura nazi en América*, de Roberto Bolaño<sup>10</sup>, y *1984*, escrita por George Orwell. En el primero, Bolaño inventó y escribió un amplio número de biografías de autores afines al nazismo y descripciones de sus obras. En el segundo, Orwell incluyó extractos extensos del libro ficticio *Teoría y práctica del colectivismo oligárquico* (supuestamente escrito por Emmanuel Goldstein) que analizan la ideología del partido fascista dominante en la diégesis<sup>11</sup> y ocasionan, además, una suerte de despertar intelectual en Winston, el protagonista.

Entonces, ¿qué podemos deducir de ambos ejemplos? Por una parte, funcionan como ejercicios de imaginación dentro de las obras reales. Asimismo, tienen correlaciones con períodos históricos y corrientes de pensamiento reales: Bolaño trata el interés por el nazismo de varios intelectuales entre los años treinta y cuarenta, como el filósofo Martin Heidegger; Orwell aborda determinadas características inherentes en todas las ideologías totalitarias, y su texto irreal hace que la trama progrese y el protagonista se transforme<sup>12</sup>.

## El Hollywood de Quentin Tarantino

De forma similar a otros autores cinematográficos como Stanley Kubrick o Wes Anderson, el estilo de Quentin Tarantino es reconocido por diversos aspectos: los diálogos imbuidos de cotidianidad y que pueden anticipar una acción violenta; la violencia que fluctúa entre la ultraviolencia realista y la hiperviolencia exagerada; el uso recurrente de temas musicales propios del género western de Ennio Morricone, por ejemplo, o canciones estadounidenses de los sesenta y setenta; las citas y alusiones que hace a casi incontables películas y series de televisión, entre otros.

En relación con el último, Tarantino ha dejado claro a lo largo de su filmografía, en diversas entrevistas y, recientemente, en su libro *Meditaciones de cine*<sup>13</sup>, dividido entre las memorias de su infancia, análisis de películas y variados ensayos sobre el cine de los setenta, cómo el propio cine ha sido una parte importante tanto de su vida desde temprana edad, así como de su formación cinematográfica, más que ninguna escuela de cine. Esta obsesión por las películas de una amplia variedad de géneros y países, así como de las películas de los sesenta y setenta, principalmente, se ve reflejada en su obra, como ya mencionamos, hasta el punto de que, en la actualidad, es el realizador que más emplea -en mayor o menor medida- muchas de las formas transtextuales citadas.

Específicamente, la intertextualidad falsa ha estado presente casi desde los inicios de su carrera con *Pulp Fiction* (1994), pero ha cobrado mayor importancia con *Bastardos sin gloria* (*Inglourious Basterds*, 2009) y *Había una vez en...Hollywood* (*Once Upon a Time in...Hollywood*, 2019). Para estos filmes –sobre todo los dos últimos– Tarantino creó películas, series de televisión y textos, con diferentes propósitos narrativos y de estilo y, mayormente, una gran cantidad y calidad de detalles.

En *Pulp Fiction*, uno de los dos ejemplos de intertextualidad falsa lo encontramos en la descripción que hace Mia Wallace (Uma Thurman) a Vincent Vega (John Travolta) de la fallida serie *Fox Force*

10 Roberto Bolaño, *La literatura nazi en América*, (Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, 1999).

11 El término diégesis hace referencia al universo espacio temporal ficticio en el cual se desarrolla la historia de una obra (película, novela, cuento, videojuego, etc.).

12 Ejemplificar este tipo de transtextualidad con libros plantea una pregunta adicional, ¿se pueden emplear teorías cinematográficas para estudiar obras literarias? Podría ser posible puesto que funciona de la manera contraria. Igualmente, la extensión que hicieron Stam y demás autores de la teoría de Genette indica que hay muchas similitudes entre un medio y otro; e incluso, estos ejemplos parecen adaptarse a esta teoría. Sin embargo, el uso de las teorías del cine para estudiar casos literarios debe tomarse con cuidado por ser inusual y, además, porque no encontramos investigaciones de otros autores en español que sustenten esta aplicación.

13 Quentin Tarantino, *Meditaciones de cine* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2023).

*Five* en la que iba a actuar. Esta serie falsa trataba sobre un grupo de mujeres agentes secretas, cada una con diferentes habilidades especiales; el personaje de Mia, por ejemplo, era una asesina experta con cuchillos y sabía un amplio repertorio de chistes que debía contar en cada episodio.

El primer punto de interés de *Fox Force Five* estriba en que su descripción nos remite a películas y series como *El escuadrón de muñecas* (*The Doll Squad*, Ted V. Mikels, 1973) y *Los ángeles de Charlie* (*Charlie's Angels*, Ivan Goff y Ben Roberts, 1976-1981), respectivamente, en una suerte de juego nostálgico con las producciones de una década estimada por Tarantino.

No obstante, para la historia de Vincent y Mia, resulta más significativo el único chiste que ella sabía, pero se niega a contarle a Vincent por falta de confianza. Después de la tensa secuencia de la sobredosis y resucitación de Mia, por fin le cuenta el chiste a Vincent, lo que significa, en primer lugar, un alivio cómico para ambos y el espectador, y una muestra implícita de la confianza y el afecto que surge entre ellos.

Por otra parte, resulta más llamativo el versículo bíblico *Ezequiel 25:17* que Jules Winfield (Samuel L. Jackson) recita por primera vez antes de balear a Brett (Frank Whaley). En la realidad, en el *Antiguo Testamento*, el profeta Ezequiel vaticina la destrucción de los amonitas, moabitas, idumeos y filisteos por haber ultrajado a Israel; y el citado versículo expresa y concluye: «Y tomaré de ellos una terrible venganza, castigándolos con furor: y conocerán que yo soy el Señor, cuando me habré vengado de ellos». Tarantino usa y modifica este versículo de la siguiente forma:

La senda del justo está bloqueada por todos lados por las iniquidades del egoísta y la tiranía del malvado. Bendito aquel que por caridad y buena voluntad es pastor del débil en las sombras, pues él guarda a su hermano y encuentra a niños perdidos. Y yo destruiré con gran venganza y con furiosa ira a aquellos que intenten destruir a mis hermanos. Y ustedes sabrán que mi nombre es el Señor cuando desate mi venganza sobre ustedes<sup>14</sup>.

Tarantino mantiene un modo narrativo similar al de la versión real y el mismo tono vengativo y grandilocuente propio del Dios del *Antiguo Testamento*, pero prácticamente crea una nueva versión que existe solo en su película, lo cual tiene dos connotaciones: una relacionada con el ser y hacer de Jules; la otra, con su universo cinematográfico.

En cuanto a Jules, este versículo otorga, por una parte, estilo y originalidad al personaje; por otra, significa un probable estallido de violencia, como él mismo menciona al final de la película, que en efecto ocurre cuando termina de hablar y asesina a Brett. Sin embargo, después de la escena en que Vincent y él se salvan milagrosamente de una balacera, la forma en que lo usa y su propio significado cambian drásticamente.

En la última escena, en que Jules trunca el atraco de Pumpkin/Ringo (Tim Roth) y Honey Bunny/Yolanda (Amanda Plummer) en la cafetería, lo vuelve a pronunciar, pero no para balear a ambos con estilo sino para ilustrar su verdadera situación y transformación personal y espiritual y, de una forma u otra, intentar que los atracadores se alejen de la vida criminal: Jules reconoce haber sido malvado y despiadado, un destructor de personas, pero desea redimirse, salir de la vida del crimen y guiar a los débiles de cuerpo y mente, como una suerte de pastor, a través de la senda de la justicia. Al respecto, el escritor Ian Nathan añade:

Tratándose de la Iglesia de Tarantino, la cita de Ezequiel [...] se basa tanto en la serie de televisión *Shadow Warriors*, de Sonny Chiba [...] como en la Biblia. Para Tarantino, lo importante era que en el transcurso de la película Jules cambia y ya no puede recitar su discursito de inicio de fiesta de la misma manera. «Por primera vez se da cuenta de lo que realmente significa. Y ese es el final de la película»<sup>15</sup>.

14 Traducción extraída de la versión subtitulada de DVD.

15 Ian Nathan, *Quentin Tarantino. Un paseo por la obra del director más atrevido e innovador* (Barcelona: Editorial Planeta, 2022), 72.

La segunda connotación que tiene este versículo falsificado es que contribuye a la originalidad de la escritura y la personalidad del universo cinematográfico de Tarantino. Nathan alude a una iglesia tarantinesca en la cual su palabra es primordial, idea que se asemeja a la del crítico Tom Shone cuando se refiere a que Tarantino se comporta como un dios en sus películas, parafraseando al autor<sup>16</sup>. Y si es capaz de reescribir la *Biblia*, también puede cambiar el curso de la historia como sucedió con *Bastardos sin gloria*.

Tratándose de *Bastardos sin gloria*, el primer ejemplo de intertextualidad falsa está en la entrevista del teniente inglés Archie Hicox (Michael Fassbender) con el general Ed Fenech (Mike Myers) y Winston Churchill (Rod Taylor) para su posible participación en la Operación Kino<sup>17</sup>. Como parte de la entrevista, Archie menciona que escribe artículos y reseñas para la publicación *Cine y Cineastas (Films and Filmmakers)*; y ha publicado los libros *Arte del corazón, los ojos y la mente: el cine alemán en los años veinte (The Art of the Eyes, The Heart, and The Mind: A Study of German Cinema in the Twenties)* y *Da Vinci en veinticuatro fotogramas (Twenty Four Frame Da Vinci)*, un estudio sobre la obra del director alemán G. W. Pabst. Pero ¿por qué esto tiene cierta relevancia para la trama?

Estos textos ficticios son referencias intelectuales a otras publicaciones reales que analizan el cine alemán de principios del siglo XX, como *La pantalla demoniaca* (Lotte H. Eisner) y *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán* (Siegfried Kracauer), dotando de verosimilitud a las publicaciones de Archie. Y, más importante, proveen de información al espectador de que Archie es un gran conocedor del cine alemán y sus realizadores, lo cual, junto con su manejo bastante hábil del idioma alemán, es vital para la Operación Kino<sup>18</sup>.

Más relevante que lo anterior es la película falsa nazi *El orgullo de la nación (Stolz der Nation)*, dirigida por el también director ficticio Alois von Euchberg (Eli Roth) y producida por Joseph Goebbels (Sylvester Groth), otrora ministro de propaganda en la realidad. Esta película cuenta las hazañas del soldado Fredrick Zoller (Daniel Brühl), quien se convirtió en un héroe nazi después de matar él solo a 250 soldados aliados; además, está protagonizada por el propio Fredrick. Básicamente, *El orgullo de la nación* cumple cuatro funciones:

1. Es una referencia cultural a una parte importante del cine producido por el régimen nacional-socialista, cuyo contenido era propagandístico, en lo formal tendía a la grandilocuencia, solía rodarse en blanco y negro, y buscaba legitimar la guerra y el antisemitismo, como *El triunfo de la voluntad (Triumph des Willens)*, Leni Riefenstahl, 1935), *El presidente Krüger (Ohm Krüger)*, Hans Steinhoff, 1941) y *El judío Süß (Jud Süß)*, Veit Harlan, 1940).
2. En relación con lo anterior, *El orgullo de la nación* es, a su vez, un curioso ejemplo de meta-cine (cine dentro de cine) porque nos muestra un poco el proceso de creación y, sobre todo, de exhibición de películas<sup>19</sup>.
3. Al ser el estreno de *El orgullo de la nación* todo un acontecimiento cinematográfico y mediático, motiva los acontecimientos de los últimos tres capítulos. Así, debido a que Adolf Hitler (Martin Wuttke) asiste al estreno, junto con la plana mayor nazi, Aldo Raine, el Apache (Brad Pitt), el grupo de los Bastardos, Bridget von Hammersmark (Diane Kruger), Hans Landa (Christoph Waltz) y Shosanna Dreyfus (Mélanie Laurent) coinciden en el cine de esta última, donde se lleva a cabo el evento y, por ende, la Operación Kino.

16 Tom Shone, *Tarantino. Una retrospectiva* (Barcelona: Blume, 2019), 99. Segunda edición.

17 En alemán *kino* significa cine.

18 Sin embargo, esto no significa necesariamente que Archie conozca a la perfección la cultura alemana, quedando demostrado cuando hace mal el tres alemán en la escena del bar.

19 Debemos mencionar que en la versión de DVD se incluye, como material adicional, un detrás de cámara falso de la creación de *El orgullo de la nación*. Esto acentúa el nivel de detalle al que puede llegar Tarantino para dotar de verosimilitud a sus producciones falsas.

4. Debido a la fuerte balacera ininterrumpida de *El orgullo de la nación* en el último capítulo de *Bastardos sin gloria*, los disparos entre Shosanna y Fredrick, y la matanza de los guardaespaldas de Hitler a manos de los bastardos Donny Donowitz (Eli Roth) y Omar (Omar Ulmer), se confunden con los disparos de la película falsa, haciendo que el resto de los personajes no se percate de nada y se desarrolle la narración sin problemas. Además, el final de *El orgullo de la nación* en que Fredrick pregunta a los aliados derrotados «¿Quién tiene un mensaje para Alemania?», permite a Shosanna empatar una grabación suya en la película nazi, respondiendo de manera irónica y siniestra un mensaje de despedida a todos los alemanes, dejando claro que su venganza es inminente.



**Figura 1.** Póster promocional de *El orgullo de la nación*. Fuente: imagen extraída de Google. Todos los derechos pertenecen a la productora Weinstein Company.

Parafraseando nuevamente a Shone, el rol de Archie como crítico, que dos proyectonistas de cine (Shosanna y su amigo Marcel [Jacky Ido]) se hayan convertido en héroes, las referencias visuales a *Centauros del desierto* (*The Searchers*, John Ford, 1956), las menciones a los directores Pabst y Leni Riefenstahl, incluyendo todo el asunto de *El orgullo de nación*, convierten a *Bastardos sin gloria* en una oda a la cinefilia<sup>20</sup>. Sin embargo, si en *Bastardos sin gloria* el equilibrio entre películas falsas y reales es relevante en los últimos tres capítulos, en *Había una vez en...Hollywood* abarca toda la trama.

Para su fantasía hollywoodense, Tarantino se inspiró en películas y series de televisión reales de los cincuenta y sesenta para crear las producciones protagonizadas por Rick Dalton (Leonardo DiCaprio): la serie *La ley de la recompensa* (*Bounty Law*) está inspirada en las series westerns *Randall, el justiciero*; *El hombre del rifle* y *Calibre 44.*, según el mismo Tarantino (“Tarantino vuelve a abrir la puerta a dirigir ‘Bounty Law’”, 2021). La película *Los 14 puños de McCluskey* (*The Fourteen Fists of McCluskey*) tiene una estética parecida a la de películas bélicas estadounidenses antinazis como *La brigada del diablo* (*The Devil’s Brigade*, Andrew V. McLaglen, 1968) y *Doce del patíbulo* (*The Dirty Dozen*, Robert Aldrich, 1967). Y, por su parte, *Nebraska Jim* y *Sangre roja, piel roja* (*Red Blood, Red Skin*) siguen la estela de películas del subgénero spaghetti western como *Django* (Sergio Corbucci, 1966).

<sup>20</sup> Shone, *Tarantino. Una retrospectiva*, 203.



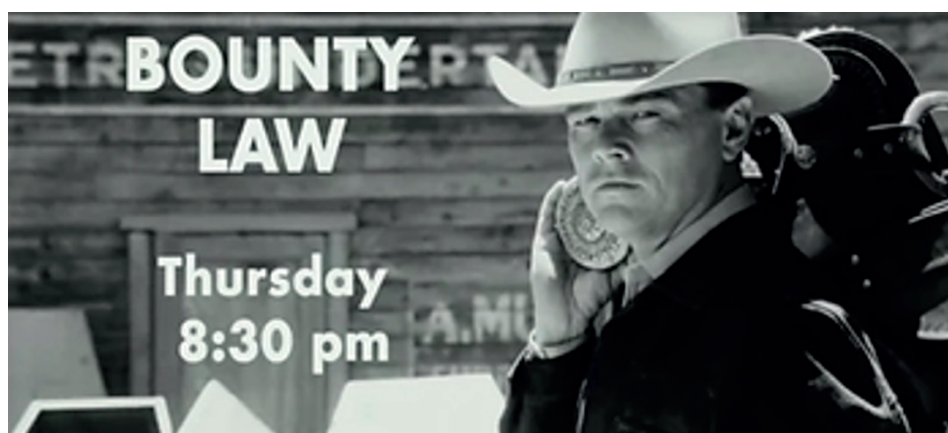
Fiel a su estilo, Tarantino les proveyó de muchos y variados paratextos<sup>21</sup> que se pueden apreciar a lo largo de la película como: escenas cortas de estas películas y series; una entrevista a Rick y Cliff Booth (Brad Pitt), su doble de acción y amigo; afiches y productos diversos; ficticias grabaciones detrás de cámaras; etc.<sup>22</sup>

Es importante mencionar que estas producciones inventadas coexisten en la diégesis con otras reales como los filmes *El gran escape* (*The Great Escape*, John Sturges, 1963) y *Las demolidoras* (*The Wrecking Crew*, Phil Karlson, 1968); y las series de televisión *El Avispón Verde* (*The Green Hornet*, George W. Trendle, 1966-1967), *Lancer* (*Lancer*, Samuel A. Peeples, 1968-1970) y *FBI* (*The F.B.I.*, Virgil W. Vogel y otros, 1965-1974). Nathan repasa lo siguiente:

Más que al gusto de Tarantino por el cine de culto, su novena película está repleta de referencias a esa dieta constante de televisión que ocupó su ociosa juventud [...]. Casualmente, o no, Manson tenía fama de ser un gran fan de los *westerns* televisivos. La serie de Rick recientemente cancelada, *Bounty Law*, es ficticia, pero nos enteramos de que también ha aparecido como estrella invitada en series reales, como *Lancer*, *F.B.I* y *El avispón verde*. Todo un cóctel de series de culto<sup>23</sup>.

Este cóctel audiovisual conforma una suerte de Hollywood de Tarantino, creado con el tipo de obras que le gustan y a la medida de sus necesidades narrativas y estilísticas. Y, similar a *Bastardos sin gloria*, pero más explícito aún, es una representación monumental de cine dentro de cine: acompañamos a los personajes a las locaciones de filmación, asistimos con ellos a proyecciones privadas o públicas, los vemos siendo entrevistados, leyendo sus guiones o en pruebas de vestuarios.

En concordancia con lo anterior, los casos de intertextualidad falsa también son fundamentales para la narrativa y el desarrollo de la historia de Rick. En este sentido, *La ley de la recompensa* es esencial porque catapultó a Rick al estrellato, siendo un referente constante y nostálgico de su época dorada en la televisión. Pero, al mismo tiempo, es un recordatorio de sus fracasos ya que se canceló por su aspiración de ser actor de cine: Rick tiene una buena, aunque breve racha como protagonista de *Los 14 puños de McCluskey* y *Tanner*, pero termina aceptando roles secundarios como villano para subsistir en *El Avispón Verde*, *Lancer* y *FBI*.



**Figura 2.** Fotograma publicitario de *La ley y la recompensa*. Fuente: fotograma extraído de la versión de DVD. Todos los derechos pertenecen a la productora Sony Pictures.

21 De acuerdo con Genette, la paratextualidad literaria hace referencia a todos los textos aledaños que complementan al texto principal: prefacios, epílogos, ilustraciones, pies de páginas, etc. En el cine, los paratextos se pueden tomar de forma parecida: escenas complementarias, intertítulos, comentarios adicionales, detrás de cámaras, etc.

22 Incluso, en la edición de lujo de la novela homónima se incluyeron afiches de películas falsas que no se mencionaron en *Había una vez en...Hollywood*, así como más elementos de *La ley de la recompensa*: fotos de algunos episodios, un guion completo de un capítulo titulado *Incident at Inez* y una edición especial de la conocida revista *MAD* alusiva a esta serie, cuya portada se aprecia brevemente en la película.

23 Nathan, *Quentin Tarantino. Un paseo por la obra del director más atrevido e innovador*, 170.

Por su aparición en estas producciones falsas y reales, el agente Marvin Schwarz (Al Pacino) reconoce el talento de Rick y lo invita a protagonizar, a pesar de la negativa inicial de este, los citados filmes *Nebraska Jim* y *Sangre Roja, piel roja* (dirigidos en la diégesis por Sergio Corbucci y Joaquín Romero Marchent, de manera respectiva), así como otras películas italianas ficticias de diversos géneros. Esto eleva a Rick por un tiempo a la gloria cinematográfica europea, hasta su regreso a los Estados Unidos, donde debe enfrentarse de nuevo a la industria de la que forma parte y, sin saberlo, a la familia Manson.



**Figura 3.** Póster de *Nebraska Jim*. Fuente: imagen extraída de Google. Todos los derechos pertenecen a la productora Sony Pictures.

En este punto debemos acotar que, incluso su habilidad con el lanzallamas, que aprendió a usar en *Los 14 puños de McCluskey*, es determinante en la última parte de la historia, cuando Cliff y él se enfrentan y acaban con tres miembros homicidas del clan Manson, convirtiéndose en los héroes involuntarios de una tragedia que no ocurrió en la diégesis, pero lamentablemente sí en la realidad<sup>24</sup>.

En otras palabras, el viaje de Rick se puede interpretar no solo como el de un actor fracasado —y su no menos fracasado doble de acción— intentando abrirse camino en una industria cambiante, para demostrarle al público y, especialmente, a él mismo su valor. Es simultáneamente un recorrido ameno y minucioso a través de una cultura popular e icónica, y de una época interesante y convulsa de la historia del cine estadounidense —e italiano, inclusive— de manos de uno de sus más grandes conocedores.

## Conclusiones

La aplicación de la teoría transtextual en el análisis de películas y series de televisión está tomando relevancia en la actualidad, debido al creciente número de producciones audiovisuales que hacen citas o alusiones a otras producciones, incluyendo textos literarios. Precisamente, la extensión teórica

<sup>24</sup> La noche del 8 de agosto de 1969, la actriz Sharon Tate, quien también estaba casada con el reconocido director Román Polanski, fue asesinada junto con sus amigos Jay Sebring, Wojciech Frykowski y Abigail Folger por tres miembros de la Familia Manson.

de la transtextualidad para el cine —elaborada por Stam, Burgoyne y Flitterman-Lewis— es prueba de este auge intertextual y del propio interés en este campo por parte de los académicos del cine.

Desde los inicios de su carrera, Tarantino se ha mostrado como un experto en la construcción de relatos a partir, en gran medida, del empleo de referencias y extractos de las películas y series de su interés. Pero, además, esto le ha permitido experimentar con producciones irreales pensadas para sus películas, convirtiéndose en un prolífico y hábil creador de relaciones intertextuales falsas.

A través de las películas y series creadas por él, incluyendo algunas obras literarias, Tarantino despliega su notoria cinefilia y, más importante aún, reflexiona sobre la creación cinematográfica y artística en general, experimentando con los estilos de los cineastas que admira y desarrollando —de diversas formas— las narraciones y el estilo de sus filmes analizados en el presente artículo.

De *Pulp Fiction* a *Bastardos sin gloria* y, por último, hasta *Había una vez en Hollywood*, su manejo de la intertextualidad falsa ha ido creciendo no solo en número, sino también en profundidad y detalles, como observamos. A su vez, Tarantino aborda períodos específicos de la historia mundial del cine y la televisión, ya que sus obras ficticias son similares a otras que surgieron en realidad en los años cuarenta en Alemania o los sesenta en los Estados Unidos e Italia. O, incluso, se permite reimaginar cómo pudieron o debieron haber sido estas obras, si él hubiese sido un director de otros tiempos: de esta forma, la intertextualidad falsa asemeja el mundo cinematográfico de Tarantino al nuestro, dotándolo de verosimilitud, pero también lo hace distinto, único y personal.

Incluso, su trabajo con los géneros cinematográficos ha llegado a un nivel más profundo, puesto que ahora no solo los mezcla (como el cine de gánsteres y la comedia en *Pulp Fiction*) o reformula (al expandir los límites del cine bélico y la representación de la Segunda Guerra Mundial en *Bastardos sin gloria*), sino que puede introducir en una película de un género otras de otros géneros (por ejemplo, en un filme sobre el arte de hacer cine, ambientado en los sesenta, podemos ver películas bélicas o westerns enmarcadas en épocas y espacios completamente diferentes, como en *Había una vez en... Hollywood*).

Parafraseando al actor Christoph Waltz en el documental *QT8: The First Eight* (Tara Wood, 2019), Tarantino ejecuta con sus filmes la quintaesencia del arte de la narración de ficción: preguntarse, ¿qué hubiera pasado si...?, y la intertextualidad falsa le permite ampliar la pregunta y profundizar la respuesta.

En síntesis, las relaciones intertextuales falsas son ejercicios imaginativos interesantes; contribuyen al estudio formal y narrativo de las películas y series reales; y amplían la formación del personalísimo universo cinematográfico de Quentin Tarantino, construido también con las demás características de su estilo autoral, en el que es posible que la sagrada *Biblia* pueda ser reescrita, Adolf Hitler haya encontrado su final en el estreno de una película y Sharon Tate viva dentro del mundo del cine.

## Referencias

- “Tarantino vuelve a abrir la puerta a dirigir ‘Bounty Law’, su serie derivada de ‘Érase una vez en... Hollywood’”. (21/08/2021). *VerTele!*. [https://vertele.eldiario.es/series-usa/tarantino-vuelve-abrir-puerta-dirigir-bounty-law-serie-western-derivada-erase-vez-hollywood\\_1\\_8156244.html](https://vertele.eldiario.es/series-usa/tarantino-vuelve-abrir-puerta-dirigir-bounty-law-serie-western-derivada-erase-vez-hollywood_1_8156244.html)
- Bajtín, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski* (2.<sup>a</sup> ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Bolaño, Roberto. *La literatura nazi en América*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, 1999.
- Dumont, Gabriel. “Estudio de la transtextualidad en el cine de Quentin Tarantino”. *La Palabra* 40 (2021): 1-21, <https://doi.org/10.19053/01218530.n40.2021.12542>.
- Eisner, Lotte H. *La pantalla demoniaca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

- Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- Kracauer, Sigfried. *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1985.
- Kristeva, Julia. "Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela". En *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, editado por Desiderio Navarro, pp. 1-24. La Habana: UNEAC – Casa de las Américas – Embajada de Francia en Cuba, 1997.
- Nathan, Ian. *Quentin Tarantino. Un paseo por la obra del director más atrevido e innovador*. Barcelona: Editorial Planeta, 2022.
- Orwell, George. 1984. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2013.
- Shone, Tom. *Tarantino. Una retrospectiva*. 2ª. ed. Barcelona: Blume, 2019.
- Stam, Robert, Burgoyne, Robert y Flitterman-Lewis, Sandy. *Nuevos conceptos de la teoría del cine: estructuralismo, semiótica, narratología, psicoanálisis, intertextualidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.
- Tarantino, Quentin. *Malditos bastardos*. Barcelona: Random House Mondadori, 2009.
- Tarantino, Quentin. *Meditaciones de cine*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2023.
- Tarantino, Quentin. *Once Upon a Time in Hollywood*. Estados Unidos: HarperCollins Publishers, 2021.
- Varios autores. *Sagrada Biblia*. Buenos Aires: W. M. Jackson, Inc, 1962.

## Filmografía

- Bastardos sin gloria (Inglourious Basterds)*, Quentin Tarantino, 2009).
- Django (Django)*, Sergio Corbucci, 1966).
- El escuadrón de muñecas (The Doll Squad)*, Ted V. Mikels, 1973)
- El presidente Krüger (Ohm Krüger)*, Hans Steinhoff, 1941).
- El judío Süß (Jud Süß)*, Veit Harlan, 1940).
- El triunfo de la voluntad (Triumph des Willens)*, Leni Riefenstahl, 1935).
- Doce del patíbulo (The Dirty Dozen)*, Robert Aldrich, 1967).
- Había una vez en...Hollywood (Once Upon a Time in...Hollywood)*, Quentin Tarantino, 2019).
- La brigada del diablo (The Devil's Brigade)*, Andrew V. McLaglen, 1968).
- Pulp Fiction (Pulp Fiction)*, Quentin Tarantino, 1994).
- QT8: The First Eight* (Tara Wood, 2019).

## Series de televisión

- El Avispón Verde (The Green Hornet)*, George W. Trendle, 1966-1967).
- FBI (The F.B.I.)*, Virgil W. Vogel y otros, 1965-1974).
- Lancer (Lancer)*, Samuel A. Peeples, 1968-1970).
- Los ángeles de Charlie (Charlie's Angels)*, Ivan Goff y Ben Roberts, 1976-1981).
- Los Simpson (The Simpsons)*, Matt Groening, 1989 – presente).

# El Poder y la naturaleza política: el caso del Covid-19

## Power and political nature: the case of Covid-19

Juan Francisco Montalvo Cantú



**Juan Francisco Montalvo Cantú**

Universidad Panamericana de México

[jfranciscomontalvo@gmail.com](mailto:jfranciscomontalvo@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0001-5943-9443>

Recibido: 14 - 04 - 2024

Aceptado: 18 - 05 - 2024

Publicado en línea: 29 - 06 - 2024

### Cómo citar este texto

Montalvo Cantú, J. F.. (2024). El Poder y la naturaleza política: el caso del Covid-19. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-10. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3105>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



## Resumen

El artículo reflexiona sobre la naturaleza política del hombre y su relación con el poder político en algunas de sus diferentes facetas, ubicándose en el contexto de la pandemia de Covid-19, las medidas sanitarias que se tomaron, y el posterior retorno a la “nueva normalidad” para señalar cómo, a pesar de los intentos del poder objetivado por expandirse, la libertad humana siempre resurge limitando los avances del control político. Se argumenta que el ser humano es intrínsecamente político, buscando vivir en comunidad y desarrollarse plenamente en ella. Basado en Byung-Chul Han, José Antonio Marina y Michel Foucault, se define el poder como la capacidad de convertir proyectos individuales o colectivos en realidad, mientras que el poder objetivado (concepto tomado de Bertrand de Jouvenel, denominado por este como “Poder”) se presenta como una entidad autónoma que busca expandirse y perpetuarse a través del aparato de gobierno. Se introduce el concepto foucaultiano de biopoder, como la capacidad del poder para controlar y regular los cuerpos individuales y la población en su conjunto. Se discute por qué el poder objetivado renunció al control total sobre los cuerpos durante la pandemia, argumentando que la naturaleza política del hombre y la resistencia a las medidas extremas de control, junto con las repercusiones económicas negativas y el descontento popular, llevaron a este a retractarse. Se advierte sobre la posibilidad de que el poder objetivado busque establecer formas más sutiles, pero igualmente efectivas de control en el futuro, aprovechando la falta de conciencia política de la población.

*Palabras clave:* Pandemia; política; poder; naturaleza humana; biopoder; libertad; dominación.

## Abstract

The article reflects on the political nature of man and his relationship with political power, in some of its different facets, placing it in the context of the Covid-19 pandemic, the health measures taken, and the subsequent return to the “new normal” to point out how, despite the attempts of objectified power to expand, human freedom always resurfaces, limiting the advances of political control. It is argued that human beings are inherently political, seeking to live in community and to develop fully in it. Based on Byung-Chul Han, José Antonio Marina and Michel Foucault, power is defined as the capacity to convert individual or collective projects into reality, while objectified power (a concept borrowed from Bertrand de Jouvenel, although he calls it Power) is presented as an autonomous entity that seeks to expand and perpetuate itself through the apparatus of government. The Foucauldian concept of biopower is introduced, as the capacity of power to control and regulate individual bodies and the population as a whole. It is discussed why objectified power relinquished total control over bodies during the pandemic, arguing that the political nature of man and resistance to extreme measures of control, along with negative economic repercussions and popular discontent, led it to retreat. He warns of the possibility that objectified power will seek to establish more subtle but equally effective forms of control in the future, taking advantage of the population’s lack of political awareness.

*Keywords:* Pandemic; politics; power; human nature; biopower; freedom; domination.

## Introducción

A finales de 2019<sup>1</sup> comienzan a extenderse por China casos de neumonía viral que desafían a los médicos, sus síntomas no se han visto antes y al cabo de un par de días los casos ya se cuentan en las centenas, el gobierno chino trata desesperadamente de evitar que la información se extienda, todos sus esfuerzos son en vano<sup>2</sup>. Para inicios del 2020 el virus ya se encuentra presente en toda Asia, en un par de semanas el virus ya se ha extendido a América y a Europa. La pandemia del SARS-COV-2, el denominado COVID-19, ha comenzado<sup>3</sup>.

Corea del Sur es el primer país en cerrar sus fronteras. El 23 de enero China decreta un cierre masivo en las provincias de Hubei y Wuhan, los controles se extenderán poco a poco; para marzo la mayor parte de los países ya han implementado medidas que van desde el cierre de fronteras hasta el confinamiento total de la población. Las respuestas de pensadores de todo el espectro político no se hacen esperar, se ve en la pandemia el instrumento de las élites globales (de derecha o de izquierda dependiendo las filias y fobias de cada uno) para controlar a la humanidad.<sup>4</sup>

A cuatro años de estos acontecimientos, cuando los países del mundo han levantado sus restricciones, aunque con nuevas cepas evolucionando cada determinado número de meses<sup>5</sup>, parece que el riesgo ha pasado. Los ciudadanos rápidamente regresaron a su vida cotidiana, con el beneficio del trabajo y el estudio online, y la traumática experiencia se convirtió en el ideario colectivo en un “curioso” acontecimiento; por su parte la clase política dirigió su atención a otros temas y la discusión se centró en el nuevo periodo de conflictos que estalló a partir del 2022 y que hasta la fecha no se detiene.

¿Puede que todo sea tan sencillo? ¿Acaso la pandemia del Covid 19 no dejó ningún tipo de lección o secuela política, social o cultural más allá del trabajo remoto? ¿Qué sucedió con aquellos que vieron en la pandemia el ejemplo paradigmático del control estatal? El propósito del presente es volver la vista a la experiencia pandémica y extraer alguna lección política sobre ella, en este caso el papel que el poder objetivado y la naturaleza política tuvieron en la crisis y en su eventual resolución, la cual distó, aparentemente, del escenario de control autoritario que tanto se discutió en su momento.

Para aproximarnos a una respuesta es necesario analizar dos puntos focales, así como su intersección en el caso concreto de la pandemia de Covid 19: La naturaleza política del hombre, como forma perfecta de vida, y la naturaleza expansiva y dominadora del poder objetivado, caracterizada por la sumisión y control de los individuos.

1 David L. Roberts, Jeremy S. Rossman y Ivan Jarić, “Dating First Cases of COVID-19”, *PLOS Pathogens* 17, n.o 6 (2021): e1009620, <https://doi.org/10.1371/journal.ppat.1009620>.

2 John Ross Wandler, “Misleading a Pandemic: The Viral Effects of Chinese Propaganda and the Coronavirus”, *Join Force Quarterly*, n.o 104:32-34; BBC, “Coronavirus: What Did China Do about Early Outbreak?”, 8 de mayo de 2020, <https://www.bbc.com/news/world-52573137>; Marta Gębska y Monika Krukowska, “COVID-19 Implications for China’s National Security”, *Security and Defence Quarterly* 37, n.o 1 (2022):58-60, <https://doi.org/10.35467/sdq/147490>.

3 CDC, CDC Museum COVID-19 Timeline, *Centers for Disease Control and Prevention*, 15 de marzo de 2023, <https://www.cdc.gov/museum/timeline/covid19.html>.

4 Algunas de las obras más significativas de esta época se pueden encontrar en diversas compilaciones gratuitas (un elemento curioso del periodo pandémico fue el movimiento por el libre acceso al conocimiento) que, dependiendo del espectro político, presentaban una narrativa determinada sobre la pandemia. Giorgio Agamben et al., *Sopa de Wuhan*, ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020; Fernando García García (ed.), *Capitalismo y Pandemia. 16 ensayos publicados entre el 21 de marzo y el 16 de abril de 2020 (No incluidos en la “Sopa de Wuhan”)*, Filosofía Libre, 2020; Carlos Beltramo y Carlos Polo (eds.), *Pandemonium ¿De la pandemia al control total?*, 1.a ed., 2020; Mónica Ballón, Carlos Beltramo, y Carlos Polo (eds.), *Pandemonium II La Cura*, 2020; Mónica Ballón, Carlos Beltramo, y Carlos Polo (eds.), *Pandemonium III La Tormenta Perfecta*, 2021.

5 Kathy Katella, “Omicron, Delta, Alpha, and More: What To Know About the Coronavirus”, *Yale Medicine*, 1 september 2023, <https://www.yalemedicine.org/news/covid-19-variants-of-concern-omicron>; VerywellHealth, “A Timeline of COVID-19 Variants”, *Verywell Health*, 19 diciembre 2023, <https://www.verywellhealth.com/covid-variants-timeline-6741198>.



## Hombre y Poder: naturaleza, relación y expansión

### El Hombre

¿Quién es el hombre y por qué su naturaleza es política? La pregunta, repetida *ad nauseam* a lo largo de la historia, no es menor, toda vez que de su respuesta dependen las lecciones que se puedan obtener de la observación del fenómeno político. Por hombre entendemos a cualquier miembro de la especie humana, sin distinciones raciales o sexuales. Su naturaleza no es sólo racional sino también política, pues es mediante la vida política que el hombre es capaz de desarrollarse en plenitud. El hombre en cuanto animal tiende a la vida con sus semejantes, de esta manera es capaz de defenderse de las vicisitudes existenciales; pero al ser racional su vida en comunidad no puede ser únicamente la del simple gregarismo, su capacidad de discurso implica que las relaciones que establezca estarán signadas siempre por esta dimensión superior. La política es, pues, el espacio en el que los hombres, en cuanto seres racionales, se encuentran no sólo para convivir sino para vivir en comunidad<sup>6</sup>.

Así pues, considerando al hombre como un ser racional y naturalmente político, se vuelve necesario señalar que la vida verdaderamente política sólo se puede dar entre los hombres considerando a estos como seres racionales, como algo más que simples animales. Todo aquel que ignore esto no estará creando un verdadero espacio político, sino un espacio de violencia, donde se desconoce al otro como a un igual y se le trata como a un simple cuerpo, reduciéndolo efectivamente a un objeto sobre el que ejercer una fuerza<sup>7</sup>.

### El poder

Definido el hombre y su naturaleza surge la necesidad de establecer el otro gran componente de toda estructura política: el poder. Por poder entendemos en primer lugar “la facultad de convertir en acto una posibilidad”<sup>8</sup>, es decir, la capacidad que tiene un individuo, ya sea unipersonal o colectivo, de actualizar o materializar una idea o proyecto mediante el uso de recursos propios o de terceros<sup>9</sup>; y en segundo lugar comprendemos el poder como “la continuación del yo”<sup>10</sup>, es decir, la posibilidad de extender la identidad y las decisiones personales a otros para convertirlos en reflejos de uno mismo, siempre dejando un espacio de libertad a los demás, asegurando que se les trata como hombres y no como meros cuerpos<sup>11</sup>.

Uniendo las dos concepciones podemos decir que el poder es: la capacidad de convertir en realidad los proyectos del yo (individual o colectivo) mediante el uso de las propias fuerzas y recursos (poder personal) o mediante la incorporación de las fuerzas y recursos de otros que con libertad (mayor o menor) se subordinan a la actualización de los mismos (poder social).

Como último elemento del poder podemos señalar que éste es omnipresente, no porque agrupe todo bajo una invencible unidad, sino porque se produce en todos lados y en todo momento cuando se establece una relación entre sujetos<sup>12</sup>. Así pues, siempre que dos o más hombres entren en contacto y establezcan una relación de cualquier tipo, se generará una relación de poder, un intento por expandir “el yo”, o conformar un “nosotros”, que pueda hacer uso de los recursos comunes para lograr un objetivo, es decir, convertir en realidad una posibilidad.

6 Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, 2017; Aristóteles, *Política*, ed. Manuela García Valdés, Gredos, 2013; Francisco Javier Conde García, *El hombre, animal político*, Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2012.

7 Byung-Chul Han, *Sobre el poder*, Herder Editorial, 2017:8-29.

8 José Antonio Marina, *La pasión del poder*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2010:21.

9 José Antonio Marina, *La pasión del poder*, 21-29.

10 Han, *Sobre el poder*, 66.

11 Han, *Sobre el poder*, 8-29.

12 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2002:113.



## El poder objetivado

El poder, su ubicuidad y la naturaleza política del hombre generan un problema sumamente interesante, pues implican que cada vez que se establece una comunidad se generan relaciones de poder en las que entran en pugna los distintos “yo”, así como los respectivos proyectos que cada uno desea realizar. Como para la realización de estos proyectos es necesario el uso en conjunto de las distintas fuerzas de las partes, se vuelve un requisito indispensable, so pena del estancamiento colectivo y el quiebre de las relaciones, el establecimiento de proyectos comunes, lo que equivale a la conformación de un “yo” colectivo, un “nosotros” si se prefiere, que logre sumar a todos los miembros de la comunidad a efecto de que cada uno esté dispuesto a prestar sus recursos y fuerzas para la consecución de sus objetivos.

Este “yo” colectivo, al utilizar los recursos de todos los miembros, es capaz no sólo de lograr objetivos más grandes, sino que le permite a cada miembro en lo individual alcanzar una mayor estabilidad y capacidad de acción de la que podría tener en lo individual<sup>13</sup>. De esta forma se actualiza de forma verdadera la naturaleza política del hombre, pues por medio de su razón es capaz de conformar una comunidad que le permita desarrollarse plenamente, poniendo al servicio de los demás, y por ende al propio, sus capacidades para lograr un fin común del cual todos se benefician, el denominado Bien Común.

Sin embargo, este orden puede fácilmente pervertirse, pues este “yo” colectivo y los poderes de los que dispone, no tardan en adquirir una existencia autónoma, desligada de los miembros que en un inicio lo conforman y que le imponían sus objetivos, al punto de condensarse en una forma objetiva de poder, con vida propia y capaz de conferir poder a quienes ocupan puestos en ella.<sup>14</sup>

Esta forma objetivada de poder es el aparato de gobierno que toda comunidad establece para hacer uso de los poderes colectivos con el fin de alcanzar los objetivos que el “yo” comunitario se ha propuesto. Este aparato de gobierno dispone del poder de la comunidad y el grupo que se hace con su control se convierte en el único capaz de ejercerlo, a este colectivo es al que Bertrand de Jouvenel bautiza como el “Poder”<sup>15</sup>, y al que, para efectos de distinguirlo más allá del uso de mayúscula como lo hace el autor original, denominaremos en el presente como el “poder objetivado”<sup>16</sup>.

Sirva la siguiente definición que proporciona el autor para conceptualizar al poder objetivado:

Un cuerpo social permanente, al cual se tiene hábito de obedecer, que tiene los medios materiales para imponerse, y que está sostenido por la opinión que se tiene de su fuerza, la creencia en su derecho a mandar (su legitimidad) y la esperanza que se pone en su acción bienhechora<sup>17</sup>.

Tanto el poder como el poder objetivado tienden al crecimiento ilimitado, el primero por dos razones: una, porque tiende hacia y se afirma a sí mismo, en la búsqueda de la imposición del “yo” cada expansión del sujeto lo pone en contacto con otros, a los que se ve forzado a engullir so pena, de lo contrario, a desaparecer por disgregación, esto lo denomina Byung-Chul Han el carácter “ipsocéntrico” del poder<sup>18</sup>; y dos, porque el poder se conecta con el placer, cada expansión del “yo” se percibe como un triunfo sobre los demás, el hombre tiende a autonomizar sus deseos, lo que lo lleva a realizar actos no por necesidad, sino por el placer que producen. De esta forma, el poder se transforma, de

13 Conde García, *El hombre, animal político*. 98-100.

14 Marina, *La pasión del poder*, 109-111.

15 Bertrand de Jouvenel, *Sobre el Poder: historia natural de su crecimiento*, Madrid: Unión, 1998:55-58.

16 Aunque Bertrand de Jouvenel y sus discípulos distinguen entre las dos acepciones de poder con el uso de mayúsculas, optamos en el presente por utilizar el término “poder objetivado” siguiendo a José Antonio Marina quien señala que el *espíritu objetivo* es “aquellas creaciones de la inteligencia que parecen adquirir una existencia autónoma, una vida propia desligada de los individuos”, lo cual coincide con la concepción del maestro francés sobre el Poder. Marina, *La pasión del poder*, 111.

17 Jouvenel, *Sobre el poder*, 73.

18 Han, *Sobre el poder*, 105-106.

expansión de energía personal, en afán de dominación –deja de ser un medio y se convierte en un fin en sí mismo<sup>19</sup>.

El poder objetivado, al conformarse para hacerse con el poder de una comunidad, termina por identificarse con éste, uniéndose a su instinto de crecimiento y a su egoísmo, lo que nuevamente Jouvenel señala como “el instinto de crecimiento del Poder”<sup>20</sup>. Así se genera una relación de crecimiento correlativo entre el poder objetivado y el poder, cuando crece uno necesariamente crece el otro, tal que el poder objetivado buscará crear nuevos espacios relacionales en los que aparecerán nuevos poderes, los cuales se sumarán a la masa de recursos que el poder objetivado puede utilizar<sup>21</sup>.

### **Biopoder**

El último concepto que resta por presentar es el del biopoder, término acuñado por Michel Foucault en su obra *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, donde señala que a partir del siglo XVII el poder (el poder objetivado para nosotros) ha desarrollado una serie de “técnicas para la sujeción de los cuerpos y control de poblaciones”<sup>22</sup>, con lo que inicia la era del biopoder.

Este biopoder se ha desarrollado en torno a dos polos:

- el primero es la consideración del cuerpo como máquina (anatomopolítica del cuerpo humano), que debe ser integrada a sistemas de control y de producción;
- el segundo es el cuerpo-especie (biopolítica de la población), es decir considerar a la población como un cuerpo colectivo que sirve de soporte a procesos biológicos que deben ser regulados para asegurar que estos se ordenen a los diseños marcados por el poder objetivado<sup>23</sup>.

Mediante estos mecanismos y técnicas se caracteriza un poder objetivado “cuya función no es matar sino invadir la vida en su totalidad”<sup>24</sup>. De esta forma el poder objetivado ahora tiene por objeto hacer vivir y dejar morir, en lugar del antiguo poder de hacer morir y dejar vivir<sup>25</sup>, el valor del hombre será medido por su productividad, su salud será la principal preocupación pues esta asegura el desempeño de sus labores cotidianas, las cuales están inmersas en la gran maquinaria de producción y consumo<sup>26</sup>.

Al hombre en la era del biopoder se le niega su esencia, su alma, su racionalidad, se le convierte en un cuerpo sobre el que se ejerce violencia, no se le da espacio de libertad necesario para que participe en la construcción del “yo” colectivo, sino que se le fuerza a formar parte de una inmensa maquinaria. Parte considerable de esto es el proceso constante de sexualización y animalización que el mismo hombre ha sufrido desde el siglo XVII, que Foucault ha descrito, y que ha terminado por reducirlo “a pulsiones libidinales, deseos, apetitos que el capitalismo libidinal solícito satisfará a cambio de expropiar su ‘saber vivir’ y que aseguran que el mismo dominado “tampoco dará ningún testimonio en

19 Marina, *La pasión del poder*, 16-34.

20 Jouvenel, *Sobre el poder sic passim*.

21 Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, 62-63.

22 Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, 169.

23 Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, 167.

24 Esto se puede observar en el estudio sobre la sexualidad que realizó Michel Foucault, donde en su primer volumen detalla las maneras en las que el poder ha crecido mediante la proliferación de sexualidades y discursos, creando nuevos espacios relacionales en los que aparece e interviene, aumentando su control sobre los individuos, señalando nuevamente las relaciones entre poder y placer antes mencionadas; este crecimiento del poder acarrea a su vez un crecimiento del Poder que adquiere un mayor dominio sobre los sujetos. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, 169.

25 Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, 167.

26 Walter Calderón Gerstein, “COVID-19, Ontopolítica, Necropolítica, y un nuevo concepto filosófico y social en el Perú y el mundo: la Idiopolítica”, *Comuni@cción: Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo* 12, n.o 1 (2021): 78, <https://doi.org/10.33595/2226-1478.12.1.457>.

contra del ‘amigable’ poder que lo posee integralmente”<sup>27</sup>. No es difícil pues, recordando lo señalado respecto de la naturaleza política, percatarse que las sociedades actuales, construidas y apuntaladas por el biopoder, son todo menos verdaderamente políticas; son maquinarias de explotación que ponen al hombre bajo el dominio del poder objetivado y no a éste al servicio del Bien Común.

## La esperanza y la amenaza

Después de estas aclaraciones conceptuales estamos en condiciones de abordar la cuestión planteada en un inicio: ¿Qué experiencia política se puede obtener del estudio del fenómeno pandémico del Covid 19? ¿Por qué no se produjo el escenario catastrófico autoritario que para muchos pareció inminente? O expresado de otra manera después de haber analizado los conceptos de poder objetivado y Biopoder: ¿Por qué el poder objetivado renunció a un control completo sobre los cuerpos?

La pregunta no es un prurito intelectual, sino una de vital importancia para el futuro cercano, pues si es cierto que el poder objetivado tiende a crecer de manera ilimitada, y si también es cierto que la técnica de control que ha adoptado desde hace siglos, si consideramos cierto el análisis de Foucault, es el biopoder, o la reducción de los individuos a meros cuerpos al servicio de sus proyectos económicos, entonces aparece como un contrasentido que, después de haber alcanzado un dominio total sobre los ciudadanos por medio del aislamiento obligatorio, los controles y pases sanitarios, la geolocalización obligatoria, la vacunación forzosa y la imposición de sanciones en contra de quienes se opusieron a estas medidas, el poder objetivado por sí mismo haya aceptado renunciar a estos nuevos espacios para regresar al orden pre-pandémico.

Este contrasentido no es tal si analizamos el fenómeno del desconfinamiento a la luz de los focos presentados: la naturaleza política del hombre y la naturaleza expansiva y dominante del poder objetivado. Atendiendo a estos dos elementos podemos dar las siguientes razones para el desconfinamiento:

La primera razón del desconfinamiento es la propia naturaleza política del ser humano, pues si bien la erosión de sus comunidades naturales y cercanas se ha llevado a cabo desde hace muchos siglos<sup>28</sup>, ésta se ha ocultado detrás de un aparente proceso de liberación individual, así como por la sustitución de relaciones capaces de crear espacios de resistencia al poder objetivado (familia y grupos intermedios) por otras más fáciles de manipular (comunidades digitales)<sup>29</sup>. El confinamiento rápidamente destruyó estas ilusiones al mostrar la solitaria existencia del hombre moderno, sin aquellos “parches” la necesidad de contacto con otros se mostró con toda su fuerza.

La segunda razón es que las personas comenzaron a percatarse de lo incisivos y extremos que eran los controles que implicaba la pandemia, que si bien en un inicio fueron aceptados por el miedo y el deseo de seguridad que estos generaban<sup>30</sup>, no tardaron en volverse insostenibles, no sólo por lo mencionado en el punto anterior, sino por las incomodidades (inhabilitaciones) que provocaba en la vida diaria y en una sociedad acostumbrada a una supuesta “libertad” absoluta. El poder objetivado mostró en esta forma su aspecto más tenebroso y recordó a muchos los extremos a los que se puede llegar en nombre de la “protección”.

27 Carlos Manuel González, “Bio-poder y la profusión de dispositivos. Anticipación en tiempos de pandemia”, *Temas y Problemas de Comunicación*, n.º 18 (2020): 17, <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/TyPC/article/view/1171>.

28 Un estudio pormenorizado de la forma en la que el Estado ha ido conquistando espacios a otras instituciones y comunidades es presentado por el maestro Dalmacio Negro en su obra. *Dalmacio Negro Pavón, Historia de las formas de Estado: una introducción*, 1. ed (Kindle), Madrid: El Buey Mudo (2010).

29 A lo largo de su obra Jouvenel presenta la manera en la que el crecimiento del poder se ha presentado como un proceso de “liberación”, cuando en realidad ha sido lo contrario (Jouvenel, *Sobre el poder*).

30 El psicólogo alemán Erich Fromm desarrolló el concepto de “personalidad autoritaria” para describir a las personas que por miedo e inseguridad están dispuestas a aceptar gobiernos totalitarios, este concepto ha sido profundizado por otros pensadores a partir de entonces. Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Biblioteca Erich Fromm 2, Barcelona: Paidós Ibérica (2000).

Las dos razones anteriores generaron un amplio descontento en la población, al que se sumaron otras quejas: discriminación, falta de oportunidades e injusticia; todo esto provocó protestas<sup>31</sup>.

A estas muestras populares se sumó el repentino alto de prácticamente toda actividad productiva, el cierre de empresas, el desempleo y el corte en cadenas de producción y transporte que provocaron una enorme recesión económica a nivel global<sup>32</sup>. El sistema capitalista sufrió un fuerte golpe, sin productos que vender y sin generación de recursos para mantener el ciclo de consumo, el poder objetivado se vio amenazado por el mismo sistema sobre el que se había construido.

La suma de estos factores generó el declive de la opinión popular, en todas partes del mundo los gobiernos se enfrentaron a una población descontenta que amenazaba con cambios radicales de gobierno, en el mejor de los casos, o con actitudes de abierta rebelión y rechazo al sistema de gobierno democrático occidental<sup>33</sup>.

Todos estos elementos llevaron al poder objetivado a percatarse que un encierro a mediano o largo plazo era contrario a sus mismos intereses. Los beneficios y la satisfacción generada por el control directo sobre los individuos y la población en general, el biopoder llevado a su máxima expresión, no eran sostenibles, pues todo el sistema se veía en riesgo de colapsar; el intento por aumentar la intensidad de la dominación y los espacios bajo el control directo del Estado habían despertado en la humanidad el deseo de libertad y de comunidad.

## Conclusión

Si bien se han recuperado las libertades con el proceso de desconfinamiento y el retorno a la “normalidad”, lo cierto es que el poder objetivado no regresó al nivel en el que se encontraba antes de la pandemia; como siempre, este crecimiento deja las aguas un poco más arriba de lo que estaban antes, e incluso hace pensar en mutaciones institucionales que pueden avanzar hacia modelos estatales distintos. Todos los dispositivos de control o efectos del control a los que se sometió a la sociedad, aunque vayan desapareciendo con el paso del tiempo, han sentado precedentes sobre los extremos a los que el poder puede llegar.

No nos sorprenda que así como nos acostumbramos a los impuestos, el nacionalismo y a la regulación de las actividades productivas, en un futuro se vuelva cosa normal la obligatoriedad de dar a conocer nuestra ubicación, de someter cada aspecto de nuestra salud al Estado, de portar documentos que nos habiliten a entrar a tal o cual lugar, o a que se nos coarte la libertad por razones de “salud”, un concepto aún más fácil de manipular que el de “seguridad” a secas, puesto que el enemigo es verdaderamente invisible y omnipresente, desconocedor de fronteras y clases sociales.

La clave en contra y a favor de esta dominación es la propia naturaleza política del hombre. En contra porque, mientras haya vida política, habrá libertad; la política es el reino del poder y de lo posible, se puede hacer un mundo nuevo y mejor si hay verdadera política. A favor porque, mientras se logre hacer creer a las personas que tienen vida común y que verdaderamente están viviendo en comunidad, entonces se les podrá dominar con mayor facilidad; la gente está dispuesta a perder aquello que no sabe que tiene o que cree que no es capaz de perder. El cristianismo afirma que la mayor ar-

31 Paolo Gerbaudo, “The Pandemic Crowd: Protest in the Time of Covid-19”, *Journal of International Affairs* 73, n.o 2 (2020):61-75; Deana A. Rohlinger y David S. Meyer, “Protest during a pandemic: How Covid-19 affected social movements in the United States”, *The American Behavioral Scientist* 68, n.o 6 (2022), <https://doi.org/10.1177/00027642221132179>; Koen Van der Zwet, Ana I. Barros, Tom M. Van Engers y Peter M. A. Sloom, “Emergence of Protests during the COVID-19 Pandemic: Quantitative Models to Explore the Contributions of Societal Conditions”, *Humanities and Social Sciences Communications* 9, n.o 1 (2022): 1-11, <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01082-y>.

32 Ippei Shibata, “The distributional impact of recessions: The global financial crisis and the COVID-19 pandemic recession”, *Journal of Economics and Business* 115 (2021):105971, <https://doi.org/10.1016/j.jeconbus.2020.105971>.

33 Michael Becher et al., *COVID-19, Government Performance, and Democracy: Survey Experimental Evidence from 12 Countries*, Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research (2021), <https://doi.org/10.3386/w29514>.

gucia del demonio es hacer creer que no existe; igualmente la mayor argucia del poder objetivado es ocultarse en las sombras, asegurar que su voluntad no es dominar cada aspecto de la vida humana y que su labor únicamente es en beneficio del propio hombre. El Estado aprovecha las necesidades del hombre en pos de su expansión ilimitada y aplastante.

Si el hombre se percata de que está siendo sometido, surge en él un llamado a la libertad; pero si esta dominación es silenciosa, oculta, si guardan las apariencias de normalidad, entonces el hombre por sí mismo se deja engañar, cambia su libertad por un cautiverio cómodo propio de su naturaleza animal, cambia su naturaleza política por remedos de comunidad ya sea “virtual” o física pero fuertemente controlada por el mismo poder objetivado. Todo poder objetivado que esté dispuesto a crecer debe admitirle a sus súbditos un nivel mínimo de comunidad, pero cuidando que ésta no pueda ser utilizada para formar una verdadera comunidad política, para lo cual tiene muchas estrategias, empezando por la de mantenerlo como animal para hacer que, más que comunidad, sea convivencia animal.

Así pues, la naturaleza política del hombre es a la vez la semilla de su libertad, pero también el elemento cuyo falseamiento puede hacer más estable y duradero un régimen de dominación.

## Referencias

- Agamben, Giorgio, Slavoj Žižek,... y Paul B. Preciado. *Sopa de Wuhan*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2017.
- Aristóteles, *Política*, ed. Manuela García Valdés, Gredos, 2013
- Ballón, Mónica, Carlos Beltramo y Carlos Polo (eds.). *Pandemonium II La Cura*, 2020.
- Ballón, Mónica, Carlos Beltramo y Carlos Polo (eds.). *Pandemonium III La Tormenta Perfecta*, 2021.
- Becher, Michael, Nicolas Longuet Marx... y Daniel Stegmüller. *COVID-19, Government Performance, and Democracy: Survey Experimental Evidence from 12 Countries*, Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research (2021), <https://doi.org/10.3386/w29514>.
- BBC. “Coronavirus: What Did China Do about Early Outbreak?”. 8 de mayo de 2020. <https://www.bbc.com/news/world-52573137>
- Beltramo, Carlos y Carlos Polo (eds.), *Pandemonium ¿De la pandemia al control total?*, 1.ª ed., 2020.
- Calderón Gerstein, Walter. “COVID-19, Ontopolítica, Necropolítica, y un nuevo concepto filosófico y social en el Perú y el mundo: la Idiopolítica”. *Comuni@cción: Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo* 12, n.º 1 (2021). <https://doi.org/10.33595/2226-1478.12.1.457>
- CDC. *CDC Museum COVID-19 Timeline*. Centers for Disease Control and Prevention, 15 de marzo de 2023. <https://www.cdc.gov/museum/timeline/covid19.html>.
- Conde García, Francisco Javier. *El hombre, animal político*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2012.
- De Jouvenel, Bertrand. *Sobre el Poder: historia natural de su crecimiento*. Madrid: Unión, 1998.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Biblioteca Erich Fromm 2. Barcelona: Paidós Ibérica, (2000).
- García García, Fernando (ed.). *Capitalismo y Pandemia. 16 ensayos publicados entre el 21 de marzo y el 16 de abril de 2020, (No incluidos en la “Sopa de Wuhan”)*. Filosofía Libre, 2020.

- Gębska, Marta y Monika Krukowska. "COVID-19 Implications for China's National Security". *Security and Defence Quarterly* 37, n.º 1 (2022):58-60. <https://doi.org/10.35467/sdq/147490>
- Gerbaudo, Paolo. "The Pandemic Crowd: Protest in the Time of Covid-19". *Journal of International Affairs* 73, n.º 2 (2020):61-75.
- González, Carlos Manuel. "Bio-poder y la profusión de dispositivos. Anticipación en tiempos de pandemia". *Temas y Problemas de Comunicación*, n.º 18 (2020). <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/TyPC/article/view/1171>
- Han, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Herder Editorial, 2017.
- Katella, Kathy. "Omicron, Delta, Alpha, and More: What To Know About the Coronavirus. *Yale Medicine*, 1 september 2023. <https://www.yalemedicine.org/news/covid-19-variants-of-concern-omicron>
- Marina, José Antonio. *La pasión del poder*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.
- Negro Pavón, Dalmacio. *Historia de las formas de Estado: una introducción*. 1. ed (Kindle). Madrid: El Buey Mudo (2010).
- Roberts, David L., Jeremy S. Rossman, y Ivan Jarić. "Dating First Cases of COVID-19". *PLOS Pathogens* 17, n.º 6 (2021): e1009620. <https://doi.org/10.1371/journal.ppat.1009620>
- Rohlinger, Deana A. y David S. Meyer. "Protest During a Pandemic: How Covid-19 Affected Social Movements in the United States". *The American Behavioral Scientist* 68, n.º 6 (2022). <https://doi.org/10.1177/00027642221132179>
- Shibata, Ippei. "The distributional impact of recessions: The global financial crisis and the COVID-19 pandemic recession". *Journal of Economics and Business* 115 (2021):105971. <https://doi.org/10.1016/j.jeconbus.2020.105971>
- Van der Zwet, Koen, Ana I. Barros, Tom M. Van Engers y Peter M. A. Sloom, "Emergence of protests during the COVID-19 Pandemic: Quantitative models to explore the contributions of societal conditions", *Humanities and Social Sciences Communications* 9, n.º 1 (2022):1-11. <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01082-y>
- Wendler, JohnRoss. "Misleading a Pandemic: The Viral Effects of Chinese Propaganda and the Coronavirus". *Joint Force Quarterly*, n.º 104:32-34.
- VerywellHealth. "A Timeline of COVID-19 Variants". *Verywell Health*, 19 Diciembre 2023. <https://www.verywellhealth.com/covid-variants-timeline-6741198>.

# Ampliando la conciencia social de los problemas medioambientales. Análisis sobre las imágenes de la Campaña Plásticos de Greenpeace México

## Broadening social awareness of environmental issues. Analysis of the images of Greenpeace Mexico's Plastics Campaign

Josefina Rodríguez González



**Josefina Rodríguez González**

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

josefinarg@uaz.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6520-1343>

Recibido: 06 - 04 - 2024

Aceptado: 30 - 05 - 2024

Publicado en línea: 01-08 - 2024

### Cómo citar este texto

Rodríguez González, J. (2024). Ampliando la conciencia social de los problemas medioambientales. Análisis sobre las imágenes de la Campaña Plásticos de Greenpeace México. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-13. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3124>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## Resumen

En el presente trabajo se realiza un análisis de las imágenes que difunde *Greenpeace* México a través de su perfil en *Facebook* en la campaña contra los plásticos, apoyándose de los elementos metodológicos de la semiótica visual. Los resultados del estudio permiten determinar que las imágenes sirven para dar sentido social a la causa del organismo y lograr la participación de la ciudadanía, gobierno y empresas, en donde se hacen visibles algunas marcas comerciales como causantes de la contaminación plástica; las especies acuáticas y el mar, como los más perjudicados por el uso desmedido que el ser humano hace de este tipo de material catalogado como de un solo uso. Todos estos elementos dan legitimidad a su campaña en *Facebook*, siendo la imagen un medio mediante el cual muestran una de las problemáticas medioambientales más graves que existen en la actualidad a nivel mundial, jugando un papel estratégico para formar conciencia en la población, seguir presentes en la escena pública y recabar fondos.

*Palabras clave:* Facebook, *Greenpeace* México, plásticos, imágenes.

## Abstract

In this work, an analysis is conducted on the images disseminated by *Greenpeace* México through their *Facebook* profile in their campaign against plastics, employing the methodological elements of visual semiotics. The results of the study allow us to determine that the images serve to give social meaning to the organization's cause and achieve the participation of citizens, government, and companies. They make certain commercial brands visible as the culprits of plastic pollution, highlight aquatic species and the ocean as the most affected by excessive use of plastics by humans. All these elements lend legitimacy to their *Facebook* campaign, with the image being a means through which they showcase one or the most serious environmental issues currently existing worldwide. It plays a strategic role in raising awareness among the population, maintaining a presence in the public scene, and gathering funds.

*Keywords:* Facebook, *Greenpeace* México, plastics, images, semiotics.

## Introducción

El presente análisis se enfoca en las imágenes de la campaña “Plásticos” que es promovida por *Greenpeace*, Organización No Gubernamental (ONG) ambiental transnacional con una larga trayectoria y reconocimiento a nivel mundial con presencia en más de 55 países (*Greenpeace*, s/a). Desde su origen en 1971, ha basado su estrategia en hacer visible mediante imágenes (fotografía y video) los daños medioambientales ocasionados al planeta.

El primero de ellos, fue la protesta por las pruebas químicas que realizaban los estadounidenses en Amchitka, Alaska, resistiéndose de manera pacífica ante este acto, estando presentes en el lugar e interponiéndose de manera física<sup>1</sup>. El hecho fue registrado en vídeo y transmitido en la televisión local, haciendo testigos de la manifestación a los pobladores, logrando que tiempo después se cancelara el proyecto (*Rodríguez González*, 2015). Posteriormente, con la misma estrategia, capturan en video las agresiones que sufrieron sus activistas por los buques franceses cuando se interpusieron para detener las pruebas nucleares en Mururoa. El hecho se transmitió por lo menos en 20 países, y colocó a la organización en la escena internacional.

<sup>1</sup> Uno de los principios de *Greenpeace* es estar físicamente en el lugar del problema, haciendo protesta de manera pacífica.



La exposición de imágenes ha sido una de sus principales estrategias y una aliada para ganar presencia social; por mencionar un ejemplo, está la fotografía que fue tomada por *Greenpeace* cuando la granada del arpón de un barco pesquero japonés explotó en la espalda de una ballena, la cual fue publicada por el *New York Times* y transmitida por cadenas de televisión de Canadá, Estados Unidos, Europa e incluso Japón (Greenpeace, 2013, citado por Rodríguez González, 2015).

Con imágenes crudas, *Greenpeace* ha logrado sacudir a los espectadores, generar polémica e influir socialmente en la visión de un tema, tal es el caso de la matanza a golpes de las focas recién nacidas en Canadá, cuyas fotografías y videos muestran el acto como despiadado y cruel. “Las redes que ha tejido a nivel mundial con sus sedes en distintos países y los grupos locales son una de sus fortalezas, permitiéndole generar campañas estratégicas a nivel global y tener una fuerte presencia pública” (Rodríguez González, 2015, p. 24), lo que se robustece por las alianzas que tiene con otras ONG nacionales y transnacionales afines a sus causas.

A lo largo de los años, *Greenpeace* ha ido adaptando sus estrategias en los medios de comunicación, buscando tener presencia en la escena pública. En la actualidad, cuenta con una red de sitios web (páginas y redes sociales) que va desde la matriz a los países y grupos locales en donde tienen oficinas, sintonizados todos sobre las mismas campañas, con el mismo discurso e imagen visual. Esto les ha permitido tener mayor presencia en la región y seguir siendo una de las ONG líderes en el tema.

*Greenpeace* trabaja sobre distintas problemáticas medioambientales, entre las que se encuentran los océanos. Ha lanzado una campaña a nivel mundial para frenar el problema de la contaminación por plásticos, uniéndose al movimiento *#BreakFreeFromPlastic* (rompe con el plástico) en el que colaboran otras organizaciones (Greenpeace, s/a). Para tener una dimensión del tema, basta conocer las estadísticas que presenta el World Economic Forum (2018), se estima que anualmente llegan a los mares y océanos 8 millones de toneladas de plástico, es decir, 200 kilos cada segundo. Aunque no se puede saber en términos reales cuánta basura existe en el mar, se habla de entre 5 a 50 billones de fragmentos de plástico (sin incluir los trozos que hay en el fondo marino o en las playas). De no existir cambios en los modelos de producción y consumo, así como la firma de acuerdos entre países, la contaminación plástica acumulada entre 2010 y 2050 sería de 3430 millones de toneladas métricas (Berkeley, 2023).

La cultura de consumo de plásticos de un solo uso<sup>2</sup>, genera daños ambientales en agua, tierra, aire, arrecifes, fauna marina y la humanidad. Cuando la basura plástica “llega a un vertedero o al medio ambiente no se degrada, el plástico absorbe otras sustancias químicas tóxicas, se descompone en partículas diminutas y crea una extensa contaminación o entra a la cadena alimenticia mediante su ingesta por la fauna marina” (Greenpeace, s/a). Se ha encontrado plástico en la sal marina, agua potable y la cerveza.

En las plataformas de redes sociales e internet han circulado imágenes fuertes mostrando este problema de diversas maneras. Este es el caso de la tortuga que quedó atrapada en un anillo plástico para latas de aluminio, por lo que fue llamada tortuga cacahuete; o el video donde le extraen a una tortuga un popote que se incrustó en su fosa nasal, haciendo visible el sufrimiento y las lágrimas que le causa su retiro. Otras imágenes son las de ballenas y aves marinas que han muerto por la ingesta de basura, mostrando sus estómagos llenos de este tipo de residuos sólidos.

2 Son aquellos que están destinados a usarse solo una vez, como es el caso de las botellas, bolsas, cubiertos, platos y los embalajes protectores, por mencionar solo algunos.

Los elementos anteriores, exponen algunos rasgos de esta problemática social que se vive en la actualidad, y sobre la cual existe bastante información, por lo que el tema se centra pertinente para analizar el problema de la basura plástica desde un enfoque semiótico visual que permita conocer las características y funciones que tienen las imágenes dentro de las campañas en internet de una de las ONG ambientales con mayor presencia a nivel mundial.

## La imagen como medio para la construcción de significados sociales

Las imágenes “tienen un peso relevante tanto en los formatos publicitarios y promocionales como en la información corporativa diaria” (Marfil-Carmona, 2015, p. 498). Si bien, las ONG ambientales tienen un carácter de organizaciones sin fines de lucro, han adoptado estrategias publicitarias denominadas como “publicidad social”, para dar a “conocer a la organización, mejorar su imagen de credibilidad y transparencia, captar fondos y recursos, reclutar nuevos voluntarios y fidelizar a los antiguos, sensibilizar sobre las causas sociales y finalmente educar para cambiar las actitudes insolidarias y reforzar las solidarias”<sup>3</sup> (Ortega, 1997 y Martínez, 2009, citados por Arroyo *et al.*, 2009 p. 4).

Lo visual toma un carácter primordial en las prácticas que realizan en las plataformas de redes sociales, en sus acciones de protesta en las calles, y en los documentos que emiten, “para mostrar que las actividades con las que se comprometen las ONG en sus campañas son reales y se están desarrollando en ese preciso instante” (Marfil-Carmona, 2015, p. 511). Se considera que las imágenes en sus distintos tipos apoyan a las organizaciones para documentar, informar y dar testimonio de hechos y acontecimientos, además de tener una fuerte injerencia en la publicidad que realizan en los distintos medios, como dice Marfil-Carmona (2015) “mostrar es la clave para informar y, por lo tanto, para conmover, emocionar, al final del proceso, persuadir a los públicos para que colaboren con las ONG” (p. 511).

En los procesos de publicidad y de creación de una marca, enfoques como el *branding*<sup>4</sup> tienen como base la imagen para el establecimiento social.

“Se trata de un proceso que apunta a crear un sistema de representación de imágenes articulando un sistema productor de imágenes con un sistema de representación mental. El propósito ulterior de dicho sistema es crear una experiencia que por efecto de acumulación produzca una imagen mental traducida en reconocimiento y en una *gestalt* de asociaciones distintivas ante el público al que se dirige. Dicho de otra manera, la naturaleza lingüística, icónica y cromática de la marca confluye en la imagen visual que opera como vehículo portador del conjunto de valores simbólicos que la marca propone a un público predeterminado con el fin de diferenciarse de sus competidores y, generar reconocimiento y recordación” (Llamas, 2013, p. 225).

En este sentido, como dice De Alba González la imagen actúa en la construcción de significados sociales, siendo un medio potente de expresión, de representación e imaginarios colectivos, debido a que

“no solo representan el mundo y la realidad social, sino que contribuyen a construirla, orientando nuestra práctica cotidiana y nuestro entendimiento del mundo” (De Alba González, 2010, p. 49).

Las imágenes son moldeadas por la cultura, si bien pueden mostrar algo, las representaciones y valores dependen en gran medida de factores culturales y las necesidades de quien las emplea. Tal es el caso de la fotografía, “una herramienta de gran utilidad en la comunicación corporativa de las organizaciones solidarias, que aprovechan su original fuerza informativa, su capacidad para mostrar lo que, con palabras, puede ser más abstracto (Marfil-Carmona, 2015, p. 512), las cuales, antes de ser

3 Con base en las aportaciones de Arroyo Almaraz *et al.* (2009) son estos los seis objetivos que se han aplicado a la publicidad de las ONG.

4 Anglicismo con el que se denomina a la creación y gestión estratégica de una marca (Llamas, 2013, p. 223).

integradas a una campaña son sometidas a decisiones estéticas, temáticas o morales, con base en el contexto cultural en donde se emplearán.

Desde el punto de vista de la investigación y del entendimiento de la función de las imágenes en la construcción de significados sociales,

“las fotos o imágenes publicitarias, arrojan información valiosa para entender los valores, las representaciones y los discursos dominantes en los contextos socioculturales en donde se encuentran” (Alba, 2010, p. 42).

Como afirma Roldán (2012 citado por Marfil-Carmona, 2015), todas las imágenes visuales y todos los lenguajes son una construcción cultural.

## Semiótica aplicada al análisis de imágenes publicitarias

Existen distintos marcos teóricos-metodológicos que se han adaptado para el análisis semiótico de las imágenes a la publicidad, las cuales, se apoyan en corrientes como la lingüística (Umberto Eco), la semiótica (Peirce), la sociología y la comunicación (Lasswell y Wright). En este sentido, hablar sobre semiótica obliga al acercamiento “a un modelo multidisciplinar de marcada raíz lingüístico-estructural<sup>5</sup>” (San Nicolás, 2005, p. 57, citado por García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2016, p. 73).

La semiótica como encargada del análisis de los signos, incluye entre sus variedades la imagen. En el análisis semiótico de la imagen visual, Magariños de Morentin (2001) hace una distinción entre las diferentes operaciones mentales que actúan para la identificación, reconocimiento e interpretación de la imagen retomando las aportaciones de Peirce (tabla 1), teniendo en cuenta, que “una percepción visual (el ‘algo’ peirceano) para que sea objeto de estudio de una semántica, se requiere que cumpla con un conjunto de condiciones necesaria para su caracterización como signo. De lo contrario, la percepción se limitaría a tener cualidades informativas” (Magariños de Morentin, 2001, p. 297), es decir, debe comprender una condición triádica “la relación entre el propio signo, el objeto y el interpretante se da de manera forzosa... sin esta relación, un ente potente significante no puede ser asumido con la categoría de signo (García-López & Cabezuelo-Lorenzo, 2016, p. 82).

Tabla 1  
Las condiciones triádicas del signo de Peirce

Condiciones del signo		
ALGO (una propuesta de percepción visual)	POR	ALGO (destinada a la configuración de la forma)
	EN	ALGUNA RELACIÓN (considerada como representación)
	PARA	ALGUIEN (para su valoración por el perceptor)

Nota: elaboración propia a partir de las aportaciones de García-López & Cabezuelo-Lorenzo, 2006; y Magariños de Morentin, 2011.

La imagen material visual para su construcción requiere de un soporte físico y un sistema de producción. El soporte físico es donde se plasma la imagen, puede ser tela, papel o una pantalla, entre otros; sobre los sistemas de producción, estos son variados y tienen que ver con la técnica o medio

5 La corriente semiótica estructuralista, nacida de cánones marcados por Saussure, desarrolló una serie de modelos explicativos para el análisis formal de los textos lingüísticos, en un primer momento, y de los textos culturales en general (García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2016, p. 87)

empleado para plasmarlos, tales como la pintura al óleo, la fotografía o los píxeles. Ambos factores hacen de la imagen un medio material y visual, un objeto que puede ser visto por el ojo humano, pero como tal “pueden dar lugar a uno o múltiples imágenes perceptuales y pueden almacenarse y transformarse en la memoria visual como una o múltiples imágenes mentales” (Magariños de Morentin, 2001, p. 298).

En este sentido, las imágenes materiales visuales tienen una alta correlación con la interiorización de imágenes mentales, las cuales, son representaciones internas que una persona puede hacer sobre un objeto o imagen, que son construidas o reconstruidas con base en la forma en que se perciben e interiorizan por cada persona.

El análisis semiótico estructuralista toma como punto de partida que toda imagen posee una estructura que la organiza, partiendo para su análisis las partes que las constituyen, entendiendo que los elementos de la estructura “poseen cohesión e interdependencia y una dinámica interna... un sistema no de una suma sino de una sólida coordinación, de una interacción y tensión dinámica de las partes, en cada una de la cuales se encuentra el sentido de todo” (Ramírez Caro, 2002, p.4), desintegrando la totalidad de unidades semánticas que la componen para analizar en primer término los aspectos denotativos y posteriormente los connotativos que permiten poner de manifiesto las diversas estructuras del mensaje.

Uno de los modelos que se han centrado en el análisis de las imágenes publicitarias es el desarrollado por Umberto Eco (tabla 2), por el papel central que otorga a los códigos visuales de la publicidad, apartándose del signo icónico, haciendo énfasis en que un análisis formal de los textos audiovisuales como el mensaje publicitario deben alejarse de “las apariencias y de la experiencia común”. Para lo cual, construye un sistema de códigos estructurados en capas que se articulan entre el registro verbal y el registro visual dando mayor peso a este último, mediante cinco niveles de codificación: icónico, iconográfico, tropológico, tópico y entimemático, en un proceso secuencial (García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2006), los cuales se muestran en la tabla 2.

Tabla 2  
 Modelo de análisis para la publicidad de Umberto Eco

Estructura Genérica	
Registro visual	Nivel icónico
	Nivel iconográfico
	Nivel Tropológico
	Nivel tópico
	Nivel entimemático
Registro verbal	
Relaciones entre los dos registros	
Conclusiones	

Fuente: García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2006, pp. 93-94.

Dentro del registro visual, el “nivel icónico” se refiere a las “supuestas analogías a las que Eco hacía referencia en la categoría de icono o analógica. Son datos concretos de la imagen que no tiene validez semiótica en un análisis formal de la publicidad” (García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2006, p. 91), ya que este nivel consiste en identificar los elementos visuales que se integran en la imagen. El nivel iconográfico tiene un carácter connotativo para identificar los recursos, códigos y significados contextuales del mensaje.

El “nivel tropológico” comprende figuras retóricas de carácter visual. En el caso de la publicidad, existen dos recursos que destacan: la antonomasia y la hipérbole. En la primera, la mayoría de las imágenes visuales de la publicidad incorporan figuras retóricas que adquieren un carácter predominante; en el caso de la hipérbole destaca la exageración de un elemento dentro de la imagen, las metáforas, los símiles, las metonimias, etc.

El “nivel tópico” en este nivel se caracteriza por los bloques de convenciones formuladas

“en los que una premisa o argumentación es suprimida precisamente porque está implícita en el mensaje publicitario. Así, la publicidad, en su nivel de codificación tópico, utiliza constantemente entimemas. Un entimema es un silogismo en el que se ha suprimido una premisa al encontrarse ésta implícita en el enunciado” (García-López y Cabezuelo-Lorenzo, 2006, p. 92).

El “nivel entimemático” en un sentido general analiza las argumentaciones que están propuestas en el mensaje publicitario o campos entimemáticos, que dan a sobreentender, como lo describe Eco, argumentaciones ya convencionalizadas y evocadas a la mente por una imagen que está lo suficientemente codificada, es decir, una premisa general que lleva a una conclusión y argumentación visual.

El “registro verbal” busca aclarar o fijar el mensaje, ya que en ocasiones la comunicación visual puede ser ambigua dando paso a conceptualizaciones distintas que salen del marco del propósito sobre las que se construyen. Finalmente, en el análisis publicitario se conforman ambos registros (verbal y visual) para generar conclusiones.

## Metodología

En esta investigación se realiza un análisis cualitativo de las imágenes de la “campaña plásticos de Greenpeace México” dentro de su sitio web oficial en Facebook. Para ello, se hizo un rastreo de las publicaciones que la ONG generó durante el periodo de enero a diciembre de 2018, recuperando un total de 230 imágenes. A partir de esta búsqueda, se organizaron por similitudes, clasificadas conforme al tema central que reflejaban, lo que permitió tener los ejes de análisis y las categorías de estudio, estableciendo las siguientes: marcas y empresas, animales acuáticos, naturaleza, basura plástica y personajes.

A partir de lo anterior, se empleó el modelo de análisis para la publicidad de Umberto Eco, haciendo un registro visual, a nivel icónico, iconográfico, tropológico, tópico y entimemático; el registro verbal no se aplicó debido a la delimitación establecida en el estudio, a pesar de que dentro de la campaña plásticos se integran vídeos que permiten cruzar estos elementos, ya que el objetivo es hacer visibles los aspectos denotativos, y posteriormente los connotativos, para poner de manifiesto las diversas estructuras que integran el mensaje, ejemplificando lo anterior con algunas imágenes representativas.

Para la interpretación, fueron retomados otros aspectos que se integran dentro de la publicidad como informes o documentos, lo que ayudó a contextualizar problemáticas o significaciones que se otorgan a las imágenes que son difundidas. A continuación, se muestran los resultados.

## Resultados

En el análisis de las imágenes de la campaña plásticos, vemos elementos que en su conjunto, integran y ayudan a la identificación mental del problema, en este caso los plásticos, principalmente de “un solo uso”, como botellas, bolsas, platos, tapas, contenedores de comida, arillos y cucharas (imágenes 1 y 2). Este efecto por acumulación, como afirma Llamas (2013), permite que se produzca una imagen mental que se traduce en el reconocimiento del problema, integrando valores simbólicos que en este caso Greenpeace expone a la ciudadanía, actuando en la construcción social de significados a través de la representación de imaginarios colectivos que han sido expuestos en distintos medios de

comunicación o que la gente ha visto en su vida cotidiana, los cuales son retomados para construir la imagen y representación del problema.



Imagen 1. Tortuga nadando entre basura



Imagen 2. Cifras basura plástica

*Nota:* imágenes difundidas en la campaña Plásticos en la página de Facebook Greenpeace México  
<https://www.greenpeace.org/mexico>

Por otra parte, las imágenes y los lenguajes son amalgamados para hacer una construcción cultural del consumo, integrando información sobre la falta de valores de la sociedad y de respeto hacia el medio ambiente, contaminando de manera indiscriminada (imagen 3). Representaciones fotográficas de los daños ocasionados en tierra, mares y ríos contaminados por plásticos, playas llenas de basura, animales que flotan sobre plásticos de un solo uso, aves muertas por su ingesta o bien atrapados ya sea por una bolsa plástica o arillo (imagen 4); mostrando con ello, los daños hombre-naturaleza y del hombre hacia el hombre.



Imagen 3. Hombre sobre basura



Imagen 4. Ave muerta por arillo plástico

Nota: imágenes difundidas en la campaña plásticos en la página de Facebook Greenpeace México  
<https://www.greenpeace.org/mexico/>

El texto tiene una función vital dentro de la campaña y en la construcción social del problema, integrándose con la imagen para reforzar el mensaje. Ese mensaje denotativo que junto al texto ofrece información valiosa en cifras sobre este residuo sólido (plástico) y cómo afecta a las especies marinas, las leyendas van desde las toneladas de basura que se arrojan por año, las especies marinas más afectadas y los daños a la salud en la población. El discurso es continuo, es decir, con pequeñas frases que se integran como lemas de la campaña, entre ellas: “no más plásticos”, “océanos libres de plástico”, “no a la cultura de usar y tirar” (imágenes 5 y 6).



Imagen 5. Especies marinas afectadas



Imagen 6. Botellas plásticas

Nota: imágenes difundidas en la campaña plásticos en la página de Facebook Greenpeace México  
<https://www.greenpeace.org/mexico/>

Por otra parte, se observa cómo en las imágenes de la publicidad hay constantes que se visualizan, las cuales se entremezclan y resaltan. Entre ellas están:

- especies marinas, entre las que se encuentran ballenas, delfines, moluscos, lobos marinos, caballitos de mar, cangrejos, aves (pelícanos, gaviotas, alcatraces y patos), peces, nutrias y tortugas, estas últimas las más visible;
- basura plástica: bolsas, botellas, tenedores entre otros;
- espacios contaminados: playas y océanos principalmente;
- marcas y empresas: Coca-Cola, Pepsi, McDonald's, Starbucks, Nestlé y sus productos como Nescafé, P&G (productores de pastas de dientes, jabones, shampoo, pañales, toallas femeninas y papel), Walmart, Sabritas, OXXO y Soriana, estas últimas, empresas mexicanas, regionalizando así a las marcas contaminantes.



Imagen 7. Empresas contaminantes



Imagen 8. Basura generada por marca

Nota: imágenes difundidas en la campaña plásticos en la página de Facebook Greenpeace México  
<https://www.greenpeace.org/mexico/>

Como se observa en las imágenes 7 y 8, se trata en su mayoría de empresas transnacionales, haciendo visible en las imágenes información denotativa sobre la cantidad de toneladas plásticas que son desechadas de sus productos; así como las consecuencias de nuestros actos ciudadanos al consumir y generar este tipo de residuos. Por otra parte, al presentar a las marcas montadas sobre islas de basura, formadas por sus desechos y la integración de colores grises, dejan ver un panorama desalentador de cómo contribuyen a la muerte de la naturaleza.

Por otra parte, el activismo ciudadano local y el ciberactivismo (imágenes 9 y 10), forman parte de las imágenes y son uno de los objetivos de esta campaña. Al hablar de activismo, se incluye la participación de miembros de la ONG en lo local pero también en internet, la actuación de otras ONG y la invitación a la ciudadanía para que se integre en esta campaña en contra del uso de plásticos de un solo uso, cibervotando o compartiendo información. Las frases que se ligan a estas acciones son: ¡No más plásticos!; Reduce, actúa y participa; ¡Firma por océanos libre de plásticos! ¡Exijamos leyes que prohíban los plásticos de un solo uso!



Así Greenpeace, utiliza distintos recursos denotativos y connotativos, creando códigos y significados que son contextualizados con el problema que se trabaja, haciéndose visibles en las imágenes que distribuye en redes sociales.



Imagen 9. Acciones cuidado del medio ambiente



Imagen 10. Activismo local

Nota: imágenes difundidas en la campaña plásticos en la página de Facebook Greenpeace México <https://www.greenpeace.org/mexico/>

Finalmente, la imagen se materializa, en esta construcción digital que sirve como sistema de producción de signos y significados, siendo las redes sociales e internet el soporte físico para exponer y distribuir el contenido, una publicidad social, empleando técnicas variadas que van desde imágenes reales hasta construidas digitalmente, que, en su conjunto, permiten percibir el mensaje que busca la organización (mostrar el problema, los responsables, las acciones ciudadanas y las soluciones), persuadiendo a los públicos para que colaboren con la ONG. De esta manera, las imágenes de la campaña plásticos de *Greenpeace* cumplen la condición triádica de Peirce, existiendo una relación entre signo, objeto e intérprete, convirtiéndose en signos que dan sentido a una problemática contemporánea actual.

## Conclusiones

Las imágenes de los animales acuáticos y peces nadando sobre basura, y de los océanos contaminados por los plásticos de un solo uso se conjugan como un signo del impacto devastador de la vida marina y la crueldad que pueden infringir al vivir en un entorno contaminado por el hombre. Esta significación que representa la relación toxica del hombre hacia la naturaleza, contaminando y dañando a los ecosistemas, expone, además, la muerte o sufrimiento de animales marinos como las tortugas atrapadas en redes plásticas, gaviotas muertas por ingesta de basura o peces en envases o bolsas, evocando sentimientos de culpa y la necesidad urgente de aplicar medidas para reducir el uso de plásticos.

Por otra parte, el análisis de esta problemática y de las estrategias de comunicación social a través de imágenes en redes sociales, permite un acercamiento a una connotación de la imagen que muestra una cultura occidental consumista. En la actualidad los nuevos movimientos sociales están

actuando en una vía de deconstrucción cultural, que cuestiona el orden social, económico y político, “estableciendo paralelamente un mecanismo creativo que permite visibilizar lo invisible, percibir lo aparentemente oculto, poner de manifiesto el significado, releendo y retomando valores semánticos y semióticos escondidos de los significantes, para la aparición de un nuevo significado” (Aragón y Ranulfo, 2013, p. 82) en la sociedad y así, hacer cambios.

En la construcción social del problema, la imagen ha actuado como una vía para visibilizar las consecuencias, ha fortalecido las exigencias de las ONG a las empresas y los gobiernos, lográndose por ejemplo, la creación de leyes que prohíben los plásticos de un solo uso en diversas partes del mundo<sup>6</sup>; además del rechazo de consumidores de usar ciertos artículos, tal es el caso de los popotes, donde imágenes que se han viralizado a través de redes sociales e internet como la tortuga que le extraen un popote de su fosa nasal (imagen 2) han tenido efectos, al hacer cambios de comportamiento en la sociedad para no consumir este tipo de productos.

Vale la pena resaltar, que los problemas ambientales, como dice Lezama (2008) son construcciones sociales que se presentan en la escena pública no por la gravedad del daño medioambiental causado o la amenaza social, sino que estos son filtrados por procesos de conciencia, protesta, culturales e intereses de grupos, empresas o políticas públicas, en este caso, los plásticos no son la excepción. A pesar de lo anterior, este análisis permite ver la importancia y los roles que están jugando los nuevos movimientos sociales y las redes sociales, como espacio público de interacción social y para la construcción de significados, que hace posible informar, construir y deconstruir aspectos arraigados en nuestra cultura que son hoy en día tan necesarios, como son las problemáticas medioambientales.

En la actualidad, la “campaña plásticos” está vigente y la ONG Greenpeace sigue trabajando en ella a través de sus redes sociales, ya que aún falta mucho por hacer. Existen asuntos pendientes, como son generar y aprobar más leyes por los gobiernos para regular la producción, el uso y consumo de plásticos; así como normativas para las empresas, además de concientizar a la población para mitigar esta problemática medioambiental contemporánea que tienen efectos no solo en el medio ambiente sino en la salud de la población.

## Referencias

- Aragón, Ayala, y Óscar Ranulfo, O. 2013. “La deconstrucción como movimiento de transformación”. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, n. 47 (noviembre):79-93.
- Arroyo Almaraz, Isidoro, Miguel Baños González, y Teresa C. Rodríguez García. 2009. “Publicidad social en las ONG de Córdoba (Argentina). Perfiles de la construcción del mensaje”. *Revista Latina de Comunicación Social*, n. 64 (noviembre):1011-1029. <https://doi.org/10.4185/10.4185/RLCS-64-2009-877-1.011-1.029>
- Berkeley. 2023. A treaty to end plastic pollution. Forever. <https://plasticstreaty.berkeley.edu>
- De Alba González, Martha. 2010. “La imagen como método en la construcción de significados sociales”. Iztapalapa, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 69:41-65.
- García-López, Javier y Francisco Cabezuelo-Lorenzo. 2016. “El enfoque semiótico como método de análisis formal de la comunicación persuasiva y publicitaria”. *Dialogía*, n. 10:71-103.
- Greenpeace (s/a). *Un millón de acciones de acciones contra el plástico*. <https://es.greenpeace.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2018/04/TOOLKIT-PLASTICOS-v3.pdf>

<sup>6</sup> En la Ciudad de México el 1 de enero de 2021 entre en vigor las reformas a la Ley de Residuos Sólidos que prohíbe la comercialización, distribución y entrega de plásticos y desechables de un solo uso (Capital 21, 2021), Obtenido de: <https://www.capital21.cdmx.gob.mx/noticias>

- Lezama, José Luis. 2008. *La construcción social y política del medio ambiente*. México: El Colegio de México.
- Llamas, Elda. 2013. "La naturaleza estratégica del proceso de branding". *Cuaderno. Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos*, n. 45:223-228. <https://doi.org/10.18682/cdc.vi45.1847>
- Magariños de Morentin, Juan. 2001. "La(s) semiótica(s) de la imagen visual". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy, n. 17:295-320.
- Marfil-Carmona, R. 2015. "Análisis de la imagen fotográfica en la comunicación digital de las ONG". *Opción*, v. 31, n. 5:496-515.
- Ramírez Caro, Jorge. 2002. "Tres propuestas analíticas e interpretativas del texto literario: estructuralismo, semiótica y sociocrítica". *Comunicación*, v. 12, n. 2:1-21. <https://doi.org/10.18845/rc.v12i2.1201>
- Rodríguez González, Josefina. 2015. *Las estrategias de las ONG's ambientales en la comunicación en redes. Estudio de los Casos de Greenpeace México y Frente en Defensa de Wirikuta*. [Tesis de Doctorado]. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Zacatecas. <http://hdl.handle.net/11317/377>
- World Economic Forum. 2018. *10 datos sobre la contaminación del plástico que no te dejarán indiferente*. <https://es.weforum.org/agenda/2018/05/10-datos-sobre-la-contaminacion-del-plastico-que-no-te-dejaran-indiferente>

**Cruz Prados, Alfredo. *El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere.* Pamplona: Eunsa, 2022, 170 pp. ISBN: 978-84-313-3768-1**

Gonzalo Flores-Castro Lingán



**Gonzalo Flores-Castro Lingán**

Universidad de Piura

gonzalo.flores-castro@udep.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-8820-7580>

Recibido: 15 - 01 - 2024

Aceptado: 11 - 03 - 2024

Publicado en línea: 30 - 04 - 2024

**Cómo citar este texto**

Flores-Castro Lingán, G. (2024). Cruz Prados, Alfredo. El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere. Pamplona: Eunsa, 2022, 170 pp. ISBN: 978-84-313-3768-1. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-4. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3070>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

En la presente obra, el profesor de filosofía política Alfredo Cruz Prados presenta una versión sintética y accesible de su magistral *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética* (Eunsa, 2015). El haber realizado el trabajo de exponer de forma sencilla y breve las ideas tratadas en ese texto se debe a la sugerencia de colegas suyos en la Universidad de Navarra, y el autor no defrauda. Sólo esperamos que se anime a hacer lo mismo con las otras dos obras que componen su *trilogía* de filosofía práctica: *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política* (Eunsa, 2015) y *Sobre la realidad del Derecho. Filosofía jurídica* (Eunsa, 2021). Por lo pronto, diremos que la presente es una obra excepcional, siendo al mismo tiempo clara y sintética, sin por ello perder un ápice del rigor que caracteriza a la obra del profesor Cruz Prados.

El pensamiento de Cruz Prados se nutre de la ética clásica de Aristóteles y Tomás de Aquino, exponiendo sus ideas con un lenguaje asequible, sin tecnicismos, dejando de lado controversias académicas o excesivas referencias bibliográficas (para quien desee todo el aparato crítico que sustenta su argumentación deberá recurrir a *Deseo y verificación*). Destaca que su aproximación, aunque teórica como toda ciencia, no pretende abordar el estudio de la ética como una cuestión de conocimiento, sino como una cuestión de carácter, de adquisición de virtudes:

“lo decisivo moralmente no es el cúmulo de conocimientos de que dispongamos, sino el modo de ser que tengamos; lo que necesitamos no es contar con un buen aparato teórico y conceptual... sino poseer una correcta personalidad, un buen carácter: lo que necesitamos son virtudes” (p. 10).

Por lo que la ética no es un problema teórico de lo que debemos hacer en un determinado momento, sino que trata de

“la verdad de lo que estamos haciendo ya y del por qué lo estamos haciendo. Es la verdad sobre nosotros mismos, quiénes somos en cuanto sujetos de deseos y acciones” (p. 12).

El libro comienza con la experiencia moral, pues es esta la que precede a la ética y a la que ha de volverse para su comprensión (p. 14), siendo el escepticismo moral una elaboración teórica que, al ignorar dicha experiencia, no la explica (p. 15). La experiencia moral también incluirá a la experiencia del deber y de la habituación o costumbre, siendo esta “lo más específico de la experiencia moral en cuanto experiencia *moral*” (p. 16) (dado el origen etimológico del término, que significa costumbre). He aquí la clave de la ética para Cruz Prados: “si las acciones no configuran, no moldean a quien las hace... no serían morales... sólo serían buenas o malas con respecto a los demás. Toda acción es moral... porque recae sobre el mismo agente y lo hace bueno o malo” (p. 18), lo cual implica que “la moral supone una antropología”, cuestión que es desarrollada en el capítulo tres, el cual concluye en que

“estrictamente hablando, somos sujetos morales, no tanto porque somos libres y responsables de lo que hacemos, sino porque somos sujetos de actos que son *morales*: porque estamos ‘sujetos’ al efecto moral de nuestros actos” (p. 30).

En el capítulo cuatro, el profesor Cruz Prados recalca la importancia de cuál sea nuestro carácter, y además plantea la posible dificultad de una definición circular del buen carácter con la buena acción: “una buena acción sería aquella que generase un buen carácter... y un carácter sería bueno por hacernos... competentes para una buena acción” (p. 32). Esta dificultad queda resuelta en el siguiente capítulo, tomando la definición de bien de Tomás de Aquino, “el bien es el ser en cuanto apetecible”, y destacando la parte de “apetecible”. Es decir, el bien supone seres *desiderantes*, que apetezcan el bien. Por lo que las buenas acciones serían aquellas “con las que logramos o realizamos lo que apeteecemos” (p. 36). Pero ¿qué es lo que verdaderamente apeteecemos?, esta cuestión queda resuelta en los capítulos siete, ocho y diez, en donde desarrolla el tema de la felicidad, el placer y la virtud o excelencia del actuar humano.

Cabe destacar especialmente el capítulo seis, en el cual Cruz Prados desarrolla la idea de que “siempre obramos por apetito, nunca por puro deber” (p. 43). Aquí hace explícita la conexión entre el

apetecer y la obligatoriedad, y es que la experiencia del *deber* “no consiste en el hecho de toparse con imperativos absolutos”, sino que

“no es otra cosa que la experiencia... de que lo que es un medio necesario o, al menos, razonable para alcanzar el fin que deseamos, no lo queremos o valoramos, a pesar de ello, como queremos y valoramos dicho fin” (p. 45).

Esa falta de deseabilidad subjetiva del medio hace que se nos presente como obligatorio. Así, en última instancia, la obligatoriedad depende del apetecer.

Por otra parte, el capítulo nueve desarrolla de forma convincente que “buscar la propia felicidad no es egoísmo” (p. 67). El egoísmo

“consiste en apetecer -como propio, para sí mismo- un bien individual cuando es posible apetecer -como propio, para sí mismo- un bien común, un bien participable por uno y por otros” (p. 68).

Así, es egoísta quien “jugando un deporte de equipo, apetece y busca el éxito individual”, lo que significa que “sólo cabe egoísmo cuando es posible y está en juego un bien común” (ibidem). El profesor Cruz Prados aplica esta tesis al amor, por lo que amar al otro es también un amor propio, la alternativa está “en el tipo de amor con el que se ama a sí mismo, en el modo de amarse a sí mismo” (p. 69). Uno puede amar para sí el bien común, amar el “nosotros”, es la idea aristotélica del amigo como *alter ego*.

El capítulo once trata el tema de la libertad e intencionalidad de la acción humana, entendiendo la libertad, en su sentido “más preciso y propiamente humano”, como “perfecta posesión de nuestros actos, como plena propiedad de lo que llevamos a cabo” (p. 84). Sobre la intencionalidad de la acción, desarrolla el tema haciendo uso de la distinción escolástica entre *finis operis* (o intención de la acción) y *finis operantis* (o intención con la que se hace la acción). Quizás lo más interesante de este capítulo sea como demuestra la falsedad del famoso principio “el fin no justifica los medios” (tomado en su literalidad). Sobre este principio dice lo siguiente: “Lo que queremos decir es, más bien, que un fin no justifica cualquier medio; y cuando un fin no justifica un medio, es que este medio no es, en realidad, medio para ese fin: poniendo por obra este medio no se alcanza ese fin, sino, en verdad, otro” (p. 92).

En el capítulo doce, Cruz Prados considera la importancia de ver la vida como un proyecto. De lo contrario, el que “por llevar una vida sin sentido de proyecto, se limita a un mero “ir tirando”, a un simple pasar de situación en situación... sin hacer daño a nadie, también acaba haciendo de su vida algo concreto e irreplicable, pero algo de lo que no ha sido consciente ni protagonista, y que muy probablemente lo decepcionará” (p. 99). Es “caer en el presente” una y otra vez (expresión de Alejandro G. Vigo que utiliza Cruz Prados). En el capítulo trece desarrolla el tema de la deliberación, haciendo énfasis en la diferencia entre deliberar y deducir, y cómo es necesaria la intervención de la voluntad con una *decisión* para cerrar la deliberación. También desarrolla el tema de la verdad práctica, recalando su carácter de “verdad esencialmente práctica”, es decir, en que “es verdad en la misma medida en que es práctica”, o que “la verdad práctica es la acción misma -la acción verdadera, correcta, buena: la acción bien llevada a cabo” (p. 104).

El capítulo catorce trata el tema de la concreción de la acción moral, pues el acto moral no se da en un sujeto abstracto y genérico, ni tampoco se da en el vacío. La acción moral es ejecutada por una persona concreta en un contexto determinado, que pone al agente en la tesitura de responder a la cuestión “y ahora, ¿qué hago?” (p. 113). Es aquí donde Cruz Prados muestra el error del consecuencialismo ético, pues éste no posee en sí mismo el criterio objetivo para delimitar que consecuencias “quedan dentro del límite de nuestra responsabilidad... y las que quedan fuera de ese límite [que] son las que pasan a llamarse propiamente “consecuencias”, en cuanto son efectos que se *siguen* de la acción pero no pertenecen a la acción misma” (p. 115).

La necesidad de la virtud es el tema desarrollado en el capítulo quince, mientras que el capítulo dieciséis, titulado “Moderar los afectos para ver la realidad. Virtudes morales y prudencia” desarrolla cómo la virtud moral va ayudando a moderar la afectividad y, a través de esta moderación, poder deliberar y elegir mejor. Así, por ejemplo, son necesarias la templanza y la fortaleza “porque ni todo lo placentero es verdaderamente bueno -corresponde a lo que deseamos verdaderamente-, ni todo lo doloroso es verdaderamente malo” (p. 129). Al final, “el afecto moderado da lucidez a nuestra razón; el inmoderado la enturbia” (ibidem). Toca brevemente el tema de la unidad de las virtudes y desarrolla con cierta extensión la función cognoscitiva de la virtud moral a través de la virtud de la prudencia (p. 130-133).

Los capítulos diecisiete y dieciocho están dedicados al tema de la acción por connaturalidad y la facilidad de la acción en el virtuoso respectivamente. Para realizar la acción buena, el virtuoso “no necesita una profunda y meticulosa reflexión, no necesita pensárselo dos veces, y su deliberación se hace más breve e incluso innecesaria” (p. 139), pues conoce el bien por connaturalidad. Es decir, la virtud es en nosotros una segunda naturaleza y, “en cuanto tal, actúa como actúa la naturaleza”, es decir, “con necesidad y determinación... moviendo necesariamente y moviendo a una sola cosa (*ad unum*)” (p. 140). Este movimiento, por una parte, es cognoscitivo, pues nos lleva a considerar lo que es bueno e ignorar lo malo, nos ayuda a acertar en el bien; por otra parte, este movimiento “significa también que es un obrar fácil y deleitable” (p. 147). Sin embargo, el virtuoso no deja de actuar utilizando su razón práctica: “El virtuoso no obra el bien “por pasión”, pero sí puede realizarlo “con pasión”” (p. 148).

Ahora bien, es conocido que la adquisición de la virtud requiere de la repetición de actos conforme a la virtud. Sin embargo, dada nuestra debilidad, para adquirir la virtud necesitamos de una ayuda exterior, de alguien o de algo que nos ayude a obrar rectamente. Pues, como recuerda Cruz Prados en el capítulo diecinueve, “no es justo -no posee la virtud de la justicia- el que hace lo justo -la acción justa- sino el que lo hace como lo hace el hombre justo” (p. 158). Esta ayuda exterior no es otra que la de la ley: “La ley nos dice qué hemos de hacer, cuál es el acto bueno, el acto conforme a la virtud y cuya reiteración nos sirve para adquirir la virtud moral” (p. 159). La ley, además de señalarnos un acto concreto conforme a la virtud, también nos proporciona la motivación para realizar la acción: “Con la amenaza del castigo, o con la sola autoridad de quien dicta lo que debemos hacer, se nos proporciona una motivación externa que suple la falta de motivación interna que procede de la falta de virtud” (ibidem). Termina su obra con un capítulo dedicado a la relación entre moralidad y sociabilidad, en donde reflexiona sobre el valor de la dignidad humana, entendida como “la dignidad de un ser naturalmente social” (p. 168).

*El sentido de la moral* es una obra que oculta en su brevedad y claridad una amplitud de temas y una fuerte argumentación. Aunque su redacción es llevadera, que no se engañe el lector, este libro requiere de atención y esfuerzo, sin por ello dejar de ser una lectura atrapante e incluso apasionante. Recomendamos vivamente su lectura, estudio y difusión. Sólo nos queda esperar que el profesor Cruz Prados considere oportuno emprender el mismo trabajo con sus otros libros, desde esta humilde reseña se lo pedimos encarecidamente.

**Fazio, Mariano. *Kierkegaard. Una introducción*. Madrid: Ediciones Rialp, 2023, 196 pp. ISBN: 978-84-321-6511-5**

Claudio César Calabrese



**Claudio César Calabrese**

Universidad Panamericana, México

ccalabrese@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>

Recibido: 23 - 04 - 2024

Aceptado: 30 - 04 - 2024

Publicado en línea: 30 - 04 - 2024

**Cómo citar este texto**

Calabrese, C.C. (2024). Fazio, Mariano. *Kierkegaard. Una introducción*. Madrid: Ediciones Rialp, 2023, 196 pp. ISBN: 978-84-321-6511-5 . *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-4. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3140>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



Se espera de una reseña que tenga, por lo menos, dos tiempos: uno descriptivo y otro ponderativo (ésta no será la excepción), sólo que presentaremos este último en dos momentos, apertura y cierre; esto se debe a las características del autor del que se trata, Søren Kierkegaard (1813-1855), que lleva a Mariano Fazio (en adelante, el A.) a plantear, desde el principio, el desafío que debe sobrellevar cada lector del Sócrates del Norte. Entonces, la pregunta básica: ¿por qué deberíamos leer esta Introducción? Fundamentalmente, porque es un reclamo a la condición de cristiano, en medio de las paradojas y desafíos del presente; las preguntas y las reflexiones hechas en la Dinamarca del siglo XIX continúan interpelándonos gravemente y el A. coloca una de ellas, la más importante, de inmediato y de manera también desafiante: “¿Hay quien viva con coherencia su fe cristiana?” (p. 12). La pregunta da en el corazón del creyente, porque pone en juego la conexión entre nuestras palabras, nuestros hábitos y el modo en que nos relacionamos unos con otros. Por esta razón, la coherencia del cristiano no es algo ya dado, a excepción de los santos, sino un continuo hacerse, es decir, una maduración, que conlleva la idea de proceso, pero no necesariamente de progreso, pues, en efecto, los creyentes de a pie vamos y venimos en medio de nuestras contradicciones, en nuestro camino de encuentro con Cristo o vida de la fe. Éste es, para mí, el núcleo de la invitación de este libro. Y nos convida a través de un teólogo luterano, Kierkegaard, que plantea la naturaleza compleja de la fe y de la vida; y lo hace con tanta profundidad que no es necesario estar de acuerdo en todo con él, pues únicamente la profundidad nos permite el disenso y el encuentro con la claridad de nuestras propias ideas. Con palabras del A.: “Pensamos que vale la pena un examen de conciencia sobre nuestra época, como sin duda Kierkegaard nos hubiera recomendado si viviera en los albores del tercer milenio” (p. 12).

Desde esta perspectiva, crucial para nosotros, presentamos el contenido de la obra. Ésta se divide en:

- “Nota a la presente edición” (p. 11);
- “Introducción” (pp. 15-20);
- Capítulo I: “Una vida. Una filosofía” (pp. 21-52);
- Capítulo II: “Hermenéutica de la obra de Kierkegaard” (pp. 53-79);
- Capítulo III: “La categoría de Kierkegaard: el individuo” (pp. 81-105);
- Capítulo IV: “Estados existenciales” (pp. 107-144);
- Capítulo V: “El verdadero cristiano” (pp. 145-179);
- Epílogo (pp. 181-187).

En la Introducción, el A. hace una presentación sucinta de la realidad política y económica del reino de Dinamarca, cuya situación catastrófica contrastaba con su riqueza en el campo de la cultura, al punto que el siglo XIX es conocido como la “edad de oro” y sus frutos más lozanos maduran entre 1800 y 1850; en efecto, intelectuales como Henrik Steffens, un gran intérprete del Romanticismo alemán, el escultor Bertel Thorvaldsen, la escuela de pintura danesa, inspirada en los flamencos, cuyo fundador es Christoffer Eckersberg, el arquitecto Christian Frederik Hansen, que transforma una Copenhague arrasada por las flotas inglesa en 1801 y 1807, en el contexto de las guerras napoleónicas, en una capital elegante y moderna; el símbolo, sin embargo, de esta época proviene del campo literario: Hans Christian Andersen, autor de *La sirenita* (pp. 15-16). La segunda parte de la Introducción (pp. 17-20) nos presenta algunas de las características de Søren Kierkegaard que el A. desarrollará en los capítulos siguientes: el carácter marcadamente luterano de esta “edad de oro”, aspectos de su vida y de su personalidad, como su historia de amor con Regina Olsen. En este mismo contexto, se nos presenta la relevancia de su quehacer filosófico: su crítica radical al sistema hegeliano, “con su revaloración del

singular como individuo dotado de dignidad, y con la función central de la fe para alcanzar el Absoluto” (pp. 17-18). Como señala el A., su obra literaria puede ser comparada con un denso bosque, donde es muy fácil perder el sentido (p. 18); en tanto que bosque, encontramos senderos que conducen a sitios muy alejados entre sí y que expresan diversas posibilidades del propio Søren Kierkegaard:

“¿El Kierkegaard que hace un elogio apasionado de la vida sensual en páginas de *In vino veritas*, es el mismo que propone una vida de sufrimiento por la verdad como única manera de librarse de la desesperación, como propone en *Ejercitación del cristianismo*?” (p. 18).

Quien sólo conoce *Diario de un seductor* o *Temor y temblor* difícilmente podría orientarse en la interpretación de conjunto de la obra del danés. Como observación general, queda que Kierkegaard no sólo no se ha propuesto crear un sistema, sino que sus invectivas más punzantes van precisamente contra la filosofía entendida como sistema, es decir, como saber definitivo (p. 19).

El capítulo I, “Una vida. Una filosofía” (pp. 21-52), está centrado en su biografía; esto se debe a que la parábola existencial de Kierkegaard nos da la clave para comprender que su pensamiento no sea conclusivo y definitivo, es decir, que no constituya un sistema. El capítulo II, “Hermenéutica de la obra de Kierkegaard” (pp. 53-79) presenta una interpretación del conjunto de la obra, cuya articulación es la categoría del individuo y el problema que le es propio o “cómo llegar a ser cristiano”. Es interesante como el A. advierte el carácter fundacional del pensamiento del danés: señala que es signo de contradicción, y para ello, enumera las corrientes principales que han surgido de él: los existencialismos modernos, incluso los que niegan la trascendencia y el personalismo cristiano; al mismo tiempo, se lo ha valorado como defensor del realismo ontológico, pero también se ha dicho que su obra carece de una metafísica del ser que pueda ser adjetivada como profunda. Que haya sido interpretado de estas maneras contrapuestas pone de manifiesto su riqueza y su profundidad: la ambigüedad de su estilo, la cantidad y calidad de sus textos, tan afincados en la lengua en que fueron pensados y, fundamentalmente su visión antropológica; esta riqueza llevó a la metafísica y a la teología del siglo XX a nuevos planteos. El capítulo III, “La categoría de Kierkegaard: el individuo” (pp. 81-105) está centrado en su polémica con el idealismo; se trata de un pensamiento ético en el sentido socrático y, por tanto, ligado a la vida y al despertar de las conciencias. El capítulo IV, “Los estados existenciales” (pp. 107-144) desarrolla las consecuencias del anterior: la evolución dinámica de su pensamiento a través de los estados existenciales; tal dinamismo es propiamente su dimensión ético-religiosa.

“Según la conciencia que cada uno tenga de sí mismo, esto es, dependiendo de la fuerza que tenga la fundamentación del yo, el hombre se encuentra en situaciones existenciales diversas, atraviesa distintos estadios existenciales” (p. 107).

A partir de este presupuesto, el A. realiza un pormenorizado análisis del aspecto seguramente más característico de Kierkegaard: el estadio estético, los deberes de la existencia ética y la verdad de la subjetividad; la reflexión que el autor del libro realiza en estas páginas (140-144) enraízan obviamente en el danés, pero adquiere un vuelo capaz de orientar en sí mismo la ponderación de la propia subjetividad por parte del lector. El capítulo V, “El verdadero cristiano” (pp. 145-179) o cómo llegar a ser cristiano desarrolla las respuestas al problema de la existencia. Aquí se presenta el tema de la desesperación o de la enfermedad mortal: el estadio estético termina en la desesperación (147-148) y el paso del estadio ético al religioso despierta las propias fuerzas, único modo de alcanzar un nivel de existencia plenamente consciente de sus propias fuerzas, pues desespera quien no se acepta a sí mismo (148-150); en tanto que la salida de las crisis de la existencia es de carácter religioso, hay tres momentos que destaca el A.: la contemporaneidad con Cristo (p. 160-161), la invitación de Cristo (pp. 161-162) y el gran tema del cristiano, la imitación de Cristo (pp. 167-171). El Epílogo (pp. 181-187), a

partir de una referencia a Nietzsche (“No se confuta un sonido”), es, en principio, una invitación a leer Kierkegaard y a aceptarlo en esa grandeza, es decir, leer y meditar a quien está fuera de la filosofía y de la teología; se trata de tomarlo como un todo y no reducirlo a alguno de los aspectos de su grandeza. Como afirma el A., Kierkegaard no es un católico, pero reclama a todos los creyentes en la persona de Cristo una encarnación existencial de la fe, es decir, la decisión de ser contemporáneo de Cristo (p. 183) y de gozar de la conciencia de la misericordia y del amor de Dios (p. 184).

“Sacar conclusiones sistemáticas de un libro sobre el pensamiento kierkegaardiano sería ridículo, después de las críticas del danés a los profesores de filosofía” (pp. 184-185). ¿Con qué nos quedamos, entonces? Con el llamado central: buscar a Dios es la verdad originaria del ser humano, pues en ella está contenido todo; en la verdad como un absoluto está cada una de las verdades del hombre y cada una de las verdades del mundo. El P. Mariano Fazio, a partir de la filosofía perenne a la que adscribe desde la intimidad de sus convicciones, nos invita, sin formularlo expresamente así, a considerar qué es lo perenne de nuestro modo de ser cristianos: si a una hoja que se mantiene lozana la llamamos perenne, por oposición a caduca, nuestra fe se mantiene lozana en el diálogo con el Señor y en ese diálogo nos comunicamos (“aprendemos de”) con aquellos que comparten ese amor por la Palabra, más allá de los encuentros y desencuentros históricos.

Claudio Calabrese  
Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana

**Nieto Ibáñez, Jesús M., & Torres Prieto, Juana M. (Eds.). *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad*. Madrid: Ciudad Nueva, 2024, 682 pp. ISBN: 978-84-9715-577-9**

Ethel Junco



**Ethel Junco**

Universidad Panamericana, México

[ejunco@up.edu.mx](mailto:ejunco@up.edu.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

Recibido: 23 - 06 - 2024

Aceptado: 27 - 06 - 2024

Publicado en línea: 01-07 - 2024

**Cómo citar este texto**

Junco, E. (2024). Nieto Ibáñez, Jesús, & Torres Prieto, Juana M. (Eds.). *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad*. Madrid: Ciudad Nueva, 2024, 682 pp. ISBN: 978-84-9715-577-9. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-3. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3187>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Dos reputados catedráticos, Jesús Nieto Ibáñez por la Universidad de Valladolid y Juana Torres Prieto por la Universidad de Cantabria son los editores responsables de un manual que, por su temática, se echaba en falta en el ámbito académico hispanoamericano.

Se trata de un texto organizado en tres núcleos: a) De los orígenes al siglo III; b) De Constantino al siglo III y c) La época de la separación entre Oriente y Occidente (ss. V y VI). Con solvencia, un grupo de catedráticos, que se desempeñan casi todos ellos en universidades españolas, presentan un cuadro sucinto, pero completo, de la literatura cristiana de la Antigüedad, según el esquema que presentamos más abajo. Cada capítulo o subcapítulo presenta una bibliografía que orienta si alguien quisiera profundizar alguno de los temas tratados, así como indicaciones sobre las ediciones más cuidadas, en el caso de los autores. Una antología de textos realza el valor introductorio de esta obra.

## De los orígenes al siglo III (pp. 23-284)

Consta de los siguientes apartados:

1. “La literatura judeo-helenística. La Septuaginta” (pp. 23-36), a cargo de Jesús M. Nieto Ibáñez, quien plantea el inicio de esta Historia de la literatura a partir de la literatura judía en lengua griega, es decir, cómo, a través de este tamiz lingüístico, se forjó el primer testimonio del cristianismo antiguo. Un papel fundamental por sus extraordinarias consecuencias en la historia de la cultura desempeñó la traducción de los textos religiosos judíos, que conocemos como *Septuaginta*, realizada en Egipto a partir del s. III a. C. No se trata de una traducción como entendemos modernamente, sino de una interpretación completa de la Biblia hebrea, en los términos de un trasvase cultural del judaísmo al helenismo. De esta época surgen dos figuras de gran relevancia: Flavio Josefo y Filón de Alejandría, que Nieto Ibáñez presenta entre las pp. 30 y 33.

2. “La actividad literaria en la época del Nuevo Testamento” (pp. 37-110), a cargo de Inmaculada Delgado Jara y Ana Rodríguez Laiz, se ocupa de Pablo de Tarso y del género epistolar; se trata de cartas que se conservaron de manera independiente, se transmitieron agrupadas y posteriormente pasaron a formar parte del canon del Nuevo Testamento (p. 17). Las cartas tienen la intención de persuadir a su auditorio de puntos de vista teológicos y éticos y acompañar decisiones en momentos difíciles de alguna de las primeras comunidades cristianas. Más adelante (pp. 38-39), se estudia el epistolario como género literario y se considera detenidamente cada carta del canon del Nuevo Testamento, con un repertorio bibliográfico para cada estudio particular. Seguidamente, se presentan los evangelios también como género literario (pp. 80-101). Especialmente interesante resulta el apartado dedicado al *Apocalipsis*, palabra que significa “revelación” y que, a partir de finales del s. II pasó a designar un cierto género literario; se presenta también el contenido, lenguaje y estilo, autor, fecha y lugar de composición.

3. “La literatura apostólica” (pp. 111-138), a cargo de Mercedes López Salvá, trata de los escritos de los Padres que pudieron haber vivido en tiempo de los Apóstoles o haberse relacionado con personas que los trataron; se ocupa de la *Didaché o Enseñanza de los doce Apóstoles para los Gentiles* (pp. 113-115), de la *Epístola del Pseudo Bernabé* (pp. 116-119), la *Epístola I* de Clemente de Roma a los Corintios (pp. 119-123), Ignacio de Antioquía (pp. 123-129), *El Pastor* de Hermas (130-139).

4. “Las Escuelas cristianas de Alejandría y Antioquía” (pp. 139-176), a cargo de Manuel Seoane Rodríguez, se ocupa de Alejandría: La Escuela y su modelo exegético (pp. 139-142), Clemente de Alejandría (pp. 142-152), “Orígenes” (152-166), Dionisio de Alejandría (166-169), Antioquía. Peculiaridad de la exégesis antioqueña” (pp. 169-172), Gregorio Taumaturgo (pp. 172-174), Metodio de Olimpo (pp. 174-176).

5. “La literatura martirial” (pp. 177-196), a cargo de Ángel Narro Sánchez, consta de una presentación (pp. 177-178) y los siguientes puntos: Los primeros testimonios de martirio (pp. 178-181), Las primeras actas de los mártires y los martirios apostólicos (pp. 181-183), Presentación del mártir y su

actividad piadosa y detención” (pp. 183-186), Encarcelamiento (pp. 186-188), Interrogatorio, martirio y muerte (pp. 188-194), Recuperación de las reliquias (pp. 194-196).

6. “La literatura apócrifa y pseudo-epígrafa” (pp. 197-212), también a cargo de Ángel Narro Sánchez, una Introducción (197-198) y los siguientes puntos: Evangelios Apócrifos (pp. 198-204), Hechos apócrifos de los Apóstoles (pp. 204-208), Epístolas apócrifas (pp. 208-209), Apocalipsis apócrifos (pp. 209-211).

7. “La literatura apologética” (pp. 213-257), a cargo de Mar Marcos Sánchez y Juana M. Torres Prieto, que trabajan un punto introductorio (pp. 213-217) y luego Los apologetas griegos del siglo segundo (pp. 217-257), que incluyen los siguientes autores y obras: Cuadrato, Arístides de Atena, Justino Mártir, Taciano, Milcíades, Melitón de Sardes, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquía, Hermías, los apologetas latinos (Minucio Félix, Cipriano de Cartago, Arnobio, Lactancio), Pervivencia de la apologética en la Antigüedad Tardía (Eusebio de Cesarea, Fírmico Materno, Atanasio de Alejandría, San Agustín de Hipona y Teodoreto de Ciro).

8. “La literatura heresiológica” (pp. 259-284), a cargo de Carla Setián García, que comprende, además de una sucinta presentación del tema, a los grandes autores: Ireneo de Lyón, Hipólito de Roma, Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona.

## De Constantino al siglo V

El segundo núcleo temático del manual, “De Constantino al siglo V”, se despliega entre las páginas 285-505) y contiene los siguientes subcapítulos:

- Juana M. Torres Prieto trabaja “Innovaciones literarias a partir de Constantino: géneros, autores y textos” (pp. 285-295);
- Jesús M. Nieto Ibáñez se dedica a “La historiografía eclesiástica: Eusebio de Cesarea y sus continuadores” (pp. 295-322);
- a Carla Setián García y Juana M. Torres Prieto les debemos “La literatura de la controversia arriana” (pp. 323-250), a través del tratamiento de figuras como Arrio, Atanasio de Alejandría, Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli, Gregorio de Elvira, Lucifer de Cagliari y Faustino;
- Juana M. Torres Prieto presenta “La literatura polémica antijudía” (pp. 351-359);
- Ramón Teja Casuso y Ángel Narro Sánchez trabajan “La literatura monástica y la hagiografía” (pp. 373-426);
- sigue “La poesía cristiana entre Oriente y Occidente” por Silvia Acerbi (pp. 427-440);
- por último, Ramón Teja Casuso presenta “La literatura de los grandes Padres de la Iglesia” (pp. 441- 505).

## La época de la separación entre Oriente y Occidente

El tercer núcleo temático, “La época de la separación entre Oriente y Occidente” (ss. V-VI) (pp. 506-584) está presentado del siguiente modo: de la pluma de Silvia Acerbi: “La literatura de Alejandría y Antioquía”, “La literatura de las controversias cristológicas entre los siglos V y VI”; “La literatura de los reinos romano- bárbaros” (Raúl Villegas Marín).

Damos, por último, la bienvenida a una obra sumamente útil en los claustros hispanoamericanos.

**Ethel Junco**  
Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana