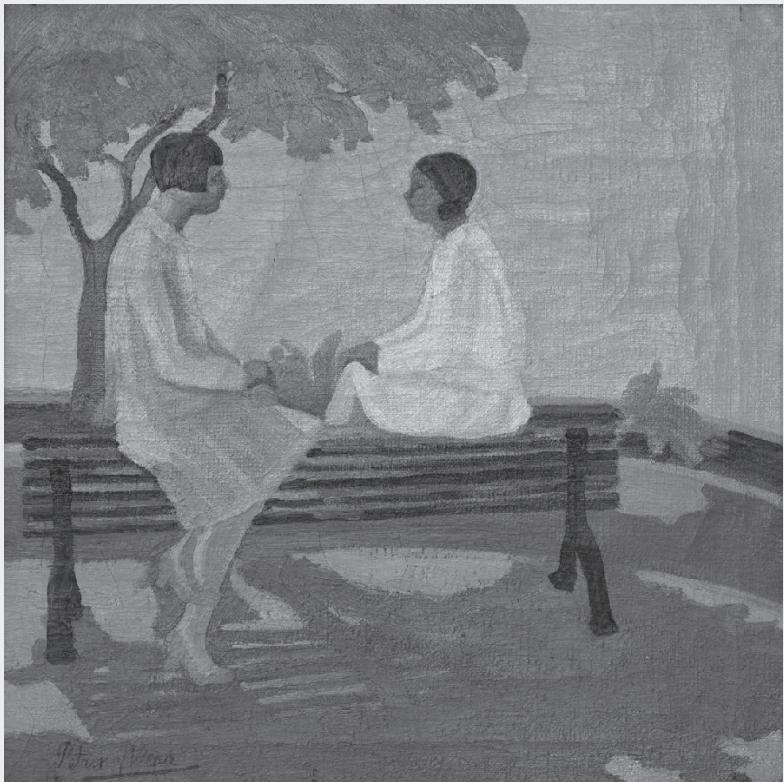


Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)

ISSN 2301-1629 (En línea)

Montevideo,

Nº 1 - Junio 2017

Periodicidad y descripción: *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* es una publicación semestral de la Facultad de Humanidades y Educación. Cada volumen contiene al menos dos secciones. La primera, denominada "Estudios", corresponde a un tema monográfico encargada a uno de los departamentos de la Facultad: Filosofía, Historia y Filología. La segunda, "Artículos", se compone de trabajos misceláneos. Finalmente, cada número puede incluir una sección de actualidad bibliográfica titulada "Reseñas" y una "Entrevista".

Indexada en: Dialnet, EBSCO-Fuente Académica, Latindex.
Miembro fundador de AURA: Asociación Uruguaya de Revistas Académicas.
Forma parte de: LATINOAMERICANA. Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

Redacción y suscripciones:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo

Universidad de Montevideo

Dr. Prudencio de Pena 2544

(11600) Montevideo, URUGUAY

Fax: (598) 2708-3842

Tel.: (598) 2707-4461

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy

<http://revistas.um.edu.uy>

Plazo de recepción de originales: para el número de junio,
hasta el 31 de noviembre anterior; para el número de diciembre,
hasta el 31 de mayo anterior

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas
en los trabajos publicados.

El presente número forma parte de los resultados del Proyecto
de Investigación financiado por la ANII: FCE-2-2011-I-6815

Diseño: Ser Gráficos

Impresión: Impresos DIB

Depósito legal: " * , ") %

Comisión del papel

Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

Nº1 – Junio 2017

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Fernando Aguerre (DIRECTOR)

Francisco O'Reilly

Ramiro Podetti

Mónica Salinas

Bárbara Díaz Kayel

Universidad de Los Andes, Chile

Mariano Fazio

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Juan Francisco Franck

Universidad Austral, Argentina

Miguel Ángel Garrido Gallardo

Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Alberto Gil

Universität des Saarlandes, Alemania

Nilda Guglielmi

Academia Nacional de la Historia, Argentina

Carlos Melches

Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

William Rey

Universidad de la República / Universidad de Montevideo

Rogelio Rovira Madrid

Universidad Complutense de Madrid, España

Josép Ignasi Saranyana

Pontificio Comité de Ciencias Históricas, Ciudad del Vaticano

Arno Wehling

Universidade Federal do Rio de Janeiro/

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Jordi Canal

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre de Recherches Historiques, Francia

Jorge Cañizares-Esguerra

University of Texas at Austin, EE. UU.

Christián C. Carman

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina

Juan Manuel Casal

Universidad de Montevideo

Daniel Corbo

Universidad de Montevideo

Las ilustraciones de este número de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican como homenaje a la artista uruguaya Petrona Viera (Montevideo, 1895-1960), a quien pertenecen. La figura de cubierta es *El cuentito*, s.f., óleo sobre tela, 60 x 60 cm.

DEL CONSEJO EDITORIAL:

Con este número que se publica en junio de 2017, **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** realiza algunos cambios en su concepción original. Por esta razón, el presente ejemplar lleva el No. I de esta segunda época. La primera etapa de la publicación iniciada en junio de 2001 culminó con el No. XIII correspondiente a diciembre de 2013.

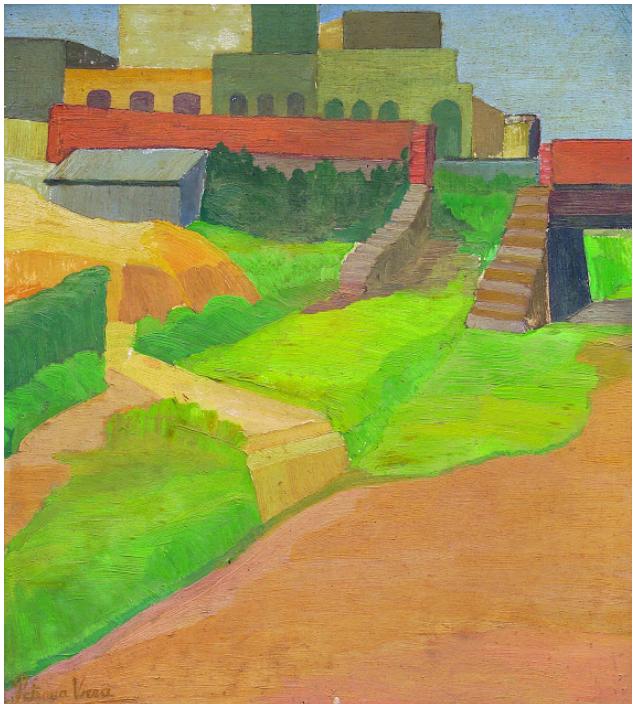
En esta segunda época permanece sin mudanza su condición de revista interdisciplinaria de filosofía, historia y literatura, al igual que su decisión de reflejar los vínculos existentes entre estas disciplinas y los que las relacionan con otras como: lingüística, arte y educación. Hay, en cambio, dos variaciones significativas: la primera es su transformación de revista anual a semestral, publicándose desde este año en junio y diciembre. La segunda es su aparición en formato digital.

Asimismo, se mantienen las secciones permanentes “Estudios” y “Artículos”, con la posibilidad de que el número incluya “Reseñas” bibliográficas y una “Entrevista”.

Confiamos en que nuestros lectores continúen encontrando en estos trabajos el fervor de quienes creemos, como dice el proemio del número inaugural, que “Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad”.

SUMARIO

Proemio	
• La Edad Media y las preguntas esenciales del hombre <i>Francisco O'REILLY</i>	9
Estudios: La actualidad del pensamiento medieval	15
• El cuidado del amigo en la palabra y el silencio. El caso de Alipio <i>Silvia MAGNAVACCA</i>	17
• El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino <i>Juan José HERRERA</i>	29
• La cuestión <i>De aeternitate mundi</i> en Averroes y los averroístas <i>Pilar HERRÁIZ OLIVA</i>	51
• División y clasificación de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al <i>De Trinitate</i> boeciano <i>José María FELIPE MENDOZA</i>	73
• La reflexión de Bartolomé de Albornoz sobre los Mercaderes y su trabajo: entre la ética y la economía <i>Álvaro PERPERE VIÑUALES</i>	97
Artículos	113
• Religión y racionalidad económica: afinidades y rupturas <i>Carlos HOEVEL</i>	115
• Religión como tratamiento complementario, posibles consecuencias en la terapéutica. Revisión. <i>Carlos PRESTES</i>	135
Reseñas	155
• Gobierno Institucional. La dirección colegiada <i>L. M. CALLEJA, M. ROVIRA, A. VIANA, M. A. PÉREZ DE LA MANGA, E. TARACENA [Isidoro GALLIÁN ÚBEDA]</i>	157
• Herrera: la revolución del orden. Discursos y prácticas políticas, 1897-1929 <i>Laura REALI [Carolina CERRANO]</i>	160



Petrona Viera,
"La calle", 1942,
óleo sobre tela, 59 x 52,5 cm.

PROEMIO

La Edad Media y las preguntas esenciales del hombre

El presente *dossier* de la revista *Humanidades* busca comenzar una tradición de los estudios medievales en Uruguay. Si bien hoy día hay muchos elementos para poder mostrar con facilidad la relevancia del período, sigue siendo todavía un lugar común el asociarlo con formas de mentalidades atrasadas, intolerantes, carente de racionalidad. Es por ello que la difusión de estudios sobre este período y dar a conocer la

actualidad del pensamiento medieval resulta esencial para restaurar a sus autores en el debate contemporáneo. No por un interés anticuario sino por reconocer la presencia en la historia de la filosofía de una continuidad por las preguntas esenciales del hombre.

Con este espíritu, en el año 2012 se presentó a la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) el proyecto: *La primera recepción latina*

del pensamiento árabe. El caso del Liber de causis primis et secundis substantiis. Este proyecto obtuvo la financiación del *Fondo Clemente Estable*, permitió desarrollar una línea de investigación en estudios medievales dentro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Montevideo en vinculación con otras instituciones y académicos locales y de la región.

Para ello se organizó en 2013 el Primer Coloquio de Estudios Medievales que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional de Uruguay, y contó con la participación de ponentes de Estados Unidos, Brasil, Argentina y Uruguay. A este primer evento fundacional del proyecto de investigación y dialogo sobre la historia de la filosofía medieval le siguió en 2014 un Segundo Coloquio sobre el tema dentro del Congreso de la Sociedad Filosófica de Uruguay. También en 2014 estuvieron como investigadores visitantes las profesoras María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real, de la Universidad de Navarra, para dictar un seminario sobre la filosofía en el siglo XII y los trabajos paleográficos y de traducción necesarios para el estudio del período. Asimismo los miembros del grupo de investigación participaron en eventos académicos internacionales que permitieron poner en contacto y enriquecer la reflexión local sobre la filosofía medieval.

El dossier que presentamos es el resultado de esta actividad de difusión y enriquecimiento de los estudios medievales. Tenemos la alegría de contar entre los autores de los trabajos a una diversidad de perfiles investigadores entre los que contamos jóvenes doctores y destacados catedráticos.

El artículo que abre este *dossier* es “El cuidado del amigo en la palabra y el silencio. El caso de Alípio” de Silvia Magnavacca. En su artículo encontramos retratado un tema de la ética medieval respecto del uso de las palabras, y cómo a su vez esto se vincula con la amistad. No solo se considera el pecado por exceso en el uso de la palabra, lo que implica que se termina hablando sobre lo que no se sabe o no se debe, abandonando la interioridad, sino también el uso deficiente de la palabra, porque es una falta moral grave el quedarse callado frente a determinadas cosas. En este sentido, Magnavacca muestra cómo la sensibilidad y la sabiduría de san Agustín respecto a las relaciones humanas y en particular en la amistad, sigue teniendo una actualidad para pensar las relaciones humanas y la relación con las palabras.

En segundo lugar, Juan José Herrera escribe “El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino”. Herrera aborda un tema que encierra especial dificultad en la disputa de la

teología filosófica medieval que es la discusión sobre las ideas divinas. Este tema de diálogo entre la ciencia filosófica y la teológica durante la edad media alcanza hasta nuestros días. En este sentido, el artículo recoge el debate que se dió a lo largo del siglo XX sobre la interpretación de la cuestión en la obra de santo Tomás de Aquino, otro de los íconos de la filosofía medieval. El artículo también incluye la traducción, inédita en español, de una cuestión disputada cuodlibetal del Aquinate titulada: “Acerca de la ciencia de Dios, se investiga si en Dios existen muchas ideas”.

El tercer texto, “La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas”, de Pilar Herráiz Oliva presenta uno de los movimientos intelectuales más controvertidos de la Facultad de Artes de la Universidad de París durante el siglo XIII, el averroísmo latino. En este artículo se presta especial atención a dos de los profesores más destacados de la Facultad de Artes, Siger de Brabante y Boecio de Daica. Ambos autores formaron parte del movimiento intelectual que interpretaba las nuevas filosofías de un modo independiente de las influencias religiosas. Por ello a lo largo de varios años fueron actores en las principales disputas parisinas: la unidad del intelecto, la naturaleza de la vida feliz y la eternidad del mundo. La autora

se detiene específicamente en la cuestión de la eternidad del mundo y destaca el papel que tuvieron estos filósofos en la consolidación de la separación entre la filosofía y la teología.

“División y clasificación de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* boeciano” es el título del cuarto artículo a cargo de José María Felipe Mendoza. Allí el estudio se concentra en una cuestión árida, pero a la vez medular, en la constitución de la cultura occidental que es la clasificación de los saberes, con sus objetos, sus métodos y también sus autonomías. ¿Cómo es posible tener dos ciencias que se dediquen al estudio de la divinidad y que ambas sean válidas? ¿Cuáles son los criterios para distinguir las ciencias? Tomás de Aquino presenta un desarrollo de la clasificación de las ciencias en el comentario a la obra de Severino Boecio que fue importante para su acercamiento a toda la ciencia nueva incorporada por las traducciones, aportando de esta manera una clarificación sobre la división de las ciencias.

El texto con el que se cierra este dossier es el de Álvaro Perpere Viñuales, “La reflexión de Bartolomé de Albornoz sobre los Mercaderes y su trabajo: entre la ética y la economía”. La *Segunda Escolástica o Escolástica Tardía* es actualmente

el período más activo e innovador en el desarrollo del pensamiento medieval. Particularmente este texto trabaja una obra de Bartolomé de Albornoz, autor del siglo XVI, atendiendo a sus reflexiones no solo sobre moral sino también sobre filosofía de la economía. Los autores de la segunda escolástica son considerados como moderno-medievales. Algunos de ellos fueron los artífices de los fundamentos teóricos que abrieron el espacio para las modificaciones de las prácticas comerciales y contractuales ocasionados por la transformación

del mundo a raíz del descubrimiento y la conquista de América.

Con esta colección de artículos esperamos colaborar en el desarrollo de la divulgación en filosofía medieval desde Uruguay. Deseamos agradecer especialmente a los autores y a los árbitros que han permitido velar por la calidad académica de los artículos, también a los profesores que han participado en las actividades del proyecto. Asimismo mi gratitud a los alumnos que han colaborado en las actividades y en la edición del presente *dossier*: Cecilia Gini, Megan Zeinal y Manuel Vivo.

Francisco O'Reilly



"La payanita",
s.f., óleo sobre
tela, 121 x 110 cm.

La actualidad del pensamiento medieval

El cuidado del amigo en la
palabra y el silencio.

El caso de Alípio

Silvia MAGNAVACCA

El debate sobre la pluralidad
de ideas divinas. La última
enseñanza de Tomás de Aquino

Juan José HERRERA

La cuestión *De aeternitate mundi*
en Averroes y los averroístas

Pilar HERRÁIZ OLIVA

División y clasificación de las
ciencias según el comentario

de Tomás de Aquino al *De*

Trinitate boeciano

José María FELIPE MENDOZA

La reflexión de Bartolomé de
Albornoz sobre los Mercaderes
y su trabajo: entre la ética y la
economía

Álvaro PERPÈRE VIÑUALES

Autor invitado

Silvia MAGNAVACCA

Universidad de Buenos Aires/CONICET

silmagna@ciudad.com.ar

El cuidado del amigo en la palabra y el silencio. El caso de Alipio

*The care of the friend in the word and in silence.
The case of Alypius*

Resumen: Este breve trabajo se articula en tres partes: en la primera, y sobre la base de recientes trabajos sobre la ética medieval de los *peccata oris*, la autora se extiende sobre los extremos del *multiloquium* y la *taciturnitas*, con las respectivas caracterizaciones que de ellos hicieron los autores medievales y sus inmediatos antecedentes. Ubica, entonces, el uso sabio del *officium locutionis* entre esos extremos. En la segunda, se plantea la tradición ciceroniana sobre el concepto de amistad y su asunción y particular enriquecimiento por parte de Agustín. En la tercera parte hace confluir las consideraciones del arte de la palabra en el ejercicio de la amistad mostrando cómo Agustín concibe de hecho dicho arte en *Confesiones VIII* a propósito de su relación con Alipio.

Palabras clave: San Agustín, amistad, palabra, silencio.

Carla Casagrande y Silvana Vecchio, autoras de un conocido ensayo sobre los vicios capitales en la Edad Media, han dedicado también un volumen al tema de los *peccata oris* en la Edad Media.¹ Examinan allí lo estudiado

Abstract: This brief work is structured as follows: in the first section, and relying on recent works on medieval ethics and *peccata oris*, the author deals with the extremes of the *multiloquium* and *taciturnitas*, touching on the different characterisations of them proposed by the medieval authors, as well as on their immediate antecedents. In this section, the author also places the wise use of the *officium locutionis* between the two aforementioned extremes. As for the second section, it contemplates the Ciceronian tradition regarding the concept of friendship and also its acceptance and later enrichment of this very concept by Augustine of Hippo. The third section deals with different considerations concerning the art of the word in the course of friendship while showing in what way Augustine in fact conceives such art in *Confessions VIII* when dealing with his relationship with Alypius

Keywords: Saint Augustin, friendship, word, silence.

¹ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO: *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, IEI Treccani, Roma, 1987.

por los autores medievales sobre la blasfemia, la murmuración, la mentira, la vociferación, la maldición, el improperio, la detracción, la adulación, la jactancia, la burla, la bufonería y el lenguaje sucio. Se detienen, además, en un par de pecados de la palabra como el *multiloquium* y el *vaniloquium*, sobre los que quisiéramos demorarnos ahora.

¿Cómo traducir “*multiloquium*”? ¿Como “locuacidad” quizá? ¿o como “verborragia”? Puede ser. De hecho, ya Varrón había señalado la diferencia entre el que es elocuente y quien es, en cambio, meramente locuaz (*eloquens-loquax*).²

Sea como fuere que se prefiera traducir este término, vayamos a su tratamiento en época patrística y particularmente en San Agustín. Sobre el final de su vida, el hiponense advierte el cúmulo de lo que él mismo ha dicho y escrito. Se inquieta, entonces, profundamente, ante una admonición del libro de los *Proverbios* que advierte que la verborragia no está exenta de pecado y que es prudentísimo quien impone moderación a sus labios: “*In multiloquio non deerit peccatum, qui autem moderatur labia sua prudentissimus est*”.³

No obstante, enseguida propone matices y lo hace nada menos que en el Prólogo de sus *Retractaciones*. La importancia de este texto como rendición final de la obra y aun de la vida agustiniana hace que debamos reparar en él. Dice al comienzo:

Este temor [el de haber pecado de verborragia] no se refiere a la vastedad de mi producción escrita o a lo mucho que, aun sin haber sido dictado por mí en vistas de una publicación, ha sido transferido de mi exposición oral a obras escritas. Es necesario precaverse de la acusación de *multiloquium* cuando lo que se dice es *lo que es necesario decir, sea cual fuere la extensión de las intervenciones*. Con todo, me infunden temor estas palabras de la Sagrada Escritura cuando considero que, de las múltiples discusiones en las que he participado, indudablemente es posible encontrar muchos pasajes que, si bien no son falsos, podrían aparecer superfluos o aun demostrarse que lo son. ¿A quién no ha atemorizado Cristo, entre sus fieles, cuando dice: 'En el día del Juicio el hombre dará cuentas de toda palabra inútil que haya pronunciado'? (*Mt* 12, 36) De ahí la recomendación de su apóstol Santiago: "Que cada uno esté dispuesto a escuchar y que sea remiso en hablar" (*St* 1, 19). Y aquella otra que reza: "... Si alguno no falta en el hablar, es un hombre perfecto" (*St* 3, 1-2). En cuanto a mí, por cierto que no me atribuyo semejante perfección ahora que

² Cf. *De lingua latina* VI, 57.

³ Prov 10:19

soy viejo. Pero aún menos hubiera podido arrogármela cuando, siendo todavía joven, comencé a escribir y a hablar y se me confirió tal crédito que, cada vez que yo me encontraba presente en el momento en que era necesario hablar en público, muy raramente me era concedido callar y escuchar a los demás...⁴

El problema, pues, de la locuacidad no consiste en lo cuantitativo –en lo que haría pensar el prefijo “*multi*”– sino en lo cualitativo, es decir que no radica en hablar mucho sino en hacerlo de manera excesiva precisamente en cuanto superflua. Así pues, aun cuando se digan pocas cosas, si ellas son gratuitas, inútiles y/o inoportunas, se está cometiendo un *peccatum oris* que la tradición posterior prefirió llamar *vaniloquium* o *verbum otiosum*.⁵

La cuestión tiene varios aspectos según se examine la caja de resonancia, si se nos permite la expresión, de esta falta que se incluye en los *peccata minuta*. En primer lugar, la dificultad de medir o de trazar la línea divisoria entre lo mucho y lo excesivo por parte de aquellos que, como los maestros y los predicadores, especialmente, los abogados, tienen por instrumento de oficio la palabra. Éste es el aspecto que Agustín señala aquí, reforzado por un pasaje en el que aconseja desear no verse en la necesidad de hablar, de predicar y enseñar.⁶ De paso, es interesante mencionar que un par de siglos más adelante, Isidoro de Sevilla atribuirá el *multiloquium* a la incompetencia retórica.⁷

El hablar en demasía da lugar a un extravío cuyo diagnóstico no puede ser más agustiniano. De hecho, en el célebre –y clave– pasaje de *Conf. XI*, 29, 39, Agustín apela a una de sus estructuras trinitarias, la de los tres movimientos del alma: *distentio*, *intentio*, *extensio*. Según el movimiento de la *distentio*, el alma se vuelca, se derrama sobre las cosas exteriores, finitas y múltiples, desgarrando su atención, su vital unidad en ellas. Al no dar allí con el bien y la verdad que busca, se vuelve sobre sí misma en el segundo movimiento, el de la *intentio*. Pero no es esto lo que nos interesa ahora, sino notar que el *multiloquium* constituye una de las más evidentes manifestaciones y, a la vez, modalidades que asume el movimiento de *distentio*, esto es, de dispersión del alma cuando ella se extravía en la charla vacua, la vana curiosidad y el “afán de novedades”, si se quisiera decirlo a la Heidegger.

⁴ *Retr. Proemium*, 2. Todas las traducciones y subrayados son propios.

⁵ Cf., por ej., Pedro Abelardo, *Ep. VII ad Eloissam*.

⁶ Cf. *En. In Ps.* 139, 15.

⁷ Cf. *Sententiae II*, 29. Véase allí todo el *De sermone*.

Sobre esta anulación de la interioridad que se da en el *multiloquium*, ya se había extendido Ambrosio de Milán, como lo hará después Gregorio Magno. Quien habla mucho –advierten ambos- se dispersa en una múltiple comunicación con el mundo que le impide volver desde él hacia su propio interior, donde, según esta concepción, tiene lugar el verdadero conocimiento. En la locuacidad, la mente humana se derrama como el agua que ya no puede remontarse hacia su fuente; y se convierte en una ciudad desguarnecida e indefensa ante las embestidas del mal, escriben.⁸

Pero la gravedad de las consecuencias de la verborragia o de la vana locuacidad, es decir, de este *verbum otiosum*, incide de manera muy negativa en la vida social. Efectivamente, el dejarse llevar por el flujo de las palabras ociosas, gratuitas e inoportunas significa deslizarse hacia las dañinas. Quien habla demasiado, suele referirse a asuntos ajenos, y puede caer así fácilmente, en la detracción, en la burla o hasta en la injuria, suscitando litigios que atentan contra la unión y la armonía de la comunidad.

De esta manera, la negligencia en el cuidado de los demás, la indiferencia y la in-curia respecto de los otros en el uso de la palabra, se muestra en toda su gravedad, puesto que es muy probable que desde una mera omisión -que de todos modos no es neutra- se deslice hasta un efectivo perjuicio cometido contra alguien.

En el extremo opuesto al de la locuacidad, pero también como falta, se halla sin duda el “silencio malo”, es decir, la *taciturnitas* que es, por omisión, otro pecado de la lengua, según nos recuerdan Casagrande y Vecchio. Se ha intentado trazar la línea divisoria entre las expresiones *silentium malum* y *mala taciturnitas*, términos que muchas veces constituyen sinónimos. Así, por ejemplo, el mismo Gregorio mencionará el *silentium malum* de los monjes que callan con la boca cuando la Regla lo exige pero cuyo corazón bulle de palabras.⁹ En este caso, el silencio es malo porque le impide alcanzar los verdaderos objetivos de callar que son la escucha tanto exterior cuanto interior de la palabra divina. La *taciturnitas*, en cambio, tiene límites más amplios que nos interesan más, ya que con ella también se trascienden los muros monacales.

En efecto, la *taciturnitas* consiste en el no hablar o no hablar lo suficiente cuando se impone hacerlo. Una revisión de sus nefastas consecuencias bastará para delinejar mejor sus límites. Esas consecuencias son tanto individuales

⁸ Cf., por ej., SAN AMBROSIO, *De Cain et Abel* I, 9, 36; *Exp. In Ps.* 118, 2, 5. GREGORIO MAGNO, *Moralia* 7, 37, 59.

⁹ Cf. *Reg. Past.* III, 14.

como sociales. En la dimensión individual, el callar demasiado puede inducir a una tempestad interior, a una proliferación de pensamientos y emociones que se desbordan precisamente porque no arriesgan ninguna verificación “objetiva”, ni puesta en tela de juicio por parte de los demás. De esta manera, se puede constituir en resorte moral de la soberbia. Desde otro punto de vista, el psicológico, el obstinarse en callar un dolor agudo aumenta el sufrimiento ulterior y conduce a un encierro en sí mismo peligroso para la salud del alma. Así como el *multiloquium* disuelve la interioridad, la mala *taciturnitas* la sobrecarga y la ahoga; el primero malgasta el *officium locutionis*; la segunda lo niega.¹⁰

En su dimensión social, el pecado de *taciturnitas* es, pues, el de la palabra negada, insuficiente o tardía, que no tiene en cuenta el beneficio de los demás. Por eso, les retacea el bien de la corrección, del reproche que ahuyenta el rencor, o del consuelo; se vuelve, entonces, in-solidaria. No hace aquí a la cuestión que más nos importa señalar el hecho de que los textos patrísticos y medievales abundan en la acusación de *taciturnitas* dirigida a los predicadores indolentes. Entre quienes, por investidura, no tienen esta función, la gravedad de esta falta radica en que con ella se escatima ayuda, exhortación, consejo al semejante. Más aún, Casiano menciona el caso del silencio utilizado como instrumento de burla hacia otra persona.¹¹

Pero no olvidemos que esta falta no sólo lo es cualitativamente, también puede serlo desde el punto de vista cuantitativo. Puede que se trate de un silencio excesivo, esto es, de *nimia taciturnitas*, por ejemplo, el callar cuando se está difamando a alguien.

Como se verá hacia el final, ésta y otras consideraciones sobre el tema confluyen en una misma fuente doctrinal, la agustiniana. Sea como fuere, la oportunidad de callar y de hablar, y, en este último caso, el conocimiento de qué decir dependen de la sabiduría.

Ahora bien, la sabiduría, comoquiera que se la defina, tiene como componente esencial la prudencia, en el sentido de la vieja *sophrosyne* de los griegos, lo cual implica *comprensión*, puesto que consiste en cierta racionalidad práctica. Y ésta -ya se sabe- no se aprende de manera argumentativa y/o libresca. Decidir acertadamente cuándo callar y cuándo hablar es, pues, propio del sabio. Y, cuando ese acierto es puesto al servicio del prójimo más

¹⁰ Cf. *op.cit.* p. 443 (nota 2).

¹¹ Cf. *Coll. XVI*, 18.

inmediatamente próximo, se torna elemento fundamental de la amistad. Con todo, señala Agustín que “...la amistad no se debe circunscribir en límites estrechos, puesto que ha de comprender a todos aquellos a quien se debe afecto y amor [es decir, a los semejantes en cuanto tales], aun cuando se dirija con más propensión a algunos...”¹²

No podemos detenernos en el tema de la *affabilitas*; nos importa más la *amicitia* en el sentido clásico del término, ése que Agustín hereda de Cicerón.

* * *

Así pues, prescindiremos de la cuestión -también mencionada por él- de la amistad con Dios para atenernos exclusivamente a esa relación particular que se da entre los seres humanos. En tal sentido, diríamos que hay núcleos en el tratamiento teórico que Agustín hace al respecto, ciertamente, de manera no sistemática. Considerando las apariciones significativas del tema, es decir cómo éste asoma en la totalidad de la obra agustiniana, se tendrían, cronológicamente consideradas, las siguientes menciones:

- 1) una en *Contra Academicos* (386)
- 2) dos en *Soliloquia* (387)
- 3) otra en *De fide rerum quae non videntur* (399)
- 4) varias en *Confessiones* (400)
- 5) un par de ellas en *De civitate Dei* (413-426)

Lo primero a tener en cuenta es que Agustín recoge y hace propia la afirmación ciceroniana ya en el *Contra Academicos*: “Del modo más recto y justo la amistad ha sido definida como ‘la comunicación, mediante la benevolencia y el amor, de cosas humanas y divinas’”.¹³ Tres elementos se destacan aquí: la comunicación, el amor y la benevolencia como razón y modo de esa comunicación, y su contenido constituido por las cosas comunes a todos los hombres y también por aquellas referidas a lo divino, esto es, a lo que los

¹² *Ep.* 130, 6, 13.

¹³ *Contra Acad.* III, 6, 13. La cita de Cicerón corresponde a *Lael.* 6. 20.

trasciende. En los *Soliloquios*, en cambio, aparece la referencia bíblica de *Levítico* 19,18 de amar al amigo ni más ni menos que como a sí mismo.¹⁴ Al mismo tiempo, también se incita allí a conocer al amigo, aun cuando es posible que éste se ignore a sí mismo. Más todavía: Agustín plantea la dicha de la compañía de los amigos “para poder indagar en concorde colaboración sobre nuestra alma y sobre Dios”,¹⁵ es decir sobre lo que constituía sus preocupaciones excluyentes. Ciertamente, en *Sobre la fe en lo que no se ve*, el hiponense hace suya la común opinión acerca de que es indudable que se puede tener un amigo también en la prosperidad, aunque es en la tribulación cuando tenemos la prueba más cierta de su amistad. Con todo, antes de que se vea sometida a prueba, creemos en ella.¹⁶ Por fin, en uno de los últimos libros escritos por él en *La Ciudad de Dios*, no podía faltar el tema de la amistad, puesto que el XIX está particularmente dedicado a la vida social. Señala allí Agustín las angustias propias del contar con amigos amados, ya sea por los males físicos y morales que tememos les sobrevengan, ya sea por el hecho de que nos abandonen al morir.

Pero, de todos los que se han mencionado, ningún texto es tan rico en esta materia como el de *Las Confesiones*. En una de sus páginas inolvidables Agustín relata la experiencia de la muerte de un amigo de la infancia a quien lo había seguido uniendo después, cuando vuelve a enseñar a su tierra, “el fervor de las aficiones compartidas”:

Con ese dolor se entenebreció mi corazón y cuanto miraba era muerte. La patria era un suplicio para mí, y la casa paterna, una extraña desdicha. Todo lo que con él había compartido, sin él se volvía una cruel tortura. Por todas partes lo buscaban mis ojos y no les era dado. Odié todas las cosas, porque no lo tenían ni podían decirme como antes, como cuando estaba ausente y volvía: “Mira, aquí viene”. Yo me había convertido en una gran cuestión para mí mismo y le preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conmovía tanto, y ella no sabía responderme nada...¹⁷

Con todo, la muerte de este ser querido signa para Agustín el fin de una experiencia de la que se muestra cabalmente consciente. Se pretende decir con esto que aun a la distancia, en este intento de re-significación que son

¹⁴ “*Diligies amicum tuum sicut te ipsum*” en la versión de la Vulgata.

¹⁵ *Soliloquios*, I, 3, 8 y 12, 20, respectivamente.

¹⁶ Cf. *De fide rerum quae non videntur* 1, 2 y 2, 3.

¹⁷ *Conf. IV*, 4, 9.

las *Confesiones*, Agustín pondera los matices que asumió esa relación. Por eso, describe, por ejemplo, las reacciones de su amigo pero, sobre todo, las propias.

Hay en ese texto, en cambio, otros pasajes en los que, por así decir, Agustín no es tanto sujeto sino objeto y beneficiario de amistad, o sea, de esa relación de comunicación benevolente entre los hombres. Por serlo, ella se puede ver en lo que hoy llamaríamos “términos gestálticos”, es decir, una relación en la que cualquiera de las personas involucradas se hace cargo, en algunas ocasiones, del papel y la función de figura, mientras que en otras asume los del fondo.

* * *

Esos pasajes se encuentran en el libro VIII de las *Confesiones*, en el que culmina, con la crisis final, el proceso de conversión interior cuya narración se inicia en el VI. Recordemos que Agustín se encuentra en una propiedad prestada en Casicíaco, acompañado de su madre y de amigos, jóvenes colegas que compartían sus inquietudes intelectuales y su búsqueda por el sentido de la vida.

Entre ellos está Nebrídio y también Alipio. Mientras el primero se encuentra temporalmente ausente, Alipio y Agustín reciben la visita de Ponticiano quien les narra la conversión al Cristianismo de otros hombres. Aparentemente y, a juzgar al menos por el relato agustiniano de *Confesiones*, Alipio guarda silencio, el silencio de quien rumia sus propias conclusiones ante un giro tan dramático en una vida humana, el silencio de quien respeta también con ello y mientras tanto la reflexión ajena ante el mismo relato.

Lo cierto es que, como es sabido, ese relato enfrenta a Agustín con el dilema interior de entregarse a la fe o continuar con sus planes de vida. De esta manera, habiendo salido Ponticiano, él entra en sí mismo y se enfrenta a la decisión:

Entonces, en medio de aquel gran combate de mi casa interior, que yo había suscitado violentamente con mi alma, en lo más recóndito que tenemos, en mi corazón, con el rostro y el espíritu alterados, me dirigí a Alipio y exclamé: ‘¿Qué nos pasa? ¿Qué es esto que escuchaste? Los que no son doctos se elevan y arrebatan el cielo y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ¡mira dónde nos estamos revolcando, en la carne y en la sangre! ¿Es que acaso nos da vergüenza seguirlos, porque nos han precedido, pero no nos la da el no

seguirlos al menos? No sé qué otras cosas parecidas dije, y esa tormenta me apartó de su lado, mientras él, atónito, me miraba en *silencio*.¹⁸

Veamos qué notas presenta la descripción agustiniana de esta crisis y la cuidadosa actitud de Alipio en la escena. Primero, tal crisis tiene lugar en el corazón, que Agustín caracteriza como “lo más recóndito que tenemos”. Así pues, el *cor* señala en sus escritos la más profunda interioridad y es sede de los pensamientos, no de las emociones.¹⁹ Segundo, la tempestad del corazón se desata en un torrente de palabras de cuya totalidad ni siquiera se tiene memoria. Téngase presente, de paso, que hacer precisamente lo contrario, es decir, no desahogar verbalmente las tormentas interiores es una de las contraindicaciones terapéuticas de la *taciturnitas*, como mal silencio. Tercero, la primera reacción de Alipio, como testigo y compañía de este momento, es la de guardar silencio, mientras Agustín procura alejarse. Pero con la acotación “atónito”, el texto indica claramente que este callar de Alipio obedece, en primera instancia, a su sorpresa ante la vehemencia de la reacción agustiniana. El pasaje continúa diciendo:

En la casa en la que nos hospedábamos había un pequeño huerto, del que nosotros hacíamos uso, así como del resto de la casa, por no habitarla el dueño. Allí me llevó la tempestad desatada en mi pecho, para que nadie estorbara el ardiente combate que yo había entablado conmigo mismo, hasta que se dirimiera como Tú, Señor, sabías y yo ignoraba [...] Me retiré, pues, al huerto y siguió mis pasos Alipio [...] ¿Y cómo me habría abandonado él estando yo tan afectado? [...] Esta contienda en mi corazón no era sino la de mí mismo contra mí mismo. Y Alipio, inmóvil a mi lado, esperaba en silencio el desenlace de aquella inusitada agitación.²⁰

Digamos, de paso, que aquí la tempestad interior que se ha desatado aparece como teniendo sede en el pecho (*in pectore*). La razón de ello es que, cuando en la profundidad del corazón los pensamientos acerca del propio destino entran en debate, esa agitación encuentra su correlato afectivo, se traslada a las

¹⁸ *Conf.* VIII, 8, 19.

¹⁹ Véase la vieja y famosa comunicación de Anton Maxsein al Congreso Internacional Agustiniano de 1954 publicada como “*Philosophia cordis bei Augustinus*”, en *Augustinus Magister*. Vol. I, París, 1954, pp. 357-371.

²⁰ *Conf.* VIII, 11, 27.

de seguridad se infundiera en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda.

Entonces... cerré el libro y ya con mejor semblante me confié a Alipio. Él, a su vez, *me manifestó lo que pasaba en su interior y que yo desconocía*. Pidió ver el pasaje; se lo mostré y puso atención también a lo que se decía más adelante. Yo ignoraba lo que seguía. Y seguía así: “Acoged al débil en la fe”. Me hizo saber [aperuit] que esto él se lo aplicaba a sí mismo. En todo caso, esta admonición lo fortaleció en la decisión y el propósito de virtud, en todo conformes a sus costumbres en las que ya hacía tiempo me aventajaba muchísimo. Y sin turbación ni vacilación alguna se me unió.²³

Hasta entonces, Alipio había seguido firme en su puesto de vigía silencioso, en la *cura proximi*. Ahora el *silentium bonum* del amigo da lugar a la palabra justa. En la misma línea de benevolencia que sostiene el callar y el hablar se da esa comunicación de la que habla Cicerón en la definición de amistad que de él recoge Agustín. Por lo demás, Alipio responde cabalmente a ese concepto al poner como contenido de tal comunicación las cosas humanas –el desgarro del corazón, el llanto que desahoga el pecho- y las divinas, que se dan al acompañarlo a través de una lectura común de la Escritura.

Cuando Alipio advierte que ha llegado a su fin la instancia más dramática en la sorda lucha que Agustín sostenía consigo mismo para resistirse a Dios, en ese momento y sólo entonces, reasume la voz amiga. La palabra de Alipio ejerce así de la mejor manera el *officium locutionis*: es oportuna y generosa, esto es, cuidadosa del otro. La oportunidad se hace presente en el hecho de que no impone protagonismo alguno, no intenta interferir en el tenso diálogo entre el llamado divino y la angustiada resistencia agustiniana; de haberlo hecho, quizás habría usado la vacilación del amigo para zanjar la propia. Pero la palabra de Alipio es también generosa, no sólo en la escucha sino en el habla, o sea, en cuanto comparte lo que hay en su corazón, lo más íntimo del alma, para revelarle al amigo que no está solo en la ruta que ambos acaban de emprender.

Así, Alipio se une a quien es su semejante en la dimensión natural –“me manifestó lo que pasaba en su interior”- y ya también en la espiritual, acompañando a su par en la convalecencia –“la admonición paulina lo

²³ *Conf.* VIII, 12, 30.

fortaleció en la decisión”-. Y, una vez más, el cuidado del otro redonda en el cuidado de sí mismo.

Años más tarde el ya obispo de Hipona, al explicar ante sus fieles un salmo, dice que no es bueno no hablar nunca sino cuando lo requiere el *officium locutionis*. Y añade que conviene conservar el deseo de gozar del silencio, pero, siempre que la necesidad lo requiera, hay que tener pronta la palabra de la sabiduría.²⁴

¿Habrá recordado, es decir, habrá tenido Agustín a Alipio en su corazón al escribir esto? Quizá sí.

²⁴ “*Itaque, fratres, cito dixerim Caritati vestrae, ubi unusquisque probet se: non ut non loquatur, sed ut de illo locutionis officium exigat; gaudium autem taciturnitatis habeat in voluntate, vocem doctrinae in necessitate*”. En *in Ps. 139*, 15.

JUAN JOSÉ HERRERA

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina)

jjherrera@unsta.edu.ar

El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino

On the plurality of the divine ideas. The Aquina's last teachings

Resumen: Durante el siglo XX algunos estudiosos de Tomás de Aquino sostuvieron que existe solamente una idea divina. La pluralidad de ideas les resultaba inconciliable con la absoluta simplicidad de Dios. Pero otros mostraron que la tesis original del Aquinate consistía en afirmar múltiples ideas en la mente divina. De hecho así lo expresan varios pasajes de sus obras. En esta oportunidad deseamos complementar la polémica contemporánea con el Quodlibet, IV, q. 1 de santo Tomás. Este breve texto, poco conocido y cuya traducción castellana ofrecemos, contiene la última enseñanza del teólogo dominico sobre la pluralidad de ideas divinas, por lo cual debería ser ponderado en cualquier discusión al respecto. Promover la lectura directa de esta fuente medieval es el principal objetivo de nuestro trabajo.

Palabras clave: Dios, ciencia divina, ideas divinas, Tomás de Aquino.

Abstract: In the twentieth century, several scholars working on Thomas Aquinas held that there is only one idea in God, and thus, only one divine idea. The plurality of the divine ideas was perceived as something contradicting divine simplicity. On the other hand, other scholars showed that Aquinas' innovation was to affirm that there is a multiplicity of ideas in the divine mind. In fact, Aquinas himself says that in some parts of his works. In this paper we aim to complement the contemporary discussion on this subject by providing it with Aquinas' Quodlibet, IV, q. 1. We present the first Spanish translation of this short and barely known text, where we can find Aquinas' last teachings about the plurality of the divine ideas. The main objective of this paper is to promote the direct reading of this medieval source.

Keywords: God, divine science, divine ideas, Thomas Aquinas.

1. Introducción

La existencia de las ideas divinas es una verdad fundamental. Su contenido es tan grande y su influjo tan determinante para la comprensión del universo, por ser ellas creadoras y productoras de las cosas, que nadie puede alcanzar la sabiduría si no las entiende. Tomás de Aquino hizo suya esta convicción de Agustín, quien a su vez la había proyectado hasta los sabios, griegos o no, anteriores a Platón.¹

Pero la afirmación de múltiples y diferentes ideas divinas genera un problema difícil de resolver cuando se la confronta con la absoluta simplicidad de Dios. En décadas pasadas, algunos autores no llegaron a compatibilizar ambos atributos divinos y terminaron sosteniendo la existencia de una sola idea. Sin embargo, esa no fue la genuina posición del Aquinate, quien constantemente buscó dilucidar el modo en el que las cosas conocidas por Dios son muchas. A lo largo de toda su obra se encuentran importantes pasajes que responden a la cuestión de si existen o no múltiples ideas en la mente divina.²

Nuestro trabajo intenta poner de relieve uno de esos textos a fin de complementar la polémica reciente y valorar la coherencia y la actualidad del pensamiento tomásiano en el campo de las ideas divinas. Para ello dividimos la exposición en tres partes. La primera brinda información acerca de la polémica sobre la pluralidad de ideas que tuvo lugar en el siglo XX. Las páginas dedicadas a este propósito revelan en buena medida el estado de la cuestión y ponderan la riqueza y la dificultad de la temática. La segunda parte contiene la traducción castellana del *Quodlibet*, IV, q. 1. Este escrito, que pertenece a un debate de 1271, da a conocer la última enseñanza del teólogo dominico acerca de la multiplicidad de ideas y deja al descubierto la insuficiencia de algunas interpretaciones recientes. Sin embargo, ha sido poco explorado por los especialistas, quienes generalmente mostraron interés por las obras mayores del Aquinate. Con vistas a equilibrar esta preferencia, deseamos

¹ AGUSTÍN: *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q. 46, n. 1 (PL 40, col. 30); TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, s.c. Diferentes interpretaciones de la cuestión 46, *De ideis*, de san Agustín fueron estudiadas en un coloquio celebrado en 2003, en la Universidad de Nantes. Las comunicaciones fueron publicadas ese mismo año por la *Revue Thomiste*. Allí puede apreciarse una cuidada traducción francesa de dicho texto realizada por Gouven MADEC. *Augustin, Sur les idées (Quaestio de ideis) Traduction et notes de lecture*. En: *Revue Thomiste*. Tomo 103, 2003, pp. 358-362.

² TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2; III, d. 14, q. un., a. 2, sol. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2; *Summa contra gentiles*, I, c. 54; *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 12-14; *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2; q. 34, a. 3, ad 4; q. 44, a. 3; q. 47, a. 1, ad 2; *Quodlibet*, IV, q. 1, a. un.

promover fervientemente la lectura del cuodlibeto sobre la pluralidad de ideas divinas. Este es, sin duda, el objetivo principal de nuestro estudio. Por último, la tercera sección ofrece una serie de notas y aclaraciones que pueden servir para una intelección más completa del texto traducido. El análisis detallado de la disputa medieval será motivo de una investigación posterior.

2. La discusión contemporánea sobre la pluralidad de ideas divinas

En 1960 fue publicada en Francia la *Introduction à la Philosophie Chrétienne* de Étienne Gilson. En el capítulo noveno de este pequeño libro, titulado “L'être et les essences”, el medievalista francés manifiesta su parecer sobre la doctrina tomásiana de las ideas divinas.³ Sus conclusiones determinan, por un lado, la carencia de valor de las ideas divinas para el Aquinate y, por otro, la existencia de una sola idea en razón de la simplicidad de Dios que es *ipsum esse subsistens*.

Con respecto a lo primero, Gilson señala que la teoría de las ideas divinas no es un elemento necesario en la filosofía de Tomás de Aquino. Él podría haber suprimido la cuestión de las ideas divinas sin que su reflexión experimentara ninguna alteración en su sistematicidad. La prueba está en que dicha teoría es inoperante en la *Summa contra gentiles*, obra que despliega el conocimiento que Dios tiene de las criaturas sin recurrir a las ideas, pues le alcanza con lo expuesto sobre la ciencia divina. Según Gilson, Tomás habla de las ideas divinas por una concesión a la filosofía platónica y por respeto a la autoridad teológica de san Agustín.

En cuanto al segundo punto, el autor considera que si se quiere indicar el conocimiento divino empleando el lenguaje de las ideas, hay que decir que no existe sino una idea, que es Dios mismo. Dios es, en su ser, la noción inteligible de los singulares. Por tanto la causalidad ejemplar de las ideas se reduce a la de la esencia divina. En esta segunda perspectiva se ve con claridad que es la simplicidad del ser divino, tal como la concibe santo Tomás, lo que a los ojos de Gilson vuelve superfluo el recurso a la pluralidad de ideas.

³ Étienne GILSON : *Introduction à la Philosophie Chrétienne*. Vrin, Paris, 1960, pp. 173-183.

Conviene hacer un par de aclaraciones sobre la opinión que acabamos de resumir. La posición del medievalista francés no es totalmente original si la confrontamos con las de otros estudiosos de Tomás. Un poco antes, al menos dos importantes autores, Sertillanges⁴ y Henle,⁵ habían defendido una ejemplaridad divina sin multiplicidad de ideas en el pensamiento tomásiano. Pero las tesis de 1960 son bastante peculiares dentro de la misma producción científica de Gilson, ya que en libros de gran renombre expone sin discusión la enseñanza del Aquinato sobre la pluralidad de las ideas divinas, sobre todo al intentar comprender la creación de múltiples cosas por el primer principio simple y único que es Dios.⁶

Algunos autores han respondido directa o indirectamente, completa o parcialmente, las afirmaciones de la *Introduction à la Philosophie Chrétienne*.⁷ El padre Louis-Bertrand Geiger, por ejemplo, en un famoso artículo de 1974,⁸ intenta mostrar que “Tomás ha conservado las ideas divinas a lo largo de toda su enseñanza, [...] justamente para evitar la contradicción entre la tesis de la simplicidad divina y la necesidad de afirmar el conocimiento distinto, por Dios, de una multiplicidad de objetos de su conocimiento”⁹. En efecto,

⁴ Antonin-Dalmace SERTILLANGES: *Le christianisme et les philosophes*. Tomo 1, Editions Montaigne, Paris, 1939, pp. 273-276; Antonin-Dalmace SERTILLANGES: *Appendice I. Notes explicatives*. En: *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Dieu (tome deuxième), 1^a, Questions 12-17*, Éditions du Cerf – Desclée & Cie, Paris – Tournai - Rome, 1963 (4^a ed.), pp. 323-369 (véase nota 140, pp. 360-361; nota 142, p. 361); *Appendice II. Renseignements techniques*. pp. 371-407 (p. 403). Se puede consultar, igualmente, la opinión de Edgard DE BRUYNE: *S. Thomas d'Aquin, Le milieu, L'homme, La vision du monde*. G. Beauchesne – Éditions de la Cité Chrétienne, Paris - Bruxelles, 1928, pp. 157-158.

⁵ Robert J. HENLE: *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic texts in the Writings of Saint Thomas*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1956, pp. 359-360.

⁶ Étienne GILSON: *La philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*. Payot, Paris, 1947 (2^a ed.), pp. 534-535; Étienne GILSON: *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1965 (6^a ed.), pp. 146-148.

⁷ Los planteos de la obra gilsoniana constituyen una de las principales motivaciones del excelente libro de Vivian BOLAND: *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, Sources and Synthesis*. Brill, Leiden, 1996, pp. 6-8. También contienen referencias directas a la posición de Gilson los trabajos de Jean-Christophe BARDOUD: *Thomas d'Aquin*. En: Jean-Christophe BARDOUD y Olivier BOULNOIS (dir.): *Sur la science divine*. Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 177-189; Frédéric GUILLAUD: *Les idées de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*. En *Revue Thomiste*. Tomo 103, 2003, pp. 385-410; Gregory T. DOOLAN: *Is Thomas's Doctrine of Divine Ideas Thomistic?* En: Peter A. KWASNIEWSKI (ed.): *Wisdom's Apprentice, Thomistic Essays in Honor of Lawrence Divan*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2007, pp. 153-169; Gregory T. DOOLAN: *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008, pp. 83-122, 152-153. Esta última obra ha sido extensamente considerada por Vivian BOLAND: *Does God think? Recent work on Aquinas' doctrine of divine ideas*. En: James McEVoy, Michael DUNNE y Julia HYNES (eds): *Thomas Aquinas: Teacher and Scholar, The Aquinas Lectures at Maynooth. Vol. 2: 2002-2010*. Four Courts Press, Dublin, 2012, pp. 120-134.

⁸ Louis-Bertrand GEIGER: *Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas*. En: Armand MAURER (ed.): *S. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*. Vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 175-209. Este artículo fue publicado nuevamente en Louis-Bertrand GEIGER: *Penser avec Thomas d'Aquin, Etudes thomistes présentées par Ruedi Imbach*. Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse) – Paris, 2000, pp. 63-110. Seguimos esta última edición.

⁹ Louis-Bertrand GEIGER: *Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 69.

la ciencia divina de múltiples cosas, requerida por la naturaleza creadora y providente de Dios, puede llevar a suponer que muchas especies inteligibles influyen sobre el intelecto divino, lo cual negaría rotundamente el atributo de simplicidad. La solución de semejante problema pasa por determinar que la pluralidad de cosas está en la mente divina como “lo conocido” por ella, no como aquello por lo que conoce.

Ahora bien, alcanzar esta noción de idea supone una distinción fundamental, superadora de la noética aristotélica, entre la forma que es principio del conocimiento, que lo especifica y actualiza, y la forma que, en cuanto producida o expresada, es término de la operación intelectual. Geiger prueba que esta enseñanza fue consolidándose progresivamente en Tomás hasta llegar a su formulación más acabada en la *Summa contra gentiles*.¹⁰

La distinción de formas inteligibles, proyectada analógicamente al campo del conocimiento divino de las cosas, es la que llevó a Tomás a considerar la esencia divina como la especie inteligible o principio *quo* del acto divino de entender y a las ideas como el término del conocimiento o *quod intelligitur*. Al respecto, Geiger escribe: “Las ideas son las participaciones de la esencia divina conocidas en la medida que son expresadas por Dios, no la esencia divina en cuanto quasi forma actualizante del intelecto de Dios. Es en tanto que término formado por el conocimiento que ellas aseguran la multiplicidad de objetos conocidos, o sea, una multiplicidad de ideas, sin contradecir la simplicidad de la esencia divina”.¹¹ En consecuencia, lo conocido, que es múltiple, se alcanza a partir de un único principio de intelección que no contradice la simplicidad de Dios.

A partir de estas indicaciones es evidente que las ideas garantizan un modo de presencia de las criaturas en Dios diferente del que se verifica por la esencia divina como principio del conocimiento. Esta advertencia permite entender mejor la articulación que Tomás establece entre las cuestiones 14 y 15 de la *Prima Pars*, al anunciar que al estudio de la ciencia divina se une una reflexión acerca de la presencia de las cosas conocidas en el cognoscente.¹² La cuestión 14 trata formalmente de la auto-comprensión de Dios, esto es, del conocimiento de su esencia. En el marco del conocimiento divino de las criaturas la esencia hace posible el acto de intelección de los diferentes

¹⁰ Louis-Bertrand GEIGER: *Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'autographe*. En: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. Desclée de Brouwer, París, 1963, pp. 221-240.

¹¹ Louis-Bertrand GEIGER: *Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas*, p. 69.

¹² TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 14, prol.

creables. La cuestión 15, en cambio, se limita explícitamente al estudio de las *rationes rerum*, llamadas ideas, en cuanto que las cosas están en Dios como conocidas.

En síntesis, el trabajo de Geiger busca justificar la presencia de una multitud de ideas distintas en la mente divina, que Dios conoce al conocerse a sí mismo, y que constituyen los ejemplares a cuya semejanza crea los entes según su libre decisión. La profundización de todos estos aspectos condujo al dominico francés a precisar el estatuto gnoseológico de las ideas divinas conforme a los principales pasajes en los que el Aquinate aborda la cuestión de la multiplicidad de ideas. Esto, a su vez, le hizo constatar que la idea divina recibió de Tomás un sentido propio y que en su doctrina no representa simplemente la fidelidad a un vocabulario y a una tradición. Por último, Geiger logró poner de manifiesto el lugar destacado que, desde el punto de vista sistemático, ocupa la cuestión de las ideas divinas en la doctrina tomásiana, puesto que no puede ser descartada sin tornar ininteligible la relación de Dios con la creación.

Algunas décadas más tarde, un debate similar se originó en suelo americano cuando James Ross criticó a Etienne Gilson, Armand Maurer y John Wippel por haber hecho de Tomás de Aquino un “foto-ejemplarista”, es decir, alguien para quien Dios tiene ideas semejantes a fotografías o diseños de cada cosa y de cada especie, tanto actuales como posibles.¹³ Según Ross, Gilson y Maurer convirtieron al Aquinate en el defensor de un neoplatonismo icónico respecto de las ideas divinas,¹⁴ pero los tres, con Wippel incluido, hicieron una interpretación de los textos tomásianos más fiel a la enseñanza de Agustín que a la de su autor del siglo XIII. Estos enfoques, además de representar una lectura inadecuada de Tomás, conforman una posición filosófica inconsistente porque: (a) en razón del atributo de simplicidad hay solamente una idea divina, la esencia divina, que es siempre la misma, sin importar lo que Dios haga; (b) los posibles no tienen ningún estatuto anterior a la creación. Nos interesa obviamente seguir el debate en lo que se refiere a la negación de la pluralidad de ideas divinas.

¹³ James Ross: *Aquinas's Exemplarism; Aquinas's Voluntarism*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 64, 1990, pp. 171-198 (pp. 173-188).

¹⁴ Los textos que Ross critica son: Etienne GILSON: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Random House, Toronto, 1955, p. 374; Armand MAURER: *Medieval Philosophy*. Random House, New York, 1964 (2^a ed.), p. 173; Armand MAURER: *St. Thomas and the Eternal Truths*. En: *Mediaeval Studies*. Vol. 32, 1970, pp. 91-107; John F. WIPPEL: *Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles*. En: *Review of Metaphysics*. Vol. 34, 1981, publicado nuevamente en John F. WIPPEL: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1984, pp. pp. 169-173.

Maurer fue el primero en responder a Ross.¹⁵ Buscó ante todo clarificar su posición y la de Gilson, mostrando que si él y su maestro habían sostenido la pluralidad de ideas en Dios era porque así lo había enseñado santo Tomás, autor que, por otra parte, había asumido claramente la doctrina de Agustín sobre la necesidad de las ideas divinas. En su artículo leemos lo siguiente: “No se puede negar, por tanto, que Tomás sostiene con Agustín que hay una pluralidad de ideas en la mente divina como los modelos o arquetipos de todas las criaturas actuales y posibles. Pero tampoco se puede ignorar otro hecho: que Tomás adapta la doctrina agustiniana a su propia filosofía y en ese proceso la modifica profundamente”.¹⁶ La última salvedad sobre la transformación tomásiana de la enseñanza de Agustín apunta principalmente a la necesidad de identificar cada una de las ideas con la esencia de Dios: “idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia”.¹⁷ El atributo de simplicidad divina es acentuado de tal modo que termina negando todo tipo de pluralidad a nivel del intelecto divino. Maurer finalmente asimila la opinión de Gilson en la *Introduction à la Philosophie Chrétienne* con la de Ross, ambos autores habrían pensado lo mismo respecto de la multiplicidad de ideas, y logra esquivar la desafortunada acusación de foto-ejemplarismo.

También Lawrence Dewan intervino en este tramo del debate.¹⁸ Si bien respetó la crítica de Ross a supuestas posiciones foto-ejemplaristas, sin embargo, defendió la multiplicidad de ideas a partir del conocimiento que Dios tiene de todas las cosas en cuanto causa creadora. Casi al inicio de su reacción señala que: “La multiplicación de las ideas divinas por denominación desde las criaturas no es desde las criaturas existentes o incluso desde los creables que han sido ‘señalados’ para ser creados, sino desde los creables mismos, antes de la intención de la elección divina de crear. Y esos ítems conocidos por Dios son infinitos en multitud”.¹⁹ Por cierto el término “ejemplar” está reservado para la idea de la cosa que es creada; si bien existen ideas de todos los posibles, no hay sin embargo ejemplares de los meros posibles. En consecuencia, la teoría de Tomás sobre los posibles no puede incluirse dentro del ejemplarismo.

¹⁵ Armand MAURER: *James Ross on the Divine Ideas: A Replay*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65, 1991, pp. 213-220.

¹⁶ Armand MAURER: *James Ross on the Divine Ideas: A Replay*, p. 216.

¹⁷ TOMÁS DE AGUINO: *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, ad 3.

¹⁸ Lawrence DEWAN: *St. Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65, 1991, pp. 221-234.

¹⁹ Lawrence DEWAN: *St. Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply*, p. 222.

En un escrito ulterior, James Ross agradeció los aportes de Maurer y Dewan, pero remarcó que estos autores se habían limitado a responder la cuestión del ejemplarismo, sin considerar el voluntarismo al que estaba dedicada la segunda parte de su texto de 1990. En realidad, Ross se mostró impermeable a las intuiciones de Dewan y mantuvo en gran medida su posición original: “Digo que el Aquinate explica la pluralidad de ideas como una multiplicidad desde la mirada de las cosas hechas, pero estrictamente hablando, [Tomás] dice que sólo hay una idea divina; por lo tanto, es poco lo que queda de la doctrina de Agustín, con excepción de las palabras”.²⁰ Por otra parte, no hay un ser determinado para lo que es meramente producible: “No hay un estatuto intermedio, como ser posible, para ser ocupado por las criaturas no creadas. Por tanto, no existe ninguna [creatura no creada]. Lo que Dios conoce es lo que Dios hace y puede hacer”.²¹ Así, entonces, las criaturas o son efectivamente creadas, o no existen de ninguna manera.

Wippel reaccionó modestamente contra Ross en la *Gilson Lecture* que pronunció en el Pontificio Instituto de Estudios Medievales de Toronto en 1993.²² Fiel a la letra y al espíritu de Tomás de Aquino, Wippel intentó brindar un enfoque general de las ideas divinas en cuanto principios cognoscitivos y productivos de las cosas. A lo largo del análisis de los distintos pasajes del teólogo medieval no solamente logró responder algunos de los planteos de Gilson, sino que también mostró su desacuerdo con Ross y se inclinó por el parecer de Dewan.²³

Hasta aquí hemos reseñado la rica y difícil polémica contemporánea suscitada en torno a la doctrina tomásiana de las ideas divinas. Desde luego podrían ampliarse mucho más las opiniones de los participantes, pero preferimos conceder enseguida la palabra al propio Tomás mediante la presentación y traducción de un extraordinario texto sobre la temática que estamos abordando.

²⁰ James Ross: *Response to Maurer and Dewan*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65, 1991, p. 235.

²¹ James Ross: *Response to Maurer and Dewan*, p. 242. Véase también Aaron MARTIN: *Reckoning with Ross: Possibles, Divine Ideas, and Virtual Practical Knowledge*. En: *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. 78, 2004, pp. 193-208.

²² John F. WIPPEL: *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1993. Seguimos la nueva edición aparecida en *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas, with an introduction by J. P. Reilly*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2008, pp. 125-162.

²³ John F. WIPPEL: *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. p. 132 nota 24, p. 140 nota 45, p. 142 nota 49, p. 145 nota 55.

3. El *Quodlibet*, IV, q. 1, de Tomás de Aquino

Nuestro trabajo no pretende reavivar la discusión sobre la unidad o pluralidad de ideas divinas en el pensamiento de Tomás de Aquino. Como ya señalamos, numerosos pasajes de sus obras atestiguan que existen múltiples ideas en la mente divina. Entre los principales textos se encuentra el *Quodlibet*, IV, q. 1, que no ha recibido hasta ahora demasiada atención por parte de los investigadores y permanece casi inexplorado. Creemos, sin embargo, que al contener la última enseñanza de Tomás sobre la pluralidad de ideas divinas puede desempeñar un papel determinante en el debate contemporáneo.

3.1. Información general

El *Quodlibet*, IV, pertenece a la segunda estancia de Tomás en París y data muy probablemente de 1271.²⁴ Este texto de madurez, que consta de doce cuestiones, aborda problemáticas divinas (qq. 1-5) y humanas (qq. 6-12). Los interrogantes sobre la realidad divina apuntan, en primer lugar, a los atributos de ciencia (q. 1) y de poder (qq. 2-3); luego, a ciertos aspectos de la naturaleza divina del Hijo (q. 4) y de la naturaleza asumida por él (q. 5). Las otras cuestiones tratan sobre la gracia (q. 6), la gracia de los sacramentos (q. 7), los actos de los prelados (q. 8), y los actos que pertenecen a los hombres según la potencia intelectiva (q. 9) y la potencia apetitiva (qq. 10-12).

La temática que nos ocupa se encuentra en la q. 1, que posee un solo artículo, y se enuncia de la siguiente manera: “*Circa scienciam Dei quesitum est utrum in Deo sint plures ydee?*” Cabe advertir de entrada que este pasaje no solamente alude a la multiplicidad de ideas divinas, sino que también determina la naturaleza de esa pluralidad, lo cual proporciona la clave especulativa para superar su aparente contradicción con la absoluta simplicidad de la esencia de Dios.

²⁴ Sobre las cuestiones quodlibetales, véase John F. WIPPEL: *Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties*. En: Bernardo C. BAZÀN, John W. WIPPEL, Gérard FRANSEN y Danielle JACQUART: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*. Brepols, Turnhout, 1985, pp. 151-222.

3.2. Traducción

La traducción del *Quodlibet*, IV, q. 1, fue realizada a partir del texto editado por la Comisión Leonina en 1996.²⁵ Las notas a pie de página provenientes de esa edición han sido reproducidas identificándolas con la fórmula inicial [Leonina]. Hemos agregado también algunas indicaciones de otros pasajes vinculados con expresiones del cuodlibeto.

Acerca de la ciencia de Dios, se investiga si en Dios existen muchas ideas.

Y parece que sí.

Dice, en efecto, Agustín en el libro *Sobre LXXXIII cuestiones diversas* que Dios creó los *singulares según sus propias razones*, por una razón al hombre y por otra razón al caballo.²⁶ Pero *las razones de las cosas en la mente divina* se denominan *ideas*, como lo indica expresamente Agustín en la misma obra.²⁷ Por consiguiente existen múltiples ideas.

Además, existen cosas distintas debido a que Dios conoce su distinción.²⁸ Pero conoce la distinción de las cosas en sí mismo. Por tanto en Dios existen muchas ideas distintas de cosas distintas.

Por el contrario. Cualquier nombre que se dice de Dios es esencial como ‘Dios’, personal como ‘Padre’, o nocial como ‘generante’. Pero el nombre ‘idea’ no es personal ni tampoco nocial, porque en estos casos no convendría a las tres personas; es, entonces, un nombre esencial. Sin embargo nada esencial se multiplica en Dios. En consecuencia no podemos decir que en Dios existan muchas ideas.

Respuesta. Hay que decir que la pluralidad es de dos tipos. Una, ciertamente, es la pluralidad de cosas, y a tenor de esta no existen muchas ideas. Porque se llama idea a la forma ejemplar y solamente existe una realidad que es ejemplar de todo, la esencia divina, a la que todas las cosas imitan en cuanto son y

²⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Quodlibet*, IV, q. 1 (ed. Leonina, t. 25/2, 1996, pp. 319-320). Para nuestro cometido tuvimos presente lo que señala Valentín GARCÍA YEBRA: *Prólogo*, en Valentín GARCÍA YEBRA (ed.): *Metafísica de Aristóteles* (ed. trilingüe). Madrid, Gredos, 1982 (2^a ed.), p. xxvii: “La regla de oro para toda traducción es, a mi juicio, *decir todo* lo que dice el original, *no decir nada* que el original no diga, y *decirlo todo con la corrección y naturalidad* que permita la lengua a la que se traduce”.

²⁶ [Leonina] AGUSTÍN: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, lin. 51-53 (CCSL 44 A, p. 72): “restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus [...] Singula igitur propriis creatu rationibus sunt”. Tomás refiere este pasaje en *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, s.c. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, s.c. 2; *Summa contra gentiles*, I, c. 54, n. 453; *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, ad 1.

²⁷ [Leonina] AGUSTÍN: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, lin. 57-61 (CCSL 44 A, pp. 72-73): “Quod si haec rerum omnium creendarum creatarum rationes diuina mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato”.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles*, I, c. 50.

son buenas. La otra pluralidad, en cambio, es según la razón de inteligencia, y conforme a esta existen muchas ideas.²⁹ En efecto, aunque todas las cosas, en cuanto son, imitan la esencia divina, sin embargo, no la imitan de una sola e idéntica manera, sino de diversos modos y según diversos grados. Así pues la esencia divina en la proporción en que es imitable de este modo por esta creatura es la razón propia y la idea de esta creatura, y similarmente de las otras. De allí que existen muchas ideas en la medida en que la esencia divina es entendida según las diversas relaciones que las cosas, al imitarla de diversos modos, tienen hacia ella.

Pero las relaciones de esta índole no son entendidas solamente por el intelecto creado, sino también por el intelecto increado del mismo Dios.³⁰ En efecto, Dios sabe, y supo desde la eternidad, que diversas criaturas imitarían de diverso modo su esencia. Y a juzgar por esto, desde la eternidad existieron muchas ideas en la mente divina como razones propias de las cosas entendidas por Dios.³¹ En realidad, el nombre de idea significa esto: que sea cierta forma entendida por el agente a cuya semejanza intenta producir la obra exterior, como sucede con el constructor que con anterioridad concibe en su mente la forma de la casa, que es como la idea de la casa a realizar en la materia.³²

A lo primero hay que decir que Agustín entiende que las diversas razones existen según la diversidad de relaciones, como se ha dicho.

A lo segundo hay que decir que, cuando se dice ‘las cosas son distintas en la medida que Dios conoce su distinción’, la locución es doble. Evidentemente la expresión ‘en la medida que Dios conoce’, puede referirse al conocimiento divino por parte de lo conocido o por parte del cognosciente. Si es por parte de lo conocido, la locución es verdadera, pues el sentido es que las cosas son distintas como Dios las conoce que son distintas. Pero si se refiere al conocimiento por parte del cognosciente, la locución es falsa, pues el sentido será que las cosas conocidas tienen en el intelecto divino el modo de distinción que tienen en sí mismas, lo cual es falso, porque en sí mismas las cosas existen esencialmente separadas, pero no en el intelecto divino, como

²⁹ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiārum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 3; *Responsio de 108 articulis*, ad 67 (ed. Leonina, t. 42, 1979, p. 289, lin. 789-795).

³⁰ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 8; *Summa contra gentiles*, I, c. 54, n. 452; *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 14.

³¹ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiārum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 2; *Summa contra gentiles*, I, c. 55, nn. 461-463; *Responsio de 108 articulis*, ad 66 (p. 289, lin. 776-788).

³² Para los empleos del término “idea” en las obras tomasianas, véase Roberto BUSA: *Idea negli scritti di Tommaso d’Aquino*. En: M. Fattori; y M. L. Bienchi (eds.): *Idea. VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo* (Roma, 5-7 gennaio 1989). Edizione dell’Ateneo, Roma, 1990, pp. 63-87.

también las cosas en sí mismas son materiales, pero en el intelecto divino están inmaterialmente.³³ En este último sentido se planteaba la objeción.

A lo tercero hay que decir que el razonamiento es correcto en lo que respecta a la pluralidad real.³⁴ Es verdad, tal pluralidad no se encuentra en los nombres esenciales, sino solamente la pluralidad que es según la razón de inteligencia.³⁵

4. Notas complementarias

Ofrecemos a continuación algunas notas y aclaraciones que pueden ser útiles para una mayor comprensión del texto traducido.

(a) El *Quodlibet*, IV, q. 1, sobre la pluralidad de ideas divinas, es concluyente y su aporte puede resumirse en los siguientes ítems: (1) precisa lo que se entiende por idea divina; (2) prueba que existe una pluralidad de ideas en la mente de Dios; (3) especifica la naturaleza de dicha multiplicidad; (4) determina el fundamento metafísico de esa pluralidad; (5) muestra que tanto el intelecto humano como el divino pueden conocer la pluralidad de ideas; (6) brinda una interpretación satisfactoria de expresiones provenientes de la tradición cristiana y de la especulación teológica.

(b) La mayor parte de estos logros están contenidos en el *corpus* o *determinatio*, que presenta el siguiente diseño (la numeración de líneas corresponde a la edición crítica):

- I. Distinción de dos clases de pluralidad (lin. 30-31)
- II. Pluralidad de cosas (lin. 31)
 1. La pluralidad de ideas divinas no es de esta especie (lin. 31-32)
 2. La única realidad ejemplar es la esencia divina (lin. 32-36)
- III. Pluralidad según la razón de inteligencia (lin. 36-37)
 1. Las ideas divinas conforman esta clase de pluralidad (lin. 37-38)

³³ [Leonina] DIONISIO: *De divinis nominibus*, VII, 2: “diuina sapienta [...] cognoscit immaterialiter materialia”. Tomás refiere esta misma idea en *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 2, s.c. 1; *De veritate*, q. 2, a. 4, obi 9; *Summa contra gentiles*, I, c. 58, n. 493; c. 77, n. 657.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4; q. 30, a. 2.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 4.

- 1.1. Conocida por el hombre *ex creaturis* (lin. 38-48)
- 1.2. Conocida por Dios *in se ipso* (lin. 49-55)
2. Precisión sobre lo que se entiende por idea (lin. 55-58)
 - 2.1. Comparación con el constructor (lin. 58-60)

(c) A partir de las cuestiones *De ideis* que Tomás de Aquino desarrolla en varias de sus obras, se puede afirmar que las ideas divinas son las formas o representaciones inteligibles de las cosas que Dios intuye como términos inmanentes de su operación intelectual, al conocer su esencia como imitable de diversos modos por las criaturas.

(d) Toda idea divina es idea de criatura. Su contenido inteligible estriba en una imitación creable de la esencia divina. Desde esta perspectiva es obvio que no se puede considerar a dicha esencia en sentido absoluto, ya que las criaturas no la imitan perfectamente, sino de diversos modos y según diferentes grados.³⁶

(e) Para el Aquinate, las ideas divinas son la esencia de Dios entendida simultáneamente con las diversas proporciones en que las cosas se asemejan a ella. Por tanto la noción de idea divina incluye formalmente la relación a la criatura, relación que se funda en la semejanza participada de la esencia divina.³⁷

(f) Recientemente, tanto dentro como fuera del tomismo, se ha señalado cierta falta de precisión en los enunciados de santo Tomás acerca de la constitución de las ideas en el intelecto divino.³⁸ Parte del problema radicaría en que, según los textos del Aquinate, es imposible discernir si la idea divina es la relación de imitación entendida entre la esencia de Dios y lo creable o si es el término de dicha relación. Cualquiera de estas definiciones comportaría a su vez otros interrogantes difíciles de resolver. La ambigüedad de Tomás, a pesar de haber sido superada por autores temporalmente cercanos a él como Enrique de Gante, habría causado perplejidad en sus discípulos. Todas

³⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2 (pp. 104-105, lin. 204-212); *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1, ad 2.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2 et ad 4; *De veritate*, q. 3, a. 2 et ad 2 (p. 105, lin. 213-215; 236-240); *Summa contra gentiles*, I, c. 54, n. 451.

³⁸ Olivier BOULNOIS : *Ce dont Dieu n'a pas idée*, Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècles). En: Olivier BOULNOIS; Jacob SCHMUTZ; Jean Luc SOLÈRE (eds.): *Le contemplateur et les idées*, Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVII^e siècle. Vrin, París, 2002, pp. 59-60; Serge-Thomas BONINO: *Les viiisitudes de la science divine*. Revue Thomiste. Vol. 103, 2003, p. 306.

estas opiniones requieren, sin duda, un estudio más amplio que esclarezca definitivamente la posición del maestro dominico.

(g) La comparación con el constructor ayuda a entender lo que sucede a nivel de la ciencia divina práctica, es decir, la intuición de las formas ejemplares a cuya semejanza el agente intenta producir la obra exterior.³⁹ Por cierto, la analogía se apoya en el modo completo de ejercer la causalidad, pues supone una elección libre en orden a la producción.⁴⁰ Dios, como un constructor, decide realizar el efecto según la forma previamente concebida y al crearlo le comunica esa forma que posee en su intelecto. Si las criaturas se asemejan a la esencia divina es porque en ellas hay una forma análoga a la que existe en el intelecto de Dios,⁴¹ como ocurre con la casa realizada que posee una forma semejante a la casa ideada o proyectada. Así las naturalezas o esencias de las cosas son formalmente dependientes de las razones ideales conocidas por Dios, ya que estas son sus causas ejemplares. Todo esto explica que haya un contenido inteligible en las realidades tanto naturales como sobrenaturales, un vestigio (o imagen, según el caso) de la sabiduría divina, una huella de la acción personal del primer principio productor.

(h) Cada idea concebida por el intelecto de Dios es una semejanza proporcionada (creable) de la esencia divina y cada criatura existente en su propia naturaleza es una semejanza de su correspondiente idea en la mente divina.⁴² Por eso todas las cosas imitan la esencia divina. Ella es, según la realidad, la única idea de todas las cosas, no en cuanto esencia, sino en cuanto entendida como semejanza o razón de esta o de aquella cosa.⁴³

(i) Las ideas son realmente idénticas al ser divino *omnino simplex*. La pluralidad de ideas divinas no se apoya en una diversidad real de la esencia de Dios, sino en la verdad de la realidad divina que, en su unidad absolutamente simple, es diversamente inteligible debido a la suma perfección de su ser.⁴⁴ Desde sus primeras obras, Tomás asimiló la tesis dionisiana de la plenitud

³⁹ Francis KOVACH : *Divine Art in Saint Thomas Aquinas*. En: Henri-Irénée MARROU et al. (eds.): *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du IV^e Congrès international de Philosophie Médiévale*. Institut d'Études Médiévales – Vrin, Montréal - Paris, 1969, especialmente pp. 666-668; Gilles EMERY: *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*. Vrin, Paris, 1995, pp. 333-339; Jean-Pierre TORRELL: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris, 2002 (2^a ed.), pp. 82-86.

⁴⁰ Marie Dominique PHILIPPE: *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*. Téqui, Paris, 1977, pp. 442-444.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 1, ad 9 (p. 101, lin. 349-356); *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3.

⁴² TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 2, ad 4.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2 (p. 104, lin. 200-204); *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, ad 3; a. 2, ad 1.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 3 (p. 105, lin. 254-259); *Summa theologiae*, I, q. 4, aa. 1-2.

eminente de la esencia divina, que contiene en la unidad de su ser todas las perfecciones participadas por las criaturas.⁴⁵ El fundamento real de la pluralidad de ideas no es otro que la perfección de la esencia divina susceptible de múltiples formas de imitación. Por eso también se dice que la multiplicidad de ideas consiste en los diversos modos de imitación conocidos de la esencia divina⁴⁶ y, desde el punto de vista de lo conocido, que Dios conoce todas las cosas por semejanza.⁴⁷

(j) La pluralidad siempre es causada por una distinción y toda distinción se produce por la esencia, la cantidad o la relación. Es imposible que en Dios haya alguna distinción que no sea por la relación,⁴⁸ pero las relaciones pueden ser reales o de razón. La pluralidad de ideas se opone a la unidad de la esencia divina como relación (*ut ad aliquid*),⁴⁹ y las relaciones que las multiplican son puramente de razón, es decir, que su causa es la operación intelectual humana o divina.⁵⁰

Como se trata de una cuestión vinculada con un atributo esencial operativo de Dios,⁵¹ el cuodlibeto precisa que la pluralidad de ideas es una *pluralitas secundum intelligentie rationem*, lo cual significa que son muchas ideas que se distinguen en base a relaciones de razón que el intelecto establece entre la esencia divina y las cosas que diversamente la imitan.⁵² Si no se consideraran estas relaciones desaparecería la causa de la distinción y por tanto de la pluralidad de ideas.

Cabe señalar que en este contexto el término más utilizado por Tomás es *respectus*, el cual indica el aspecto formal de la *relatio*, es decir, la *ratio relationis*, que es la referencia a otro (*ad aliquid*).⁵³ El principio de cada “respecto” puede ser: (1) la cosa que imita la esencia divina, como sucede en el *Quodlibet*, IV, q. 1; (2) la esencia divina imitable por las cosas. La mayoría de los textos plantean

⁴⁵ Según el Aquinate, este es el verdadero presupuesto metafísico de la ciencia divina, véase Serge-Thomas BONINO: *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu). Introduction, traduction et commentaire*, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, Fribourg - París, 1996, pp. 221-236.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 6 (p. 105, lin. 280-282).

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 6 (p. 53, lin. 401-413); q. 3, a. 1, ad 11 (p. 102, lin. 366-373).

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 3; q. 30, a. 1, ad 3.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO: *In X Metaphysicorum*, lec. 8, n. 2096.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 8 (p. 106, lin. 294-301); véase también *De veritate*, q. 2, a. 9, ad 4 (p. 74, lin. 263-264); *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 4.

⁵¹ Una diferencia importante entre los atributos esenciales y las ideas divinas es señalada en *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 2 (p. 105, lin. 230-240).

⁵² TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 3.

⁵³ Para la terminología vinculada con la relación, véase Marie Dominique PHILIPPE: *L'être, Recherche d'une philosophie première*. Tomo II/1, Téqui, París, 1973, p. 31, nota 20.

esta segunda opción.⁵⁴ Otros pasajes enseñan que la multiplicación de las ideas divinas se produce por las diversas *habitudines*.⁵⁵ Tomás suele emplear *habitudo* para referirse al fundamento de la *relatio* o a la relación considerada con su fundamento. Por último, también aparecen las *relationes* como causa de la pluralidad o distinción de ideas divinas.⁵⁶

(k) A pesar de la claridad de los términos empleados por Tomás en el *Quodlibet*, IV, q. 1, no todos los investigadores han captado el verdadero sentido de su enseñanza. Mark D. Jordan, por ejemplo, opina que el *corpus* de ese texto sugiere una posición negativa del Aquinato con respecto a la existencia de una pluralidad de ideas en la mente divina:

Tomás se aleja del término ‘idea’ y se mueve hacia un mayor énfasis en la unidad de la esencia divina como diversamente imitada. Dado que cada cosa en particular tiene una idea en la medida en que es una imitación de Dios, ya no es necesario hablar de ejemplares o ideas. En la imitación directa de Dios por las criaturas, las ideas son ociosas. [...] No hay necesidad de una etapa intermedia.⁵⁷

A partir de lo que hemos expuesto, es evidente que la opinión de Jordan no hace justicia a la fuente tomasiana.

(l) El cuodlibeto traducido indica que la multiplicidad de ideas divinas puede ser conocida por los intelectos humano y divino. En el primer caso, el hombre procede resolutivamente desde los sensibles. Se requiere una razón formada metafísicamente, que haya penetrado en los entes finitos y que se eleve en búsqueda de la causa trascendente de la que proceden todas las cosas (relación de dependencia en el ser) y a la que ellas imitan de múltiples maneras (relación de semejanza participada).

Hay que advertir, sin embargo, que la afirmación de las ideas a la que se llega desde las diversas criaturas existentes en el tiempo⁵⁸ no implica que estas sean la causa de la pluralidad de aquellas. En realidad, es al revés. Las cosas

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiaturum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 3; II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 3; III, d. 14, q. 1, a. 2, qla. 2, sol.; *De veritate*, q. 2, a. 9, ad 4; q. 3, a. 2, ad 7 et ad 9; q. 3, a. 8, ad 1; *Quodlibet*, VII, q. 1, a. 3; *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 3-4; q. 34, a. 3, obi 4 et ad 4; I-II, q. 93, a. 1, ad 1.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 8, a. 10, ad 3; a. 14, ad in contr. 4.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiaturum*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 2; d. 36, q. 2, a. 2, obi. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, obi. 8.

⁵⁷ Mark D. JORDAN: *The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas*. En: *The Review of Metaphysics*. Vol. 38, nº 1, 1984, pp. pp. 28-29.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1, ad 2.

imitan diversamente la esencia de Dios porque el intelecto divino conoce todos los modos de imitación de su esencia por parte de las creaturas.⁵⁹

Además, desde el proceso inductivo no se puede concluir que Dios conciba solamente las ideas de lo que decide crear. En el orden de la ciencia divina, no hay que valorar únicamente el conocimiento práctico que Dios tiene de las cosas, sino también el virtual. En este sentido, si bien el cuodlibeto no hace referencia explícita a las ideas-razones, no por ello niega su existencia.⁶⁰

(m) A diferencia de lo que sucede con el intelecto humano, Dios conoce en sí mismo la multiplicidad de ideas y su conocimiento comprende absolutamente el contenido inteligible de cada una de ellas. Desde esta perspectiva es evidente que las relaciones multiplicadoras de las ideas divinas pueden tener como términos las cosas existentes en su propia naturaleza, pero esto no significa que las ideas sean temporales como las creaturas.⁶¹

5. Conclusiones

Prácticamente desde el inicio de su carrera docente, Tomás de Aquino sostuvo con vigor la existencia de múltiples ideas en el intelecto divino. El *Quodlibet IV*, q. 1, que ha sido puesto de relieve en estas páginas, es la última explicitación de una teoría que se consolida al precisar la naturaleza racional de dicha pluralidad. Por cierto, este texto arroja bastante luz sobre el debate contemporáneo y evita recortes arbitrarios en la interpretación de la enseñanza tomásiana sobre las ideas divinas.

La multiplicidad de ideas no contradice la absoluta simplicidad de Dios, porque ellas no son otra cosa que la esencia divina conocida como diversamente imitable por las creaturas. Los múltiples modos y grados de imitación conocidos obedecen, como hemos dicho, a la suma perfección de Dios. El atributo de simplicidad sería negado si el intelecto divino fuese informado o determinado por muchas especies, lo cual en verdad no ocurre puesto que las ideas están en Dios como lo que entiende (*ut quod intelligit*), no

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 3; *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 3.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 3; John F. WIPPEL: *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, p. 154, nota 75.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 7 (pp. 105-106, lin. 283-293).

como aquello por lo que entiende (*ut quo intelligit*), papel que corresponde a la esencia divina una y simple.⁶²

Ahora bien, Dios al entender su esencia como principio imitable de diferentes maneras por las criaturas y como término de las múltiples relaciones de semejanza que las criaturas establecen realmente con ella, ninguna relación real mantiene con las cosas finitas. Por eso el cuodlibeto habla de la pluralidad de ideas definiéndola explícitamente como una pluralidad según la razón de inteligencia, o sea, como una multiplicidad causada por relaciones de razón que la operación intelectual establece desde la esencia divina a las cosas sobre la base de lo imitable (*relationes imitabilitatis*).

No podemos concluir este trabajo sin mencionar una de las principales consecuencias de la pluralidad de ideas divinas en el orden de la creación. La tesis de que existen muchas ideas en la mente divina constituye el fundamento para sostener que la multiplicidad de cosas procede inmediatamente de Dios.⁶³ Esta afirmación impacta contra las diferentes versiones del necesitarismo greco-árabe, que hacían derivar la pluralidad de los entes no desde el primer principio, sino desde las causas segundas. Según estas posiciones, Dios conoce solamente las determinaciones más universales de los entes, no los conoce en su naturaleza propia, ni es su causa eficiente. De este modo, al obrar en virtud de una intuición general, la distinción de las criaturas no encuentra su razón de ser en Dios, sino que depende de causas inferiores, lo cual es incompatible con la dignidad y la nobleza de la primera causa eficiente.

En síntesis, el *Quodlibet*, IV, q. 1, proporciona valiosos elementos para explicar la procedencia de todas las cosas desde un único principio creador que obra de manera personal, ya que establece una multiplicidad de ideas ejemplares en el interior de su absoluta simplicidad.

⁶² TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 3, a. 2, d 9 (p. 106, lin. 302-313); *Summa contra gentiles*, I, c. 53; *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO: *De potentia*, q. 3, a. 16, obi 14 et ad 14.

Bibliografía

- BARDOUT, Jean-Christophe: *Thomas d'Aquin*. En: Jean-Christophe BARDOUT y Olivier BOULNOIS (dir.): *Sur la science divine*. Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 177-189.
- BOLAND, Vivian: *Does God think? Recent work on Aquinas' doctrine of divine ideas*. En: James McEVOY, Michael DUNNE y Julia HYNES (eds): *Thomas Aquinas: Teacher and Scholar, The Aquinas Lectures at Maynooth. Vol. 2: 2002-2010*. Four Courts Press, Dublin, 2012, pp. 120-134.
- BOLAND, Vivian: *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, Sources and Synthesis*. Brill, Leiden, 1996.
- BONINO, Serge-Thomas: *Les vicissitudes de la science divine*. En: *Revue Thomiste*. Vol. 103, 2003, pp. 291-307.
- BONINO, Serge-Thomas: *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu). Introduction, traduction et commentaire*. Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris, 1996.
- BOULNOIS, Olivier: *Ce dont Dieu n'a pas idée, Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècles)*. En: Olivier BOULNOIS, Jacob SCHMUTZ y Jean Luc SOŁERE (eds.): *Le contemplateur et les idées, Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*. Vrin, Paris, 2002.
- BUZA, Roberto: *Idea negli scritti di Tommaso d'Aquino*. En: M. Fattori y M. L. BiENCHI (eds.): *Idea. VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*. Edizione dell'Ateneo, Roma, 1990, pp. 63-87.
- DE BRUYNE, Edgard: *S. Thomas d'Aquin, Le milieu, L'homme, La vision du monde*. G. Beauchesne – Éditions de la Cité Chrétienne, Paris - Bruxelles, 1928.
- DEWAN, Lawrence: *St. Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65, 1991, pp. 221-234.
- DOOLAN, Gregory T.: *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008.
- DOOLAN, Gregory T.: *Is Thomas's Doctrine of Divine Ideas Thomistic?* En: Peter A. KWASIEWSKI (ed.): *Wisdom's Apprentice, Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2007, pp. 153-169.

EMERY, Gilles: *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure.* Vrin, Paris, 1995.

GEIGER, Louis-Bertrand: *Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas.* En: Armand MAURER (ed.): *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies.* Vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974.

GEIGER, Louis-Bertrand: *Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'autographe.* En: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui.* Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp. 221-240.

GILSON, Étienne: *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris, 1965.

GILSON, Etienne: *Introduction à la Philosophie Chrétienne.* Vrin, Paris, 1960.

GILSON, Etienne: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* Random House, Toronto, 1955.

GILSON, Étienne: *La philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle.* Payot, Paris, 1947.

GUILLAUD, Frédéric: *Les idées de Dieu selon saint Thomas d'Aquin.* En: *Revue Thomiste.* Vol. 103, 2003, pp. 385-410.

HENLE, Robert J.: *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonicon texts in the Writings of Saint Thomas.* Martinus Nijhoff, The Hague, 1956.

JORDAN, Mark D.: *The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas.* En: *The Review of Metaphysics.* Vol. 38, n° 1, 1984, pp. 17-32.

KOVACH, Francis: *Divine Art in Saint Thomas Aquinas.* En: Henri-Irénée MARROU et al. (eds.): *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge, Actes du IV^e Congrès international de Philosophie Médiévale.* Institut d'Études Médiévales – Vrin, Montréal - Paris, 1969, pp. 663-671.

MADEC, Goulven: *Augustin, Sur les idées (Quaestio de ideis) Traduction et notes de lecture.* En: *Revue Thomiste.* Vol. 103, 2003, pp. 358-362.

MAURER, Armand: *James Ross on the Divine Ideas: A Replay.* En: *American Catholic Philosophical Quarterly.* Vol. 65, 1991, pp. 213-220.

MAURER, Armand: *St. Thomas and the Eternal Truths.* En: *Mediaeval Studies.* Vol. 32, 1970, pp. 91-107.

MAURER, Armand: *Medieval Philosophy.* Random House, New York, 1964.

- Ross, James: *Response to Maurer and Dewan*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65, 1991, pp. 235-243.
- Ross, James: *Aquinas's Exemplarism; Aquinas's Voluntarism*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 64, 1990, pp. 171-198.
- PHILIPPE, Marie Dominique: *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*. Téqui, Paris, 1977.
- PHILIPPE, Marie Dominique: *L'être, Recherche d'une philosophie première*. Tomo II/1. Téqui, Paris, 1973.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace: *Appendice I. Notes explicatives*. En: *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Dieu (tome deuxième), 1^a, Questions 12-17*. Éditions du Cerf – Desclée & Cie, Paris – Tournai - Rome, 1963.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace: *Appendice II. Renseignements techniques*. En: *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Dieu (tome deuxième), 1^a, Questions 12-17*. Éditions du Cerf – Desclée & Cie, Paris – Tournai - Rome, 1963.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace: *Le christianisme et les philosophes*. Tomo 1. Editions Montaigne, Paris, 1939.
- TORRELL, Jean-Pierre: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris, 2002.
- WIPPEL, John F.: *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. En: *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas, with an introduction by J. P. Reilly*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2008, pp. 125-162.
- WIPPEL, John F.: *Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties*. En: Bernardo C. BAZÀN, John W. WIPPEL, Gérard FRANSEN y Danielle JACQUART: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*. Brepols, Turnhout, 1985, pp. 151-222.
- WIPPEL, John F.: *Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles. Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1984, pp. 163-189.

Pilar HERRÁIZ OLIVA

Universidad de Murcia (España)

piliherraiz@gmail.com

La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas

On the De aeternitate mundi in Averroes and Averroism

Resumen: En el siglo XIII, en la Facultad de Artes de la Universidad de París, surge el averroísmo como movimiento filosófico que defiende la autonomía de la filosofía y de la razón. Una de las polémicas más relevantes en este período es la que tiene que ver con el origen del mundo, cuestión que ya tratara Averroes y que tiene de fondo la propia concepción de la realidad. En este artículo desarrollaremos las distintas posiciones de los autores más relevantes de este movimiento con respecto a la tesis sobre la eternidad del mundo y cuestionaremos la existencia de una posición unánime en torno a la misma que pueda ser considerada averroísta como tal.

Palabras clave: Averroes, averroísmo, Aristóteles, eternidad del mundo, autonomía de la filosofía.

Abstract: In the 13th Century, at the Paris Arts Faculty, Averroism arises as a philosophical movement that defends the autonomy of philosophy and reason. One of the most important controversies in this period deals with the origins of the world, issue already treated by Averroes which has, as a background, the very conception of reality. On this paper, we will develop the different positions of the key thinkers of this period concerning the eternity of the world and we will call into question the existence of a unanimous position within this issue that can be considered Averroist as such.

Keywords: Averroes, Averroism, Aristotle, eternity of the world, autonomy of philosophy.

I. Introducción

La difusión de la obra de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo una revolución intelectual que tendría como consecuencia más inmediata el surgir de la universidad como institución autónoma en la que organizar y enseñar el nuevo material disponible.¹ De entre las universidades que se van forjando y constituyendo paulatinamente, París es el paradigma de universidad dedicada a la educación filosófica y, en este sentido, no es de extrañar que sea precisamente en la Universidad de París donde surja, entre 1255 y 1265, un nuevo movimiento filosófico, el llamado “averroísmo latino”, cuyo rasgo distintivo es la defensa de la autonomía de la filosofía y de la ciencia.² Asimismo, los seguidores de este movimiento filosófico son reconocidos por sostener otras tres posiciones filosóficas polémicas en el momento histórico que nos ocupa: la defensa de la felicidad como algo alcanzable en esta vida; la tesis de la unidad del intelecto y la tesis sobre la eternidad del mundo, que es en la que nos detendremos aquí.

Puesto que a estos filósofos se les llama “averroístas”, cabe señalar que el término “averroísmo” o “averroísmo latino” hace referencia, en su sentido más amplio, a las doctrinas derivadas de Averroes, Comentador por excelencia de Aristóteles, que eran seguidas por algunos miembros de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII. El añadido “latino” hace referencia al ámbito geográfico donde esto tuvo lugar. Debido a las dificultades que esta nomenclatura ofrece, este movimiento también ha sido llamado, a instancias de van Steenberghen “aristotelismo radical” o “aristotelismo heterodoxo”.³ Tanto el término “averroísmo” como los acuñados por van Steenberghen

¹ Para la cuestión de la recepción de las traducciones de las obras aristotélicas puede consultarse, por ejemplo, el artículo de Bernard G. DOD: *Aristoteles Latinus*. En: Norman KRETMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 45-79. Dicho artículo incluye una tabla detallada de traductores con sus respectivas traducciones, así como la fecha estimada de realización de las mismas.

² Un buen estudio para la cuestión del surgir de las universidades es el que realiza Olaf PEDERSEN: *Universities. Studium generale and the origins of university education in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997. La traducción a la lengua inglesa es de Richard North.

³ Para el término “averroísmo”, puede consultarse la obra de David PICHÉ - Claude LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277*. Colección Sic et Non. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999, nota 1, pp. 166-167. Para “aristotelismo heterodoxo” y “aristotelismo radical”, así como las razones que motivan esta terminología, vid. Fernand van STEENBERGHEN: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955, pp. 86-92.

han sido señalados como problemáticos por Bernardo C. Bazán.⁴ Baste con mencionar esta cuestión, dado que éste no es el problema que ahora nos ocupa, no sin antes especificar que, en aras de la claridad, se hará un uso preferente del término “averroísmo”, por ser éste el más utilizado.

Lo que sí es relevante como paso previo al tratamiento de la cuestión sobre la eternidad del mundo es que este movimiento se caracteriza, fundamentalmente, por afirmar la autonomía de la filosofía frente a la autoridad teológica; por defender la separación de filosofía y teología, considerándolas ámbitos independientes; y por sostener que la filosofía ha de reconocerse como una esfera de conocimiento con valor propio. También es importante conocer que su defensa de la autonomía de la filosofía pronto chocó frontalmente con las autoridades teológicas, quienes veían peligrar su *statu quo* frente a unas posiciones filosóficas de carácter pagano como eran las aristotélicas. Esto se reflejó en sendas condenas al aristotelismo y a la obra de Aristóteles, teniendo lugar las más importantes en 1270 y 1277.⁵ De entre las tesis condenadas, una de las más relevantes es la que tiene que ver con la cuestión acerca de la eternidad del mundo: de las 219 proposiciones condenadas en 1277, más de cuarenta tienen esta tesis como problema de fondo, mientras que dos de las trece proposiciones condenadas en 1270 versan sobre esta cuestión.⁶ Para el modelo imperante, las posturas aristotélicas eran difícilmente conciliables con el cristianismo, más aún si lo que estaba en juego era la cuestión del origen del mundo y, por lo tanto, de todo cuanto existe. En definitiva, el problema tiene que ver con la propia concepción de la realidad, pues lo que se pone en cuestión es el origen del mundo y, por lo tanto, de lo existente, de lo real.

⁴ Para la crítica de Bernardo C. BAZÁN, así como un análisis detallado de la noción “aristotelismo radical”, véase *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*. En: Ludger HONNEFELDER, Rega MADERA, Mechthild DREYER, Marc-Aeilko ARIS (eds.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Aschendorff Verlag, Münster, 2005, pp. 585–629, especialmente pp. 601–602.

⁵ El estudio más reciente sobre las condenas de 1277 es de Francisco LEÓN FLORIDO: *1277: La condena de la filosofía*. En: *A parte rei. Revista de Filosofía*. Estudios monográficos, Madrid, 2007. Otro de los estudios de referencia es el de David PICHÉ y Claude LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, Librairie Philosophique J. Vrin (ed.), París, 1999. Como introducción puede consultarse el artículo de Hans THIJSEN: *Condemnation of 1277*. En: Edward N. ZALTA (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/condemnation/>

⁶ Varios estudios recogen qué artículos tienen que ver con cada cuestión y a qué autores pueden pertenecer. Véase, por ejemplo, Antonio BLANCO CABALLERO: *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionalistas en las condenaciones de 1270-1277*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988 y Roland HISSETE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Philosophes médiévaux. Tomo XXXII, Louvain Publications Universitaires – Paris Vander-Oyez, Louvain-París, 1977.

¿Cómo plantear la posibilidad de que el mundo sea eterno si la doctrina de la fe establece que éste ha sido creado por Dios? La creación no es sólo un dogma fundamental del cristianismo, sino también un artículo de fe: Dios creó el mundo de la nada y al principio de los tiempos.⁷ En este punto, se hace evidente lo problemático que es discutir, siquiera, acerca de la posibilidad de que el origen del mundo no haya sido tal. En el fondo, por lo tanto, se cuestiona un artículo de fe establecido, si bien Averroes discute esto principalmente desde el marco del aristotelismo y aunque los averroístas afirmen que lo que hacen es dar cuenta de la opinión del Filósofo y, así, que se remiten a su labor estricta como filósofos en esta tarea. Éste es uno de los puntos más problemáticos de esta cuestión, pero no es el único, pues también se ha de dirimir qué significa que el mundo sea eterno y en qué consiste esta eternidad. Además, dado que lo que acaece en el mundo tiene un carácter temporal, encontramos otro problema añadido, que consiste en dilucidar en qué modo se relacionan eternidad y temporalidad si es que el mundo es eterno.

Para comenzar, se ha de especificar que eternidad, el ser eterno, hace referencia a un modo de existencia real. Este modo de ser puede entenderse fundamentalmente de dos maneras: podemos entender lo eterno como aquello que no tiene principio ni fin y que, por lo tanto, es atemporal;⁸ o bien como aquello que no tiene límite —por ejemplo, postulando una vida ilimitada como la “vida eterna”— y que, por lo tanto, tiene duración ilimitada. Afirmar que hay un modo de existencia como la eternidad no implica negar la existencia del modo de ser temporal como modo real, ni del tiempo como entidad. Sin embargo, sí plantea la cuestión de cómo se relacionan lo eterno y lo temporal, dado que lo eterno persiste en el pasado, el presente y el futuro y, así, acaece de manera simultánea a lo temporal. Si estas relaciones son de naturaleza causal, ¿qué tipo de causalidad es ésta? ¿Cómo predicamos del tiempo y de la eternidad si utilizamos muchas veces los mismos términos para hablar de ambos, como “ahora” o “cuando”? Ésta es la naturaleza de las discusiones que tendrán lugar durante la mayor parte del siglo XIII, encaminadas principalmente a determinar las relaciones entre eternidad y duración temporal.⁹

⁷ Tal como se declaró en el IV Concilio de Letrán (1215), cuyo primer decreto establece a Dios Padre como principio creador de lo visible y lo invisible, que crea desde la nada en virtud de Su omnipotencia.

⁸ Esta definición la encontramos en BOECIO, *De consolatione philosophiae*, libro V, parte 6: *Aeternitas igitur est interminabilis ritus tota simul et perfecta possessio*. En este sentido, lo eterno tiene vida, es ilimitable y, por lo tanto, no tiene principio ni fin. Además es atemporal y no tiene duración, dado que acaece “*tota simul*”.

⁹ Para un análisis exhaustivo de las relaciones entre tiempo y eternidad en el siglo XIII, véase Richard C. DALES: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. E.J. Brill, Leiden, 1990 y Richard C. DALES: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. En: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 49, nº 1, enero – marzo 1988, pp. 27-45.

Hacia la década de 1260, tras la recepción de los comentarios de Averroes —si bien ésta tiene lugar alrededor del año 1230—, y más propiamente, en el seno del averroísmo, cambia el marco de discusión, pues los aristotélicos radicales transforman la naturaleza de esta investigación. Así, aplicando una nueva metodología que parte de las enseñanzas aristotélicas, llevan la cuestión de la eternidad como problema hacia el terreno de la física. La pregunta central ya no es cómo se relacionan eternidad y duración o si el modo de ser eterno es, de alguna manera, más elevado. Los averroístas se preguntan si realmente el mundo empezó a existir en un momento determinado o no y, por lo tanto, la discusión se vuelve hacia la concepción del mundo en sí misma desde un punto de vista estrictamente físico.

Teniendo en cuenta todos estos factores y para tratar el problema de la eternidad del mundo en el marco del averroísmo, en primer lugar, dado que se asume que se trata de tesis en mayor o menor medida derivadas de Averroes, veremos cómo defiende el Cordobés la tesis acerca de la eternidad del mundo. En segundo lugar, se mostrará en qué consiste la defensa averroísta de la eternidad del mundo, tomando como ejemplos paradigmáticos a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, generalmente reconocidos como máximos exponentes de este movimiento. Por último, a la luz de las posiciones de los distintos autores con respecto a la tesis de la eternidad del mundo, se mostrará cómo aún hoy en día es problemático entender este movimiento como un todo unitario, a diferencia de lo que tradicionalmente se ha venido realizando.

II. La defensa rusdiana de la eternidad del mundo

Tanto musulmanes como cristianos defienden que el mundo ha sido creado por Dios de la nada, es decir, *ex nihilo*. Esta interpretación de la creación como *ex nihilo* incluye también la noción de creación en el tiempo, *in tempore*, es decir, en el momento en que surge la creación, se inicia la temporalidad. Averroes se enfrentará a esta doble caracterización de la creación, o lo que es lo mismo, al argumento *a novitate mundi*. Sin embargo, hay que señalar que este tema no es nuevo en el marco de la tradición aristotélica islámica, pues ya Alfarabi y Avicena tratarían esta cuestión y recibirían duras críticas

en ella está en potencia”.¹³ El agente, por lo tanto, opera con lo que está en potencia para ser de una determinada manera. Y si está en potencia, dado que el acto es anterior a la potencia, como determinación de lo que las cosas han de ser, Dios no opera desde la nada, sino que la creación requiere de esa potencialidad.¹⁴ Para esto, también nos dice Averroes que “no consta, en efecto, en la revelación divina que Dios coexistiese con la pura nada; eso no se halla textualmente en parte alguna de la revelación”.¹⁵

La creación sería, así, un comienzo en el ser, pero no desde lo no existente, no desde la nada absoluta, sino una recepción o constitución del ser que implica, a la vez, una conservación en el ser. Averroes nos dice: “Este ser que percibimos por la demostración apodíctica es Dios, el Hacedor de todas las cosas, que a todas les ha dado el ser, y el Conservador de todas las cosas”.¹⁶ Las cosas tienen tal relación de dependencia con Dios, sin el que no sólo no serían lo que son, sino que no serían en absoluto, pues el efecto depende de la causa. “Creación”, desde esta perspectiva, no debe entenderse como innovación, sino como una relación de dependencia o conservación del ser. Ésta es la noción de creación que propone Averroes, para quien “la creación implica solamente una relación de dependencia respecto de Dios, y así, en pura coherencia, si se supone –como hace Averroes– un mundo eterno, el concepto de creación y el de conservación se identifican sin residuos”.¹⁷ Dicho de otro modo y en palabras del Cordobés:

Todos están de acuerdo en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno intermedio entre los extremos. Uno es el ente formado a partir de una cosa distinta de él y producido por alguna causa; es decir, efecto de una causa eficiente a partir de la materia. El extremo opuesto es el del ente incausado (...) que percibimos por la demostración apodíctica, o sea, Dios. El que está entre ambos extremos es el ser que ni está formado de cosa alguna preexistente ni

¹³ AVERROES: *Aristotelis Opera cum Averrois comentariis*, In XII *Metaphysicam*, commentarium 18, folio 304 H, citado en Alfonso GARCÍA MARQUÉS: *La teoría de la creación en Averroes*. En: *Anuario filosófico*. Vol. 19, nº 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p. 38.

¹⁴ “De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequía de la potencia; ahora bien, aquello, por razón de lo cual existe la potencia tiene que ser causa final de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito”, AVERROES: *Compendio de Metafísica*. Libro III, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, p. 147.

¹⁵ AVERROES: *Fasl al-Maqāl* (*Tratado decisivo*). En: *Teología de Averroes*, traducción de Manuel Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, p. 178.

¹⁶ AVERROES: *Fasl al-Maqāl*, p. 174.

¹⁷ Alfonso GARCÍA MARQUÉS: *La teoría de la creación en Averroes*, p. 38.

le precede el tiempo, pero procede de alguna causa, es decir de causa eficiente. Tal es el mundo.¹⁸

Es decir, al mundo no le precede el tiempo, pero sí que ha sido causado. Tenemos, así, un mundo eterno y causado, a la vez que tenemos la idea de que no existe una diferencia fundamental entre la actividad de creación y la de conservación en el ser. Es decir, podríamos afirmar, con Averroes, que el mundo es coeterno a Dios, pues nada impide que el efecto y la causa se den simultáneamente. A la vez, e indisolublemente ligada a esta afirmación, encontramos que, desde esta perspectiva, los seres dependen de Dios para existir y para ser.

Por otra parte, si afirmáramos que el mundo ha sido creado en un momento determinado tendríamos que conocer la voluntad divina: ¿por qué Dios ha decidido crear el mundo en ese momento y no antes? Averroes defenderá que el mundo, dado que existe desde siempre, no necesita un creador, sino más bien un productor, un hacedor. Las acciones, en el mundo visible, sólo pueden ser naturales o voluntarias, es decir, las que tienen lugar desde lo que naturalmente tiene que ser y las que tienen detrás una decisión. Sin embargo, ninguno de estos tipos de acción puede predicarse de Dios. Las naturales, porque implican necesidad; las voluntarias, porque implican deseo, del que Dios también está libre. Aún así, si el mundo surgiera de un acto de voluntad por parte del creador, tampoco podríamos explicar qué tipo de acto es éste, pues la voluntad divina nada tiene que ver con la voluntad que nosotros conocemos en términos humanos. Tampoco podremos explicar o conocer por qué dicha voluntad creadora se da en un determinado momento y no antes, teniendo también en cuenta que la voluntad divina es algo que nos es desconocido.¹⁹ Ni tampoco podemos poner límites a la acción creadora por parte de Dios, con lo que tendríamos un problema añadido, pues cuestionaríamos la omnipotencia divina.

Con respecto a las enseñanzas contenidas en las obras de filosofía natural de Aristóteles, Averroes acude a varios argumentos aristotélicos que tienen que ver con la naturaleza del movimiento y del cambio.

¹⁸ AVERROES, *Fasl al-Maqál*, pp. 175-176.

¹⁹ Vid. Majid FAKHRY: *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*. Oneworld Publications, Oxford, 2008, pp. 88-90.

En vista de estas cosas, la creación, para Averroes, es un proceso eterno, i. e., que existe desde siempre, en el que Dios es causa eficiente y formal del mundo de manera directa, mientras que, de manera indirecta, a través de los movimientos de los cuerpos celestes, es causa formal y eficiente que determina la naturaleza de estos objetos.²⁰ Esto conlleva, a la vez, no sólo que el mundo sea eternamente creado, o creado desde la eternidad, sino también que la acción divina existe desde siempre. Si Dios, siendo acto puro, no obrara desde la eternidad, *ab aeterno*, estaría en potencia antes de hacerlo y, por lo tanto, le precedería otro primer motor en acto, de acuerdo a la *Física* aristotélica.

Hemos de tener en cuenta, para entender la argumentación de Averroes, la concepción aristotélica del cambio, que podemos simplificar diciendo que es la actualización de la potencia. Por otra parte, hemos de considerar el movimiento, que va de la mano del cambio, pues sin cambio, no hay movimiento. Según la concepción aristotélica del movimiento, todo lo que se mueve es, a su vez, movido por otro, siendo así que lo que es movido lo es en tanto que está en potencia y lo que mueve lo hace en tanto que está en acto. Si el motor moviera unas veces sí y otras no, sería, cuando no mueve, un motor potencial, con lo que necesitaría un motor en acto que lo moviera. Para evitar una cadena de móviles al infinito, hemos de suponer la existencia de un primer motor que mueve incesantemente sin ser movido que sea causa del movimiento. Ahora bien, las mismas razones que llevan a suponer la existencia de un primer motor que mueva incesantemente, no que mueva a partir de un momento determinado, hacen que dicho motor inmóvil sea eterno y también lo movido por él, porque si estuviera en potencia, necesitaríamos, del mismo modo, otro motor anterior.²¹

Otros argumentos a favor de la eternidad del mundo tienen que ver con la naturaleza del tiempo, que va unido de forma indisoluble al movimiento. Averroes muestra lo absurdo de suponer que el tiempo pueda producirse por la intervención de un agente. Si el tiempo ha sido creado, “es que ha existido *después* de no haber sido nada, *antes* de que existiese; mas como los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo, resulta que el tiempo existiría antes de existir”²². Por otro lado, si el tiempo comenzara a ser en un momento determinado, sin que le precediera un momento pasado, tampoco podríamos concebir la existencia de un presente en acto sin un pasado de referencia. El

²⁰ Vid. Alfred IRVY: *Averroes*. En: John MARENbon (ed.): *Routledge History of Philosophy. Vol. III: Medieval Philosophy*. Routledge, Nueva York, 2004, p. 57.

²¹ Vid. AVERROES: *Compendio de Metafísica*, libro IV, p. 201.

²² AVERROES: *Compendio de Metafísica*, libro IV, pp. 202-203.

tiempo, por lo tanto, es continuo y eterno. Pero el hecho de que sea continuo y eterno refuerza la necesidad de un motor eterno y único que, además, ha de ser inmaterial, pues no puede estar en potencia dada su naturaleza.²³

Ya en relación con el *De anima*, Averroes argumenta, a partir de la eternidad y de la unicidad del intelecto, que la especie humana es eterna y, por lo tanto, que el mundo también lo es. Nos dice, en el *Gran Comentario al De anima*, que la acción del intelecto tiene lugar de modo circular, tal y como se da en las esferas celestes y, así, la intelección y el intelecto son eternos, se dan desde siempre y no tienen fin.²⁴ A esto hay que añadirle que el Cordobés considera que el intelecto es uno y el mismo para todos los seres humanos, un intelecto separado de la materia, no generado e incorruptible y, por lo tanto, eterno. Por medio del intelecto formamos conceptos, que son únicos de acuerdo a lo que se recibe, es decir, eternos, universales, pero muchos de acuerdo a la intención recibida.²⁵ Aquí Averroes está hablando de los conceptos, que son universales, frente a las percepciones, que son particulares. Ahora bien, si nuestro intelecto es común a todos los seres humanos y si nuestras intelecciones y capacidad de entender son eternas, también la especie humana es eterna, pues ésta no se da sin el intelecto, que es lo que nos hace específicamente humanos, lo que nos es propio. La conclusión es que si la especie humana es eterna y, por lo tanto, existe desde siempre, el mundo también lo es, pues ésta sólo existe en el mundo.²⁶

III. La defensa averroísta de la eternidad del mundo

Ya en la introducción del presente artículo se ha hecho referencia al profundo cambio que la discusión en relación a tiempo y eternidad como conceptos sufre en el marco del averroísmo, pues ésta se torna un problema de naturaleza física y, por lo tanto, la problemática se aborda desde la causalidad

²³ Cf. AVERROES: *Epítome de Física*, libro VIII, §258-259. Traducción y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid, 1987, pp. 244-245.

²⁴ *Et circulatio erit semper; unde manifestum est quod intelligere erit semper et infinitum*, AVERROES: *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, libro I, com. 15, ll. 15-16, edición latina de F. Stuart CRAWFORD, *The Medieval Academy of America*, Cambridge (MA), 1953, p. 22.

²⁵ *Intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam*, AVERROES: *Commentarium Magnum De Anima*, libro III, ll. 582-583, p. 407.

²⁶ *Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis*, AVERROES: *Commentarium Magnum De Anima*, libro III, ll. 575-578, pp. 406-407.

natural. Así, la importancia del trato que los averroístas dan a esta cuestión tiene que ver con el hecho de que lo hacen desde una perspectiva filosófica, es decir, no recurren a la religión para explicar el origen del mundo, sino a aquello que es demostrable por la vía filosófica. Su defensa de la autonomía de la filosofía y del ideal del hombre sabio les lleva a abogar por una separación y delimitación clara de los distintos ámbitos de conocimiento –el teológico y el filosófico–, así como de las distintas áreas del saber. Desde estos presupuestos, y convencidos de que la tarea del filósofo no se restringe al estudio de los antiguos, sino que, principalmente, tiene que ver con la búsqueda de la verdad, no es de extrañar que propongan una respuesta filosófica a las cuestiones más relevantes de su tiempo.

Los averroístas no abordan la cuestión acerca de la eternidad del mundo de la misma manera, aunque sí comparten la lectura de los textos de Aristóteles con los comentarios de Averroes. Del mismo modo, y pese a lo que se ha venido sosteniendo, mantienen la supremacía de la fe en cuestiones en las que filosofía y teología se encuentran, si bien defienden su derecho a realizar una argumentación filosófica acerca de las mismas, lo que queda patente en distintas afirmaciones que realizan los averroístas en sus escritos.²⁷ Siger de Brabante, por ejemplo, nos dice en sus *Quaestiones in tertium De anima* que él no pretende decir ahí lo que piensa, sino determinar la opinión de los filósofos.²⁸ En el mismo *Tractatus de aeternitate mundi*, Siger afirma que no está expresando su propio parecer, sino que dice que “en esto que decimos estamos recitando la opinión del Filósofo, mas no reivindicándola como verdadera”²⁹ Por su parte, Boecio de Dacia también concibe la tarea del filósofo como una investigación acerca de la naturaleza del ente en general —la naturaleza de la realidad—, que se ha de llevar a cabo por medio de la propia razón natural, y, así, por medio de argumentos. Todo aquello que no sea de naturaleza argumentativa no es ciencia, sino fe, y el hombre, siguiendo su propia naturaleza, ha de

²⁷ Como tesis de fondo de estas afirmaciones está la llamada “teoría de la doble verdad”, tradicionalmente atribuida a los averroístas. Para esta cuestión, puede consultarse Pilar HERRÁIZ OLIVA: *Fundamentación y especialización de los saberes: actualidad filosófica del legado medieval*. En: Ildefonso Murillo (ed.): *Actualidad de la tradición filosófica*. Ediciones Diálogo filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2010, pp. 569-574. También John MARENBOURG: *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350*. En: Monika ASZTAŁOŚ, John E. MURDOCH e Ilkka NIINIHUOTO (eds.): *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. En: *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 48, Helsinki, 1990, p. 267.

²⁸ *Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*, Sigerus de BRABANTIA: *De anima intellectiva*. En: Bernardo C. BAZÁN: *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Philosophes Médiévaux. Tomo XIII, Louvain-La-Neuve, París, 1972, c. 7, ll. 5-9, p. 101.

²⁹ *Hac autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera*, Sigerus de BRABANTIA: *De aeternitate mundi*. Edición de Bernardo C. BAZÁN, c. 4, ll. 85-86, p. 132.

ocuparse de cuanto es demostrable racionalmente.³⁰ Puesto que Siger de Brabante y Boecio de Dacia son usualmente citados como los máximos exponentes del movimiento averroísta, veamos cómo defiende cada uno de ellos esta cuestión.

a) Siger de Brabante

Con respecto a la argumentación de Siger de Brabante, ésta se desarrolla en su *Tractatus de aeternitate mundi*, escrito que data, con toda probabilidad, de 1272.³¹ Ahí afirma Siger que, si seguimos a Aristóteles, llegaremos a la conclusión de que el mundo es eterno. La tesis principal es que la especie humana es eterna y, por lo tanto, el mundo también lo es.

Al comienzo, Siger señala que la especie humana es causada y eterna. Causada, porque tiene su origen en el ser de los individuos de la especie. Eterna, porque los individuos de la especie humana se generan el uno antes del otro en una secuencia infinita, siendo así que cada individuo existe a partir de otro individuo de su misma especie. Por esto, la especie humana no empezó a existir en un momento determinado. Por esta misma razón, dado que la causa de los singulares está en los singulares, es decir, cada individuo engendra a otro individuo, la especie humana existe en cada uno de sus individuos. Sin embargo, afirma Siger, del hecho de que los individuos hayan sido causados, no se sigue que la especie humana empezara a ser en un momento determinado, sino sólo que la causa de lo singular está en lo singular.

Para mostrar esta cuestión de manera más profunda, el Brabanzón cuestiona si realmente los universales, en este caso la especie humana o el concepto de hombre, están en los particulares, en el individuo como tal. Concluye que los universales son conceptos entendidos universalmente por el alma, separados, pues se dan en el intelecto. La especie humana, por lo tanto, está en cada uno de sus individuos.

³⁰ *Philosophus naturam omnium rerum docet (...). Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationes cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculator, naturale, mathematicum et divinum. Ergo omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare*, Boethius de DACIA: *De aeternitate mundi*. Edición de Géza Sajó, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954, ll. 361-370, p. 96.

³¹ Según BAZÁN, autor de la edición crítica de este tratado, este escrito no puede ser anterior a 1272, porque Siger cita el libro *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles como libro XII, lo que supone la traducción del libro *K*, introducido en París en 1271. A esto, M. DUIN añadirá que el *De aeternitate mundi* es posterior a las *Quaestiones in tertium De anima*. Vid. Bernardo C. BAZÁN: *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, pp. 77 y ss.

Por otra parte, considera también la cuestión acerca del acto y la potencia, concluyendo que el acto es anterior a la potencia. En este sentido, afirma que, si todo el conjunto de entes hubiera sido alguna vez no-ente, la potencia sería anterior al acto de la especie.

Para Siger, el mundo tiene su ser *ab alio*, pues depende de la voluntad divina, cuya naturaleza es inescrutable. Como físico ha de afirmar la eternidad de lo creado, dado que el mundo, siguiendo a Aristóteles, no tiene potencia para no ser –*ad non esse*–; como metafísico, sin embargo, ha de asumir esta afirmación como meramente probable, pues el mundo procede de la voluntad de Dios, que escapa a nuestra razón.³² Como físico, como filósofo de la naturaleza, ha de afirmar que es necesaria una materia preexistente y que no puede existir un inicio absoluto del movimiento. Sin embargo, hay una causalidad superior que no es la natural, que nos es incognoscible y, por lo tanto, no podremos afirmar la temporalidad o eternidad de lo creado con certeza. Deberemos atenernos a aquello que nos es dado por revelación. El colofón del *Tractatus de aeternitate mundi* es, asimismo, muy iluminador al respecto de esta cuestión, y concluye:

Aquí concluye el tratado del Maestro Siger de Brabante sobre el argumento que algunos investigan con respecto a la generación del hombre. A partir de su generación en la naturaleza creen demostrar que el mundo empezó a existir en un momento determinado. Sin embargo, ni esto ni lo contrario puede demostrarse, sino que sólo hay que tener fe en que el mundo empezó a existir.³³

b) Boecio de Dacia

Con respecto a Boecio de Dacia, su argumentación se desarrolla en el opúsculo *De aeternitate mundi*. No puede datarse con exactitud, aunque su fecha suele fijarse en 1275. En este texto la fuerza de los argumentos de Boecio recae, fundamentalmente, en el hecho de que distingue entre varios ámbitos de conocimiento, cada uno con su propia metodología y con sus propios principios. De ahí que ni el filósofo natural, ni el matemático, ni el metafísico

³² Vid. Bernardo C. BAZÁN: *Siger de Brabant*. En: Jorge J. E. GRACIA y Timothy B. NOONE (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 637, y *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?* En: *Dialogue*. Vol. 19, nº 2, 1980, junio 1980, p. 242.

³³ Sigerus de BRABANTIA: *De aeternitate mundi*, ll. 79-83, p. 136. Ésta es la misma conclusión a la que llega Tomás de AQUINO en su *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Al Aquinato se le suele situar en el centro de la polémica que tuvo lugar en la Universidad de París, dado que escribió “contra murmurantes” y “contra averroístas”.

puedan, con sus argumentos o métodos, dar cuenta de las verdades de la fe, de las que no existe demostración posible.

En su *De aeternitate mundi*, Boecio de Dacia presenta una serie de argumentos a favor y en contra de que el mundo sea eterno. En ellos se tratan el problema del cambio, la cuestión del infinito, el problema de los universales, la imposibilidad de conocer la voluntad divina o la posibilidad de que el mundo sea coeterno a Dios, su causa. Todos ellos de gran relevancia en su tiempo. Pese a todo y tras su argumentación, en la que se detiene más, en principio, en los argumentos a favor, Boecio de Dacia indica que “éstos son los argumentos con los que ciertos herejes, que mantienen la eternidad del mundo, se esfuerzan en contradecir el dictamen de la fe cristiana, que establece que el mundo es nuevo. Contra ellos se prepara, para que el cristiano que estudia con atención sepa disolverlos perfectamente si algún hereje los objeta”.³⁴

La solución que ofrece Boecio de Dacia es, como se ha indicado anteriormente, delimitar y separar los distintos ámbitos de conocimiento, insistiendo, en primer lugar, en que las proposiciones de fe se creen sin más, pues en ellas está la Verdad, con mayúsculas. En segundo lugar, argumenta que desde ninguna de las principales esferas de conocimiento se puede demostrar que el mundo sea nuevo. El filósofo natural, que atiende a las causas naturales, no puede demostrar la existencia de un primer movimiento; el matemático tampoco puede mostrar esto, ya por medio de la geometría, ya por medio de la astronomía. Es más, tanto si el mundo fuera eterno como si hubiera sido creado, los principios de la matemática no variarían, pues seguirían siendo consistentes; el metafísico se enfrenta al problema de la imposibilidad de conocer la voluntad divina, pues ésta es la causa eficiente del mundo. Cada especialista ha de remitirse a su campo de estudio y Boecio de Dacia argumenta por qué desde ninguno de los tres ámbitos del conocimiento que entran dentro de la filosofía especulativa –física, matemática y metafísica– se puede demostrar que el mundo sea nuevo o que haya un primer movimiento. El físico no puede demostrar la novedad del mundo, en primer lugar porque “ningún artista puede aceptar o negar algo a no ser desde los principios de su ciencia”.³⁵ En segundo lugar, porque el principio del que parte para su investigación se remite exclusivamente a la naturaleza tanto para el género

³⁴ *Item, sunt rationes per quas quidem haeretici tenentes aeternitatem mundi, nituntur sententiam christianaē <fidei> impugnare, quae ponit mundum esse novum; contra quas expedit, ut christianus studeat diligenter, ut sciat eas perfecte solvere, si haereticus aliquis opponat eas*, Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 347-352, p. 95.

³⁵ Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 378-379, p. 96.

de entes que investiga el filósofo natural como en su aspecto de primer principio. Desde esta perspectiva, el físico no puede suponer la existencia de un primer movimiento si se ciñe a la investigación empírica, ni la producción en la naturaleza puede acaecer sin sujeto y materia, tal como ocurre en el caso de la creación. El filósofo de la naturaleza tampoco puede demostrar la existencia de un primer hombre, dado que la creación como tal es algo que cae fuera de su campo y, si hubiera habido un primer hombre, éste sólo pudo haber sido creado.³⁶

Así, las distintas esferas de conocimiento tienen una metodología propia. En la propuesta de Boecio de Dacia, una de las esferas epistemológicas es la física o filosofía natural, cuyas conclusiones se infieren a partir de los principios de la naturaleza, desde los que no se puede establecer un comienzo absoluto en el inicio del ser. Otra de ellas es la de la matemática, pero tampoco desde sus principios se puede concluir que el mundo empezara a ser en un momento determinado. Ahora bien, desde los principios de la metafísica se puede demostrar la contingencia del mundo y, consecuentemente, la existencia de una Causa Primera del ser. Lo que no se puede demostrar es que el mundo no sea coeterno a la voluntad divina –pues para esto habría que conocer la voluntad de Dios, lo que es imposible–, ni que no sea eterno.

Sin embargo, la tarea del filósofo es la investigación racional de la naturaleza de la realidad y ésta se lleva a cabo de manera discursiva y, por lo tanto, por medio de argumentos. Los argumentos de los filósofos, por otra parte, son válidos y, por lo tanto, se han de tener en consideración. Por eso, Boecio de Dacia apela a la estricta separación, no sólo de cada uno de los distintos saberes, sino, principalmente, de los dos grandes ámbitos de conocimiento: filosofía y teología.³⁷ En este sentido, las palabras del filósofo danés son muy reveladoras:

Por lo tanto, decimos que el mundo no es eterno, sino que ha sido causado nuevamente, por más que esto no pueda demostrarse racionalmente (como se ha visto más arriba), al igual que no pueden demostrarse racionalmente otras cosas que tienen que ver con la fe. Si, efectivamente, pudieran ser

³⁶ En palabras de Boecio: “El filósofo natural no puede considerar la creación. La naturaleza hace todo su efecto a partir de sujeto y materia. La acción a partir de sujeto y materia es generación y no creación. Por eso, el filósofo natural no puede considerar la creación”. Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 449-453, p. 99.

³⁷ Por ser esta cuestión muy amplia, no la abordaremos en este artículo. A modo introductorio puede consultarse el artículo anteriormente referido de John MARENbon o el de Mary McLAUGHLIN: *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*. En: *Church History*. Vol. 24, nº 3, Cambridge University Press, septiembre 1955, pp. 195-211.

demostradas, eso no sería fe, sino ciencia. De ahí que en favor de la fe no deba aducirse un argumento sofístico, ya que es evidente por sí mismo; ni un argumento dialéctico, porque éste no hace una disposición firme, sino que sólo hace una opinión, y la fe debe ser más firme que la opinión; ni un argumento demostrativo, porque entonces la fe no existiría a no ser desde estas cosas que pueden demostrarse.³⁸

Pese a todo, en las Condenas a la filosofía que tuvieron lugar en 1277, a Boecio de Dacia se le citaba como el principal defensor de estos artículos.³⁹

IV. Conclusiones

Una de las cuestiones que quizá sorprendan es que, si bien la tradición posterior llama “averroístas” a determinados maestros de artes del siglo XIII, en ninguno de ellos encontramos las mismas tesis que en Averroes. Encontramos teorías derivadas de Aristóteles, en mayor o menor medida, y defendidas de maneras diferentes por cada uno de los pensadores que nos ocupan. Tampoco podemos obviar que, en muchos casos, los comentarios de Averroes eran utilizados como guías para explicar a Aristóteles y, por esto, accedían a ellos constantemente en el entorno universitario. Sin embargo, para los averroístas, el filósofo debía ocuparse de buscar la verdad, lo que se refleja en sus obras y en sus planteamientos originales.

Con respecto a Siger de Brabante deberíamos tomar en consideración otros escritos que muestran su posición a este respecto. En sus obras del período que va desde 1271 a 1274 —obras del período del *Tractatus de aeternitate mundi*—, la primera cuestión del *De VIII Physicorum* (f. 129 rb-vb) es *utrum mundus sit ab aeterno o de novo creatus* y ahí afirma que el mundo puede ser nuevo si la voluntad divina así lo quiso y, por lo tanto, afirma la posibilidad de la temporalidad de lo creado. Incluso en su *De aeternitate mundi*, nos dice que está siguiendo a Aristóteles y, al final este mismo tratado, se reconoce la imposibilidad de probar una u otra posición, dado que no existen pruebas para la fe y que el filósofo ha de atenerse a lo que dice la fe.

³⁸ Boethius de DACIA: *De mundi aeternitate*, ll. 671-681, p. 107.

³⁹ *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus*, refiere uno de los códices que contienen las condenas de 1277, el ms. Paris BN lat. 16533, fol. 60. Vid. *Chartularium Universitatis Parisiensis* vol. 1, nota 100, p. 558.

Con respecto a Boecio de Dacia, su defensa de la filosofía no se limita sólo a la separación de los dos grandes ámbitos de conocimiento, sino que también la aplica a las distintas esferas del saber. No existe, para él, como para Siger, contradicción entre filosofía y fe, siempre que el filósofo se limite a la ciencia con la que está tratando en ese momento. En este aspecto, Boecio de Dacia no sólo afirma que no se puede probar una u otra postura, sino que quienes afirman la eternidad del mundo son culpables de herejía.

En cualquier caso, tal y como hemos visto a la luz de la exposición del contenido de sus obras, no existe ni una uniformidad en las posiciones filosóficas, ni una misma forma de defender las mismas. Así, mientras Siger de Brabante estructura su argumentación desde la eternidad de la especie humana, Boecio de Dacia apela a las diversas ciencias como ámbitos especializados de conocimiento. Del mismo modo, cabe destacar que, mientras Siger espera al final para mostrar que la eternidad o creación del mundo no es algo alcanzable por medio de argumentos, el Danés rechaza a aquéllos que sostienen la eternidad del mundo desde el principio, tachándolos de herejes. Por lo tanto, si bien la conclusión es la misma, que creación y eternidad son posiciones filosóficas indemostrables, Boecio de Dacia no se adhiere a la tesis de la eternidad del mundo y lo hace de manera explícita. Tampoco Siger de Brabante, dado que él afirma que está mostrando cuál es la posición de Aristóteles al respecto. No hay, por lo tanto, una postura unitaria en torno a la cuestión de la eternidad del mundo que sea “la averroísta”.

Si entendemos el ser averroísta como una manera específica de abordar esta cuestión, sea ésta una apelación a un punto de vista aristotélico —o incluso rusdiano— o a la imposibilidad de demostrar la eternidad o creación del mundo, tampoco encontraremos la unidad que buscamos. Esta misma forma de proceder la encontramos en Tomás de Aquino, en su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, y nadie hablaría del Aquinate como genuinamente averroísta.⁴⁰ Es más, si ser averroísta significa aplicar una determinada metodología a los problemas filosóficos, separándolos de las cuestiones de fe, podríamos cuestionar si Alberto Magno y Tomás de Aquino deberían considerarse parte de este movimiento filosófico, dado que también ellos aplican este método.

⁴⁰ Sin embargo, Alfonso García Marqués defiende la existencia de tres etapas en el pensamiento de Santo Tomás, una de ellas de carácter averroísta. Vid. ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: ¿Hay tres Tomás de Aquino? En: Montserrat HERREIRO, Alfredo CRUZ PRADOS, RAQUEL LÁZARO y ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO (eds.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*. Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 277-291.

Bernardo C. Bazán señala que, en sentido estricto, ser averroísta es ser partidario de la tesis de la unidad del intelecto, dado que ésta es una tesis original de Averroes.⁴¹ Esta cuestión no presenta ningún problema en Siger de Brabante, salvo porque se remite a que está determinando la postura de Aristóteles. Sin embargo, cuando se trata de investigar la postura de Boecio de Dacia, afrontamos dos dificultades en este aspecto. La primera, que la tesis acerca del intelecto en Boecio de Dacia, de encontrarse en algún sitio, lo hace en un tratado anónimo que se le atribuye al filósofo danés y, por lo tanto, su autoría no deja de ser una conjetaura, por muy fiable que ésta sea.⁴² El segundo, que, si bien ahí sostiene que el intelecto es uno, dado que es inmaterial, en cierto modo éste se divide para cada uno de los individuos particulares, por lo que su posición es sin duda compleja y divergente en cierto modo con respecto a lo que sostienen Averroes y Siger de Brabante.⁴³ Podríamos hablar de una cierta semejanza entre esto y lo que sostiene el Brabanzón en el *De anima intellectiva*, redactado tras la aparición del *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino, pero tampoco encontramos una uniformidad en relación al tratamiento de esta cuestión, ni en el modo de argumentar, ni en la posición filosófica. Algo parecido, aunque con otros matices, ocurre en relación a la cuestión de la felicidad en esta vida, salvo porque aquí encontramos un tratamiento exhaustivo de la cuestión sólo en Boecio de Dacia.

La diversidad de temas y de proposiciones condenadas en el año 1277 quizá sea una muestra de la dificultad que ya en su momento ofrecía este movimiento filosófico, al no ser un todo uniforme. En cualquier caso, desde aquí mostramos que aún en nuestros días es difícil asignar una unidad argumentativa, temática o incluso filosófica a los autores mayores del entorno del llamado averroísmo parisino de mitad-final del siglo XIII. Aún hoy es difícil entender la complejidad y las múltiples versiones que ofrece este movimiento filosófico. La cuestión “qué es ser averroísta” continúa, por lo tanto, abierta.

⁴¹ Bernardo C. BAZÁN: *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*, p. 602.

⁴² Maurice GIELE, Bernardo C. BAZÁN y Fernand van STEENBERGHEN : *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*. Philosophes Médiévaux. Tomo XI, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice – Nauwelaerts, París, 1971.

⁴³ Ésta es una cuestión amplia y diferente del tema que nos ocupa, por lo que no la abordaremos en profundidad. Lamentablemente, desconocemos la existencia de algún estudio de referencia además del texto editado por Maurice GIELE. Una breve reseña acerca de su contenido —si bien no trata la cuestión de la unidad del intelecto en el mismo— la encontramos en Richard C. DALES: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 154 y ss.

Bibliografía

AVERROES: *Compendio de Metafísica*, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

AVERROES: *Fasl al-Maqâl (Tratado decisivo)*. En: *Teología de Averroes*. Traducción de Manuel Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla - Fundación El Monte, Sevilla, 1998, pp. 149-200.

AVERROES: *Epítome de Física*. Traducción y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid, 1987.

AVERROES: *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Edición latina de F. Stuart Crawford: *The Medieval Academy of America*. Cambridge (MA), 1953.

BAZÁN, Bernardo C.: *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts*. En: Ludger HONNEFELDER, Rega MADERA, Mechthild DREYER, Marc-Aeilko ARIS (eds.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Aschendorff Verlag, Münster, 2005, pp. 585–629.

BAZÁN, Bernardo C.: *Siger de Brabant*. En: Jorge J. E. GRACIA, y Timothy B. NOONE, (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, pp. 632-640.

BAZÁN, Bernardo C.: *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?* En : *Dialogue*. Vol. 19, n° 2, 1980, pp. 235-254.

BRABANTIA, Sigerus de: *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edición crítica de Bernardo C. Bazán, Philosophes Médiévaux, Tomo XIII, Louvain - Paris, 1972.

DACIA, Boethius de: *De mundi aeternitate*. Edición de Géza Sajó, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954.

DALES, Richard C: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. E. J. Brill, Leiden, 1995.

DALES, Richard C: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. E.J. Brill, Leiden, 1990.

DALES, Richard C: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. En: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 49, n° 1, enero-marzo 1988, pp. 27-45.

DENIFLE, Henricus y Aemilio CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Vol. 1, Delalain, París, 1889.

DOD, Bernard G.: *Aristoteles Latinus*. En: Norman KRETMANN, Anthony KENNY y Jan PINBORG (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge Histories Online - Cambridge University Press, 2008.

FAKHRY, Majid: *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*. Oneworld Publications, Oxford, 2008.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: ¿Hay tres Tomás de Aquino? En: Monserrat HERRERO, Alfredo CRUZ PRADOS, Raquel LÁZARO y Alejandro MARTÍNEZ CARRASCO (eds.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Ahíra*. Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 277-291.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: *La teoría de la creación en Averroes*. En: *Anuario filosófico*. Vol. 19, nº 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, pp. 37-54.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1989.

GIELE, Maurice, Bernardo C. BAZÁN y Fernand van STEENBERGHEN: *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*. Philosophes Médiévaux, tomo XI, Publications Universitaires, Louvain - Béatrice – Nauwelaerts, París, 1971.

HERRÁIZ OLIVA, Pilar: *Fundamentación y especialización de los saberes: actualidad filosófica del legado medieval*. En: Ildefonso Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Ediciones Diálogo filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2010, pp. 569-574.

IVRY, Alfred: *Averroes*. En: John MARENBON (ed.): *Routledge History of Philosophy. Vol. III: Medieval Philosophy*. Routledge, Nueva York, 2004, pp. 49-64.

MARENBON, John: *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350*. En: Monika ASZTALOS, John E. MURDOCH e Ilkka NIINIHUOTO (eds.): *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. En: *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 48, Helsinki, 1990, pp. 262-274.

MC LAUGHLIN, Mary: *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*. En: *Church History*. Vol. 24, nº 3, Cambridge University Press, septiembre 1955, pp. 195-211.

PEDERSEN, Olaf: *Universities. Studium generale and the origins of university education in Europe*. Traducción a la lengua inglesa por Richard North, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

PICHÉ, David y Claude LAFLEUR: *La Condamnation Parisienne De 1277.* Colección Sic et Non, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999.

VAN STEENBERGHEN, Fernand: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism.* Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955.

División y clasificación de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* boeciano

On the division and classification of Science. A reading of Aquinas' commentary of the "De Trinitate"

Resumen: El presente artículo se ciñe exclusivamente al texto tomístico De Trinitate por reunir de modo sintético el esfuerzo del mismo Tomás por encauzar racionalmente, y no vía autoridad, la sagrada doctrina de la Trinidad. En ello conviene se destaque dos rasgos: por un lado, el período juvenil de este comentario y, por el otro, su finalidad. Esto es, las páginas de dicho texto no son propiamente una glosa de la letra de Severino Beocio, sino la oportunidad de Tomás de hallar "una solución correcta" a una serie de problemas epistémicos suscitados en torno a la teología en general. En consecuencia, y en el marco de la presente cuestión, se atenderá a la letra de este fraile en lo concerniente a su visión clasificatoria de las ciencias, al margen de que la misma tarea la repite efectivamente el mismo dominico años más tarde, aunque de modo diferente, al comentar los tratados aristotélicos.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Boecio, ciencia, filosofía.

Abstract: This article is exclusively limited to the thomistic De Trinitate text to synthetically gather Thomas' own effort to channel the Sacred Doctrine of the Trinity by the ration and not by the authority. For this, two features should be highlighted: on one hand, the juvenile period of this review, and on the other, its purpose. Thus, the pages of the text are not properly a gloss on Boethius Severinus, but Thomas' opportunity to find "a correct solution" to a number of epistemological problems raised by theology in general. Consequently, in this context, this friar's text will be addressed regarding his vision on the classification of sciences; even if the same Dominican repeated the same task years later, although in a different way, commenting on the Aristotelian treatises.

Keywords: Thomas Aquinas, Boethius, science, philosophy.

Se vuelve oportuno considerar diferenciada y aisladamente el texto *De Trinitate* de Tomás de Aquino, atendiendo a dos hechos fuertemente significativos en comparación con su glosa de los tratados aristotélicos. Por un lado, el notorio cambio de lenguaje;¹ por el otro, la justificación de la división de las ciencias sobre la base de la abstracción.² Esto es, si en el comentario al *De Trinitate*,³ y a juicio de ciertos comentadores actuales como Lérpora

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Introducción, traducción y notas de A. García Marques y J. A. Fernández, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 24: “El argumento basado en el cambio de terminología tomista respecto al innatismo de los principios. [...] Pero después del *De Ver.* q. 10, a.6 no vuelve a presentarse esa terminología, e incluso cabe hablar de un cambio de carácter doctrinal.” Por lo demás, las traducciones figuradas en el presente artículo son personales, a juicio de que la traducción de García Marques si bien es sustancialmente fiel en numerosos aspectos al latín tomasiano, es también confusa en algunos pasajes de dicha obra. Esto puede corroborarse en el intercambio de palabras que no consideramos apropiados, tales como “metafísica” en vez de “ciencia divina”, “teología” o “filosofía primera.”

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Exposición del De Trinitate...*, p.23: “La finalidad primordial de santo Tomás: clarificar el estatuto científico de la teología y el problema de la abstracción.”. Ahora bien, el presente trabajo no se enmarca en la enmarañada cuestión de los diferentes sentidos que pudiera tener la noción *abstractio* en Tomás de Aquino. Tampoco busca mostrar que el eje de interpretación respecto de la división de las ciencias tomísticas sea el caso de la *abstractio*, ya que esta línea de investigación no coincide esencialmente con la perspectiva de análisis aquí escogida, aunque ciertamente es paralela. Véase para ello la nota n°4 y las conclusiones.

³ Jean-Pierre TORRELL: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Eunsa, Pamplona, 2002, p. 369: La obra *De Trinitate* fue redactada por Tomás de Aquino entre los años de su primera estancia parisina de 1257-1258 o a principios de 1259, entre la mitad del *De Veritate* y el principio de la *Summa Contra Gentiles*.

Mendoza, Simmons o Pasnau,⁴ las ciencias principalmente especulativas se dividen sobre la base de la abstracción, en los comentarios tomísticos de las obras aristotélicas⁵ dicha división tiene esencial asidero en la consideración del *esse* a través de cada uno de los *subiecta* de las ciencias.⁶ Por lo mismo, si dicha tesis fuese correcta, se acentuaría primero un cambio de perspectiva entre tales textos tomísticos, y seguidamente, la afirmación de una comprensión distinta del mismo Tomás respecto de las ciencias.

⁴ Entre los problemas que conlleva la fusión de doctrinas de Tomás de Aquino y Cayetano parecería de no menor envergadura la utilización de la noción de *abstractio* como fundamento de la distinción y división de las ciencias. A ello se añade una segunda cuestión. Aquella que confunde en los mismos textos tomísticos la diferencia entre universales reales (pertinentes a las ciencias) y universales lógicos (pertinentes a la ciencia y arte de la lógica). Para esto último puede recurrirse críticamente al texto de, cfr. Juan Fernando SELLÉS: *El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino*. En: *Diánoia*. Vol. III, nº 61, 2008, pp. 47-71. Y de modo más general también puede verse el texto de, cfr. Gregorio CELADA LUENGO: *El aprecio de santo Tomás por la sagrada doctrina como ciencia*. En: *Ciencia Tomista*. Vol. 137, nº 441, 2010, pp. 33-62: Dicho texto asume la diferencia real entre la doctrina tomística y el surgimiento del neotomismo moderno (el cual tiende a clasificar las ciencias desde la misma lógica). A continuación acentúa el hecho de que las ciencias tienen como fin ocuparse del *esse* y esencia de las cosas. Además, en torno al arraigo de la ciencia en la realidad por medio del *esse* expresado esencialmente por el juicio (científico), cfr. Cornelio FABRO: *Participación y causalidad*. Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 142-160. Para el caso de la abstracción, cfr. Celina Ana LERTORA MENDOZA: *Tomás de Aquino. Teoría de la ciencia*. Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991, p. 8: “En cuanto a Santo Tomás generalmente se acepta que su teoría de la ciencia depende fundamentalmente de su concepción de los grados de abstracción de tal modo que los mismos textos del comentario a Boecio constituyen una teoría gnoseológica general y una teoría de la ciencia en particular. En esta postura se sitúan la mayoría de los tomistas antiguos y modernos.” Existen numerosos estudios específicos sobre el tema de la abstracción que no he querido incluir por no ser la dirección *ab initio* escogida. Entre los autores que sostienen una interpretación tomista acompañada de la tradición escolástica moderna se puede traer a colación a, cfr. Edward D. SIMMONS: *In Defense of Total and Formal Abstraction*. En: *New Scholasticism*. Vol. 29, 1955, pp. 427-440; cfr. Robert PASNAU: *Abstract Truth in Thomas Aquinas*. En: Henrik LAGERLUND: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, 2007, pp. 33-61; cfr. Cesáreo LÓPEZ SALGADO: *Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica*. En: *Sapientia*. Vol. XIX, nº 72, 1964, pp. 102-116; cfr. Gustavo Eloy PONFERRADA: *Nota Sobre Los grados de Abstracción*. En: *Sapientia*. Vol. XXXIII, 1978, pp. 267-284. En cambio una introducción a la diferente interpretación entre Tomás de Aquino y Cayetano respecto de la noción de abstracción, cfr. Emiliano Javier CUCCIA: *Una controversia acerca del sentido de la abstracción*. En: Silvana FILIPPI (ed.): *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*. Paideia, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, 2011, p. 278: “La consideración que hace Tomás de Aquino de la abstracción posee una naturaleza íntimamente ontológica ya que la determinación de la abstracción se hace en razón de qué sea realmente conocido, si sustancia o accidente [...] En cambio la abstracción formal se encuentra inmersa en un ámbito lógico u objetivo, en el cual las distinciones en el ser del objeto se originan en el diverso modo de considerar una misma realidad conocida.” Ahora bien, para el esclarecimiento de la doctrina tomística del *esse* en su originalidad trascendente, e irreducible al pensamiento lógico moderno y moderno escolástico (puesto que aquí anida la problemática relación entre *abstractio* y *esse* y la consiguiente división y clasificación de las ciencias), puede verse el clásico estudio de, cfr. Cornelio FABRO: *Participación y causalidad...*, pp. 19-80 (introducción), 251-282 (interpretación neoescolástica).

⁵ Jean-Pierre TORRELL: *Iniciación a Tomás...*, p. 365: El texto *De Anima* constituye el primer comentario tomístico de Aristóteles y fue redactado entre finales de 1267 y comienzos de 1268. El último, en cambio, es el texto *De Generatione*, y fue escrito en 1272 o 1273 (p. 368). A su vez, para una distinción entre el pensamiento de Cayetano y el de Tomás, cfr. Ceferino Pablo Daniel MUÑOZ: *Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al De ente et essentia*. En: *Estudios Filosóficos*. Vol. LXII, nº 179, 2013, pp. 49-61.

⁶ Cfr. José María Felipe MENDOZA: *Cartografía epistémica concebida por Tomás de Aquino según su interpretación de las obras aristotélicas*. En: *Tópicos*. N° 39, 2010, pp.131-155.

Según este contexto, las consideraciones siguientes se restringirán a un análisis clasificatorio de las ciencias según la *littera* tomística. En ello los textos citados atenderán principalmente a la definición de cada ciencia y sus vinculaciones.

1. Presentación general del orden de las ciencias

El prólogo de la tercera sección del comentario tomístico al *De Trinitate* de Severino Boecio se desenvuelve en dirección a un esclarecimiento más propicio de la tarea de la teología científica.⁷ Dos notas destacan en este sentido. Por un lado se menciona, en el comienzo del texto, la importancia del método como una cuestión que debe ser considerada previamente a la ciencia, cuando, citando a Aristóteles, dice: “[...] según la sentencia del filósofo, en el libro II de la Metafísica, [se afirma] que antes de [considerar] una ciencia hay que inquirir sobre el método de dicha ciencia [...]”⁸, y al final del mismo, la recurrente mención del método al decir: “[...] explica los métodos adecuados a cada una de las partes de esta ciencia [la parte especulativa].”⁹ *In medias res*, debe también señalarse que se atiende a las características propias de cada ciencia especulativa. Y así, cual corolario, este desenvolvimiento, mostrado mediante la estructura “método/características/método”, parecería ser el adecuado para exponer qué y cuántas ciencias haya. Sin embargo, la c. 5ta principia con el art. 1º que trata sobre la división de la ciencia especulativa y desplaza la importancia del método a la c. 6ta,¹⁰ anteponiéndose, de este modo, la necesidad de considerar, primero, cuáles sean los *subiecta* de las ciencias, y luego, investigar sobre sus métodos correspondientes.¹¹

⁷ Quiere destacarse aquí el papel primordial de la razón en su incursión en los misterios de la teología trinitaria. Bajo este aspecto el texto *De Trinitate* de Tomás sigue la intención explícita de Boecio y se distancia sólo en parte de la propia de San Agustín, ya que este último también en su tratado *De Trinitate* investigó tales misterios con la razón. De este modo el comentario del de Aquino se abre paso principalmente a través de las tres doctrinas de Aristóteles (la intensa influencia de la filosofía aristotélica es claramente visible en el texto tanto de Boecio como de Tomás de Aquino), Boecio y Agustín de Hipona.

⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, pr. 1: “Et quia secundum sententiam philosophi [...].”

⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3 pr. 6: “Deinde cum dicit: in naturalibus igitur etc., [...]”

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, pr.: “Hic est duplex quaestio. Prima de divisione speculativae, quam in littera ponit. Secunda de modis, quos partibus speculativae attribuit.”

¹¹ Sobre la importancia de los métodos de las ciencias, cfr. Leo ELDERS: *Sobre el método en santo Tomás de Aquino*. En: Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992.

Asimismo, si bien el texto tomístico considera con mayor detenimiento las ciencias especulativas que las propias prácticas o las artes, no quita ello que Tomás señale la finalidad de todo saber filosófico. Pues afirma: “[...] aun cuando en esto se divida la totalidad de la filosofía y de las artes, la división de la filosofía se hace respecto del fin [último que es] la felicidad (*beatitudo*), al cual toda la vida humana se ordena”.¹² La fuerza de esta afirmación se vuelve patente y decisiva cuando se entiende que en Tomás de Aquino la presencia real de la *beatitudo*¹³ no sólo se posiciona como fin ulterior, sino también y principalmente, como cierto eje transversal a cada ciencia. Por lo tanto, es el mismo Aquinate quien pareciera insistir en que es el hombre concreto quien busca su felicidad entre las ciencias. De donde, cualesquiera sean las divisiones de la filosofía, lo primero que este fraile dominico asienta es que *semper et absolute* ella debe mirar el fin último del hombre. Según ello se torna también ineludible decir que las relaciones entre las ciencias se vuelven un itinerario interior y pedagógico del espíritu humano, y que la ciencia máxima y directriz será también aquella que alegre plenamente al hombre.

Ahora bien, bajo la regencia de la *beatitudo*, la división de la filosofía y de las artes se expresa concretamente en Tomás de Aquino por el fin particular de cada uno de estos saberes. El conocimiento filosófico, nos dice el Doctor Angélico, se divide en especulativo y práctico, mientras que las artes comportan una distinción similar.¹⁴ De esto modo, como se verá a lo largo del presente texto, se muestra aquí la existencia de un orden de fines. El primero de ellos, al cual todo le queda sujeto, es el fin final de la *beatitudo*. Le continúa la subordinación del fin de las ciencias especulativas, el fin de las ciencias prácticas y el fin de las artes. Y por último, en analogía con esta subordinación, el Aquinate menciona las ciencias y las artes concretas, las cuales están ordenadas o a las ciencias especulativas, o a las ciencias prácticas, o a las artes.

¹² TOMÁS DE AQUINO: *Sop. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4: “Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur.”

¹³ No parece que en el estudio de las ciencias, respecto del pensamiento tomístico, se haya tenido suficientemente en cuenta la influencia de este fin último llamado *beatitudo*. Suele vincularse la felicidad a las virtudes éticas en general y se descuida la integración tomística de este fin final con las virtudes intelectuales. Sin embargo en esta dirección se ha estudiado, por un lado, la *scientia* como perfección del intelecto humano y, por el otro, como perfección de la *mens* (término tomístico de raíz agustiniano que facilita la vinculación de la experiencia del alma con la teología). Para el caso de las virtudes intelectuales, cfr. Juan Fernando SELLÉS: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2008.

¹⁴ Véase nota n° 42.

Las ciencias especulativas se distinguen de las ciencias prácticas en lo siguiente: 1º) el fin de la ciencia especulativa es la verdad;¹⁵ 2º) las ciencias especulativas tienen por fin aquellas cosas que no pueden hacerse mediante nuestro obrar;¹⁶ 3º) las ciencias especulativas consideran lo especulable en cuanto especulable, y según ello, se expone su diferencia interna:¹⁷ “Así, por tanto, a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, le compete por sí la separación (*separatio*) de la materia y del movimiento, o su aplicación a aquella. Y por ello según el orden de remoción (*re motionis*) de la materia y del movimiento se distinguen las ciencias especulativas”.¹⁸

En cambio las ciencias prácticas presentan la siguiente característica: el fin es aquellas cosas que el hombre puede hacer,¹⁹ o bien, aquello que se ordena a la acción.²⁰ A su vez dicho criterio práctico demarca su diferencia interior con respecto a las artes cuando Tomás escribe que “la ciencia moral, aunque tenga como causa la acción, no es sin embargo aquella acción el acto de la ciencia, sino más de la virtud”.²¹ Por ello la ética es para este dominico no tanto una reflexión y una doctrina sobre qué y cómo corresponde actuar, sino también y principalmente la vivencia de la misma virtud.

Ahora bien, sobre la base de las previas distinciones, el Aquinate se aplica al estudio de las ciencias concretas especulativas, porque las mismas son anteriores tanto a las ciencias prácticas como a las artes, ya que antes de actuar conviene saber, y el saber se dirige esencialmente a comprender la naturaleza. Según este razonamiento, y en concordancia con lo expuesto anticipadamente sobre el criterio interno de distinción entre las ciencias especulativas, Tomás advierte que tales ciencias son exclusivamente tres, porque al fijar la dirección del intelecto a la naturaleza, se entiende a la vez que la naturaleza se dice principalmente *esse* como *actus essendi* de cada ente

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1: “Et ideo dicit philosophus in III de anima quod differunt ad invicem fine, et in II metaphysicae dicitur quod finis speculativae est veritas [...]”

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1: “Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem.”

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 2: “Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt.”

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 2.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1: “Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit.”

²⁰ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4: “[...] practicum vero, quod ordinatur ad operationem.”

²¹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 3: “Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro Ethicorum.”

particular²² y que ellos son cognoscibles. Esto es, no sólo en virtud del *esse* se distinguen *per se* las ciencias especulativas, sino también y por lo mismo, no puede haber más distinciones internas que las ciencias mostradas por Tomás. De ahí que este criterio del *esse*, fijado como demarcación por el Doctor Angélico, es también sujeto primero sobre el cual, luego, el intelecto encontrará las diferencias entre las ciencias.

Respecto de la imposibilidad de la existencia de una cuarta ciencia especulativa se dice: “Sin embargo no es posible que haya algunas [otras] cosas que dependan de la materia según el intelecto y no según el *esse*, porque el intelecto en sí mismo es inmaterial. Y por ello, no existe un cuarto género de filosofía además de los anteriormente mencionados”²³.

Esto es, si el intelecto es inmaterial y el *esse* guarda relación con la materia, entonces esa relación es doble: o bien el *esse* se da a través de la materia, o bien, el *esse* no se aplica a la materia. Luego, el estudio del *esse* mediante la materia será un tipo de ciencia, y el estudio del *esse* sin materia será el de otra ciencia. Vale decir nuevamente: las posibilidades de otras ciencias especulativas dependen de la relación del *esse* con la materia, y la inteligencia conoce ese *esse*, ya material, ya inmaterial, porque en ambos casos se conoce el *esse*, el cual si fuese idéntico a la materia no podría decirse de él que pueda ser sin materia. Por lo tanto, es más propio del *esse* ser sin materia que con materia. De aquí se deduce que las dos ciencias naturales serán la física, para el primer caso, y la teología, para el segundo. Mas el texto alude a la existencia de una división tripartita. Y en esto Tomás añade que dicha tercera ciencia aparece mediante el estudio de la primera, llamada al presente ciencia física. Pero antes de adentrarse en las implicancias de este planteo, conviene al momento destacar que estas tres ciencias son la física, la matemática y la teología o ciencia divina²⁴ para, desde aquí, señalar el orden entre tales saberes concretos. El criterio tomístico es el siguiente:

[...] debe decirse que aunque la ciencia divina sea por naturaleza la primera de todas las ciencias, sin embargo *quoad nos* hay otras anteriores. Y en efecto,

²² En este punto se abre el ámbito de los estudios de la creación en Tomás de Aquino. A modo de ejemplo pueden considerarse las siguientes obras: Cornelio FABRO: *Participación y causalidad...*; cfr. Ángel Luis GONZÁLEZ: *Ser y Participación, Estudio sobre la cuarta vía en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2001; cfr. Javier PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios*. Eunsa, Pamplona, 1996; cfr. Rudi TE VELDE: *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. E. J. Brill, New York, 1995.

²³ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, pr. 3: “Nam cum tres sint partes speculativae [...] autem tres partes praedictae: physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia.”

como dice Avicena [...] el orden de esta ciencia es como añadida después de las ciencias naturales [...] Y también de modo similar las matemáticas. En efecto, esta ciencia necesita para el conocimiento de las substancias separadas el conocimiento del número y el orden de los orbes celestes, que no es posible sin la astronomía, para lo cual se necesita de la matemática.²⁵

Se reconoce aquí un doble criterio. Por un lado, aquel que muestra un orden de las ciencias *naturaliter* y por el otro, *quoad nos*. En torno al segundo, aparece en primer lugar la ciencia física, le continúa la matemática y se finaliza con la ciencia divina.²⁶ En cambio, según el primero, solo se afirma que la ciencia divina es ciencia primera *per se*, para que luego aparezcan las dos restantes ciencias, sin que ello signifique un desvelamiento necesario respecto de cuál de ambas sigue a aquél saber de Dios. A su vez, de este doble criterio Tomás atiende tanto al enunciado *quoad nos* cuanto a la relación (virtuosa) que se desprende de la consideración de ambos criterios.

En el caso del criterio *quoad nos* pareciera que el orden no fuese sumamente claro. Por un lado Tomás ya ha dicho que la ciencia natural o física ha de aprehenderse primero, pero ahora escribe que “corresponde aprender la ciencia natural después de la matemática, porque las tesis universales de aquella necesitan experimentación y tiempo, aunque al ser cosas sensibles son naturalmente más evidentes que las cosas matemáticas, abstractas de la materia sensible”²⁷ Esto es, el hecho de que “el principio del conocimiento natural es la percepción sensible de las creaturas”²⁸ parecería con todo un conocimiento anterior a la ciencia matemática, aunque fenoménico y débil, pues el hombre no estudiaría en esta ciencia sino sus rudimentos y ello de modo pedagógico. De ahí que, aunque sean más evidentes tales entes sensibles, sean también más inciertos en comparación con la certeza de la ciencia matemática. Por lo tanto, puede deducirse de aquí, aunque temerosamente, que para Tomás de Aquino, en el orden de las ciencias *quoad nos*, aparece primero la ciencia física, luego la matemática y finalmente la teología.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 9.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 9: “Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.”

²⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 10: “[...] quod quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experientia et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae.”

²⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pr. 1: “Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creatureae notitia a sensu accepta [...]”

Ahora bien, en atención a la relación entre ambos criterios Tomás escribe las dos siguientes reflexiones:

Ni tampoco conviene que sea un círculo [vicioso] el hecho de que esta [ciencia] suponga [los principios] de aquella en la cual son utilizados, por el hecho de que una demuestra los principios de la otra, porque los principios que considera la ciencia natural de la filosofía primera no se demuestran en aquellas cosas que también el filósofo primero toma de la ciencia natural, sino que aquellos [los de la ciencia natural] son demostrados por otros principios que son en sí evidentes [los de la filosofía primera]. Y de modo similar el filósofo primero no demuestra los principios de la ciencia natural por medio de los principios que toma de esta [ciencia natural], sino [que estos principios son demostrados] por los principios en sí evidentes. Y por ellos no existe un círculo vicioso en la definición.²⁹

Además, los efectos sensibles, por medio de los cuales proceden las demostraciones naturales, son más evidentes para nosotros en un comienzo, pero cuando por medio de ellos alcanzamos un conocimiento de las causas primeras, aparecerá por estas y para nosotros el porqué (*propter quid*) de aquellos efectos desde los cuales se prueban [luego] las demostraciones *quia*. Y así también la ciencia natural trata algunas cosas de la ciencia divina y no obstante por ella [la ciencia divina] se conocen los principios de aquella [la ciencia física].³⁰

2. División *ad intra* de las ciencias especulativas

El apartado precedente concluyó en la mostración de la relación armónica entre las ciencias física, matemática y teológica. Ahora conviene atender a los nombres de cada una de estas ciencias, sus definiciones y sus posibles divisiones. En el caso de la ciencia física, llamada también filosofía de la naturaleza, la definición es la siguiente:

Hay ciertos especulables que dependen de la materia según el *esse*, porque no pueden ser sino en la materia. Y estos se distinguen en cuanto dependen de la materia según el *esse* y del intelecto, como estos en los cuales en la definición

²⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 9.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 9.

se coloca la materia sensible. De allí que sin la materia sensible no puedan inteligirse, ya que en la definición de hombre conviene considerar la carne y los huesos. Y de estas cosas es la física o filosofía natural.³¹

La exigencia de la presencia del *esse* en la materia conforma la substancia sensible, fin y *subiectum* de la ciencia física. Pues ella es el compuesto o todo íntegro en el que radica su principio de intellegibilidad que no es sino su forma sustancial o razón.³² Ahora bien, Tomás asienta sobre la base de dicha forma sustancial la posibilidad de la ciencia en tanto que considera dicha forma como inmóvil. Pues “las formas y las razones de las cosas, incluso de los existentes móviles, en cuanto se consideran en sí mismas se hallan ausentes de movimiento. Y así de ellas hay ciencias y definiciones”.³³ Ahora bien, el modo del intelecto de considerar dicha forma de la sustancia móvil como inmóvil es para Tomás de Aquino la siguiente:

De donde conviene que las formas (razones) consideradas de este modo, sobre las cuales puede haber ciencia, se consideren ausentes de materia signada y ausentes de todas las cosas que se siguen de la materia signada, no sin embargo de la materia no signada, porque de estas razones (noción) depende la noción de forma que determina para sí la materia. Y por ello la forma (razón) de hombre, que significa la definición y de la cual también procede la ciencia, se considera también sin esta carne y sin estos huesos, pero no sin carne y sin huesos en modo absoluto. Y así las cosas singulares incluyen en su forma (razón) la materia signada, [y] los universales, en cambio, la materia común, como se dice en el VII [libro] de la metafísica, y por esto la anterior abstracción no se dice de la forma respecto de la materia en modo absoluto, sino del universal respecto del singular.³⁴

De este pasaje no debe comprenderse que el fundamento de la ciencia física sea el ente móvil *per se* como fruto de una previa abstracción intelectual. Esto es, la operación de la abstracción no se convierte en la base previa que fundamenta la física, que es el ente móvil. No es la abstracción mental la

³¹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

³² TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, co. 1: “Ut autem probatur in VII metaphysicae, cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma eius [...]”.

³³ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, co. 1: “Et ideo formae et rationes rerum quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, absque motu sunt. Et sic de eis sunt scientiae et definitiones [...]”.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, co. 2.

operación que coloca el fundamento extramental de la ciencia física. Por el contrario, la abstracción es una explicación posterior al previo hecho de la existencia de la sustancia sensible que *de facto* es conocida y de la cual hay efectivamente ciencia. Esto es, la abstracción justifica (en cuanto es posterior y de hecho explica) razonablemente el modo por el cual el hombre conoce la sustancia sensible. No es primero la abstracción y después el conocimiento de algo, sino primero el hecho de que positivamente existe una sustancia sensible y que naturalmente la conocemos, y luego la pregunta por el modo. Es decir, en Tomás de Aquino no se antepone el cómo al qué, sino que ante la evidencia de que conocemos algo,³⁵ (v.g. esta sustancia sensible concreta: algún tipo de acacia) se procede luego a inquirir dos cuestiones: por un lado, cómo conocemos, y con ello el planteo se dirige hacia una perspectiva gnoseológica; y por el otro, se interroga por sus causas, siendo este último camino el propio de la ciencia física *per se*.³⁶

Ahora bien, debe señalarse que en la explicación tomística de la obtención de la forma inmóvil proveniente de la sustancia sensible móvil interesa esencialmente su finalidad. Huelga nuevamente decir que analíticamente se presentan tres pasos: 1º) la existencia de las sustancias sensibles y del hombre; 2º) el conocimiento humano de tales sustancias; 3º) la explicación modal del conocimiento. Esto es, la abstracción se halla sujeta entre el hombre y la naturaleza como una explicación tomística sobre el modo de conocimiento. Y por lo mismo, esta teoría de la abstracción puede ser estudiada al margen, aunque ella sea esencial, de la finalidad de las ciencias y su método concreto de proceder. El fin de la ciencia es la profundización inquisitiva de su *subiectum*, y ello se logra por medio de un estudio de la causalidad.

En el caso concreto de la filosofía de la naturaleza esa forma sustancial presente en el intelecto es el principio plenificativo de la ciencia física por su semejanza con la forma sustancial conformadora del compuesto sensible.³⁷ Vale decir, al ser el fundamento de la física la existencia de los entes móviles, entonces aquello que el intelecto hace es captar dicha forma en su consideración de inmóvil y explayarse desde ella, por ella y a través

³⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, ad 2: “[...] quod forma intelligibilis est quiditas rei. Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII metaphysicae”.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, ad 4: “Ratione enim universalis utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo”.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, ad 5: “[...] quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis”.

de ella;³⁸ y su explicación no es sino el hecho de que el intelecto explica razonalmente qué sea esa sustancia móvil y cuáles sean sus causas, lo cual será, posteriormente para Tomás, el contenido de su comentario al tratado de la física aristotélica.

Ahora bien, las sustancias sensibles son sumamente variadas. Ante ello Tomás de Aquino establece el siguiente criterio de distinción: “[...] una ciencia está contenida dentro de otra de doble modo. De uno como parte suya, porque su *subiectum* es parte del *subiectum* de aquella, como las plantas son cierta parte de los cuerpos naturales. De donde también la ciencia de las plantas está contenida bajo la ciencia natural como parte suya”.³⁹

Según el presente extracto, el *subiectum* de una ciencia particular debe formar parte del *subiectum* de una ciencia general. Luego, si la ciencia genérica se denomina física y en ella se consideran los cuerpos naturales, entonces todo lo que tenga cuerpo natural le quedará subordinado. Este es el caso de la botánica, según el expreso ejemplo del texto anterior, aunque podrían también añadirse entre los seres vivientes, y bajo el mismo criterio, las ciencias de la zoología⁴⁰ y del hombre. Vale decir, por un lado a la física le queda sujeta como parte suya la biología en general, y por el otro, en tanto también el criterio es el propio del cuerpo natural, la geología y la astronomía.⁴¹

A la previa consideración Tomás añade otro modo de subordinación respecto de la ciencia física, cuando explica el caso de las ciencias/artes, al decir que algunas de ellas le quedan sujetas, no por su *subiectum*, sino en cuanto aquella asigna la causa esencial (*propter quid*) de las cosas de las que trata la ciencia inferior. Pero ello sólo en el caso de que esta última ciencia no busque demostrar aquellas causas, sino aceptarlas y valerse de las mismas para proceder en otras investigaciones y aplicaciones. El texto tomístico dice lo siguiente:

³⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 2, co. 3: “Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita [...]”.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 5.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 4: “Et ex hoc materiali sumitur genus, differentiae vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus animatum corpus; ex perfectione [...]”.

⁴¹ En esta dirección puede consultarse el excelente estudio de, cfr. Leo ELDERS: *La filosofia della natura di San Tommaso D'Aquino. Filosofia della natura in generale, Cosmologia, Filosofia della natura organica, Antropologia filosofica*. Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

De otro modo una ciencia se contiene bajo otra como su subalterna cuando, a saber, la ciencia superior asigna la causa *propter quid* de aquellas, de las cuales [causas] se conocen en la ciencia inferior solo como causas *quia*, y así, por ejemplo, la música se coloca bajo la aritmética. Por lo tanto la medicina no se coloca bajo la física como una parte suya. En efecto, el *subiectum* de la medicina no es parte del *subiectum* de la ciencia natural según aquella razón (*ratio*) que es *subiectum* de la medicina. Pero en la sanación se procede también por el arte, y el arte es instrumento de la naturaleza, porque desde algunas virtudes naturales la sanación se perfecciona con el auxilio del arte; y por ello es que la causa *propter quid* respecto de la operación del arte conviene se tome desde las propiedades de las cosas naturales. Y por ello la medicina se subalterna a la física, y por la misma razón (*ratio*) la alquimia y la ciencia de la agricultura y todas aquellas que son de este modo. Y de ello se sigue que la física en sí misma y según todas sus partes es especulativa, aunque algunas ciencias prácticas le estén subordinadas.⁴²

Ahora bien, si en vez de fijar la atención en la ciencia física, se lo hace en la ciencia matemática, la definición ofrecida por Tomás será la siguiente: “Y en verdad hay ciertas cosas que aunque dependan de la materia según el *esse*, no sin embargo respecto del intelecto, porque en tales definiciones no se coloca la materia sensible, como el caso de la línea y el número. Y de estas cosas es la matemática”.⁴³

Ante la evidencia de que efectivamente el hombre puede numerar, trazar líneas o formar cuerpos geométricos con las mismas, adviene la pregunta por el cómo. A semejanza del caso de la ciencia física, en la matemática también primero se advierte y constata que el hombre es capaz de ejercerla cual ciencia, incluso si desconociera las explicaciones gnoseológicas pertinentes. Por ello cuando Tomás se pregunta cómo es esto posible, introduce cabalmente su reflexión sobre la noción de abstracción. Con todo, dichas explicaciones delimitan las distinciones entre las ciencias física y matemática desde una perspectiva gnoseológica, pero en ningún caso explican *in re* el ejercicio de dichas ciencias, ni el orden científico de las mismas. Esto es, todo matemático entiende que la actividad matemática se soporta en la consideración de las sustancias como cantidades y unidades, y en cambio, la conciencia del conocimiento por medio del cual la mente abstrae de la sustancia sensible

⁴² TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 5.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

la forma cantidad no le es requerida esencialmente para su profesión. De hecho, la división interna de la matemática pura como aritmética y geometría solo es posible por la consideración intelectual de la cantidad de la sustancia, *subiectum* de dicha ciencia.

Para el Aquinate el fundamento *in re* de la matemática es el mismo ente sensible de la ciencia física, según que hay ciertas cosas que dependen de la materia según el *esse*. Pero en este fundamento, tal ciencia matemática no se dirige a la esencia del mismo ente sensible, sino a la categoría accidental de cantidad. Y esto es posible porque la inteligencia puede distinguir entre el *subiectum* de la ciencia física y la esencia del accidente cantidad. Esta distinción tomística tiene un fundamento categorial posibilitante: en la analítica de las categorías de la sustancia sensible se halla que algunos accidentes no dependen en su esencia de la materia esencial de dichas sustancias. Esto es, la esencia de la matemática, para Tomás de Aquino, no depende de la esencia de las sustancias sensibles, sino de la esencia del accidente de cantidad. Mas, respecto de la esencia de dicho accidente, la matemática radica en lo que haya de inteligible en ella. Por lo tanto, la inteligibilidad del accidente de cantidad es el principio plenificante del fundamento de la ciencia matemática, y por este fundamento luego dicha ciencia estudiará las líneas, los números y las figuras. Conviene insistir: para el desarrollo de dicha disciplina basta considerar la sustancia sensible como cantidad. Y por medio de ello se explicará la unidad cuantitativa mínima (el número uno), y la consiguiente enumeración de los entes sensibles, (v.g. las operaciones aritméticas), y a su vez, la ciencia geométrica, porque lo medible solo es tal sobre la base de la cantidad.

A su vez a esta previa distinción tomística, operada en el interior de la ciencia matemática, Tomás la explica y la expande hacia la ciencia física del siguiente modo:

Así pues los principios de la matemática son aplicables a las cosas naturales, pero no al revés, ya que la física supone la matemática, pero no al contrario [...] Y por ello, acerca de las cosas físicas y matemáticas se descubren tres órdenes de ciencias. Algunas, ciertamente, son puramente naturales, las cuales consideran las propiedades de las cosas naturales en cuanto son de este modo, como la física, la agricultura y demás cosas parecidas. Otras, en verdad, son puramente matemáticas, las cuales tratan sobre las cantidades de modo absoluto, como la geometría sobre la magnitud, y la aritmética sobre el número.

Y otras son [ciencias] medias, las cuales aplican los principios matemáticos a las cosas naturales, como la música, la astrología y cosas de este modo.⁴⁴

El Aquinatense distingue tres órdenes de ciencias según un criterio fáctico. Uno de los grupos, por ocuparse de las sustancias naturales y sus propiedades, recibe el nombre de ciencia física en general. Esto es, entre las propiedades de las cosas naturales unas se refieren a las bióticas y otras a las abiotícas. Siendo ambas subordinadas a la ciencia física, entre las primeras Tomás menciona la agricultura, y entre las segundas, plausiblemente el nombre de física se refiera a los minerales, elementos o fenómenos similares. A su vez este compendio de saber propio del naturalista, porque es quien entiende de seres naturales, es, en comparación con la matemática, el primero. A continuación se describe la ciencia matemática pura, porque sin una comprensión de la aritmética y la geometría no podrían luego estudiarse los astros (propiamente ciencia media), ni la música (entre ciencia y arte).

Las ciencias medias deben colocarse entre las distinciones internas de la matemática y no de la ciencia física, ya que ellas “son más afines a la matemática, porque en su consideración lo que es físico es quasi material, y en cambio lo que es matemático es quasi formal [...]”⁴⁵ “Y por eso las ciencias medias demuestran sus conclusiones acerca de las cosas naturales con medios matemáticos”.⁴⁶

Luego de la consideración *ad intra* de las ciencias especulativas de la física y la matemática, resta considerar *quoad nos* la última de ellas: la ciencia teológica. Tomás, en la definición del término teología,⁴⁷ ofrece una síntesis de sus nombres y razones:

Y verdaderamente hay especulables que no dependen de la materia según el *esse*, porque pueden ser sin la materia o nunca ser en la materia, como Dios y el ángel, o a veces en la materia y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo mucho y cosas de este modo.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 3, ad 6.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 3, ad 6: “Quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale”.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 3, ad 6: “Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica”.

⁴⁷ Aquí se presenta solo un resumen de lo que en otro momento fue un seguimiento detallado de los nombres de la teología como ciencia. Cfr. José María Felipe MENDOZA: *Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: Metaphysica, Philosophia Prima y Theología en el comentario de Tomás de Aquino al De Trinitate boeciano*. En: *Estudios Filosóficos*. Vol. LXII, n° 179, 2013, pp. 99-114.

De todas ellas es la teología, es decir, la ciencia divina, porque lo propio del conocimiento en aquellas cosas es Dios, lo cual de otro modo se dice metafísica, esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, puesto que conviene alcanzar las cosas no sensibles desde las cosas sensibles. Y también se dice filosofía primera en cuanto todas las otras ciencias toman de ella sus principios y la siguen.⁴⁸

El pasaje tomístico comienza en apariencia refiriéndose de modo directo a una división de ciencias según su relación con la materia. Antes de ello habla de ciertos especulables que no son sino por el *esse*, anunciado más adelante. A partir de tal *esse* se desprenden los especulables de los cuales trata la ciencia. Y así, el *esse*, raíz de la ciencia, se manifiesta a través de aquellos especulables que se precisan según ciertas divisiones. En efecto, la ciencia no trata sobre los especulables *per se*, sino porque ellos dependen radicalmente del *esse* que los constituye como existentes.

Esos especulables, no producidos por el hombre, sino contemplados por él, pueden ser, de acuerdo con el Aquinate, de dos modos: según se den en la materia con o sin necesidad lógico-metafísica. Ahora bien, si se dan en la materia, cabe una posibilidad, y esa es la ciencia física, pues la aplicación de estas nociones en la materia configura dicha ciencia. A su vez las mismas nociones de “sustancia, cualidad, ente, potencia, acto, uno y muchos” pueden darse sin materia, y con ello aparece la alternativa de la ciencia que recibe el nombre de metafísica.

Ahora bien, el estudio de tales términos sin materia es llamado por Tomás primeramente “teología” antes que con alguno de sus otros nombres. Por medio de esta mención quiere señalarse que en dicha ciencia⁴⁹ el *subiectum* propio es Dios, “porque lo propio del conocimiento en aquellas cosas es Dios”. Sin embargo el texto añade otra denominación para la teología. A renglón seguido enuncia la misma ciencia como “metafísica” y explica su sentido en relación con el conocimiento humano y no con el *subiectum* teológico al decir: “esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, puesto que conviene alcanzar las cosas no sensibles desde las cosas sensibles”.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 1: “Responsio. Dicendum quod ad videntiam huius quaestioneis scire oportet quae scientia divina dici debeat”.

Y finalmente llama a la teología “filosofía primera” porque “todas las otras ciencias toman de ella sus principios y la siguen”.⁵⁰

Con todo, debe advertirse que el salto cualitativo de la metafísica a la teología por la introducción de la fe, como elemento esencial para comprender qué sea cada cosa en tanto que en ellas Dios también se muestra, no supone que los nombres señalen, al menos para Tomás de Aquino, dos ciencias diversas.⁵¹ Bajo las mismas características atribuidas a la teología de *sine motu abstracta e inseparabilis*.⁵² ahora el Aquinate añade la fe, y por medio de ella, coinciden lo que las cosas son y la contemplación humana⁵³ de aquél existir, uniéndose de este modo dos vertientes: por un lado, la naturaleza en sí misma, es decir, Dios y la creación, y por el otro, el hombre que comprende, como *viator*, esa naturaleza en su máxima intensividad. En este sentido Tomás hace la siguiente advertencia: “Por lo tanto, los que en la sagrada doctrina utilizan argumentos filosóficos poniéndolos al servicio de la fe no mezclan agua con vino sino que convierten el agua en vino”.⁵⁴

La teología, entonces, habiendo culminado por las Sagradas Escrituras en la iluminación otorgada por la fe, utiliza, sin repugnancia, argumentos filosóficos, es decir, razona⁵⁵ desde aquellos principios propios de sus otros dos nombres, los cuales, junto con la fe,⁵⁶ conducen al hombre a una comprensión más intensiva de la misma realidad.⁵⁷

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, co. 22: “Tota autem consideratio rationis resolutoris in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur [...] Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae [...].”

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 4: “Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur [...].”

⁵² TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, pr. 5: “Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: theologia, id est tertia pars speculativa, quae dicitur divina vel metaphysica vel philosophia prima, est sine motu, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, abstracta, scilicet a materia, [...]”.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, ad 24: “Ad quartum dicendum quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimus autem ea non intelligere, in quantum intellectus eorum [...].”

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 1, q. 2, a. 3, ad 5.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, ad 21: “Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis”.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, ad 3: “Ad tertium dicendum quod scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta, non est de Angelis sicut de subiecto, sed solum sicut de his, quae assumuntur ad manifestationem subiecti. Sic enim in sacra Scriptura agitur de Angelis [...].”

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, ad 8: “Ad octavum dicendum quod sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam et tamen quedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingunt aliquo [...].”

En efecto, pareciera que los textos tomísticos señalan el siguiente sendero: la profundización del *ens* llevaría consigo la revelación del *esse*, cuya evidencia progresaría gradualmente en una teofanía conducente a Dios como *esse per se subsistens*. Y de este modo la fe sería el elemento esencial que, como gracia no merecida, iluminaría los “artículos de fe”, y presentaría ante el intelecto al *ens* y sus modos de ser bajo la denominación de “preámbulos de la fe”. Vale decir: ellos no contradicen la naturaleza creada y colaboran en el hombre para inteligir a Dios con mayor perfección.

A su vez bajo este respecto pueden diferenciarse dos modos de hacer teología:⁵⁸ aquella que surge desde la física y se eleva hacia la metafísica, llamada con propiedad teología filosófica,⁵⁹ y aquella que desde la fe efluye hacia las substancias consideradas como criaturas. No obstante la primera está incompleta sin la segunda, y ésta no puede ser cabalmente explicada sin la primera.

Si a la metafísica y a la filosofía primera les compete estudiar los “preámbulos de la fe”, en virtud de sus principios, a la teología le corresponden los “artículos de fe”, los cuales, *quasi principia*, orientan la dialéctica de la razón con rectitud hacia los misterios de la fe. No se superponen de este modo los

⁵⁸ Cfr. Pedro Javier MOYA OBRADORS: *El ser en Santo Tomás de Aquino según Étienne Gilson*. En: *Anales de filosofía*. Vol. IV, 1986, p. 179: “Está claro que al comentar a Aristóteles, está de acuerdo con él [Tomás de Aquino], pero posteriormente da un paso adelante al percibirse de que esta homogeneidad entre teología y metafísica obliga a escoger entre dos metafísicas: la que se refiere al ente en cuanto ente (*ens communis*), y la que se dirige a un ser particular, individual, cual es el ser divino. De aquí se explica el que Aristóteles no conociera más que una teología, la que forma parte de la metafísica; Santo Tomás conocía dos: la que forma parte de la metafísica y la que la trasciende, porque se funda en la palabra de Dios”. Con todo, esta doble distinción de la metafísica proviene acertadamente de un análisis histórico, mientras que, si por otro lado, se considera, a raíz de ellas, cómo la metafísica, desarrollada por paganos, se vuelve cristiana, entonces se observaría especulativamente que si se cumple este paso se trataría de una metafísica que habilitaría la posibilidad de descubrir *in ente* el *esse* en cuanto Dios. El texto continúa: “Pero estas dos teologías no pueden contradecirse: es más, deben integrarse. Y las reflexiones de Aristóteles, iluminadas por los datos de la Revelación, aparecen mucho más claras y con una enorme potencialidad. Así, mientras Aristóteles habla de que lo que constituye la felicidad del hombre es la contemplación del objeto de especulación más perfecto, Tomás de Aquino va todavía más lejos y declara que la felicidad suprema del hombre es la visión de la misma esencia divina por toda la eternidad. Y aquí está la cuestión: las mismas fórmulas aristotélicas presentan una extraordinaria novedad en la obra del Aquinate: la filosofía primera misma se hace teología cuando se ordena al conocimiento de Dios; el ser divino es un fin, mientras que en el filósofo griego no dejaba de ser algo inalcanzable”. De aquí se concluyen tres cosas: En primer lugar el paso de la filosofía primera a la metafísica; luego, de esta última hacia la teología; y finalmente, de la distinción y complemento entre la teología filosófica, llamada también metafísica, y la teología cristiana. Así, la tesis de que haya dos teologías es verdadera cuanto a la historia, pero es falsa cuanto a la especulación. Pues en este caso la teología pagana queda integrada en la cristiana y en vez de comprender dos teologías debería decirse dos modos o caminos de una misma teología o, si se quiere, un mismo camino de dos etapas. En efecto, por la investigación racional de la mente cristiana se alcanza el ente y luego, a través suyo, el *esse*, para finalmente revelarse como Dios.

⁵⁹ Véase el clásico estudio de, cfr. LEO ELDERS: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. E. J. Brill, New York, 1990.

principios de una con los de la otra, pues el *ens* en los “preámbulos de la fe” es asumido por los “artículos de la fe” en una nueva dimensión comprensiva de la realidad como creación misteriosa.⁶⁰

Finalmente, si por un lado la ciencia teológica no presenta divisiones internas, por el otro, le quedan sujetas todas las ciencias y las artes, coronándose efectivamente como ciencia primera. Pues la metafísica o teología es una ciencia especial a la que todas las ciencias se hallan sujetas por considerar una cierta parte del ente,⁶¹ como el ente material o físico.

3. Consideraciones finales

La perspectiva tomística de la división de las ciencias según el texto *De Trinitate* fija una serie de consideraciones de particular interés para el tomismo contemporáneo: 1º) existe un fin último llamado *beatitudo* al cual quedan sujetas las tres esferas de las ciencias especulativas, las ciencias prácticas y las artes en general; 2º) el orden genérico descendente de las ciencias es el siguiente: ciencias especulativas, ciencias prácticas, artes en general; 3º) en la ciencia especulativa se convierten el *esse* y el *verum*, demarcando simultáneamente su límite *ad intra* y *ad extra*; 3.1º) la relación del *esse* con la materia es el criterio de división interna de las ciencias especulativas. Y ese criterio es doble: A) *naturaliter*; B) *quoad nos*: A.1) la ciencia divina es ciencia primera y las otras ciencias le están subordinadas, sin que Tomás indique explícitamente cuál sea ese orden; B.1) a. física; b. matemática; c. ciencia divina; 3.1.1º) la relación

⁶⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pr. 1: “Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praecordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicam. Sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturem.” A partir de aquí se establece la íntima conexión entre los nombres “teología” y “sacra doctrina” por una parte y la creación como acto esencial de la Trinidad por la otra. Para ello, cfr. Gregorio CELADA LUENGO: *El aprecio de santo Tomás...*; cfr. Pablo Carlos SICOULY: *Sacra doctrina en santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología y su relación con la filosofía y las ciencias. Interpretaciones y perspectivas*. En: *Studium, Filosofía y Teología*. Vol. VIII, fasc. XVI, 2005, pp. 291-307; cfr. Santiago SANZ: *Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según santo Tomás*. En: *Scripta Theologica*. Vol. 36, nº 3, 2004, pp. 911-929; cfr. Leo ELDERS: *El método en la sacra doctrina según santo Tomás de Aquino*. En: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1997). Ed. por José MORALES et al, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 279-291.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO: *Sup. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 6: “[...] quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicæ, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum [...].”

establecida por Tomás de Aquino entre A y B es armónica y virtuosa; 4º) las ciencias prácticas y las artes quedan siempre sujetas a las ciencias especulativas.

Entre las ciencias especulativas la teología no presenta divisiones internas con *subiecta* diferentes; solo nombres distintos, cuyo orden entre nombres, desde la comprensión humana que comienza en lo imperfecto y culmina en lo perfecto, es: a. “teología” como “filosofía primera”; b. “teología” como “metafísica”; c. “teología” como “teología”. En cambio la ciencia física o filosofía natural, bajo el criterio físico que empieza en lo imperfecto y termina en lo perfecto, se divide en: a. sustancias abióticas, como los minerales, astros o elementos; b. sustancias bióticas: b.1. Ciencia botánica; b.2. Ciencia zoológica; b.3. Ciencia humana o antropología en general. Finalmente la ciencia matemática se divide en: a. geometría; b. aritmética; c. ciencias medias: astronomía y ciencias/artes cuando su principio teórico sea el número (v.g. la música).

Ahora bien, este sucinto esquema sobre la división tomística de las ciencias está enraizado en la dependencia del intelecto respecto del *esse*. Pues las ciencias miran al, y se despliegan del universal real (*forma/ratio* de las sustancias concretas), y ello no es sino afirmar que se buscan las causas de las cosas. Así, en el caso de la ciencia física, la botánica por ejemplo, estudia árboles concretos, como los tipos de abetos, acacias, etc.

La razón de esta división está fundada en la regencia del *esse* como directriz del intelecto y está reflejada en las definiciones tomísticas de las ciencias, pues tales definiciones dan constancia del tipo de sustancia a considerar.

Contra esta comprensión aparece una clasificación lógico/gnoseológica difundida al parecer en numerosas obras del tomismo moderno y contemporáneo. Y en ello, si dicha clasificación se presenta como auténtica, se corre el riesgo de volver dependiente la realidad del modo cómo el hombre conoce. Por esto, ha de tenerse presente que para Tomás de Aquino: 1º) la clasificación de los saberes científicos no depende esencialmente de la gnoseología humana y/o del modo cómo lo conocido se hace presente y existe en la mente⁶² (posición especulativa próxima a, conducente a, o idéntica al representacionismo y ajena al pensamiento tomístico); 2º) el modo humano

⁶² Un estudio clásico en esta dirección sobre el pensamiento de Tomás de Aquino puede verse en: José DE ERCILLA: *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista*. Gredos, Madrid, 1959. En dirección al esclarecimiento de la verdad que se presenta ante el intelecto, cribando posiciones tomistas contemporáneas angloparlantes, tales como O'Callahan, Campbell, Conell, Dewan, etc., puede consultarse el texto de, cfr. Cruz GONZÁLEZ-AYESTA: *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2006.

de alcanzar el saber científico físico, matemático o teológico se manifiesta claramente como una cuestión diversa, aunque paralela, que debe ser estudiada en forma diferenciada (principalmente la noción de *abstractio*); 3º) el orden de las ciencias *per se* propuesto por Tomás deberá ser el mismo para los hombres, los ángeles y Dios; 4º) el ordenamiento *quoad nos* de las ciencias marca el distanciamiento entre el orden dado por los hombres, los ángeles y Dios; 5º) el orden *per se* de las ciencias manifiesta el ordenamiento absoluto de la naturaleza (ya que su correlato es la gradación óntica de la creación: minerales, plantas, animales, hombres y ángeles), y en consecuencia, coinciden esencialmente para la comprensión humana la causalidad trascendental del universo y el modo absoluto del conocimiento divino.

Bibliografía

CELADA LUENGO, Gregorio: *El aprecio de santo Tomás por la sagrada doctrina como ciencia*. En: *Ciencia Tomista*. Vol. 137, 2010, pp. 33-62.

Cornelio FABRO: *Participación y causalidad*. Eunsa, Pamplona, 2009.

CUCCIA, Emiliano Javier: *Una controversia acerca del sentido de la abstracción*. En: Silvana FILIPPI (ed.): *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*. Paideia Publicaciones, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, 2011, pp. 273-281.

DE ERCILLA, José: *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista*. Gredos, Madrid, 1959.

ELDERS, Leo: *El método en la sacra doctrina según santo Tomás de Aquino*. En: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, (1997). Ed. por José MORALES et al, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 279-291.

ELDERS, Leo: *La filosofia della natura di San Tommaso D'Aquino. Filosofia della natura in generale, Cosmologia, Filosofia della natura organica, Antropologia filosófica*. Librería Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano, 1996.

ELDERS, Leo: *Sobre el método en santo Tomás de Aquino*. Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992.

ELDERS, Leo: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. E. J. Brill, New York, 1990.

GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y Participación, Estudio sobre la cuarta vía en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2001.

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz: *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2006.

LERTORA MENDOZA, Celina Ana: *Tomás de Aquino. Teoría de la ciencia*. Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991.

LOPEZ SALGADO, Cesáreo: *Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica*. En: *Sapientia*. Vol. XIX, nº 72, 1964, pp. 102-116.

MENDOZA, José María Felipe: *Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: Methaphysica, Philosophia Prima y Theologia en el comentario de Tomás de Aquino al De Trinitate boeciano*. En: *Estudios Filosóficos*. Vol. LXII, nº 179, 2013, pp. 99-114.

MENDOZA, José María Felipe: *Cartografía epistémica concebida por Tomás de Aquino según su interpretación de las obras aristotélicas*. En: *Tópicos*. Nº 39, 2010, pp.131-155.

MOYA OBRADORS, Pedro Javier: *El ser en Santo Tomás de Aquino según Étienne Gilson*. En: *Anales de filosofía*. Vol. IV, 1986, pp. 175-186.

MUÑOZ, Ceferino Pablo Daniel: *Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al De ente et essentia*. En: *Estudios Filosóficos*. Vol. LXII, nº 179, 2013, pp. 49-61.

PASNAU, Robert: *Abstract Truth in Thomas Aquinas*. En: LAGERLUND, Henrik: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, 2007, pp. 33-61.

PÉREZ GUERRERO, Javier: *La creación como asimilación a Dios*. Eunsa, Pamplona, 1996.

PONFERRADA, Eloy Gustavo: *Nota Sobre Los grados de Abstracción*. En: *Sapientia*. Vol. XXXIII, 1978, pp. 267-284.

SANZ, Santiago: *Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según santo Tomás*. En: *Scripta Theologica*. Vol. 36, nº 3, 2004, pp. 911-929.

SELLÉS, Juan Fernando: *El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino*. En: *Diánoia*. Vol. III, nº 61, 2008, pp. 47-71.

SICOULY, Pablo Carlos: *Sacra doctrina en santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología y su relación con la filosofía y las ciencias*.

Interpretaciones y perspectivas. En: *Studium, Filosofía y Teología.* Vol. VIII, fasc. XVI, 2005, pp. 291-307.

SIMMONS, Edward D.: *In Defense of Total and Formal Abstraction.* En: *New Scholasticism.* Vol. 29, 1955, pp. 427-440.

TE VELDE, Rudi: *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas.* E. J. Brill, New York, 1995.

TOMÁS DE AQUINO: *Exposición del De Trinitate de Boecio.* Introducción, traducción y notas de A. García Marques y J. A. Fernández, Eunsa, Pamplona, 1986.

TORRELL, Jean - Pierre: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra.* Eunsa, Pamplona, 2002.

Álvaro PERPERE VIÑUALES

Universidad Católica Argentina

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

aperpere@uca.edu.ar

La reflexión de Bartolomé de Albornoz sobre los Mercaderes y su trabajo: entre la ética y la economía*

Bartolomé de Albornoz's reflections about the merchants and their activity: Ethics and Economy

Resumen: En este artículo me centro en el desarrollo que hace Bartolomé de Albornoz al tratar sobre los mercaderes y su actividad. En su obra *Arte de los Contractos* (1573), su reflexión sobre los contratos no se limita al análisis jurídico, sino que también abarca a las implicaciones económicas, morales y sociales. En su análisis del comercio Albornoz señala que esta actividad es buena tanto en un sentido moral como en un sentido social. Para él, los mercaderes, es decir, aquellos que específicamente hacen del comercio su forma de vida, deben ser considerados personas muy importantes en sus sociedades, ya que con su trabajo que no sólo reciben dinero para ellos, sino que también crean bienestar y permiten a otras personas vivir mejor. Al mismo tiempo, desde una perspectiva moral, Albornoz afirma que esta actividad no tiene en sí ninguna maldad intrínseca. Por último, en este enfoque filosófico de los mercaderes y su trabajo, que implica tanto el aspecto moral social de la actividad comercial, es útil para entender las diferencias de desarrollo que se puede observar entre las diferentes sociedades. En opinión de Albornoz, el bienestar de las ciudades y reinos está atada esta consideración acerca de la bondad o maldad, tanto social como moralmente hablando, que se da a esta trabajo, y no a la posesión de oro o tesoros. La verdadera prosperidad surge para él en aquellos lugares donde los mercaderes reciben la honra que merecen.

Palabras clave: Filosofía de la economía escolástica, ética y comercio, ética social, Escolástica Latinoamericana.

Abstract: In this article I focus on Bartolomé de Albornoz's reflections about the merchants and their activity. In his work *Arte de los Contractos* (1573), his reflections on contracts are not only limited to a legal perspective, but also embrace economic, moral and social implications. In his analysis of trade, Albornoz states that this activity is good both in a moral sense and in a social sense. For him, the merchants, that is to say, those who especially make trade as their way of life, should be considered as very important people in their societies, because with their work they not only get money for themselves but also create welfare and give other people the possibility to live better. At the same time, from a moral perspective, Albornoz states that this activity does not have any intrinsic evil itself. Finally, for Albornoz this philosophical approach to merchants and their activity, which includes both its moral and social implications, is useful to understand the differences of development that can be observed among various societies. According to Albornoz, the welfare of cities and kingdoms is tied to this consideration about the goodness or badness, both socially and morally speaking, of this activity, and not to the possession of gold or treasures. The real prosperity arises in places where merchants receive the honour they deserve.

Keywords: Scholastic philosophy of economics, ethics and commerce, social ethics, Latin American Scholasticism.

* El presente trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII” – Mineco, ffi2013-45191-p (2014-16).

1. Introducción

En su trabajo sobre los comienzos del pensamiento económico en América Latina,¹ Oreste Popescu señala que su aproximación a la llamada “Escolástica Hispanoamericana” estará inspirada en la propuesta hecha por Schumpeter para estudiar a la Escuela de Salamanca. De esta manera, sostiene Popescu, así como aquél eligió unos “pocos pero representativos nombres”² para mostrar la riqueza de esta escuela, él hará un abordaje similar en su intento por caracterizar a los autores que, formados en España, vivieron y desarrollaron gran parte de su vida académica en las universidades y centros de estudios latinoamericanos. Entre esos pocos nombres que a su juicio son los más representativos, Popescu señala sin dudar a Bartolomé de Albornoz.³

No es mucho lo que se sabe sobre la vida de Albornoz.⁴ Nacido en torno a 1520, en la “Villa de Talavera de la Reina”, si atendemos a lo que él mismo señala en su escrito.⁵ Estudió en la Universidad de Salamanca, en donde pudo conocer las ideas de pensadores como Martín de Azpilcueta, aun cuando casi con seguridad parece no haber sido su alumno.⁶ En su trabajo también hará referencias a otros autores, como por ejemplo Tomás de Mercado.⁷ Pero, sin duda, es Covarrubias de Leyva por el que manifiesta clara predilección: se declara discípulo suyo (incluso dice haber sido su alumno durante sus estudios en Salamanca), es a quien dedica el *Arte de los Contractos*, y es también el que merece una deferencia especial por su parte.⁸

¹ Oreste POPESCU: *El pensamiento económico en la Escolástica Hispana*. En: Oreste POPESCU (ed.): *Aportaciones a la Económica Indiana. Instituto del Pensamiento Económico Latinoamericano*. Buenos Aires, 1995, pp. 12-30. El artículo ha sido también publicado en inglés en Oreste POPESCU: *Studies in the History of Latin American Economic Thought*. Routledge, New York, 1997, pp. 32-56.

² “Para conseguir el máximo de economía mencionaré sólo unos pocos nombres muy representativos de lo que creo que fue la situación de la economía escolástica en torno al 1600”, Joseph Alois SCHUMPETER: *Historia del Análisis Económico*. Ariel, Barcelona, 1971, p. 133. Dice a su vez Popescu, “Seguiremos también nosotros el mismo camino. Nos limitaremos ahora a integrar al grupo hispanoamericano igualmente con unos poco pero muy representativos nombres”, Oreste POPESCU: *El pensamiento económico en...,* p. 12.

³ Oreste POPESCU: *El pensamiento económico en la Escolástica Hispana*, pp. 12-13 y nota 12.

⁴ Sobre este punto puede verse el trabajo de Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ: *Notas al ‘Arte de los Contractos’*. En: *Salmanticensis*. Vol 21, mayo-diciembre 1974, pp. 457-467.

⁵ Por ejemplo, *Arte de los Contractos*, fol. 87 col. 1 C, donde señala que “Talavera es patria mía, y de mi padre y madre”. En el presente trabajo he utilizado la edición original de 1573. Bartolomé DE ALBORNOZ: *Arte de los Contractos*. Casa de Pedro de Ruetе, Valencia, 1573.

⁶ Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ: *Notas al Arte...*, p. 460.

⁷ Popescu especula con que incluso se pudieron haber conocido y tratado en México. Cfr. Oreste POPESCU: *El pensamiento económico en...*, pp. 14-15.

⁸ La “Epístola Dedicatoria” le está dedicada a él. Albornoz manifiesta explícitamente en ella haberlo conocido en Salamanca.

Luego de su período de formación, Bartolomé de Albornoz se trasladó a América, y vivió y enseñó por muchos años en México. Su estadía allí se inició cerca de 1550 y estuvo en el nuevo continente por al menos diez años. Sin embargo, su obra *Arte de los Contractos* se publicó a su regreso, en 1573 en la ciudad de Valencia, y seguramente fue escrita en su totalidad en España.⁹

Su trabajo fue temporalmente olvidado, en parte debido quizás a la censura que habrían recibido otros escritos suyos.¹⁰ Sin embargo, con el paso de los años la obra de Bartolomé de Albornoz ha recibido cierto reconocimiento, especialmente por su crítica al comercio de esclavos y a la propia esclavitud,¹¹ y también por quienes se han dedicado al Derecho Indiano. En cambio, ha sido menos estudiado en relación con lo que significaron sus aportes en temas relacionados con ética y economía.¹²

En el siguiente artículo me propongo mostrar la revalorización del comercio que hace Bartolomé de Albornoz, y especialmente centrarme en el rol que ejercen quienes dedican su vida a esta tarea, los mercaderes. La obra de Albornoz muestra que para él, el tema de los contratos no se limita meramente a una cuestión legal, sino que tiene implicancias morales, económicas y sociales, que a su juicio tienen que ser analizadas si se quiere comprender

⁹ En los pasajes en los que describe lo que sucede en América, el texto parece referir siempre a experiencias pasadas del autor más que a cosas que aun percibe cotidianamente.

¹⁰ Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ: *Notas al Arte de...*, pp. 461-462 y notas. Remite a Nicolás ANTONIO: *Biblioteca Hispana Nova I*. Ibarra, Madrid, 1783, p. 194. Hay que hacer notar, además, que en algunos pasajes del *Arte de los Contractos* Albornoz es especialmente crítico con la institución eclesial. Por ejemplo: “Otra es (y esta no se haze en visita particular sino en las Metropolis) manda un Prelado que se haga una obra por un oficial, el qual la haze, y hecha manda que todas las fabricas la tomen por tal precio, so pena de excomunión (*porque no ponen otra pena, que este es el mas liviano golpe que dan*)...”. *Arte de los Contractos*, fol. 75, col 2 E. El subrayado es mío. Como se puede ver, Albornoz denuncia explícitamente el uso de la excomunión como una forma de amenaza hecha por parte de las autoridades eclesiásticas en orden a obtener crédito económico.

¹¹ Ricardo LEVENE: *Introducción a la historia...*, pp. 185-186 (con las extensas notas correspondientes). La obra está publicada en *Obras Completas*. Tomo III, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1952. Por ejemplo, David BRION DAVIS: *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 189 y ss. Más recientemente, Jörg Alejandro TELLKAMP: *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 21, 2004, pp. 135-148.

¹² Algunas excepciones son los citados trabajos de Oreste Popescu, o también las obras de Horacio Rodríguez Penelas, quien ha tratado sobre él largamente en su trabajo Ética y sistemática del contrato en el siglo de oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico moral. Eunsa, Pamplona, 2007. Los capítulos 9 y 15 están específicamente dedicados a Bartolomé de Albornoz.

acabadamente la naturaleza del comercio.¹³ Para desarrollar la exposición, en primer lugar haré una breve presentación de algunas de las tesis centrales sobre el comercio que aparecen en el *Arte de los Contractos*, y especialmente sobre el impacto que tiene esta actividad en las diversas comunidades. En segundo lugar, me centraré más específicamente en la tarea de los mercaderes. Como intentaré demostrar, a lo largo de su libro Albornoz busca establecer que esta actividad no solo debe ser reconocida como moralmente lícita, sino que también debe ser asumida como algo socialmente provechoso. Finalmente, en un tercer momento buscaré mostrar que Albornoz considera importante señalar que en aquellas ciudades y regiones en que se ha dado este cambio, y el comercio y la actividad mercantil son positivamente valoradas, se observa como resultado una evidente mejora del bienestar de sus ciudadanos. Por ello para él es necesario promover y fomentar el desarrollo de este oficio.

Como señalé al comienzo, no me centraré tanto en los aspectos legales del comercio ni tampoco exclusivamente en los aportes hechos en la naciente ciencia económica, sino que el foco estará puesto en la filosofía de la economía que Albornoz considera fundante y sostén del hecho económico y de la transformación social que, a su juicio, exigen los nuevos tiempos, y que solamente puede darse si se revisa en profundidad la valoración que se da a esta actividad.

2. El comercio y su importancia para la sociedad

La lectura del *Arte de los Contractos* muestra, entre otros temas, una fuerte revalorización del comercio, que es concebido como una actividad central para la vida humana. Tan importante es que se lo puede encontrar en todas las sociedades. En el mismo comienzo de la obra, Albornoz destaca esa idea, señalando que los pueblos pueden no tener perfectamente desarrolladas

¹³ Jörg Alejandro TELLKAMP: *Esclaritud y ética...*, p. 141. A mi juicio, su crítica a la interpretación de Vigo es totalmente acertada. Cercano a Tellkamp aunque más medido respecto a las implicancias sociales presentes en el análisis también puede verse Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ: *El Doctor Bartolomé Frías de Albornoz, primer catedrático de Instituta en la Universidad de México*. En: Justo GARCÍA SÁNCHEZ, Pelayo DE LA ROSA DÍAZ y Armando José TORRENT RUIZ (coords.): *Estudios in Memoriam del profesor Alfredo Calonge*. Caja Durero / Asociación Iberoamericana de Derecho Romano, Salamanca, 2002, pp. 45-46. También puede verse Eduardo SOTO KLOSS: *El 'Arte de los Contractos' de Bartolomé de Albornoz, un jurista indiano del siglo XVI*. En: *Revista Chilena de Historia del Derecho*. N° 11, enero 1985, p.185. Disponible en: <<http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/view/25007/26358>>. Acceso: (8/9/2015).

todas las instituciones del Derecho Civil, pero que ciertamente “de ninguno sabemos, ni hemos visto, que no tenga contratación de comprar, vender, trocar, alquilar, y dar a Guardar, y los demás contratos, en más o menos perfección según el ingenio de cada gente”.¹⁴ Como se puede ver, para él esta actividad aparece como tan connatural al hombre, que se ha desarrollado en todo el mundo conocido. Señala Albornoz que

He comprendido brevemente todo lo habitable del mundo, de que hoy se tiene noticia, para mostrar como esta parte de los Contratos es la mas natural que hay en el género humano, y que donde quiera y como quiera, se hace y usa de una misma manera, entre gentes que no se entienden por lengua sino por señas. Y así como es más natural, es más incommutable, y menos sujeta a mudanzas, y alteraciones que las demás partes del Derecho Civil.¹⁵

Es por esto que dice Albornoz que si bien cada territorio tiene sus propias disposiciones en lo que concierne al Derecho Civil (y pone ejemplos de las diferencias que se pueden ver entre Italia, Castilla o Navarra), ello no impide que todos comercien entre sí. Incluso en sociedades que poseen un Derecho Civil muy elemental o incluso carecen de él, también allí existe el comercio. Para Albornoz la razón de esto es que el comercio no es ordenado tanto por el Derecho Civil como por el Derecho de Gentes.¹⁶ En otras palabras, los contratos de compra y venta “son y siempre han sido unos mismos en sustancia, ya que en la calidad hay alguna mudanza, mas en su ser no lo puede haber”.¹⁷

Además de ser una actividad que involucra a todos los hombres, para Albornoz el comercio tiene una segunda característica importante: permite unir a gente diversa. Es tal la motivación a comerciar que incluso incentiva a los hombres a derribar todo tipo de barreras. Por ejemplo, como se leía más arriba, el comercio muchas veces se hace entre gente que no habla ni siquiera el mismo idioma, lo que no impide que no se celebren contratos entre estos pueblos. Por eso, dice el filósofo de Talavera, que el contrato por el cual compramos y vendemos es la actividad que “tiene el mundo en cuerda, y la que junta las tierras apartadas, y las naciones y gentes diversas en lengua

¹⁴ *Arte de los Contractos*, fol 1 col 2 D.

¹⁵ *Arte de los Contractos*, fol 1 col 2 F- fol 2 col 1 A.

¹⁶ *Arte de los Contractos*, fol 2 col 1 B: “Mas los contratos, como son Derechos de las Gentes, en todas gentes, tiempos y lugar, son y siempre han sido unos en substancia”.

¹⁷ *Arte de los Contractos*, fol 2 col 1 B.

lei y forma de vivir”.¹⁸ Es gracias al comercio que lejanas regiones de África y de las Indias se ponen en relación con España, entregando ellas piedras preciosas y especies aromáticas, y recibiendo a su vez vino, aceite y libros.¹⁹ En este sentido, como desarrollaré más adelante, si el comercio es concebido esencialmente como una actividad que une a los hombres, entonces habría que afirmar que los comerciantes son por lo tanto aquellos que posibilitan esa comunicación entre los pueblos, las gentes y las culturas diversas y distantes.

Este efecto unificador del comercio no es exclusivo del intercambio que se da entre naciones. Para Albornoz también dentro de un mismo reino se observa que el comercio es beneficioso, pues se da en el fondo el mismo proceso: lo que sobra en una región seguramente falta en otra, y son precisamente los mercaderes los encargados de llevar los productos de un lugar a otro, y obtener por este medio su sustento: “En nuestra propia tierra vemos lo mismo, que en Vizcaia y las Montañas sobra hierro y madera de navíos, de que Castilla tiene falta, y a ellos les falta pan y vino que en muchas partes de Castilla sobra”.²⁰

Al mismo tiempo, este llevar y traer bienes, además de permitir que lo que sobra en unos llegue a donde falta en otros, tendrá un segundo efecto sobre las sociedades que se han abierto al comercio. Como mostraré más adelante, ello no solamente implicará la posibilidad de consumir bienes que no están presentes en esa comunidad, sino también cierta posibilidad de acceder en el futuro a una mayor prosperidad.

3. Valorización de los mercaderes

Si el comercio aparece como una actividad tan importante para la sociedad, es necesario revisar el rol de los mercaderes, es decir, de aquellos que dedican su vida al traslado e intercambio de bienes. La valoración moral y social que se hacía de esta actividad era todavía en el siglo XVI un tema complejo, y que continuaba atado a debates que se remontan por lo menos hasta el siglo XIII.

¹⁸ *Arte de los Contractos*, fol. 62 col 1 F.

¹⁹ *Arte de los Contractos*, fol. 62 col 2 D. También puede verse Alejandro CHAFUÉN: *Raíces cristianas de la economía de mercado*. Fundación para el Progreso, Santiago, 2013, pp. 181-182

²⁰ El texto sigue destacando lo que sobra en Valencia, en León, etc., para terminar diciendo “toda esta provisión se hace mediante el trato de los Mercaderes, que a cada parte llevan para vender lo que en ella falta, y en precio suelen recibir lo que a ellos sobra, para llevar donde sacaron lo otro...”. *Arte de los Contractos*, fol. 62 col 2 E.

En efecto, se observa desde esa época una larga discusión en esta temática,²¹ dentro de la cual, a riesgo de ser excesivamente esquemático, se podrían señalar dos líneas de interpretación más o menos reconocibles. Por un lado, una postura que mira a los mercaderes y a su actividad como algo positivo para la sociedad, y para quienes esta actividad no encierra ningún riesgo moral (al menos no uno que sea especialmente destacable o radicalmente diferente al que se puede encontrar en otro tipo de actividades). En su reconocido trabajo, Langholm remite a Alejandro de Hales como al origen de esta tradición de pensamiento, la que ciertamente uno encuentra con toda claridad desarrollada en la obra del franciscano Petrus Iohannis Olivi.²² Por otro lado, en una posición alternativa aunque no necesariamente opuesta, autores como Tomás de Aquino muestran una mirada, que sin ser condenatoria, es sin embargo más crítica. Así, por ejemplo, aparece en la *Suma Teológica* cierta desconfianza hacia los mercaderes y la tarea que realizan.²³ La posición de Albornoz se acercará sobre todo a la del primer grupo.

Al abordar esta cuestión, lo primero que hace es intentar dar una definición más o menos aproximada de quién es un mercader. Para ello, Albornoz distingue entre el Mercader, que es aquel que vive del comercio y hace de esta su actividad principal, y aquel que eventualmente o de manera esporádica realiza alguna compra o alguna venta en el mercado: “Mientras que el que Dona se llama Donador, y el que Presta, Prestador, el que Merca no se dice Mercader, no toma su nombre como los demás contractos de la acción que hace (...) porque Mercader es nombre distinto de la acción que hace”²⁴

Una cosa es la acción que una persona cualquiera realiza de vender y comprar aquello que es “menester para su casa”²⁵ pero otra muy diferente es el ser un Mercader. Albornoz es muy claro al destacar que Religiosos, Prelados y Caballeros venden y compran bienes con los que se proveen de

²¹ Un desarrollo de esta cuestión puede verse en Odd LANGHOLM: *The legacy of Scholasticism in economic thought*. Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 122-128. También Diana WOOD: *Medieval Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 110-131.

²² Langholm considera a Alejandro de Hales el que da los fundamentos para un cambio de perspectiva respecto de la importancia del comercio. ODD LANGHOLM: *The legacy of Scholasticism*..., p. 123.

²³ TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*. II-II, q. 77. Es de destacar que no hay una condena moral a esta actividad, la que sin embargo es presentada con cierta desconfianza y prevención.

²⁴ *Arte de los Contractos*, fol. 62 col 2 E-F. Esta distinción ya podía encontrarse en Tomás de Aquino (cfr. *Suma de Teología*, II-II, q. 77, a. 4, sol.), y seguramente ya desde antes que él hay una noción más o menos clara de la diferencia entre el Mercader y la compra venta realizada por cualquier otra persona que no se dedica a ello como modo de vida.

²⁵ *Arte de los Contractos*, fol. 63 col 1 A. Expresión que aplica a la compra-venta que realizan Caballeros, Prelados, etc.

lo necesario para su vida y para su familia, pero que sin embargo a ninguno le cabe por ello el nombre de Mercader. A través de este análisis, Albornoz encuentra que el rol que estos últimos ejercen dentro de la sociedad posee ciertas características diferenciadoras, y da un claro reconocimiento a lo particular que tiene su oficio dentro de la sociedad. En esta línea, afirma que “Todos los hombres de cualquier estado que sean compran y venden, mas no todos son Mercaderes, *sino quienes lo tienen por oficio*”,²⁶ para más adelante señalar que el Mercader, propiamente hablando, es aquel que toma la compra y venta de bienes como el modo de vida.²⁷ Es por eso que su actividad debe ser analizada en la parte de la obra en la que se estudian los diferentes oficios de la ciudad.

Un abordaje alternativo aparece también cuando Albornoz analiza el origen mismo de la palabra “Mercader”.²⁸ A partir de lo que asume como la etimología de la palabra, el mercader es concebido como un “caminante”, un ser andante, que se dirige de un lugar al otro a llevando mercaderías y comerciando precisamente en las ferias y los mercados públicos. De este modo, la palabra misma nos muestra que lo central de su oficio es el de hacer que quienes lo ejerzan vayan de un lado al otro, transportando cosas permanentemente.²⁹ En este ir y venir, el Mercader asume ciertos riesgos, asociados en primer lugar con el mismo traslado de las mercancías por zonas y territorios donde el control y la seguridad son casi inexistentes. Y en segundo lugar, por la incertidumbre que tiene respecto de la posibilidad de poder luego efectivamente vender aquello que antes compró a personas de otras comunidades.

Una vez que se ha comprendido qué diferencia al oficio del Mercader, uno debería preguntarse qué valoración hay que dar de esta actividad. Como se señaló más arriba, Albornoz considera que este es un oficio que debe

²⁶ *Arte de los Contractos*, fol. 62 col 2 F-fol. 63 col 1 A. El subrayado es mío.

²⁷ *Arte de los Contractos*, fol. 128 col 1 B: “Mercader (como dixe la Anotacion de los Titulos de la Vendida) no significa el acto de comprar y vender, sino el oficio de el que lo tiene por granjería y manera de bibir”.

²⁸ Albornoz muestra especial atención a las etimologías de las palabras, no en razón de la erudición sino porque considera que es importante para comprender bien las ideas que hay detrás de las palabras. Así lo señala explícitamente por ejemplo en *Arte de los Contractos*, fol. 45 col 1 D (luego de haber dedicado toda la página anterior a revisar la etimología de una gran cantidad de palabras. También puede verse sobre esto Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ: *El Doctor Bartolomé Fries...*, p. 47.

²⁹ “Mercader (...) llamanse en Griego Emporos, que quiere decir Andador, o Caminador, porque el oficio de Mercader es tratar, y caminar de una parte a otra llevando las Mercaderías a donde faltan, y sacandolas de donde sobra, y de esto llaman (Emporion) de las Ferias o Mercados publicos, de donde tomo (...) este oficio de Mercader y trato de la Mercadería es el que sustenta al mundo, y el que da noticia de las unas partes a las otras (*Artes de los Contractos*, fol 128, col 1 B y ss.).

ser valorado positivamente tanto en el plano económico-social como en el moral. Para justificar lo primero, Albornoz señala que asociada íntimamente a esta concepción del Mercader como alguien que “camina” uno encuentra que el Mercader es también un “comunicador”. En efecto, una mirada más aguda sobre el tema muestra que el comercio no se limita a ser un mero traslado de bienes, sino que es también una “comunicación” en la que gracias a los mercaderes las diferentes naciones y pueblos conocen lo que falta y lo que sobra en otros lugares.³⁰ Al ejercer su tarea, el mercader informa a las diferentes comunidades qué elementos son fáciles de hacer en otros lugares y de cuáles de los que se producen allí, en cambio, se tienen necesidades en otras partes. Para Albornoz, no es solamente el intercambio de los bienes lo que trae cierta prosperidad, sino sobre todo esta información, que permite redirigir las fuerzas productivas y hacer que la gente de las diferentes regiones y reinos sepa en qué gastar sus energías y recursos.

Esa valoración positiva del impacto social que tiene la actividad de los mercaderes está acompañada de un claro reconocimiento de que en el plano moral esta tarea no tiene en sí misma ningún riesgo particular ni es, por lo tanto, algo que ponga a quien la ejerza en una situación comprometida. Para Albornoz el trabajo de Mercader no solo no tiene en sí mismo ninguna connotación moral negativa, sino que no es una actividad siquiera remotamente peligrosa a los efectos de la salvación de las almas. Al contrario, para él es un oficio noble y loable. En todo caso, es posible que haya habido algunos casos de mercaderes que han obrado mal. Pero si por la caída de estos pocos se criticara a todos, afirma Albornoz, habría que criticar también a todos los Apóstoles en virtud de la caída de Judas.³¹

A pesar de que el oficio de los mercaderes no implica ningún riesgo moral particular y que, por el contrario, genera amplios beneficios sociales allí donde va, permitiendo a las personas vivir mejor, Albornoz señala con preocupación que a nivel social esta es una actividad que no siempre, ni en todas partes, ha sido reconocida. Los mercaderes no han recibido la honra que merecen, al menos, no en algunos reinos, como el de España. A su juicio, estas diferencias

³⁰ *Arte de los Contratos*, fol. 62 col 2 D.

³¹ *Arte de los Contratos*, fol. 128, col.1 C: “los que dicen que es peligroso no tienen razón, y mucho menos los que dicen que no es honroso. Lo uno y lo otro demostraré brevemente, y se entenderá que el peligro (si alguno tiene) no es de su cosecha, sino por parte del mal uso a quien le aplica quien le usa, *y esto, como ya hemos visto, es extrínseco de el oficio*. La ruindad está en el Artífice y el arte queda libre y sin culpa, como la que Judas tuvo, no dañó el Apostolado que tenía”. El subrayado es mío.

en la honra que dan las sociedades a este oficio acaban finalmente impactando en el desarrollo de esas ciudades, regiones y reinos.

4. Los comerciantes y la transformación moral de la sociedad

Como se decía al comienzo del presente trabajo, el comercio es para Albornoz una actividad que derrama una serie de efectos positivos sobre las comunidades, uniendo unas con otras, comunicándolas y permitiéndoles orientar sus recursos en función de sus fortalezas y debilidades. Por ello, en el *Arte de los Contractos* uno encuentra que se presenta como necesario que se fomente y se promueva el ejercicio de este oficio. Sin embargo, para Albornoz el problema central es que hay un bajo reconocimiento de esta tarea, a la cual no se le concede honra suficiente debido tanto a cierta desconfianza sobre la moralidad de esta actividad, como también al desconocimiento que hay sobre su impacto social positivo. Ahora bien, si lo que se quiere es que crezca el número de comerciantes y se multipliquen los efectos positivos de esta actividad sobre la sociedad, no alcanza con que desde el púlpito se promueva un discurso centrado solamente en la cuestión de la moralidad del comercio. Es necesario promoverla como una ocupación honrosa, es decir, que se la muestre como algo que debe ser estimado por la sociedad por los mismos efectos positivos que genera. Albornoz es muy preciso al distinguir entre la “validación moral” y la “honra”, siendo esta última un concepto que aunque incluye la cuestión moral, agrega otros elementos que la enriquecen y complejizan.³²

Al analizar esta cuestión, lo primero que señala es que esta estima por los Mercaderes no es igual en todas las ciudades y reinos. Es alta en algunos de ellos (por ejemplo, en Venecia) y es más baja en otros lugares del mundo, como por ejemplo Alemania. Íntimamente asociado con esta diferencia de estima aparece la cantidad de personas que eligen esta actividad como modo de vida, el empeño con se dedican a ello, y los frutos sociales que generan. Mientras que los venecianos comercian con innumerables pueblos, y ven

³² *Arte de los Contractos*, fol. 128, col.1 C col 2 A: “el Arte (NOTA: de comerciar) se da libre y sin culpa” mientras que “la honra es como todas las demás cosas, que tanta honra tienen cuanto es la estima que de ellas se tienen”.

en el crecimiento de su actividad comercial la posibilidad de crecer y de ser reconocidos socialmente, en Alemania esta actividad es vista como servil y de baja honra, poco apropiada para Señores o Gentilhombres. Incluso, señala Albornoz, esto se ve en dónde habita cada uno de ellos. Mientras que los ciudadanos de Venecia son miembros activos de su ciudad, los caballeros y nobles Alemanes tienden a vivir fuera de sus ciudades, en sus tierras y Castillos.³³

Sin embargo, es al precisar mejor en su análisis sobre la situación social española donde se ve con mayor claridad la penetrante reflexión del pensador de Talavera. Lo que a su juicio se observa en España es que la poca honra que se da al mercader se debe a que no se reconoce el poder real que tienen quienes ejercen este oficio. La gran mayoría de la población cree que el poder está en la nobleza o en la carrera eclesiástica y no repara en el poder que poseen los Mercaderes, que son para Albornoz los verdaderos dueños del dinero y por ende, los verdaderos hombres poderosos. Así, señala con vehemencia que cuando se trata de un Mercader, “no hay para él en lo Eclesiástico ni en lo Seglar puerta cerrada, todo se le abre como si tuviese la Vara de Mercurio”.³⁴

El problema central, particularmente para la sociedad española, es que esta ignorancia acerca de la importancia de su rol dentro de la comunidad, también se da dentro de los mismos Mercaderes. Ellos mismos no se dan cuenta del poder que tienen, explica Albornoz, ni son conscientes de hasta qué punto por ejemplo, los Caballeros y Nobles están verdaderamente sujetos a su poder.

Este desconocimiento de su rol social tiene varios efectos negativos pues claramente desincentivan a las personas a dedicarse a esta actividad. Por un lado, genera que los Mercaderes españoles tengan como anhelo aumentar su riqueza con la única meta de lograr gracias a ello modificar su posición social y con ello, paradójicamente dejar de ejercer esa actividad. En otras palabras, su tarea es vista exclusivamente como un medio para obtener el anhelado ascenso social que a su juicio representa el pasar a ser Caballeros o Gentileshombres (y dejar de ser, por supuesto, Mercaderes), lo cual evidencia que es tan baja la estima social que se tiene por esta actividad, que ni siquiera los mismos individuos que la ejercen quieren permanecer mucho tiempo en ella, y ciertamente desean para sus hijos algo distinto. El gran problema, afirma Albornoz, es que los Mercaderes “no conocen la perfección del Estado

³³ *Arte de los Contractos*, fol. 128, col.2 A-B.

³⁴ *Arte de los Contractos*, fol. 128, col. 2 C.

que Dios les dio (ni la imperfección del que pretenden), sino que rabian y mueren por la Caballería”.³⁵

Albornoz señala que ese ascenso a la Caballería no es posible (a pesar del deseo de los Mercaderes) pero sobre todo, señala que es algo que no debería ser deseado por ellos, pues en la sociedad de su tiempo no tiene duda de que son los Mercaderes miembros mucho más importantes que los Caballeros.

Por otro lado, la poca honra que se da al trabajo del Mercader se asocia, además, a la poca constancia que se observa entre los españoles que deciden tomar esta actividad como modo de vida. El pensador de Talavera señala con cierto pesimismo que los habitantes de España no desean otra cosa que hacer la tarea que hacen otros, creyendo que la suya es ciertamente inferior. Todos piensan que hay “en el oficio ajeno más encanto, que en el propio”.³⁶

Toda esta cuestión lleva a Albornoz a sostener que la gente de España está sufriendo las consecuencias de esta forma equivocada de ver el mundo social, y especialmente, el mundo del trabajo y del comercio. En efecto, para él la consecuencia que genera esta baja estima por el Mercader y su trabajo, y la poca perseverancia de aquellos que lo ejercen, es que España sufre de una fuerte carencia de personas que se dedican a las artes y a las ciencias, con el consecuente impacto que ello tiene en la vida económica del país. Las cosas que se producen allí no tienen la misma calidad que las que se producen en otras regiones, pues la gente no aprende de la misma manera si le enseña un maestro que si le enseña su padre, ni produce con el mismo empeño quien ama lo que hace que quien no lo ama y simplemente lo ve como un medio de ascenso social. Mientras que en otros lugares las tareas se pasan de padres a hijos, y son enseñadas y aprendidas en el marco del amor paterno filial, en España esto no sucede. Por el contrario, son enseñadas por maestros (no por los padres), y son aprendidas por personas que no sienten verdadero deseo por desarrollar esos oficios, que son vistos como un mero peldaño en el camino de ascenso social. La sobrevaloración del rol de la Caballería y la minusvaloración del rol de los artesanos, y especialmente, del rol de los mercaderes, termina conspirando no solamente contra cada una de las personas que viven su vida engañadas, sino también contra la propia comunidad, que se ve privada de muchas cosas hechas por gente que de haber

³⁵ *Arte de los Contratos*, fol. 128, col. 2 C.

³⁶ *Arte de los Contratos*, fol. 128, col. 1 D. La cita completa comienza diciendo: “Esta es la incontinencia de los hombres, y variedad del mundo (como dice Horacio), el Buey desea andar enjaezado y el Caballo arar”. Como se puede ver, a pesar de ser un texto sobre Contratos, Albornoz aprovecha cualquier espacio para mostrar su espíritu humanista.

perseverado, hubiese obtenido resultados de gran calidad.³⁷ El texto con el que concluye este análisis es contundente:

...en España al contrario en uno se halla siete y ocho oficios, que tan presto como se es calcetero, cuando comienza a entender aquel oficio y trato que le había de lucir, tan presto lo deja, y se hace Mercader, y siendo Mercader (que a su parecer no consiste en más que traer capa larga y andar en mula con gualdrapa), hele que aspira a Caballero, y si él no, a lo menos amolda a sus hijos para ellos...³⁸

Conclusiones

Como he intentado mostrar, se puede reconocer en Bartolomé de Albornoz una reflexión profunda sobre el comercio, en la que se mezclan elementos morales, sociales y económicos. Su obra presenta una visión positiva del comercio en todos los órdenes de su análisis. En este sentido, para él la actividad de los mercaderes no solo no es moralmente mala en sí misma, sino que ni siquiera parece involucrar ningún riesgo moral mayor al que tienen otras actividades. Al mismo tiempo, también es una actividad ampliamente beneficiosa para la sociedad y debe ser fomentada y honrada tanto por intelectuales como por la sociedad misma. Albornoz asocia los resultados económicos que se observan en los distintos países, entre otras cosas, a la visión que tiene la sociedad de esta actividad, es decir, a la valoración moral y a la honra que se da socialmente a la actividad de los mercaderes.

De esta manera, el pensador de Talavera muestra ya en el siglo XVI la importancia que tienen estas categorías al momento de comprender los grados de desarrollo económico que se observan en diferentes regiones. Si bien hay una naturaleza humana común y una necesidad compartida de adquirir ciertos bienes, ya sea por la producción, ya sea sobre todo por medio de los intercambios, esto no se da con tanta facilidad si no se reconoce antes la importancia que tiene este rol dentro de los “oficios” de una ciudad, y no hay un reconocimiento social que merecidamente deberían recibir quienes dedican a ello su vida. Mientras esta transformación socio-cultural no se dé,

³⁷ *Arte de los Contractos*, fol. 128, col. 1 E.

³⁸ *Arte de los Contractos*, fol. 128, col. 1 E.

las posibilidades de acceder a un gran número de bienes (debido tanto a la imposibilidad de comprar lo que no se produce en la comunidad como de vender los excedentes a otros pueblos) estará seriamente limitada, con el consecuente impacto en el desarrollo y el bienestar de esas comunidades.

Bibliografía

- ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo: *El Doctor Bartolomé Frías de Albornoz, primer catedrático de Instituta en la Universidad de México*. En: Justo GARCÍA SÁNCHEZ, Pelayo DE LA ROSA DÍAZ y Armando José TORRENT RUIZ (coords.): *Estudios in Memoriam del profesor Alfredo Calonge*. Caja Durero / Asociación Iberoamericana de Derecho Romano, Salamanca, 2002, pp. 43-59.
- ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo: *Notas al 'Arte de los Contractos'*. En: *Salmanticensis*. Vol 21, mayo-diciembre 1974, pp. 457-467.
- ANTONIO, Nicolás: *Biblioteca Hispana Nova I*. Ibarra, Madrid, 1783.
- BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ, *Arte de los Contractos*. Casa de Pedro de Ruete, Valencia, 1573.
- CHAFUÉN, Alejandro: *Raíces cristianas de la economía de mercado*. Fundación para el Progreso, Santiago, 2013.
- BRION DAVIS, David: *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988.
- LANGHOLM, Odd: *The legacy of Scholasticism in economic thought*. Cambridge University Press, New York, 2006.
- LEVENE, Ricardo: *Introducción a la historia del derecho indiano*. En: *Obras Completas*. Tomo III, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1952.
- POPESCU, Oreste: *El pensamiento económico en la Escolástica Hispana*. En: Oreste POPESCU (ed.): *Aportaciones a la Económica Indiana. Instituto del Pensamiento Económico Latinoamericano*. Buenos Aires, 1995, pp. 12-30.
- RODRÍGUEZ PENELAS, Horacio: Ética y sistemática del contrato en el siglo de oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico moral. Eunsa, Pamplona, 2007.

SCHUMPETER, Joseph Alois: *Historia del Análisis Económico*. Ariel, Barcelona, 1971.

SOTO KLOSS, Eduardo: *El 'Arte de los Contractos' de Bartolomé de Albornoz, un jurista indiano del siglo XVI*. En: *Revista Chilena de Historia del Derecho*. N° 11, enero 1985, pp. 163-185. Disponible en: <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/view/25007/26358> (consultado: 8/9/2015).

TELLKAMP, Jörg Alejandro: *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 21, 2004, pp. 135-148.

TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*. II-II.

WOOD, Diana: *Medieval Economic Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Artículos



Recreo, c. 1924, óleo sobre tela, 86 x 90 cm.

**Religión y racionalidad
económica:
afinidades y rupturas**
Carlos HOEVEL

**Religión como tratamiento
complementario, posibles
consecuencias en la
terapéutica. Revisión**
Carlos PRESTES

Carlos HOEVEL

Universidad Católica Argentina
carlos_hoevel@uca.edu.ar

Religión y racionalidad económica: afinidades y rupturas

Religion and Economic Rationality: Affinities and Ruptures

Resumen: Tomando como punto de referencia el estado actual del debate sobre la secularización y los datos más recientes sobre la situación de la religión en el mundo este artículo intenta desarrollar un argumento acerca de la complejidad metodológica y teórica que implica comprender las relaciones entre la religión y la racionalidad económica. En tal sentido, en primer lugar, se analiza el marco interpretativo representado por la llamada economía de la religión y el resurgimiento del paradigma weberiano en la sociología. Luego se consideran algunas objeciones empíricas tomando los casos de Europa, Estados Unidos, América Latina y la Argentina. Por otra parte, el artículo discute también el sentido de los conceptos de religión, racionalidad económica, modernización y secularización que condicionan de modo claro la orientación de las distintas posturas analizadas. Finalmente se enuncian algunas conclusiones acerca de cómo el problema de las relaciones entre la religión y la racionalidad económica requiere poner en juego una compleja pluralidad de enfoques desde las ciencias sociales y exige también un profundo análisis crítico desde la perspectiva filosófica.

Palabras clave: religión, racionalidad económica, sociología, mercados religiosos, modernización.

Abstract: Taking as a benchmark the current state of the debate on secularization and the latest data on the state of religion in the world, this article attempts to develop an argument about the methodological and theoretical complexity of understanding the relationship between religion and economic rationality. In this regard, first, the interpretive framework represented by the so-called economy of religion and the revival of Weberian sociology paradigm are analyzed. Then it considers some empirical objections taking cases in Europe, USA, Latin America and Argentina. Moreover, the article also discusses that the meaning of the concepts of religion, economic rationality, modernization and secularization clearly determine the orientation of the various positions tested. Finally, the author offers some conclusions about how the problem of the relationship between religion and economic rationality calls into play a complex plurality of approaches from the social sciences and requires a thorough critical analysis from a philosophical perspective.

Keywords: religion, economic rationality, sociology, religious markets, modernization.

Recibido: 29/11/2014 - Aceptado: 25/06/2015

1. La tesis de la secularización y la situación actual de la religión

Hasta hace pocas décadas existía entre los sociólogos y científicos sociales en general, un consenso acerca de la llamada tesis de la secularización. Siguiendo a autores clásicos como Marx, Freud, Weber o Durkheim, se creía que la modernización de la sociedad y la economía tendrían como resultado la progresiva desaparición de la religión. Entendida como un modo fantástico y arcaico de suplir las carencias materiales, la religión se tornaría gradualmente innecesaria a medida que las distintas sociedades fueran logrando mejorar las condiciones materiales de vida. En otras palabras, el supuesto del que se partía era el de que la racionalidad económica terminaría develando la naturaleza fundamentalmente irracional de la religión. Por otra parte, todavía en 1967, el sociólogo Peter Berger, siguiendo una particular interpretación durkheimiana de la religión como construcción social, afirmaba que el fenómeno de diversificación y pluralismo de opciones, propio de las sociedades democráticas y capitalistas, afectaría una característica esencial de la religión como era la de constituir una suerte de paraguas (o dosel) unificador de toda la cultura. Así, en la medida en que las religiones perdieran el monopolio de los distintos pueblos y culturas y se volvieran plurales, perderían esa condición unificadora y, por lo tanto, irían perdiendo también su influencia sobre las sociedades.¹

Sin embargo, algunos nuevos fenómenos harían poco a poco cambiar de parecer a muchos estudiosos del tema. El primero surgiría del corazón mismo de la sociedad moderna, los Estados Unidos, en donde los datos empíricos durante los años setenta y especialmente los ochenta y noventa no indicaban la decadencia sino la persistencia y, más aún, el resurgimiento de la religión. En efecto, tomando en cuenta todas las variables y dimensiones posibles (pertenencia a una iglesia,² cantidad de clérigos, asistencia a servicios, adhesión a las creencias religiosas tradicionales, porcentaje del PBI proveniente de la contribución de las iglesias) la religión –especialmente la cristiana– se muestra notablemente estable o creciente en los Estados Unidos.³ Contradiciendo la

¹ Peter BERGER: *El dosel sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

² En tanto en la época de la revolución y la independencia norteamericanas (1776) el porcentaje de pertenencia a una confesión no alcanzaba el 20 %, desde entonces ha estado siempre en ascenso y desde 1975 hasta la actualidad ronda de manera estable el 60% de la población.

³ Laurence R. IANNACONE: *Introduction to the Economics of Religion*. En *Journal of Economic Literature*. Vol. 36, nº 3, 1998, pp. 1465-1495.

idea generalizada de que la religión sólo sobreviviría en los sectores pobres o no educados de la población, los datos que recogen desde hace décadas los sociólogos de la religión evidencian con gran claridad que no existe una correlación pronunciada en los EEUU entre las tasas de religiosidad y los bajos niveles de ingresos o de educación.⁴ Pero lo que más llama la atención en el caso norteamericano es el contraste con los países de Europa occidental en los cuales los datos sí parecen confirmar la tesis de la secularización como resultado inevitable de la modernidad.⁵

Un segundo fenómeno que contribuyó al cambio de opinión señalado en la adhesión de los científicos sociales a la tesis de la secularización, es el nuevo auge de las religiones a nivel global. En efecto, si se toma en cuenta la forma actual que ha tomado el proceso de modernización que es la globalización, ésta última parece haber favorecido o, al menos, renovado a las grandes religiones. De hecho, la mayor debilidad de los Estados nacionales que caracteriza a la globalización ha permitido a las religiones tradicionales recuperar una mayor independencia y capacidad de acción a nivel trascultural e incluso, en algunos casos, ha llevado a evoluciones modernizadoras dentro de las religiones que en otro tiempo se hubiesen considerado impensables. Basta sólo con observar el auge del Islam, fortalecido con casi un 25% de la población mundial en medio de un complejo proceso de modernización en el cual las formas de religiosidad tradicional parecen no decrecer sino incluso profundizarse. Pero es preciso prestar atención también al auge del Cristianismo el cual, si bien disminuye fuertemente en Europa (en donde tenía en 1910 más del 66% de sus adherentes y hoy sólo el 25%), se extiende sin embargo con fuerza en las dos Américas (36,8%), en el África Subsahariana (23,6%), y en la región Asia-Pacífico (13,1%). Dentro del crecimiento cristiano se destaca sobre todo el impresionante auge del neo-pentecostalismo y el evangelismo (actualmente con un 8,5% de la población mundial, un 26,7% del total del Cristianismo y alrededor de 50 millones de adherentes sólo en América Latina) con una enorme flexibilidad para tomar distintas configuraciones especialmente adaptables para sortear con éxito e incluso a capitalizar a su favor los procesos de modernización en curso.⁶

⁴ Laurence R. IANNACONE: *Introduction to the Economics of Religion...*; pp. 1465-1495.

⁵ Steve BRUCE: *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. OUP, Oxford, 2011.

⁶ Pew Research Religion & Public Life Project: *Global Christianity - A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, 2011. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>

Berger, realizó en las últimas décadas un giro interesante con respecto a su posición anterior, sosteniendo la tesis de que el fenómeno del pluralismo religioso producido a raíz de la pérdida de la situación de monopolio de la religión en las sociedades actuales, que él consideraba antes como el punto inicial de su decadencia, constituía en realidad un aliciente para su crecimiento.⁹ Otro sociólogo como David Martin realizó estudios pormenorizados que intentan demostrar de manera empírica esta misma tesis.¹⁰

3. El resurgimiento del paradigma weberiano en la sociología

Por otra parte, esta tesis que intenta mostrar la no contradicción entre la religión y la racionalidad económica moderna halla también eco en los economistas y sociólogos que están volviendo a considerar el programa de investigación de Weber, que explicaba el origen del capitalismo europeo sobre la base de una cultura religiosa –en particular el protestantismo calvinista– como la base para sus investigaciones acerca de las formas nuevas que está tomando el capitalismo actual. Si bien la afinidad weberiana entre la economía capitalista y el protestantismo calvinista es hoy fuertemente cuestionada desde el punto de vista histórico,¹¹ muchos economistas y sociólogos están volviendo a considerar el programa de investigación de Weber para aplicarlo a estudiar la incidencia actual de la religión tanto sobre la conducta económica individual¹² como sobre las formas institucionales y las tendencias económicas a nivel macro.¹³

En cuanto a la primera tendencia, en las últimas décadas se han desarrollado numerosos estudios que intentan probar las correlaciones entre el aumento

⁹ Peter BERGER: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.

¹⁰ David MARTIN: *Pentecostalism, the World Their Parish*. Blackwell, Oxford, 2002.

¹¹ Richard H. TAWNEY: *Religion and the Rise of Capitalism*. Transaction Publishers, New York, [1926] 1998; Jacques Delacroix: *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 34, nº 1, 1995, pp. 126-127; Kurt SAMUELSSON: *Religion and Economic Action*. Basic Books, University of California, 1961.

¹² Luigi GUIZO, Paola SAPIENZA y Luigi ZINGALES: *People's opium? Religion and economic attitudes*. En: *Journal of Monetary Economics*. Vol. 50, 2003, pp. 225-282.

¹³ Robert J. BARRO y Rachel M. McCLEARY: *Religion and Economic Growth across Countries*. En: *American Sociological Review*. Vol. 68, nº 5, 2003, pp. 760-781; Eelke DE JONG: *Religious Values and Economic Growth: A review and assessment of recent studies*. Working Paper. Disponible en: www.ru.nl/nice/workingpapers

de la religiosidad y el robustecimiento de conductas más racionales en áreas indirectamente relacionadas con la economía como la actividad delictiva,¹⁴ el consumo de alcohol y drogas,¹⁵ la salud física y mental,¹⁶ el matrimonio,¹⁷ o directamente relacionados con aquella como la disciplina laboral o la ética empresarial, entre otras.

En cuanto a las investigaciones macro, el actual giro del economista neoinstitucionalista Douglass North hacia una mayor valoración del papel de la cultura en la configuración de los distintos sistemas institucionales, en la que incluye creencias, mitos y religiones,¹⁸ parece ir en esta tendencia.¹⁹ Algo análogo puede decirse de las investigaciones de cariz claramente neoweberiano presentes en autores como Francis Fukuyama, Robert Barro, Robert Putnam, Peter Berger y Niall Ferguson. En cuanto al primero, en algunos de los escritos de las últimas décadas, destaca el papel de la religión como la base para el surgimiento del *rule of law* en Europa y de su posible resurgimiento en la actualidad.²⁰ Por su parte, Barro ha presentado numerosos trabajos basados en

¹⁴ David EVANS, Francis T. CULLEN, Gregory DUNAWAY y Velmer S. BURTON Jr.: *Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality*. En: *Criminology*. Vol. 33, nº 2, 1995, pp. 195-224.

120

¹⁵ John K. COCHRAN y Leonard BEEGHLEY: *The Influence of Religion on Attitudes toward Nonmarital Sexuality*. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 30, nº 1, 1991, pp. 45-62.

¹⁶ Christopher G. ELLISON: *Religious Involvement and Subjective Well-being*. En: *Journal of Health and Social Behavior*. Vol. 32, nº 1, 1991, pp. 80-99.

¹⁷ Gary S. BECKER, Elizabeth M. LANDES y Robert T. MICHAEL: *An Economic Analysis of Marital Instability*. En: *Journal of Political Economy*. Vol. 85, nº 6, 1977, pp. 1141-1187.

¹⁸ Douglass C. NORTH: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

¹⁹ De acuerdo a Douglass North, las instituciones de la propiedad privada, el respeto a los contratos y otras formas de seguridad jurídica, son una condición fundamental para el buen funcionamiento de las economías. Por el contrario, cuando estas instituciones faltan o no son respetadas –especialmente por causa de acciones monopólicas del Estado u otras intervenciones– el proceso económico se distorsiona y se generan economías rentísticas, extractivas o simplemente predadoras caracterizadas por el bajo crecimiento en el largo plazo y las crisis frecuentes. Douglass NORTH: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Daron ACEMOGLU y James ROBINSON: *Why Nations Fail*. Crown Publishers, New York, 2012. Por lo demás, estas tesis han sido aplicadas también en los últimos años al caso latinoamericano y argentino. Francis FUKUYAMA: *Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States*. Oxford University Press, Oxford, 2011. En su libro (Douglass NORTH: *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton University Press, New Jersey, 2005) North acentúa notablemente la importancia del factor cultural. Profundizando en la línea de su anterior tesis de las instituciones entendidas como “reglas informales”, es decir, como el conjunto de normas y hábitos que pueden no coincidir o incluso contradecir las reglas formales (constitución, leyes, etc.), dicho autor da mucha importancia en esta nueva etapa de su pensamiento al sistema de creencias y representaciones de los individuos y los grupos en base a las cuales se apoyan luego las instituciones entendidas como reglas formales. En tal sentido, considera que “si bien las fuentes del aumento de la productividad son bien conocidas, el proceso del crecimiento económico variará en cada sociedad, reflejando las diversas herencias culturales”. Douglass NORTH: *Understanding the Process....* Dentro de estas creencias condicionantes para la conformación de las instituciones North incluye los mitos y las creencias religiosas. Douglass NORTH: *Understanding the Process....*

²⁰ Francis FUKUYAMA: *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2012.

complejos modelos econométricos en los que intenta demostrar la correlación positiva entre el crecimiento económico y la adhesión a ideas religiosas fuertes.²¹ El caso de Putnam es similar, aunque se diferencia de Barro en que trata de mostrar que la correlación positiva no es tanto entre el crecimiento económico y la dimensión dogmática de la religión (fe, creencias) sino entre el primero y la dimensión comunitaria de la misma (por ejemplo niveles de asistencia a servicios). En cuanto a Berger— conocido por su tesis sintetizada en la expresión “Max Weber está vivo, en buena forma y vive en Guatemala”— ve en el neopentecostalismo y el evangelismo un resurgir del protestantismo en una forma nueva pero decisiva para producir una revitalización del capitalismo en regiones hasta ahora relegadas del mundo como es el caso de América Latina en la que podría producir una cultura burguesa análoga a la que describiera Max Weber para la Europa de la época de la Reforma, en base a la cual se produciría a su vez una gran transformación económica e institucional. Finalmente, Ferguson adopta un argumento análogo para China en donde cree detectar afinidades entre la potencia del nuevo capitalismo y la expansión creciente de los grupos religiosos neopentecostales.²²

4. Algunas objeciones empíricas

La tesis de la afinidad entre la religión y la racionalidad económica no está sin embargo exenta de contradicciones tanto en el plano empírico como en el teórico. En relación al primero, podríamos citar, por ejemplo, al sociólogo escocés Steve Bruce para quien la idea sostenida por los economistas de que la decadencia de la religión en Europa se debe a la insuficiente modernización económica —que mantendría en pie los monopolios e impediría así el incentivo de la competencia entre religiones— y no a un proceso de secularización más profundo no está de ningún modo demostrada empíricamente. Por el contrario, de acuerdo a Bruce, la posición mencionada estaría basada en la exageración sobre tres puntos: a) el carácter monopólico de la religión en Europa; b) la extensión de la competencia y el pluralismo de las religiones en los Estados Unidos; y c) la incompatibilidad del monopolio religioso con altos

²¹ Rachel M. McCLEARY y Robert J. BARRO: *Religion and Economy*. En *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 20, nº 2, 2006, pp. 49-72.

²² Niall Ferguson: *Civilization. The Six Killer Apps of Western Power*. Penguin, London, 2012, pp. 277-288.

niveles de participación. En efecto, en opinión de Bruce, la idea de que existen aún fuertes monopolios religiosos en Europa está lejos de la realidad actual. Por ejemplo, en su propio país, Gran Bretaña, Bruce sostiene que el monopolio anglicano es muy débil y existe en realidad un importante pluralismo religioso lo cual no está llevando sin embargo a que la gente se interese nuevamente por la religión. En cuanto al argumento de la competitividad y el pluralismo de las religiones en los Estados Unidos, Bruce considera que no es tan extendido ya que las religiones están allí muy asociadas a los diversos grupos culturales y étnicos por lo cual no habría una “elección racional” tan extendida de la religión como pretenden los economistas sino un pluralismo cultural que se asemeja a un pluralismo religioso. Finalmente, el mismo sociólogo argumenta que existen casos de países con un claro monopolio religioso pero con alta participación –como la todavía muy católica Lituania– o, por el contrario, otros países con amplia competencia religiosa –como por ejemplo Dinamarca– pero con baja participación en los servicios.²³

En cuanto a América Latina, tomando como punto de partida los datos estadísticos de las últimas décadas,²⁴ es evidente que se está alterando el cuadro de creencias religiosas y el tipo de participación religiosa por parte de la población. Sin embargo, la estabilidad e incluso el auge de la religión que muestra la región plantean problemas tanto para la aplicación de la teoría de la secularización como de la teoría de los mercados religiosos. En efecto, con respecto a la primera, si bien los procesos de modernización han sido en esta región muy diferentes a los de los países desarrollados, esto no implica que sea cierto el argumento que sostiene que el auge de la religión en América Latina se deba simplemente a un efecto retardatario de formas de vida tradicionales en detrimento de las modernas. Por el contrario, a diferencia de lo que sostendría la tesis de la secularización, el fenómeno que parece estar ocurriendo es más bien el de una forma de modernización que no excluye sino que incorpora, aunque de modo transformador, formas de religiosidad pre-existentes.²⁵

Por otra parte, en relación a la tesis de los mercados religiosos, América Latina tampoco parece adaptarse completamente a un esquema metodológico rígido. Desde el punto de vista histórico es posible comprobar cómo el llamado

²³ Steve Bruce: *Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior*. En: *Sociology of Religion*. Vol. 54, n° 2, 1993, pp. 193-205.

²⁴ Marita CARBALLO: *Valores culturales al cambio del milenio*. Nueva Mayoría, Buenos Aires, 2005.

²⁵ Paul FRESTON: *Religious Change and Economic Development in Latin America*. Calvin College, Grand Rapids, 2007.

catolicismo “barroco”,²⁶ muy diferente del catolicismo europeo –no desde el punto de vista dogmático, pero sí desde el punto de vista pastoral– ha convivido siempre, aún ostentando un “monopolio” casi absoluto del “mercado” religioso, con una gran variedad de expresiones religiosas internas al propio catolicismo que permitían satisfacer la variada “demanda” y “preferencias” de los diversos “consumidores” religiosos.²⁷ En la actualidad, si bien está claro que la situación de monopolio del catolicismo ha cambiado especialmente en América Central, Brasil y Chile, esto no demuestra necesariamente que el catolicismo vaya a disminuir mucho más en su número de adherentes ni que ciertos fenómenos de efervescencia dentro de la propia Iglesia (por ejemplo, el del evangelismo católico representado especialmente por el llamado movimiento carismático) sean la consecuencia de la gradual pérdida del monopolio, ya que fenómenos similares se han dado en el pasado en diversos momentos de la historia del catolicismo latinoamericano. En tal sentido, un futuro posible podría ser en Latinoamérica el de una convivencia más o menos porosa y poco definida entre el creciente pluralismo religioso, protagonizado especialmente por el fenómeno sobresaliente del neopentecostalismo y del evangelismo, y el tradicional predominio quasi-monopólico católico, todo esto en medio de una modernización económica creciente aunque también ambigua: un fenómeno de difícil interpretación de acuerdo a los parámetros metodológicos tanto la teoría de la secularización como de la economía de la religión.²⁸

Si analizamos, por ejemplo, el caso argentino, podemos ver, al igual que en toda América Latina, una disminución del predominio completo del catolicismo. Esto ha llevado a diversos autores a sostener la tesis del quiebre del monopolio católico en la Argentina y del advenimiento de una nueva etapa de pluralismo religioso.²⁹ Sin embargo, en 2009 en la Argentina, casi el 77,1% se declaraban todavía católicos (muchos más que en países como Guatemala o Brasil donde el catolicismo ha quedado reducido a un 56% y a un 69%)

²⁶ Pedro MORANDÉ: *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

²⁷ Alejandro FRIGERIO: *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina*. En María Julia CAROZZI y César CERIANI (eds.): *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Biblos/ACSRM, Buenos Aires, 2007.

²⁸ Emanuel DE KADT: *Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America*. En: *Journal of Contemporary History*. Vol. 2, nº 4, 1967, pp. 89-106; Alicia HAMUI SUTTON: *Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización*. En: *CONfines*. N° 2, agosto-diciembre de 2005, pp. 35-43.

²⁹ Néstor DA COSTA, Guillermo KIRBER y Pablo MIERES: *Creencias y religiones: La religiosidad de los monterideanos al final del milenio*. Trilce, Montevideo, 1996; Loret FORTUNY y Patricia DE MOLA: *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Conaculta/Inah, México, 2007; Juan Esquivel, ESQUIVEL, Juan Carlos, Fabián GARCÍA, María Eva HADIDA, y Víctor HOUDIN: *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001.

respectivamente) y solamente un 3,3% se declaraba evangélico. Por lo demás, tal como sostiene Alejandro Frigerio, basado en los datos de la Encuesta Mundial de Valores recogidos por Carballo,³⁰ en la Argentina se mantiene alta la adhesión a las creencias religiosas más tradicionalmente cristianas y católicas, al menos las declaradas en las encuestas (Dios, vida después de la muerte, cielo, infierno, pecado). Sin embargo, se nota al mismo tiempo un mediano a bajo nivel de asistencia dominical. Por otra parte, ciertas formas de participación estrictamente confesionales, parecen estar siendo reemplazadas por formas de participación civil o social.³¹ Esto llevaría a conjeturar que al mismo tiempo que se da una permanencia en el sentido de pertenencia en relación al catolicismo y no se da una pérdida completa de su predominio, éste podría estar sufriendo, al mismo tiempo, un proceso de transformación, no de tipo dogmático, litúrgico o moral, sino en el modo en que es vivido y practicado por parte de la población. En tal sentido, el caso de la Argentina –un país con problemas en sus procesos de modernización pero que de ningún modo se podría calificar de premoderno– plantea muchas dudas acerca de una aplicabilidad lineal de cualquiera de las dos teorías mencionadas sobre las relaciones entre religión y racionalidad económica.

5. Dudas sobre el neo-weberianismo

Por lo demás, algunos enfoques teóricos desde las ciencias sociales también ponen en duda la interpretación neo-weberiana sobre la correlación positiva entre la religión y la racionalidad capitalista. Por ejemplo, si bien la permanencia de las creencias religiosas tradicionales, tal como indican algunas estadísticas, sería algo positivo desde la visión de un autor como Robert Barro, para quien, como ya hemos visto, el crecimiento económico está positivamente correlacionado con la existencia de creencias religiosas fuertes,³² no sería algo positivo para el mismo autor si se acentuara la tendencia a la transformación de las creencias específicamente religiosas en valores “postmaterialistas” tal como interpretan otros autores.³³ Por otra parte, los

³⁰ Marita CARBALLO: *Valores culturales al cambio...*

³¹ Alejandro FRIGERIO: *Repensando el monopolio religioso...*

³² Robert J. BARRO y Rachel M.: McCLEARY: *Religion and Economic...,* pp. 760-781.

³³ Donald INGLEHART y Wayne E. BAKER: *Modernization, cultural changes and the persistence of traditional values.* En *American Sociological Review.* Vol. 65, febrero de 2000, pp 19-51.

bajos índices de participación religiosa que se dan en algunos lugares, podrían ser interpretados de modo positivo por el mismo Barro, para quien existe una correlación entre la mayor participación religiosa y un descenso de la productividad de la economía.³⁴ Por el contrario, desde una visión como la de Robert Putnam, este mismo dato no sería nada auspicioso para la economía ya que la baja participación religiosa podría traducirse en una disminución del capital social, cuestión crucial, según este autor, para un buen funcionamiento del capitalismo.³⁵ Por lo demás, este último diagnóstico cambiaría, según otros científicos sociales, si la disminución en la participación religiosa tradicional estuviera siendo reemplazada por nuevas formas de participación más cercanas al asociacionismo civil que pudieran incidir en el cambio de una cultura de tipo patrimonialista, paternalista y clientelar que se da en muchos países a una basada en la igualdad ante la ley.³⁶

El caso latinoamericano también plantea dudas acerca de las afinidades entre religión y racionalidad económica que defienden los neo-weberianos. Muy ilustrativo al respecto fue el debate que se dio entre Peter Berger, Manuel Mora y Araujo y Pedro Morandé en 1990.³⁷ En contraposición a Berger, quien, como ya hemos visto, afirmaba que la expansión del neopentecostalismo en América Latina podría producir una cultura burguesa en la región análoga a la que describiera Max Weber, Mora y Araujo sostenía en ese debate que la variable fundamental de los cambios en la región no sería la religión ni tampoco la cultura sino las instituciones, las cuales a su vez no dependerían de aquellas sino de la política: en una palabra el auge de las nuevas formas de religiosidad sería casi irrelevante para el futuro de la economía latinoamericana. Por otro lado, Morandé agregaba al debate sus dudas sobre la correlación positiva entre la modernización económica y el fenómeno del auge neopentecostal. Aduciendo la limitación de éste último a las clases más pobres con bajos niveles educativos, Morandé sostenía la incommensurabilidad del actual evangelismo con el protestantismo afín al capitalismo descrito por Weber. Por lo demás, según Morandé, el auge económico de países como Chile podría explicarse mejor por un cambio

³⁴ Robert J. BARRO y Rachel M.: *Religion and Economic...*, pp. 760-781.

³⁵ Robert D. PUTNAM y David E. CAMPBELL: *American Grace, How Religion Divides and Unites Us*. Simon & Schuster, New York, 2010.

³⁶ Rowan IRELAND: *Popular religions and the building of democracy in Latin America: saving the Tocquevillian Parallel*. En: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. Vol. 41, n° 4, 1999, pp. 111-136.

³⁷ Peter BERGER, Norbert LECHNER, Manuel MORA Y ARAUJO y Pedro MORANDÉ: *Cultura y desarrollo económico*. Fundación Hanns-Seidel, Santiago, 1990.

cultural más favorable al capitalismo dentro de algunos sectores del catolicismo chileno que por el nuevo fenómeno del evangelismo. Como se ve, el problema es demasiado complejo como para reducirlo a un punto de vista único.

6. Discusiones sobre conceptos: religión, rationalidad económica, modernización y secularización

Gran parte de la complejidad del debate existente acerca de las relaciones entre la religión y la rationalidad económica se debe sin duda a la diversidad de interpretaciones tanto sobre estos dos conceptos como sobre los conceptos de modernización y secularización tan directamente vinculados a ellos. Es evidente que la interpretación de la religión como un conjunto de creencias dogmáticas, rituales, prácticas e instituciones específicas (religión como confesión de una fe particular)³⁸ es algo bien diferente de la idea de religión entendida como la actitud de apertura genérica hacia realidades o valores superiores sin contenidos dogmáticos ni prácticas rituales o normas morales o institucionales específicas (religión como espiritualidad³⁹). La adopción de uno de estos dos conceptos de religión condicionará completamente el modo de entender la relación de la religión con la rationalidad económica. A priori podríamos arriesgar que una idea de religión como confesión de una fe específica será probablemente más difícil de compatibilizar con la rationalidad económica que una religiosidad genérica mucho más flexible a las adaptaciones, capaz de convertirse en un producto de consumo asimilable al resto de los productos que circulan en la llamada industria cultural. Sin embargo, desde otro punto de vista, puede también concebirse que una religiosidad de fuerte contenido dogmático termine siendo compatible con la rationalidad económica, aunque tal vez no tanto en los aspectos referentes al consumo, sino más bien por su afinidad con el fortalecimiento de la disciplina

³⁸ Este es el concepto de religión que en general utiliza y aprecia por ejemplo Robert Barro.

³⁹ Hoy suele utilizarse la palabra espiritualidad para referirse a la actitud o las prácticas de algunas personas frente a lo trascendente que no implican la adhesión a una fe específica o a una religión institucionalizada particular. Creo que Donald Inglehart considera como “religión” esta espiritualidad o actitud de apertura a valores post-materialistas.

laboral que aun hoy sigue siendo un componente esencial de la economía capitalista.⁴⁰

Algo similar ocurre si se analiza el mismo problema del lado del concepto de racionalidad económica. En general quienes comparten el punto de vista de la teoría económica convencional -que sigue el enfoque neoclásico del llamado *rational choice* (elección racional)- entienden por racional una conducta gobernada por el principio de maximización de utilidad, es decir por la búsqueda del mayor beneficio al menor costo. Desde este enfoque una conducta se considera racional cuando incluye explícita o implícitamente un cálculo de utilidad subjetiva. En tal sentido, los partidarios de este enfoque consideran que ninguna conducta humana es irracional, ya que todas incluyen, en su parecer, explícita o implícitamente un cálculo de los costos y beneficios que puede tener dicha acción. En otras palabras, toda conducta es siempre racional básicamente porque es siempre útil o beneficiosa para quien la realiza, sea cual fuere el tipo de utilidad que cada uno elija. El que toma una decisión aparentemente equivocada o irracional tiene siempre sus razones subjetivas para hacerlo. El economista no es quien para juzgar los motivos de las decisiones de los individuos siendo su única misión la de estudiar y prever el modo en que se comportarán, sea cual fuera el contenido o los fines que se proponen alcanzar con su comportamiento. Vista así la cuestión, incluso el masoquista o el suicida son estudiados por el economista como actores racionales. Por lo demás, si entendemos las características de este enfoque, se puede entender mejor también el punto de vista de los economistas de la religión para quienes la actividad religiosa es completamente analizable desde el punto de vista de la racionalidad económica ya que, más allá de su contenido específico, obedece a los parámetros racionales –es decir, maximizadores de utilidad- de toda conducta humana.⁴¹

No obstante, cabe preguntarse, ¿es posible reducir la idea de racionalidad económica y de racionalidad de la conducta humana en general a este esquema y además establecer en base a éste su afinidad con la religión? ¿No existe detrás de esta interpretación de la racionalidad económica una concepción utilitarista que no sólo afecta a la economía sino también en este caso a la religión la cual queda reducida a un bien de consumo o a una mercadería intercambiable

⁴⁰ Este es en el fondo el punto de vista de Barro a diferencia, por ejemplo, del de Putnam, para quien, como ya hemos señalado, el carácter excesivamente intelectual y subjetivo de la religión puede ir en detrimento de la participación comunitaria deteriorando así el capital social y, por tanto, la racionalidad económica.

⁴¹ En este punto el representante más acabado de este enfoque es sin duda Gary Becker.

más?⁴² En tal sentido, ¿hasta qué punto los análisis de la religión desde el punto de vista de los “mercados religiosos” no implican un reduccionismo tanto de la religión como de la racionalidad económica que pueden llevar a establecer falsas correlaciones entre ellas?

Una ambigüedad similar surge finalmente si se ve el tema de las relaciones entre la religión y la racionalidad económica desde el punto de vista más sociológico de la compatibilidad de la religión con el proceso de modernización. Por un lado, en general se identifica este proceso con el desarrollo de la especialización funcional descrito por pensadores como Max Weber en el cual la multiplicación y el refinamiento de los medios instrumentales (técnicos, económicos) va de algún modo cegando a la sociedad en su capacidad para visualizar los fines para los cuales dichos medios fueron puestos en marcha. La consecuencia directa de este proceso sería la llamada secularización entendida como la eliminación gradual de la religión debido a la absorción de todas las actividades del hombre en el horizonte de la pura racionalidad mundana. Pero si la secularización es un proceso de eliminación gradual de la religión que se sigue de la modernización entendida como una deriva fatal hacia la racionalidad instrumental, entonces las relaciones entre la religión y la racionalidad moderna se tornan francamente imposibles ya que ésta última irá avanzando inexorablemente sobre la primera. No obstante, existen otros puntos de vista sobre como concebir el proceso de modernización que incluyen otros tipos de racionalidad –como por ejemplo la racionalidad ética, la racionalidad comunicativa o la racionalidad hermenéutica- que no implican una deriva inevitable hacia la pura racionalidad instrumental. En tal caso este modo diferente de entender la modernización lleva también a concebir de un modo distinto la secularización y por tanto también evidentemente cambia el modo de concebir las relaciones entre el proceso de modernización y la religión. De hecho, la modernización y la secularización entendidas no como un proceso de expulsión de lo religioso sino de su legítima distinción con el plano secular incluyen asimismo un proceso de incorporación de la religión pero bajo una forma nueva.⁴³

⁴² Cfr. Frank J. LECHNER: *Rational Choice and Religious Economies*. En: James A. Beckford y N. Jay Demerath (eds.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. SAGE Publications Ltd., London, 2007.

⁴³ En este sentido en los últimos años ha sido clave el aporte de Jürgen Habermas quien ha ido cambiando de una posición crítica en relación a la religión, a una postura en donde, como consecuencia de una concepción menos racionalista del proceso de modernización, admite el aporte fundamental de lo que él llama las “tradiciones religiosas” en el proceso de modernización de la sociedad. Cfr. Joseph RATZINGER y Jürgen HABERMAS: *Diáctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006.

7. Complejidad del problema, necesidad de una pluralidad de enfoques y papel de la filosofía

En estas breves páginas quisimos apenas presentar unas líneas generales de la complejidad del problema de las relaciones entre la religión y la racionalidad económica. Esta complejidad implica, desde el punto de vista metodológico, la consideración de al menos cinco caminos para su abordaje: a) la sociología de la religión, que permite encuadrar empíricamente la situación de la religión en el mundo y en la región estudiada; b) la economía de la religión, que estudia, desde el punto de vista del análisis económico neoclásico, el modo de comportamiento de las personas hacia las religiones, especialmente en el nuevo contexto actual de pluralismo y resquebrajamiento de los “monopolios” religiosos; c) la *behavioral economics*, que estudia experimentalmente la influencia de la internalización de valores religiosos en las conductas económicas; d) el neo-institucionalismo (especialmente el del “segundo” North y de otros autores como Fukuyama o Peter Berger) que analiza la dimensión cognitiva y cultural de las religiones como base de las instituciones económicas; e) la teoría del capital social (desarrollada especialmente por Robert Putnam) que concibe los beneficios de la religión en relación a la economía no desde el punto de vista de las creencias sino del capital social o “capital espiritual”. Esta necesaria pluralidad metodológica no está ciertamente exenta de problemas y conflictos como los que ya hemos visto que surgen en el seno mismo de la sociología de la religión (teoría de la secularización *vs.* teoría del pluralismo religioso), entre ésta última y la economía de la religión (Bruce *vs.* Stark) o de quienes concuerdan en el hecho de la influencia de la religión sobre la economía pero difieren en el aspecto principal de la religión que hay que considerar para analizar correctamente dicha influencia (importancia de las creencias según Barro *vs.* papel central de la participación según Putnam).

Por otra parte, además de la complejidad teórica del problema, está la de su aplicación empírica particular en los distintos países, donde existen diferentes diagnósticos sobre la situación de la religión y sobre sus relaciones con la economía. Por ejemplo, en el caso de América Latina, ciertamente existe una coincidencia, desde el enfoque empírico sociológico, en diferenciar netamente el caso argentino de los casos, por ejemplo, brasileño o chileno. En tanto está claro que existe un proceso hacia un pluralismo religioso intenso en éstos dos últimos países y una persistencia del predominio católico en el primero (aunque con una gradual pluralización y posible secularización

interna del catolicismo) no hay todavía suficiente evidencia acerca del tipo de influencia de la nueva situación religiosa en el nivel institucional y económico en ninguno de los tres países.

Finalmente, a los caminos de investigación arriba mencionados se le suma un último punto de vista, que en mi opinión resulta fundamental: el de la filosofía. En efecto, la filosofía debe colaborar con estos distintos enfoques, planteando las preguntas de fondo que no siempre hallan un lugar adecuado en el campo de las ciencias sociales. En el tema que nos ocupa, estas preguntas son muchas y de muy difícil respuesta. Por ejemplo, ¿qué se entiende cuando se habla de religión? Por otra parte, ¿qué significado le damos a la palabra racionalidad y más específicamente a la expresión racionalidad económica? ¿Se trata simplemente, como parecen entender los economistas de la religión, de la capacidad de cálculo de los costos y beneficios que puede tener una acción incluso la religiosa? Y finalmente, ¿qué se entiende cuando se usa el término modernización? ¿No implican los diferentes significados de la palabra modernización, y también de secularización, dos maneras distintas de concebir sus relaciones con la religión? Como hemos señalado, las diversas acepciones de estos términos cambian completamente el sentido de cómo se resuelven las relaciones que tienen entre sí. De hecho, podríamos continuar indefinidamente planteando estas y otras preguntas, e incluso intentar responderlas con consideraciones teóricas más profundas basadas en una perspectiva antropológica o ética. Sin embargo, preferimos aquí solamente dejarlas planteadas dejando al lector algo insatisfecho para promover así la continuidad de su propio diálogo interior colaborando en su reflexión crítica acerca de los supuestos y complejidades que encierran los problemas y argumentos presentados en este artículo invitándolo así a evitar caer en la tentación de buscar respuestas demasiado simplificadoras.

Bibliografía

ACEMOGLU, Daron y ROBINSON, James: *Why Nations Fail*. Crown Publishers, New York, 2012.

AZZI, Corry y EHRENBERG, Ronald: *Household Allocation of Time and Church Attendance*. En *The Journal of Political Economy*. Vol. 83, n° 1, 1975, pp. 27-56.

- BARRO, Robert J. y McCLEARY, Rachel M.: *Religion and Economic Growth across Countries*. En *American Sociological Review*. Vol. 68, nº 5, 2003, pp. 760-781.
- BASTIAN, Jean-Pierre: *Logique de marché et pluralité religieuse en Amérique Latine*. En *Problèmes d'Amérique latine*. N° 80, 2011, pp. 49-66.
- BECKER, Gary S.: *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- BERGER, Peter, LECHNER, Norbert, MORA Y ARAUJO, Manuel y MORANDÉ, Pedro: *Cultura y desarrollo económico*. Fundación Hanns-Seidel, Santiago, 1990.
- BERGER, Peter: *El dosel sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- BERGER, Peter: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.
- BRUCE, Steve: *Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior*. En *Sociology of Religion*. Vol. 54, nº 2, 1993, pp. 193-205.
- BRUCE, Steve: *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. OUP, Oxford, 2011.
- CARBALLO, Marita: *Valores culturales al cambio del milenio*. Nueva Mayoría, Buenos Aires, 2005.
- CHAVES, Mark: *On the Rational Choice Approach to Religion*. En *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 34, nº 1, 1995, pp. 98-104.
- CLARK, Gregory: *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of the World*. Princeton University Press, Princeton, 2008.
- CRESPO, Ricardo: *Philosophy of the Economy: An Aristotelian Approach*. Springer, Amsterdam, 2013.
- DA COSTA, Néstor, KERBER, Guillermo y MIERES, Pablo: *Creencias y religiones: La religiosidad de los montevideanos al final del milenio*. Trilce, Montevideo, 1996.
- DE JONG, Eelke: *Religious Values and Economic Growth: A review and assessment of recent studies*. Working Paper. Disponible en: www.ru.nl/nice/workingpapers
- DE KADT, Emanuel: *Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America*. En *Journal of Contemporary History*. Vol. 2, nº 4, 1967, pp. 89-106.

- DELACROIX, Jacques: *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. En *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 34, n° 1, 1995, pp. 126-127.
- ESQUIVEL, Juan Carlos, Fabián GARCÍA, María Eva HADIDA, y Víctor HOUDIN: *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001.
- FORTUNY, Loret y DE MOLA, Patricia: *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Conulta/Inah, México, 2007.
- FRESTON, Paul: *Religious Change and Economic Development in Latin America*. Calvin College, Grand Rapids, 2007.
- FRIGERIO, Alejandro: *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina*. En: CAROZZI, María Julia y CERIANI, César (eds.): *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Biblos/ACSRM, Buenos Aires, 2007.
- FUKUYAMA, Francis: *Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- GUISO, Luigi, SAPIENZA, Paola y ZINGALES, Luigi: *People's opium? Religion and economic attitudes*. En *Journal of Monetary Economics*. Vol. 50, 2003, pp. 225-282.
- HAMUI SUTTON, Alicia: *Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes Socio-culturales de la globalización*. En *CONfines*. N° 2, agosto-diciembre de 2005, pp. 35-43.
- IANNACCONE, Laurence R.: *Introduction to the Economics of Religion*. En *Journal of Economic Literature*. Vol. 36, n° 3, 1998, pp. 1465-1495.
- INGLEHART, Donald y BAKER, Wayne E.: *Modernization, cultural changes and the persistence of traditional values*. En *American Sociological Review*. Vol. 65, febrero de 2000, pp. 19-51.
- IRELAND, Rowan: *Popular religions and the building of democracy in Latin America: saving the Tocquevillian Parallel*. En *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. Vol. 41, n° 4, 1999, pp. 111-136.
- MARTIN, David: *Pentecostalism, the World Their Parish*. Blackwell, Oxford, 2002.
- MCCLEARY, Rachel M. y BARRO, Robert J.: *Religion and Economy*. En *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 20, n° 2, 2006, pp. 49-72.

- MORANDÉ, Pedro: *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.
- NORTH, Douglass C.: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- NORTH, Douglass: *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton University Press, New Jersey, 2005.
- Pew Research Religion & Public Life Project: *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, 2011. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>
- PUTNAM, Robert D. y CAMPBELL, David E.: *American Grace, How Religion Divides and Unites Us*. Simon & Schuster, New York, 2010.
- RATZINGER, Joseph y HABERMAS, Jürgen: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006.
- SAMUELSSON, Kurt: *Religion and Economic Action*. Basic Books, University of California, 1961.
- SEN, Amartya K.: *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*. En *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 6, nº 4, 1977, pp. 317-344.
- STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence R.: *A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization of Europe*. En *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 33, nº 3, 1994, pp. 230-252.
- TAWNEY, Richard H.: *Religion and the Rise of Capitalism*. Transaction Publishers, New York, [1926] 1998.

Carlos PRESTES

Universidad de la República (Uruguay)
carlitosprestes@hotmail.com

Religión como tratamiento complementario, posibles consecuencias en la terapéutica. Revisión

Religion as a complementary treatment and possible therapeutic consequences. Review

Resumen: El propósito de esta revisión fue la búsqueda de evidencias de forma sistematizada de si la religión interviene en la progresión de una dolencia o enfermedad cuando se utiliza como complemento al tratamiento tradicional. Un total de 6 estudios cumplieron los criterios de selección mostrando que no hay diferencias significativas entre las distintas terapias (terapia convencional versus terapia convencional + abordaje espiritual/religioso). Igualmente se encontró que en pacientes con depresión mayor y enfermedades crónicas la religión puede fomentar la presencia de sentimientos positivos. En ancianos con enfermedades crónicas se puede encontrar un menor nivel de fatiga o "mayor energía" para realizar sus actividades diarias. En pacientes con cáncer puede aumentar el nivel de espiritualidad, mejorar el bienestar emocional y mejorar la calidad de vida. En pacientes en tratamiento por esquizofrenia puede mejorar la asistencia a los controles médicos. Si bien no altera el curso de una enfermedad puede brindar optimismo, sentido de propósito en la vida, generosidad y gratitud. La hipótesis que se plantea es que la religión secundariamente puede ejercer una modulación en la percepción de la calidad de vida y la percepción del estado de su propia enfermedad, colaborando finalmente con la disminución del sufrimiento. Hay que destacar que hasta la fecha no hay publicaciones específicas en esta temática y metodología en el idioma español.

Palabras clave: espiritualidad, religión, salud, ensayo clínico.

Abstract: The purpose of this review was to identify systematic evidence of whether religion intervenes in the progression of a disease or illness when used as a complement to traditional treatment. A total of six studies met the selection criteria, showing no significant differences between the different therapies (conventional therapy versus conventional therapy + spiritual/religious approach). Moreover, in patients with major depression and chronic diseases, religion was shown to promote the presence of positive feelings. In elderly patients with chronic diseases, a lower level of fatigue or "higher energy" could be found for performing daily activities. In patients with cancer, this new approach can increase the level of spirituality, improve emotional well-being, and improve the quality of life. In patients undergoing treatment for schizophrenia, it can improve attendance for medical checkups. Although religion may not alter the course of a disease, it can provide optimism, a sense of purpose in life, generosity, and gratitude. The hypothesis arises that religion, secondarily, can exert a modulation in the perception of the quality of life and the perception of the state of one's own illness, eventually contributing to decreased suffering. Notably, to date, there are no specific publications on this topic and methodology in the Spanish language.

Keywords: spirituality, religion, health, clinical trial.

Introducción

Actualmente la relación entre la religión y la medicina es conflictiva, principalmente por la discrepancia que se tiene acerca de su efectividad. Cada año aumentan de forma exponencial las publicaciones en esta temática pero lamentablemente en su mayoría son publicaciones secundarias y con una metodología muy dispar. En muchos casos las evidencias que se obtienen son parciales, sesgadas y con resultados contradictorios. Este interés en la eventual efectividad de la religión en la práctica clínica no sólo es por parte de la comunidad médica/científica sino también por parte de sus usuarios. Esto se ve reflejado en encuestas realizadas en cuidados primarios, según las cuales un 33% de los pacientes está de acuerdo en que se tenga en cuenta sus creencias religiosas y este número asciende al 70% en pacientes con enfermedades terminales¹.

Para abordar este tema es necesario comenzar con algunas definiciones. Si bien no hay unificación en los conceptos, se puede entender espiritualidad como la “búsqueda personal de respuestas para la comprensión de la vida, su significado y propósito”. El mismo autor define religión como un “sistema organizado de creencias, prácticas, rituales y símbolos diseñados para facilitar la cercanía a lo sagrado o trascendente”². El planteo de la religión en la investigación resulta sumamente complejo, ya que no puede aplicarse el método científico en su totalidad por tener implicancias éticas y, como resulta evidente, porque muchos de sus aspectos están sujetos a la teología. También surgen grandes inconvenientes cuando se pregunta qué es lo que se tiene que ‘medir’ y qué herramientas existen para calificar y cuantificar sus características. No hay un consenso en cómo se realiza dicha ‘medición’ y esto se manifiesta en la existencia de hasta 35 instrumentos diseñados para tal fin³.

¹ Cfr. Diego Librenza GARCIA, Tatiana Klaus SANSONOWICZ, Gabriela Lotin NUERNBERG, Marcelo Pio DE ALMEIDA FLECK y Neusa Sica DA ROCHA: *Spirituality in Psychiatric consultation: health benefits and ethical aspect*. En: *Revista Brasileira de Psiquiatria*. Vol. 35, n° 3, julio-septiembre de 2013, pp. 335-336.

² Cfr. Harold G. KOENIG, Linda K. GEORGE y Patricia TITUS: *Religion, spirituality, and health in medically ill hospitalized older patients*. En: *Journal of the American Geriatrics Society*. Vol. 52, n° 4, abril 2004, pp. 554-562.

³ Cfr. Stéfanie MONOD, Mark BRENNAN, Etienne ROCHAT, Estelle MARTIN, Stéphane ROCHAT y Christophe J. BÜLA: *Instruments measuring spirituality in clinical research: a systematic review*. En: *Journal General Internal Medicine*. Vol. 26, n° 11, noviembre 2011, pp. 1345-1357.

Antecedentes

Más allá de las dificultades mencionadas, es posible identificar estudios en esta temática y seleccionar de entre ellos los de mayor calidad. Por ejemplo, los ensayos clínicos controlados actualmente los estudios con mayor nivel de evidencia disponible.

En este tipo de estudios hay pioneros como Randolph Byrd⁴ (1988), quien realizó un ensayo clínico controlado sobre los efectos terapéuticos de la oración intercesora en pacientes ingresados en una unidad de cuidados críticos cardiológicos. Luego de firmado el consentimiento informado, se asignaba de forma aleatoria a estos pacientes a uno de dos grupos.

Un grupo estaba formado por los pacientes que recibían tratamiento habitual de su enfermedad cardíaca (grupo control con 201 pacientes). En el otro grupo estaban los pacientes que recibían el tratamiento habitual y además se le realizaba oración intercesora (192 pacientes en total), sin que supieran que otras personas estaban orando por su mejoría. Luego de 10 meses se comparó entre ambos grupos la presencia o ausencia de complicaciones. En el grupo de pacientes a los que se les realizó oración intercesora se constató una puntuación de gravedad significativamente menor ($p<0.01$). Asimismo, este grupo requirió menor asistencia ventilatoria, menor uso de antibióticos y diuréticos en comparación al grupo control.

Estos resultados sorprendieron a muchos en la comunidad médica/científica, razón por la cual más tarde se intentó repetir los resultados, pero mejorando la metodología y aumentando la potencia estadística. William Harris y colaboradores⁵ (1999) realizaron un ensayo clínico controlado, doble ciego y aleatorizado en otra unidad de cuidados cardiológicos, pero esta vez en una muestra mucho mayor con un total de 990 pacientes, los cuales se dividieron de forma aleatoria en 2 grupos (un grupo control de 524 pacientes y otro grupo de 466). A todos los pacientes se daba el mismo tratamiento médico y quirúrgico, pero a un grupo se le adicionaba oración intercesora.

⁴ Cfr. Randolph BYRD: *Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population*. En: *Southern Medical Journal*. Vol. 81, n° 7, julio 1988, pp. 826-829.

⁵ Cfr. William S. HARRIS, Manohar GOWDA, Jerry W. KOLB, Christopher P. STRYCHACZ, James L. VACEK, Philip G. JONES, Alan FORKER, James H. O'KEEFE y Ben D. McCALLISTER: *A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit*. En: *Archives of Internal Medicine*. Vol. 159, n° 19, octubre 1999, pp. 2273-2278.

El estudio concluye que la estadía en la unidad de cuidados críticos cardiológicos y en el hospital fue el mismo para ambos grupos con $p=0.28$ y $p=0.41$ respectivamente, de modo que los resultados del estudio de Byrd no pudieron ser corroborados.

Materiales y métodos

El propósito de esta revisión es tener una mirada integradora, actualizada y en español de las mejores evidencias disponibles entre la asociación de la religión y la progresión de una dolencia o enfermedad.

Se realizó una búsqueda sistemática de bibliografía electrónica en mayo de 2015 en PubMed (MEDLINE) utilizando las palabras clave “religion”, “spirituality”, “health”. Se seleccionaron publicaciones enfocadas en la religión judeo-cristiana y con menos de 5 años de antigüedad (marco temporal desde el 19 de mayo de 2010 al 19 de mayo de 2015). El criterio temporal de 5 años de antigüedad se propuso porque si bien desde la última década hay un aumento del número y calidad en este tipo de investigaciones, se buscaba tener una mirada actualizada⁶. Puesto que la gran mayoría de las publicaciones en esta temática se concentra en la religión judeo-cristiana, se usó ese criterio.

Se tuvo en cuenta específicamente publicaciones basadas en ensayos clínicos en los idiomas inglés, francés o español. Este tipo de estudio fue elegido por ser el de mayor nivel de evidencia disponible según la escala USPTF⁷ (Nivel de evidencia I para ensayos clínicos aleatorizados y nivel de evidencia II-1 para los ensayos clínicos sin aleatorizar).

Desde el punto de vista ético no hay inconvenientes en plantear la religión como un tema a estudiar en el campo de la investigación, mientras las personas involucradas sean previamente informadas, esté presente un consentimiento informado con validez legal y no existan riesgos físicos o psicológicos para las mismas.

⁶ Cfr. Giancarlo LUCCHETTI y Alessandra Lamas GRANERO LUCCHETTI: *Spirituality, religion, and health: over the last 15 years of field research (1999-2013)*. En: *The International Journal of Psychiatry in Medicine*. Vol. 48, nº 3, 2014, pp. 199-215.

⁷ Cfr. Albert J. JOVELL y María D. NAVARRO-RUBIO: *Evaluación de la evidencia científica*. En: *Medicina Clínica (Barcelona)*. Vol. 105, nº 19, 1995, pp. 740-743.

Un ensayo clínico controlado (ver figura 1) es un tipo de estudio experimental en el cual se practica una metodología estricta, con el objetivo de plantear una hipótesis y demostrarla (o no), descartando que ese resultado no se debe al azar. Que el estudio sea aleatorizado indica el modo de asignación de los pacientes a cada uno de los grupos. Por lo general se realiza un listado digital de todos los pacientes que previamente firmaron el consentimiento informado y por medio de un programa digital se los asigna a los grupos. Luego de la aleatorización se comparan ambos grupos y por lo general no tienden a diferenciarse ni en el número ni en características poblacionales (cuando un estudio es de buena calidad no hay diferencias significativas ni en sexo, raza, nivel educacional, estado marital, nivel socio-económico, entre otras características).

Un estudio simple ciego significa que el paciente no sabe a qué grupo pertenece (de esa forma se descarta la posibilidad del efecto placebo). En un estudio doble ciego ni el paciente ni las personas que trabajan en el estudio saben la composición de los grupos (de esta manera se garantiza la imparcialidad de los observadores). Hay un tercer tipo de estudios que es el triple ciego. En él se desconoce la composición de los grupos por parte de los que están en la investigación, los que trabajan en ella y los que procesan dicha información (personal estadístico y de procesamiento de datos, por ejemplo). Todas estas herramientas garantizan la objetividad de las conclusiones.

La información recolectada de cada estudio fue: nombre del principal autor, año de publicación, tipo de pacientes o enfermedad, objetivo del estudio, número de pacientes, duración, calidad del ensayo clínico según clasificación de Jadad⁸ (ver detalles en tabla 1) y resultado del estudio.

⁸ Cfr. Josep María ARGIMON PALLÁS y Josep JIMÉNEZ VILLA: *Revisiones sistemáticas*. En: Métodos de investigación clínica y epidemiológica. Elsevier España, Madrid, 2004, p. 103.

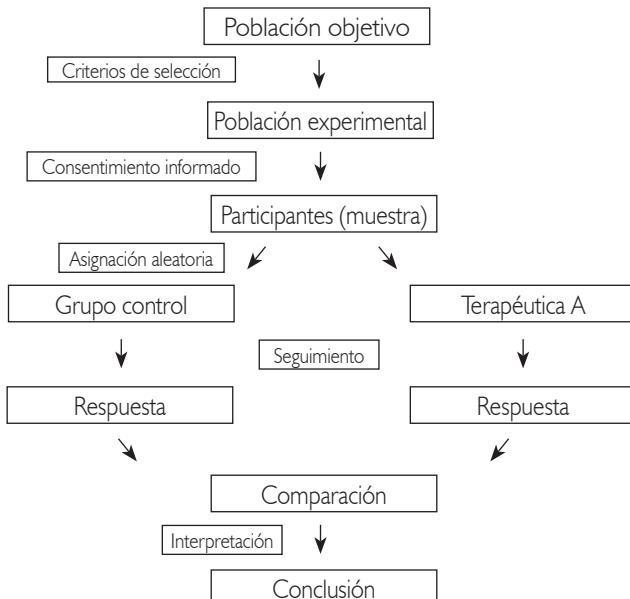


Figura 1. Estructura esquemática de un ensayo clínico aleatorizado.

Pregunta	Puntaje	Puntaje adicional
¿Se indica si el estudio fue aleatorio?	Sí (1)/No (0)	+ 1 si se describe el método de aleatorización y este es correcto. - 1 si se describe el método de aleatorización y este es incorrecto.
¿Se indica si el estudio fue doble ciego?	Sí (1)/No (0)	+ 1 si se describe el método de enmascaramiento y este es correcto. - 1 si se describe el método de enmascaramiento y este es incorrecto.
¿Hay una descripción de las pérdidas de seguimiento?	Sí (1)/No (0)	No hay puntaje adicional en esta pregunta.

Tabla 1. Valoración de la calidad de un ensayo clínico según la escala de Jadad.

Resultados

De un total de 66 publicaciones identificadas en la búsqueda electrónica inicial, 6 artículos fueron seleccionados para el análisis por cumplir con los criterios de selección (ver detalles en figura 2).

Los datos que se da a continuación derivan exclusivamente de los artículos encontrados en el marco de búsqueda temporal y con los filtros seleccionados. No se descarta que existan evidencias de una eventual asociación entre la religión/espiritualidad y la progresión de una dolencia o enfermedad en artículos o trabajos que no se mencionan aquí.

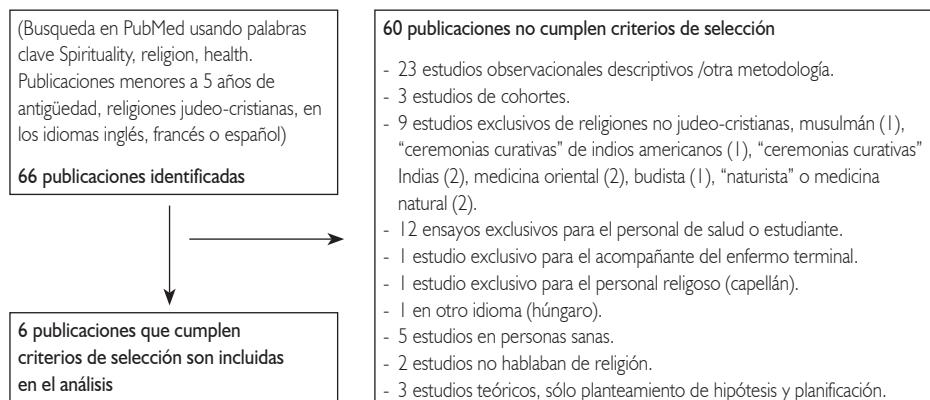


Figura 2. Proceso de selección de las publicaciones, criterios de selección y criterios de exclusión.

Ordenados según su año de publicación, 2 artículos corresponden al año 2014: el dirigido por Harold Koenig⁹, que trata sobre pacientes con depresión mayor y enfermedades crónicas y el estudio dirigido por Maureen Lyon¹⁰ sobre adolescentes con diagnóstico de cáncer. Un artículo de Najmeh

⁹ Cfr. Harold G. KOENIG, Lee S. BERK, Noha S. DAHER, Michelle J. PEARCE, Denise L. BELLINGER, Clive J. ROBINS, Bruce NELSON, Sally F. SHAW, Harvey Jay COHEN y Michael B. KING: *Religious involvement is associated with greater purpose, optimism, generosity and gratitude in persons with major depression and chronic medical illness.* En: *Journal of Psychosomatic Research.* Vol. 77, nº 2, agosto 2014, pp. 135-143.

¹⁰ Cfr. Maureen E. LYON, Shana JACOBS, Linda BRIGGS, Yao Iris CHENG y Jichuan WANG: *A longitudinal, randomized, controlled trial of advance care planning for teens with cancer: anxiety, depression, quality of life, advance directives, spirituality.* En: *Journal of Adolescent Health.* Vol. 54, nº 6, junio 2014, pp. 710-717.

Jafari¹¹ es del año 2013 y es sobre mujeres en tratamiento con radioterapia por cáncer de mama (con estadificación variable entre I-IV según clasificación TNM¹²). Un estudio de Ian Olver y Andrew Dutney¹³ es del año 2012 y fue realizado en pacientes en tratamiento oncológico. Es de destacar que este fue el único estudio aleatorizado con técnica de enmascaramiento triple ciego, simplemente porque la intervención se basaba en la oración intercesora (es una de las pocas metodologías en las cuales los pacientes no saben a qué grupo pertenecen). A pesar de tener una clasificación Jadad de 4 (elevada calidad) tiene un porcentaje de pérdida muestral de 33.3%, lo que hace disminuir la calidad de los resultados obtenidos. Cuando por algún motivo el porcentaje de pérdida es mayor al 20% (pérdida de contacto, abandono del estudio, migración, muerte, etc.) el resultado puede no ser representativo y puede existir un sesgo de selección de los pacientes.

Se seleccionó también dos estudios pertenecientes al año 2011: el dirigido por Philippe Huguelet¹⁴, que trata sobre pacientes con esquizofrenia y el de Jeanne McCauley¹⁵, realizado entre ancianos con enfermedades crónicas, como hipertensión, artritis y diabetes. En estos estudios la población fue muy variada: adolescentes, adultos (hombres y mujeres) y ancianos.

La calidad de estos estudios con respecto a su estructura y metodología fue baja-media, con promedio de escala Jadad de 2.83 (esta escala tiene un máximo de 5 puntos). Si bien estos estudios recolectan datos de un total de 1401 pacientes, algunos de ellos se componen de muestras muy pequeñas (30, 65, 78 pacientes), generando poca potencia estadística (ver detalles en Tabla 2).

El tiempo de seguimiento fue variable, pero en general bastante corto, desde 6 semanas hasta 6 meses y uno de los estudios no asegura el tiempo de seguimiento.

¹¹ Cfr. Najmeh JAFARI, Ahmadreza ZAMANI, Ziba FARAJZADEGAN, Fatemeh BAHRAMI, Hamid EMAMI, Amir LOGHMANI: *The effect of spiritual therapy for improving the quality of life of women with breast cancer: a randomized controlled trial*. En: *Psychology, Health & Medicine*. Vol. 18, nº 1, enero 2013, pp. 56-69.

¹² Cfr. Stephen B. EDGE, David R. BRYD, Carolyn C. COMPTON, April G. FRITZ, Frederick L. GREENE, Andy TROTTI (eds): *AJCC Cancer Staging Manual*. Springer-Verlag New York, Nueva York, 2010.

¹³ Cfr. Ian OLVER y Andrew DUTNEY: *A randomized, blinded study of the impact of intercessory prayer on spiritual well-being in patients with cancer*. En: *Alternative Therapies*. Vol. 18, nº 5, septiembre-octubre 2012, pp. 18-34.

¹⁴ Cfr. Philippe HUGUELET, Sylvia MOHR, Carine BETRISEY, Laurence BORRAS, Christiane GILLIERON PALEOLOGUE, Adham Mancini MARIE, Isabelle RIEBEN, Nader Ali PERROUD y Pierre-Yves BRANDT: *A randomized trial of spiritual assessment of outpatient with schizophrenia: patients' and clinicians' experience*. En: *Psychiatric Services*. Vol. 62, nº 1, enero 2011, pp. 79-86.

¹⁵ Cfr. Jeanne McCUALEY, Steffany MOONAZ, Margaret TARPLEY, Harold G. KOEING, Susan J. BARTLETT: *A randomized controlled trial to assess effectiveness of a spiritually-based intervention to help chronically ill adults*. En: *The International Journal in Medicine*. Vol. 41, nº 1, 2011, pp. 91-105.

Los objetivos en los estudios fueron diversos, pero en general se buscó calificar o cuantificar calidad de vida, nivel de espiritualidad, ansiedad, depresión, adherencia al tratamiento y satisfacción con el cuidado brindado, entre otros. Todas las investigaciones muestran los resultados con su respectivo valor estadístico, tomando como referencia $p < 0.05$.

Como resultado no se encuentra una asociación significativa al usarse la religión/espiritualidad como terapia alternativa adicional al tratamiento habitual en comparación con la utilización del tratamiento habitual solamente. Esto también sucede con la oración intercesora. En otras palabras, no puede concluirse que la religión/espiritualidad cure a las personas ni las haga menos enfermas.

Sin embargo, hay algunos detalles que llaman la atención.

En pacientes con depresión mayor y enfermedades crónicas se puede encontrar una mayor asociación entre religión y la presencia de sentimientos positivos tales como: optimismo, propósito de vida, generosidad hacia otros y gratitud ($p < 0.0001$). Estos sentimientos positivos eventualmente podrían alterar el curso de la enfermedad mental a largo plazo, pero se necesitaría estudios de mayor envergadura para su confirmación.

En pacientes con cáncer puede aumentar el nivel de espiritualidad ($p=0.0296$), mejorar el bienestar emocional ($p=0.03$) y mejorar la calidad de vida ($p<0.05$). En personas en las que se realiza oración intercesora puede estar asociado a un aumento del bienestar espiritual. En pacientes en tratamiento psiquiátrico por esquizofrenia podría asociarse a una mayor regularidad en la asistencia a los controles médicos en comparación al grupo control (92% y 76% respectivamente con un valor $p=0.03$).

En ancianos con enfermedades crónicas el contemplar la religión en la consulta médica puede estar asociado a un menor nivel de fatiga o “mayor energía” para realizar actividades diarias ($p=0.05$). Todos los autores mencionados resaltan la importancia de continuar investigando la temática, interpretando con cautela los datos, sin llegar a generalizar.

Principal autor/año	Tipo de pacientes/ enfermedad	Objetivo	Número de pacientes	Duración	Calidad según escala de Jadad (puntos)	Resultado
Koenig y cols. 2014	Pacientes con depresión mayor y enfermedades crónicas.	Comparar terapia cognitiva secular versus terapia cognitiva con sustento religioso.	129	Sin datos	Aleatorizado, no ciego. No asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (1)	No se encuentra una asociación significativa entre las distintas terapias. Si se encuentra una mayor asociación entre religión y presencia de sentimientos positivos tales como: optimismo, propósito de vida, generosidad hacia otros y gratitud ($p<0.0001$).
Lyon M. y cols. 2014	Adolescentes con diagnóstico de cáncer.	Comparar cuidados paliativos tradicionales versus cuidados paliativos con enfoque de cuidado centrado en la familia (incluye 4 sesiones de 60 minutos de abordaje espiritual).	30	3 meses	Aleatorizado, describe forma de aleatorización y es correcta. No ciego. Asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (3)	No hay diferencias entre los grupos en la puntuación de calidad de vida ni en niveles de ansiedad o depresión. El nivel de interés por la espiritualidad/religión aumentó en el grupo con abordaje espiritual ($p=0.0296$).
Jafari N. y cols. 2013	Mujeres con cáncer de mama en tratamiento con radioterapia.	Comparar el efecto del tratamiento oncológico con radioterapia versus tratamiento oncológico con radioterapia más terapia espiritual (en total 6 sesiones de 2-3 horas cada una).	65	6 semanas	Aleatorizado, describe forma de aleatorización y es correcta. No ciego. Asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (3)	Se encuentra una mejoría en la calidad de vida en el grupo que recibe terapia espiritual en comparación con el grupo control ($p<0.05$).
Olver I. y Dutney A. 2012	Pacientes adultos con tratamiento oncológico.	Comparar el efecto del tratamiento oncológico versus tratamiento oncológico más oración intercesora (personas oraban por una mejoría de este grupo de pacientes).	999	6 meses	Aleatorio, no describe método de aleatorización. Triple ciego y técnica correcta. Asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (4)	En el grupo de pacientes con oración intercesora se encontró una mejora en el bienestar espiritual ($p=0.03$). PRESTENTA UN GRAN PORCENTAJE DE PÉRDIDA DE LA MUESTRA (33.3%).

Huguelet P. y cols. 2011	Pacientes con esquizofrenia.	Comparar tratamiento psiquiátrico tradicional versus tratamiento tradicional más abordaje espiritual y religioso.	78	3 meses	Aleatorizado, describe forma de aleatorización y es correcta. No ciego. Asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (3)	No hay diferencias entre grupos en adherencia a la toma de medicación ni satisfacción con el tratamiento. Los pacientes con abordaje espiritual tienen mayor regularidad en la asistencia a los controles en comparación al grupo control (92% versus 76% respectivamente, p=0.03).
McCauley J. y cols. 2011	Ancianos con enfermedades crónicas (hipertensión, artritis, diabetes y enfermedad cardíaca).	Comparar el efecto en la salud al recibir 5 sesiones, cada una mostrando un video de 28 minutos con una discusión grupal. "Reducción de riesgos cardiovasculares" versus "Planes para prosperar; una guía del paciente a la fe y la salud" (realizado por los autores).	100	6 semanas	Aleatorizado, describe forma de aleatorización y es correcta. No ciego. Asegura cuántos pacientes perdieron seguimiento. (3)	No se encontró diferencia estadísticamente significativa entre ambos grupos, con respecto a percepción de dolor, salud, grado de autonomía o humor. En el grupo con el video titulado "Planes para prosperar; una guía del paciente a la fe y la salud" se encontró menor nivel de fatiga o "mayor energía" para realizar actividades diarias (p=0.05).

Tabla 2. Resultado de los 6 estudios que cumplieron los criterios de selección (ordenados según año de publicación). El valor estadísticamente significativo en un resultado que varía según el tipo de prueba a realizar y también en el grado de intervalo de confianza que se desea obtener. Como concepto general, un intervalo de confianza aceptable es igual o superior a 95% (CI: 95%) y un valor p estadísticamente significativo es todo aquel inferior a 0.05 (p<0.05). También hay que tener presente que cuando el porcentaje de pérdida de muestra es mayor al 20% (por pérdida de contacto, abandono del estudio, migración, etc.) puede que no sea representativo y exista un sesgo de selección en los pacientes.

Discusión

¿De qué forma podría actuar la religión/espiritualidad? Existen varios modelos teóricos que intentan explicar la interacción entre la religión y la salud. Uno de ellos es el aplicado por Kenneth Pargament y colaboradores¹⁶, determinando la existencia de dos tipos de dominios o ámbitos. Un dominio distal asociado a comportamientos individuales como la frecuencia de asistencia a servicios religiosos, la oración y meditación. También habla de un dominio proximal relacionado con las funciones o efectos de la religión/espiritualidad en la persona, como la posibilidad de apoyo espiritual, las creencias y la posibilidad de encontrar significado y propósito en la vida.

La religión y espiritualidad fortalecerían la autoestima y mejorarían el soporte social. Algo interesante a destacar es que, gracias a lineamientos de conducta pre establecidos en la comunidad religiosa, disminuirían los factores de riesgo para varias enfermedades (en algunas comunidades se motiva a la disminución o abstinencia de consumo de alcohol, tabaco¹⁷ y algunas dietas con ciertas restricciones). También podría ocurrir algo similar en personas enfermas, ya que como expone Donna Stewart¹⁸, se puede asociar a importantes factores que determinan el curso de su enfermedad, tales como el cumplimiento de las recomendaciones del tratamiento y el cuidado personal, una mejor percepción de la enfermedad y la calidad de vida, menor percepción del dolor y mejor adherencia a realizar ejercicio físico.

Hay evidencias que sugieren que puede ocurrir un efecto neurofisiológico en el organismo, similar al que ocasiona el efecto placebo. El efecto placebo se define como la: “reducción de un síntoma en un individuo que percibe una intervención terapéutica y puede ser considerada tanto fisiológica como psicológica”¹⁹. Como ejemplo, a una persona con dolor podría administrarse simplemente suero fisiológico isotónico por vía intravenosa para “calmarle

¹⁶ Cfr. Kenneth I. PARGAMENT, Nalini TARAKESHWAR, Christopher G. ELLISON y Keith M. WULFF: *Religious coping among the religious: The relationships between religious coping and well-being in a national sample of presbyterian clergy, elders, and members*. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 40, n° 3, septiembre 2001, pp. 497-513.

¹⁷ Cfr. Behshid GARRUSI y Nouzar NAKHAEI: *Religion and smoking: a review of recent literature*. En: *The International Journal of Psychiatry in Medicine*. Vol. 43, n° 3, 2012, pp. 279-92.

¹⁸ Cfr. Donna STEWART y Tracy YEUN: *A systematic review of resilience in the physically ill*. En: *Psychosomatics*. Vol. 52, n° 3, mayo-junio 2011, pp. 199-209.

¹⁹ Cfr. Nikola KOHLS, Sebastian SAUER, Martin OFFENBÄCHER y James GIORDANO: *Spirituality: an overlooked predictor of placebo effects?* En: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. Vol. 366, n° 1572, junio 27 de 2011, pp. 1838-1348.

el dolor” (no tiene ningún efecto en el tratamiento del dolor). Esta persona con los minutos, podría percibir que el nivel de dolor disminuye.

Se ha intentado dilucidar el mecanismo por el cual este efecto aparece. Evidencias indicarían que ciertos estímulos externos son recibidos y procesados por el sistema nervioso central en diferentes sectores del mismo (formación reticular, amígdala, hipotálamo, hipocampo y varias áreas de la corteza cerebral)²⁰. Se basa en una modulación de la respuesta del organismo, que involucra un número grande y variado de múltiples sistemas neuronales. Intervienen sistemas neuronales que trabajan con neurotransmisores monoaminérgicos de excitación, de refuerzo y recompensa, e incluyendo también sistemas que trabajan con receptores opioides de analgesia y placer, colinérgicos de la memoria, entre otros (cannabinoides endógenos, óxido nítrico, glutamato, ácido gamma amino butírico, etc). Todo esto generaría “ajustes” en procesos fisiológicos relacionados con la salud como el sistema cardiovascular, neuroendocrino e inmunológico²¹, pero sus mecanismos son poco conocidos.

Aunque los efectos del recurso a la religión pueden considerarse mayormente positivos, corresponde también mencionar que en una minoría de casos en pacientes enfermos pueden aparecer trastornos o empeorar una dolencia. En la nueva edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-V®), se considera como motivo de eventual preocupación, el llamado “Problema religioso o espiritual” (códigos V62.89, Z65.8). Allí se especifica:

Esta categoría se debe utilizar cuando el objeto de la atención clínica es un problema religioso o espiritual. Entre los ejemplos cabe citar experiencias angustiantes que impliquen una pérdida o cuestionamiento de la fe, problemas relacionados con la conversión a una nueva fe, o el cuestionamiento de valores espirituales que pueden o no estar necesariamente relacionados con una iglesia organizada o con una institución religiosa²².

²⁰ Cfr. James GIORDANO y Joan ENGBRETSON: *Neural and cognitive basis of spiritual experience: biopsychosocial and ethical implications for clinical medicine*. En: *Explore*. Vol. 2, nº 3, mayo 2006, pp. 216-225.

²¹ Cfr. Teresa E. SEEMAN, Linda FAGAN DUBIN y Melvin SEEMAN: *Religiosity/spirituality and health. A critical review of the evidence for biological pathway*. *American Psychologist*. Vol. 58, nº 1, enero 2003, pp. 53-63.

²² ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5®)*. Asociación Americana de Psiquiatría, Arlington, VA, 2014, (Edición en español por: Editorial Médica Panamericana), p. 725.

Ciertamente, esto no implicaría un efecto negativo de la religión en sí, sino la posibilidad de que existan problemas clínicos asociados a algunos aspectos de la vida religiosa de las personas.

Múltiples guías fueron elaboradas para el personal de salud con el fin de extender la consideración de la religión en la práctica médica, como por ejemplo la elaborada por NCP (National Consensus Project for Quality Palliative Care)²³, que representa a 6 asociaciones de Estados Unidos encargadas de cuidados paliativos. Actualmente existen más de 25 instrumentos elaborados para el abordaje de la historia espiritual, los cuales (usando mnemotecnias) formulan preguntas claves para los pacientes, los más completos y de mayor sensibilidad son los denominados: FICA, HOPE, SPIRITual Hisotry, FAITH y el elaborado por Royal College of Psychiatrists Instruments²⁴.

El cuestionario denominado HOPE fue elaborado por Gowri Anandarajah²⁵ y consiste en una serie de preguntas. Sus preguntas y criterios son flexibles, sin un número fijo, pero que deben abarcar determinados temas, tales como:

H (Sources of hope, meaning, confort, strength, peace, love and connection). ¿Cuál es su fuente de esperanza, significado, confort, fuerza, paz, amor? ¿De qué manera genera usted esa “conexión”?

O- (Organized religion) ¿Pertenece a una comunidad religiosa organizada? ¿A Cuál?

P- (Personal spirituality and practices) ¿Cuáles son sus prácticas personales habituales y de qué manera lo/la ayudan?

E- (Effects on medical care and end-of-life issues) ¿Qué efectos generan en su salud? ¿Sería útil para usted hablar con un capellán, pastor o líder religioso? ¿Existen prácticas o restricciones específicas que debamos tener en cuenta para su cuidado/atención? (Como, por ejemplo: restricciones en la dieta, abstinencia a transfusión de hemoderivados, interés en el uso de terapias alternativas o complementarias, etc..

²³ Cfr. *The National Consensus Project for Quality Palliative Care Clinical Practice Guidelines for Quality Palliative Care*, ³2013. Disponible de forma gratuita en: <http://www.nationalconsensusproject.org>

²⁴ Cfr. Giancarlo LUCCHETTI, Rodrigo M. BASSI y Alessandra L. GRANERO LUCCHETTI: *Taking spiritual history in Clinical practice: a sistematic Review of instruments*. En: *Explore. The Journal of Science and Healing*. Vol. 9, nº 3, mayo-junio 2013, pp. 159-170.

²⁵ Cfr. Gowri ANANDARAJAH y Ellen HIGHT: *Spirituality and medical practice: Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment*. En: *American Family Physician*. Vol. 63, nº 1, pp. 81-88.

Otro ejemplo de una mnemotecnia para usar en la clínica es el cuestionario FICA, realizado por Christina Puchalski²⁶. Esta autora (con más de 40 publicaciones en esta temática en PubMed) le da tanta importancia a la historia espiritual que sugiere que en la práctica clínica debería ser un signo vital a registrarse en la historia clínica (como constatar la presión arterial, frecuencia cardíaca, frecuencia respiratoria o la temperatura corporal). El cuestionario FICA tiene en cuenta:

F- (**Faith, belief, meaning**) ¿Posee fe? ¿Cuál/cuáles son sus creencias?
¿Qué significado tiene para usted?

I- (**Importance and influence**) ¿Qué importancia tiene la religión/
espiritualidad en su vida? ¿De qué forma lo/la influencia?

C- (**Community**) ¿Pertenece a alguna comunidad religiosa?

A- (**Address in care**) ¿Qué dirección, número de teléfono u otra forma de
comunicarse con esa comunidad tiene mientras usted esté internado?

Junto con la progresiva aceptación de la religión/espiritualidad en la salud del ser humano también va cambiando el modelo médico preponderante. A finales de 1970 George Engel²⁷ sugiere un abordaje del paciente que tenga en cuenta varias disciplinas, no sólo la médica, incluyendo las dimensiones social, psicológica y conductual para poder primero explicar y luego tratar correctamente una enfermedad.

Poco a poco, y como sugiere Allen Dyer, surge la necesidad de contemplar la espiritualidad/religión como forma de abordaje integral del paciente. Se cita a continuación:

La espiritualidad es un componente complejo que juega un papel importante en cómo las personas hacen para lidiar con la enfermedad y responder a ella. La espiritualidad es en sí misma un fenómeno complejo, sujeto a mucha ambigüedad. La religión o la espiritualidad puede ser beneficioso para la salud, los beneficios se pueden apreciar y en algunos casos medir, de manera

²⁶ Cfr. Mieke VERMANDERE, Yoo-Na Choi, Heleen DE BRABANDERE, Ruth DECOUTTERE, Evelien DE MEYER, Elien GHEYSENS, Brecht NICKMANS, Melanie SCHOUTETEN, Lynn SEGHERS, Joachim TRUIJENS, Stien VANDENBERGHE, Sofie VAN DE WIELE, Laure-Anne VAN OEVERLEN y Bert AERTGEERTS: *GPs' views concerning spirituality and the use of the FICA tool in palliative care in Flanders: a qualitative Study*. En: *British Journal of General Practice*. Vol. 62, nº 603, 2012, pp. 718-725. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3459780/> (10/6/2016).

²⁷ Cfr. George ENGEL: *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine*. En: *Science*. Vol. 196, nº 4286, 1977, pp. 129-136.

que la ciencia puede explicar o al menos ofrecer una cierta comprensión, posiblemente a través de las mediaciones del sistema inmune (psico-neuro-inmune, comenzándose a llamar comúnmente PNI)²⁸.

De esta manera aparece el modelo biopsicosocioespiritual (BPSS por sus siglas en inglés) el cual progresivamente va ganando aceptación.

Conclusiones

La religión/espiritualidad puede lograr una reinterpretación de la realidad ante un suceso negativo y en algunos casos puede tener un efecto importante en el componente emocional. Si bien no altera el curso de una enfermedad puede brindar optimismo, sentido de propósito en la vida, generosidad y gratitud. La hipótesis que se plantea es que la religión secundariamente puede ejercer una modulación en la percepción de la calidad de vida y la percepción del estado de su propia enfermedad, colaborando finalmente con la disminución del sufrimiento. Todo esto motiva a pasar progresivamente a un modelo de atención más integral, denominado modelo biopsicosocioespiritual (BPSS).

A partir de todo lo que hemos desarrollado en el presente artículo podemos afirmar que el campo de estudio sobre la religión en la medicina tuvo y tiene un desarrollo intenso en los últimos 50 años. Sin embargo, aún falta mucho por conocer y avanzar investigando. En parte, esto exigirá una profundización en el diálogo interdisciplinario.

Bibliografía

ANANDARAJAH, Gowri y Ellen HIGHT: *Spirituality and medical practice: Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment.* En: *American Family Physician.* Vol. 63, nº 1, pp. 81-88.

²⁸ Allen DYER: *The need for a new "New medical model": A Bio-Psychosocial-Spiritual Model.* En: *Southern Medical Journal.* Vol. 4, nº 4, 2011, pp. 297-298.

ARGIMON PALLÁS, Josep María y Josep JIMÉNEZ VILLA: *Revisiones sistemáticas*. En: *Métodos de investigación clínica y epidemiológica*. Elsevier España, Madrid, 3²⁰⁰⁴, p. 103.

ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5®)*. (Edición en español por: Editorial Médica Panamericana). Asociación Americana de Psiquiatría, Arlington, VA, 2014.

BYRD, Randolph: *Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population*. En: *Southern Medical Journal*. Vol. 81, n° 7, julio 1988, pp. 826-829.

DYER, Allen: *The need for a new “New medical model”: A Bio-Psychosocial-Spiritual Model*. En: *Southern Medical Journal*. Vol. 4, n° 4, 2011, pp. 297-298.

EDGE, Stephen B., David R. BRYD, Carolyn C. COMPTON, April G. FRITZ, Frederick L. GREENE, Andy TROTTI (eds.): *AJCC Cancer Staging Manual*. Springer-Verlag New York, Nueva York, 72010.

ENGEL, George: *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine*. En: *Science*. Vol. 196, n° 4286, 1977, pp. 129-136.

GARCIA, Diego Librenza, Tatiana Klaus SANSONOWICZ, Gabriela Lotin NUERBERG, Marcelo Pio DE ALMEIDA FLECK y Neusa Sica DA ROCHA: *Spirituality in Psychiatric consultation: health benefits and ethical aspect*. En: *Rerista Brasileira de Psiquiatria*. Vol. 35, n° 3, julio-septiembre de 2013, pp. 335-336.

GARRUSI, Behshid y Nouzar NAKHAEI: *Religion and smoking: a review of recent literature*. En: *The International Journal of Psychiatry in Medicine*. Vol. 43, n° 3, 2012, pp. 279-92.

GIORDANO, James y Joan ENGBRETSON: *Neural and cognitive basis of spiritual experience: biopsychosocial and ethical implications for clinical medicine*. En: *Explore*. Vol. 2, n° 3, mayo 2006, pp. 216-225.

HARRIS, William S., Manohar GOWDA, Jerry W. KOLB, Christopher P. STRYCHACZ, James L. VACEK, Philip G. JONES, Alan FORKER, James H. O'KEEFE y Ben D. MCCALLISTER: *A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit*. En: *Archives of Internal Medicine*. Vol. 159, n° 19, octubre 1999, pp. 2273-2278.

HUGUELET, Philippe, Sylvia MOHR, Carine BETRISEY, Laurence BORRAS, Christiane GILLIERON PALEOLOGUE, Adham Mancini MARIE, Isabelle RIEBEN, Nader Ali PERROUD y Pierre-Yves BRANDT: *A randomized trial of spiritual*

assessment of outpatient with schizophrenia: patients' and clinicians' experience.
En: *Psychiatric Services*. Vol. 62, nº 1, enero 2011, pp. 79-86.

JAFARI, Najmeh, Ahmadreza ZAMANI, Ziba FARAJZADEGAN, Fatemeh BAHRAMI, Hamid EMAMI, Amir LOGHMANI: *The effect of spiritual therapy for improving the quality of life of women with breast cancer: a randomized controlled trial.*
En: *Psychology, Health & Medicine*. Vol. 18, nº 1, enero 2013, pp. 56-69.

JOVELL, Albert J. y María D. NAVARRO-RUBIO: *Evaluación de la evidencia científica.*
En: *Medicina Clínica (Barcelona)*. Vol. 105, nº 19, 1995, pp. 740-743.

KOENIG, Harold G., Lee S. BERK, Noha S. DAHER, Michelle J. PEARCE, Denise L. BELLINGER, Clive J. ROBINS, Bruce NELSON, Sally F. SHAW, Harvey Jay COHEN y Michael B. KING: *Religious involvement is associated with greater purpose, optimism, generosity and gratitude in persons with major depression and chronic medical illness.* En: *Journal of Psychosomatic Research*. Vol. 77, nº 2, agosto 2014, pp. 135-143.

KOENIG, Harold G., Linda K. GEORGE y Patricia TITUS: *Religion, spirituality, and health in medically ill hospitalized older patients.* En: *Journal of the American Geriatrics Society*. Vol. 52, nº 4, abril 2004, pp. 554-562.

KOHLS, Nikola, Sebastian SAUER, Martin OFFENBÄCHER y James GIORDANO: *Spirituality: an overlooked predictor of placebo effects?* En: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. Vol. 366, nº 1572, junio 27 de 2011, pp. 1838-1348.

LUCCHETTI, Giancarlo y Alessandra Lamas GRANERO LUCCHETTI: *Spirituality, religion, and health: over the last 15 years of field research (1999-2013).* En: *The International Journal of Psychiatry in Medicine*. Vol. 48, nº 3, 2014, pp. 199-215.

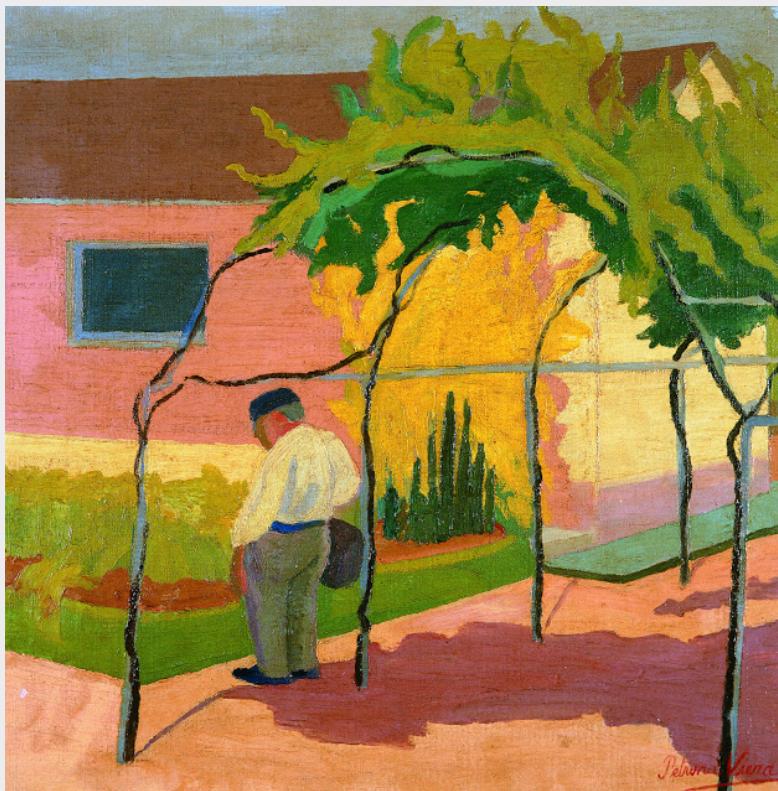
LUCCHETTI, Giancarlo, Rodrigo M. BASSI y Alessandra L. GRANERO LUCCHETTI: *Taking spiritual history in Clinical practice: a systematic Review of instruments.*
En: *Explore. The Journal of Science and Healing*. Vol. 9, nº 3, mayo-junio 2013, pp. 159-170.

LYON, Maureen E., Shana JACOBS, Linda BRIGGS, Yao Iris CHENG y Jichuan WANG: *A longitudinal, randomized, controlled trial of advance care planning for teens with cancer: anxiety, depression, quality of life, advance directives, spirituality.*
En: *Journal of Adolescent Health*. Vol. 54, nº 6, junio 2014, pp. 710-717.

MCCAULEY, Jeanne, Steffany MOONAZ, Margaret TARPLEY, Harold G. KOEING y Susan J. BARTLETT: *A randomized controlled trial to assess effectiveness of a*

- spiritually-based intervention to help chronically ill adults.* En: *The International Journal in Medicine.* Vol. 41, nº 1, 2011, pp. 91-105.
- MONOD, Stéfanie, Mark BRENNAN, Etienne ROCHAT, Estelle MARTIN, Stéphane ROCHAT y Christophe J. BÜLA: *Instruments measuring spirituality in clinical research: a systematic review.* En: *Journal General Internal Medicine.* Vol. 26, nº 11, noviembre 2011, pp. 1345-1357.
- OLVER, Ian y Andrew DUTNEY: *A randomized, blinded study of the impact of intercessory prayer on spiritual well-being in patients with cancer.* En: *Alternative Therapies.* Vol. 18, nº 5, septiembre-octubre 2012, pp. 18-34.
- PARGAMENT, Kenneth I., Nalini TARAKESHWAR, Christopher G. ELLISON y Keith M. WULFF: *Religious coping among the religious: The relationships between religious coping and well-being in a national sample of presbyterian clergy, elders, and members.* En: *Journal for the Scientific Study of Religion.* Vol. 40, nº 3, septiembre 2001, pp. 497-513.
- SEEMAN, Teresa E., Linda FAGAN DUBIN y Melvin SEEMAN: *Religiosity/spirituality and health. A critical review of the evidence for biological pathway.* En: *American Psychologist.* Vol. 58, nº 1, enero 2003, pp. 53-63.
- STEWART, Donna y Tracy YEUN: *A systematic review of resilience in the physically ill.* En: *Psychosomatics.* Vol. 52, nº 3, mayo-junio 2011, pp. 199-209.
- The National Consensus Project for Quality Palliative Care Clinical Practice Guidelines for Quality Palliative Care,* 2013. Disponible en: <http://www.nationalconsensusproject.org>
- VERMANDERE, Mieke, Yoo-Na CHOI, Heleen DE BRABANDERE, Ruth DECOUTTERE, Evelien DE MEYERE, Elien GHEYSENS, Brecht NICKMANS, Melanie SCHOUTETEN, Lynn SEGHERS, Joachim TRUIJENS, Stien VANDENBERGHE, Sofie VAN DE WIELE, Laure-Anne VAN OEVELEN y Bert AERTGEERTS: *GPs' views concerning spirituality and the use of the FICA tool in palliative care in Flanders: a qualitative Study.* En: *British Journal of General Practice.* Vol. 62, nº 603, 2012, pp. 718-725. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3459780/> (10/6/2016).

Reseñas



El Viejo Jardinero, 1920, óleo sobre lienzo, 61 x 61 cm.

LIBROS

Gobierno Institucional. La dirección colegiada

L. M. CALLEJA, M. ROVIRA, A. VIANA, M. A. PÉREZ DE LA MANGA, E. TARACENA
[Isidoro GALLÓN ÚBEDA]

Herrera: la revolución del orden. Discursos y prácticas políticas, 1897-1929

Laura REALI
[Carolina CERRANO]

L. M. CALLEJA, M. ROVIRA,
A. VIANA, M. A. PÉREZ DE
LA MANGA, E. TARACENA:
Gobierno Institucional.
La dirección colegiada.
EUNSA, Colección
Libros IESE, Empresa
y Organizaciones,
Pamplona, 2015, 214
pp.

Recibido: 25/7/2016

Aceptado: 29/7/2016

¿Qué es el gobierno colegiado? ¿Cómo se hace compatible la unidad de acción y la participación en la toma de decisiones? ¿Qué ventajas tiene y qué exige por parte de los miembros de un órgano colegiado? ¿Cómo se aplica en los diversos sectores?

Con los cambios en la propiedad-titularidad de empresas e instituciones puede quedar comprometida la continuidad, por lo que se redescubre la importancia de lo inmutable, de lo que debe permanecer entre cambio y cambio. Definirlo y mantenerlo requiere enfoques de gobierno que lo contemplen. Los autores del libro de referencia muestran como la clásica forma colegiada de gobierno resulta más apropiada que otras.

Tradicionalmente el gobierno colegiado se ha empleado para evitar personalismos y tiranías, pero es tan paradójico que algunos prefieren su desaparición para evitar esas mismas patologías. Se necesitan adaptaciones específicas a cada tipo de institución, si no sería más útil cualquier otro modo simplemente democrático.

Creer que se puede resolver la administración pública como se hace en una empresa mercantil, o ésta como se hace en una ONG o viceversa es un error. Creer que el gobierno

de la Iglesia, o de un consejo de administración, de una universidad o de un despacho de abogados, se puede hacer con un mismo modo colegiado, es otro simplismo de funestas consecuencias.

Tal como está hoy estructurada y, sobre todo, pensada, la democracia es un sistema de la pura exterioridad. Se constituye sobre la idea de libertad absoluta y omnímoda, sin más ataduras que las mínimas indispensables. Por eso ha traído consigo la vigilancia total: hoy todo está controlado. Sin embargo, la fórmula democrática ha sido siempre difícilmente aplicable a Organizaciones humanas, porque ellas requieren una “argamasa” mucho más fuerte que la democrática. Familia, Centros de Enseñanza, Iglesia, Organizaciones diversas, no han podido construirse sobre la fórmula democrática, y cuando lo han intentado –lo que ha sucedido en los últimos años progresivamente por el dominio ambiental de la dogmática democrática- han entrado en profunda crisis: ¿quién lo puede negar al contemplar el actual espectáculo en familias, Centros de Enseñanza instituciones sociales, políticas y religiosas?

Las empresas han sido, sin embargo, las Organizaciones que más han resistido y resisten a la crisis democrática. Ellas son entidades que no pueden existir sin resultados, y es más que dudoso que se puedan obtener resultados buenos y duraderos con una organización empresarial democrática. Ahora bien, que no haya una estructura democrática es una cosa y otra muy distinta que no exista libertad y relaciones humanas profundamente justas y respetuosas del bien común.

Ese es el punto en el que se sitúa la temática de este libro tan inteligente y oportuno. En él se trata de mostrar cómo es posible –yendo más allá de viejas fórmulas cada vez más difícilmente viables- una organización empresarial eficiente, eficaz y a la vez de profundo arraigo humano en todos los sentidos.

La idea y redacción del libro *Gobierno Institucional*. La dirección colegiada, tiene más de diez años y acumula la experiencia de gobierno y de asesoramiento de los autores en sectores muy diversos. No es el decantado de

un modelo acabado de gobierno, se trata más bien de un estadio de desarrollo de múltiples experiencias. De un autor inicial pasó a dos en la redacción de la primera parte dedicada a Cuestiones sobre Órganos Colegiados de Gobierno con una intención práctica directa, como muestran los títulos y contenidos de los capítulos: Condiciones para Implantar un modo de Gobierno Colegiado (Capítulo 2), o Marco, Reglas y Procedimientos de Funcionamiento (Capítulo 3). La practicidad se fundamenta en el aparato conceptual antropológico y filosófico que bajo el título Procesos de Formación, se desarrolla en el Capítulo 4. No es, por tanto, un vademécum, aide-mémoire o recetario de buen gobierno, aunque cumple esas funciones entre otras, especialmente para aquellos lectores con responsabilidades directivas.

Temas y tareas tales como el proceso de delegación, las condiciones para una buena presidencia o sus eventuales patologías de ejercicio, los procesos de toma de decisiones, la redacción de actas y un largo y concretísimo etcétera, son abordados en un tono didáctico que refleja tanto el tenor académico de los autores, como su autoridad en el ejercicio colegiado de muy diversos órganos de dirección.

La obra muestra que no todos los comités, consejos y directorios son colegiados ya que no basta con haber llegado a una decisión unitaria entre varias personas. Lo que marca la diferencia es la forma de decidir internamente, de hacer participar y el grado de unidad de fines y de experiencias. Una forma democrática pura o una personalista de quien dirija el equipo, no son propiamente colegiadas. El arquetipo de un gobierno colegiado podría ser trabajo de un buen equipo o “la forma de hacer de un Directorio bien avenido”, o la manera de funcionar de una familia con hijos de muy diversas edades.

Después de años de idealización del líder empresarial y social, se ven indicios de vuelta a la sabiduría del gobierno colegial, tanto en instituciones sociales como en las instancias de gobierno corporativo de firmas profesionales y empresas. El gobierno colegiado trata de

evitar aquellos excesos de personalismo y autoritarismo propios de formas autocráticas e incluso democráticas. La colegialidad es más exigente que las formas democráticas de dirección: necesita el concurso y ponderación de todos –con sus opiniones y puntos de vista– de forma que tras una votación, la fracción perdedora no se sienta irremediablemente excluida. La consecuencia directa es que los miembros del colegiado han de tener unidad de propósito pero también de criterio para alcanzar esos objetivos. Por eso, la colegialidad es la forma más apropiada para la sostenibilidad de las organizaciones, objetivo prioritario del gobierno corporativo.

Cada modo de gobierno puede ser adecuado a asuntos y situaciones distintas ya que no existe una forma única, universal y acabada de dirigir. La personalista es insustituible para situaciones de emergencia, urgencia, algo muy especializado y técnico; si hubiera un incendio en la empresa no se convocaría el Comité de Crisis, sino que se hablaría con Paco el bombero para hacer lo que nos ordene. La democrática es ideal para asuntos muy básicos, de justicia o de gusto personal libre o para el gobierno de la cosa pública; decidir el postre del almuerzo tras la reunión no necesita grandes profundidades ni hay “expertos”. La colegiada trata asuntos de fondo, de criterio sin entrar en detalles ejecutivos –que se han de delegar– ni en cuestiones constitutivas de la institución que se trate.

En la conducción de cualquier institución se precisan de los tres modos, de aquí que –como mínimo– suelan distinguirse al menos dos órganos: el de gobierno y el ejecutivo. Si se mezclaran ambos se corre el riesgo de comprometer lo de más al fondo, del largo plazo, lo institucional, la continuidad. Se trata, por tanto, de hacer participar a los mejores miembros expertos en torno a los asuntos más importantes y en la ejecución menuda de los acuerdos y decisiones alcanzados. Es pues un modo más “aristocrático” que democrático, en el sentido del concurso de los mejores –la areteia de la Grecia clásica–, que precisa “Claridad mental y elegancia personal” para usarlo: claridad para distinguir

los modos según los asuntos, y elegancia... porque nos equivocaremos tanto como los demás miembros del órgano colegiado.

Aquellos que cuenten con una amplia experiencia personal en la formación de equipos de trabajo colegiados, están en condiciones de aportar a la vez una honda comprensión de su naturaleza y fundamentos. Es necesario mostrar la variedad de formas de implantación y uso de la colegialidad. Por estas razones el libro "Gobierno Institucional. La dirección colegiada" es un trabajo multidisciplinar de cinco autores: una profesora uruguaya de filosofía con experiencia de gobierno en el ámbito académico y social -Mercedes Rovira-, un profesor de la Universidad de Navarra de organización eclesiástica, un profesor y consultor de firmas de servicios profesionales de la misma universidad, un ingeniero mexicano director de programas de perfeccionamiento directivo, y un físico español profesor de escuelas de negocio -IESE de Navarra e IEEM de la Universidad de Montevideo-; todos con experiencias de gobierno colegiado. El prólogo corre a cargo del profesor Rafael Alvira, quien redactó un prólogo de obligada lectura: incluso los coautores afirman haber comprendido mejor aquello que escribieron gracias a él.

Quiere ser una contribución a la mejora del gobierno de nuestras instituciones, útil tanto para quienes ejercen la presidencia como para los demás miembros de los equipos directivos, a la vez que aportación para los estudiosos de la dirección, al recuperar un modo histórico de ejercer el gobierno, que es paradigma del buen trabajo en equipo.

Es todo un acierto el que el libro posea una segunda parte en la que se exponen por extenso tres ejemplos de colegialidad: el de la Iglesia -institución en el que la colegialidad es pieza notable y antigua- al cuidado de un gran especialista como es Antonio Viana; el de las firmas de abogados, escrito con claridad y precisión por Miguel Ángel Pérez de la Manga; y el de los Consejos en las Empresas

Mercantiles, amplio y muy bien articulado, con autoría de Enrique Taracena, que trata un tema de gran relevancia actual. Se pasa así de dos a cinco autores con diferentes ópticas y experiencias.

Formas tan distintas de ejercer la colegialidad en la Iglesia como en los sínodos, consejos, capítulos, cónclaves o consejos ilustran la necesidad de ajustar los modos específicos a cada propósito. O las sutilezas de los procesos de sucesión y construcción de consensos de las firmas profesionales colegiadas; y la vinculación entre propiedad y gestión de los directorios colegiados, con su puesta en común de decisiones de síntesis que mejoren las alternativas individuales previas al diálogo, etc., amplían el abanico de eventuales soluciones colegiadas. Entender los modos tan diversos de la práctica colegial ayudará sin duda, al gobierno de organizaciones de diversa naturaleza.

Pero tanto para los conocedores de los cinco autores del libro, como para los que aún no lo son, su lectura resultará verdaderamente enriquecedora. Partiendo de la lectura del capítulo introductorio y el de Procesos de Formación, permite abordar temas puntuales específicos para practicar la colegialidad en las tareas directivas del lector, sin necesidad de completar la lectura del resto del libro. La experiencia del primer año tras su publicación muestra el interés suscitado en dirigentes académicos –universidades, escuelas de negocios y liceos- tanto como patronatos y directorios de organizaciones mercantiles y sin ánimo de lucro –desde corporaciones multinacionales a parroquias- en tres continentes y culturas –España, Portugal e Italia, Centroamérica y África occidental-. Sería un acierto, que este libro se estudiara en los Centros que se ocupan de la formación –tan necesaria- de los dirigentes de cualquier tipo de sociedad.

**Prof. Isidoro Galián Úbeda
Director General de EALDE Business School**

Laura REALI: *Herrera: la revolución del orden. Discursos y prácticas políticas, 1897-1929.*
Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2016, 256 pp.

Recibido: 14/12/2016

Aceptado: 16/12/2016

Herrera: la revolución del orden. Discursos y prácticas políticas, 1897-1929, libro la historiadora uruguaya Laura Real es un producto “parcial” -según sus palabras- de su tesis doctoral dirigida por François Hatorg en l’École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Un libro académico -de impecable redacción y edición- sobre la trayectoria política e intelectual de Luis Alberto de Herrera en las tres primeras décadas del siglo XX. El trabajo llena un vacío historiográfico sobre un personaje que marcó la cultura política e intelectual del Uruguay de aquel tiempo. Los abordajes sobre el líder nacionalista han sido mayoritariamente desde enfoques hagiográficos o parcializados, si exceptuamos las aproximaciones ya bastante lejanas de Carlos Real de Azúa y de Carlos Zubillaga.

El lector no tiene entre sus manos una biografía ni un estudio circunscripto al pensamiento político del autor uruguayo en los años delimitados. El logro de Real es situar los textos históricos y discursos políticos de Herrera siguiendo una perspectiva dialógica y trasnacional en la que contempla su contexto de producción, circulación y recepción, ya sea nacional, regional y europea. Lo más valioso de su trabajo es cómo efectiviza este objetivo, como mostraremos al analizar el contenido del libro. Real reconstruye especialmente las lecturas, las referencias o citas que aparecen en sus textos, y no deja de conectar las ideas

de Herrera con las de sus contemporáneos cercanos o no ideológicamente. A la vez, en su relato indaga tópicos reiterados en las obras del caudillo nacionalista señalando los matices, distancias o virajes interpretativos entre estas.

En la primera parte, “La cuestión nacional”, aborda problemáticas centrales del debate intelectual latinoamericano en las décadas iniciales del siglo XX como fueron, entre otras, la raza, la inmigración, la cuestión social; temas vinculados a la identidad nacional, a su definición y a su historia. Esta parte tiene a *La tierra charrúa* (1901) y a *El Uruguay internacional* (1912) como centro de estudio, en el interés de situar la posición de Herrera en el marco de la discusión nacional sobre los rasgos característicos o singulares del tipo y medio uruguayo, el lugar ocupado por el país en el escenario vecinal y, a la vez, mundial. Se muestra cómo defendió la excepcionalidad uruguaya en las controversias sobre la resolución de la cuestión nacional. Se considera su visión sobre la herencia charrúa, el papel de los gauchos, de los caudillos y de la recepción e influencias de modelos o doctrinas extranjeras. Real entrecruza estas miradas con otros relatos dicotómicos sobre el pasado, divergencias reveladas en torno a cómo conmemorarlo y a cómo enseñar la historia patria, en tanto las problemáticas y diagnósticos del presente incidían en los proyectos para apuntalar el futuro del naciente país. La autora se detiene a analizar cómo el impacto del batllismo repercutió en sus formulaciones teóricas, históricas y políticas. En esta parte, ocupa un espacio privilegiado el análisis del concepto de tradición, medular en el libro de Real, y a la vez en la obra de Herrera en las primeras décadas del siglo XX. Es significativo destacar que la historiadora muestra los aspectos originales de la producción herrerista y sus distancias interpretativas con la de sus contemporáneos latinoamericanos.

La segunda parte, “La Revolución Francesa y Sudamérica”, toma el título de un libro de Herrera considerado como su “ensayo de teoría política más relevante” y porque “señala un momento de redefinición doctrinaria”.

Desde una perspectiva creativa Reali analiza el contexto histórico de su producción en un Uruguay ya marcado por la inaugural etapa reformista del batllismo y reflexiona cómo Herrera no fue inmune a su experiencia vital en Francia (1908-1912). En el primer capítulo de esta parte describe las diferencias entre la versión uruguaya (1910) y la francesa (1912) del libro. Para ello, no solo aborda la traducción comparando las fuentes, sino que además la enriquece con el rastillaje de la correspondencia pasiva del uruguayo con su traductor, Sebastián Etchebarne. Este influyó en la reformulación de pasajes de “La Revolución francesa y Sudamérica” para adaptar la obra a la recepción del público al cual iba dirigida. No obstante, la indagación de Reali demuestra que su circulación fue limitada; llega a esta conclusión después de revisar críticas de libros en prensa y revistas francesas, a diferencia de otros trabajos de escritores latinoamericanos, más comentados y discutidos. A continuación, en el segundo capítulo de esta sección, se centra en el contenido de la obra y cómo Herrera hizo uso de categorías de pensadores críticos de las doctrinas radicales de la revolución francesa. A su vez, estudia la recepción del libro en Europa y en el escenario rioplatense. Son muy interesantes las reflexiones de Carlos Roxlo, correligionario y amigo, y las críticas de Max Nordau, Gastón Deschamps y José Lazaró. Desde la mirada de sus contemporáneos se interpelan las principales posiciones políticas de Herrera, que permiten a la autora dedicar un espacio al debate entre liberalismo y jacobinismo que jalonaron aquella época, especialmente, en el Uruguay batllista. Asimismo, y acertadamente, finaliza esta segunda parte con el análisis de las lecturas resignificadas de la obra en el marco de las vivencias locales en relación a la primera guerra mundial.

El eje de la tercera parte, “Las guerras civiles uruguayas en la construcción de una tradición política”, se encuentra en el estudio de cómo Herrera desempeñó un papel significativo en la renovación y modernización de su partido y en la construcción de una tradición partidaria e identitaria, que no se

desvinculaba de los legados positivos de las guerras civiles. Reali no abandona a lo largo de su trabajo su objetivo prioritario que es interrelacionar la producción escrita de su autor con su práctica política, donde el uso de las representaciones del pasado constituyó una de sus armas privilegiadas. Herrera legitimó los levantamientos armados del pasado reciente, concebidos como episodios de “revolución del orden”, posición ideológico-política que Reali recupera para título de su libro. Es decir, revolución que apuntaba a modificar el sistema político vigente no así el orden social. El dirigente nacionalista trazó una línea de continuidad afectiva e idealista entre los revolucionarios, en especial, no minusvaloró el aporte sacrificado y heroico de Aparicio Saravia, y las luchas cívicas pacíficas para la conquista de los derechos políticos. Al contrario de otras perspectivas contemporáneas, uruguayas y latinoamericanas, en las cuales los levantamientos armados fueron vistos como reveladores de problemas sociales sudamericanos. Un tema interesante de esta parte del libro es el análisis del discurso paternalista de Herrera, su defensa y mirada favorable del orden social de la campaña y sus juicios críticos sobre la ciudad. Aquí, la historiadora inserta las reflexiones de su autor en el marco de los tópicos de discusión de la época más allá de las fronteras, lo que pone en evidencia la riqueza de la circulación y apropiación de ideas o doctrinas. En el último capítulo, de esta tercera parte, aborda comparativamente los itinerarios compartidos por el herrerismo y el radicalismo argentino en la transformación del sistema político de sus respectivos países, con el énfasis puesto en cómo los contemporáneos los aproximaron y los distinguieron. Hay un aporte interesante a los vacíos historiográficos sobre las conexiones transnacionales y simpatías entre estos dos movimientos políticos coetáneos, estudio que realiza analizando prensa y correspondencias con líderes radicales y con correspondientes herreristas en Argentina. Herrera jugó un importante papel en la construcción de las identificaciones, “paralelismo de destinos”, y en el entramado de vínculos personales, donde

la memoria de las guerras civiles trazaba raíces compartidas.

En la cuarta parte, “Repensar el periodo de la organización nacional, sus hechos y actores”, Reali continúa ahondando en el Herrera historiador, profundizando y reconectando las otras partes de su libro. De Herrera hace hincapié en su revalorización de la tradición caudillesca, federal y de la participación de los actores colectivos rurales en la formación nacional. La rehabilitación no incluyó solo a José G. Artigas, sino también a otras figuras del pasado más polémicas como Juan Antonio Lavalleja, Manuel Oribe y Fructuoso Rivera, en un marco regional de revisión crítica de la historiografía de Bartolomé Mitre y Domingo F. Sarmiento, que Reali desarrolla y sitúa con acierto. Asimismo, lo valioso de su trabajo en esta parte del libro es la utilización de los intercambios epistolares de carácter histórico, prioritariamente con colegas argentinos, para analizar las obras de Herrera y visualizar sus virajes interpretativos en el transcurso de los años. Las correspondencias revelan circulación de textos y de referencias bibliográficas y documentales. Reali desarrolla la hipótesis de que a raíz del fluido contacto trasnacional operó el cambio de la visión herrerista sobre

un rosismo rehabilitado progresivamente por su contribución al proceso de consolidación del Estado argentino y a la unidad nacional. A su vez, Oribe y Rosas fueron erigidos en paladines de la defensa de la región frente a las injerencias extranjeras. Asimismo, no descarta que en la plasmación final de esta reorientación influyó el escenario de la segunda guerra mundial, mostrando cómo el Herrera historiador es indisociable del político.

Este libro es de referencia obligada para el abordaje de un personaje político e intelectual que dejó huella profunda en el Uruguay y en su partido. Es de destacar la habilidad y capacidad de reflexión de su autora para integrar y conectar dialógicamente la producción herrerista. Dada la magnitud de su tarea, amerita y queda para otros un mayor desarrollo del Herrera de la tribuna política, ya que el trabajo de investigación está más focalizado en su producción historiográfica, aunque Reali insiste en no desligarla de la política, actividad vital, medular e imposible de divorciar en la biografía de Herrera, definido como “representante de una tradición”.

Dra. Carolina Cerrano
Universidad de Montevideo / ANII

Normas para colaboradores

- 1) *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* es una revista interdisciplinaria de Literatura, Filosofía e Historia, editada en forma semestral (junio y diciembre de cada año) por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo. Los artículos remitidos deberán atender a esta temática general sin límites cronológicos o temáticos dentro de las tres disciplinas antes citadas. Asimismo, la revista estimula la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre ellas y con otras áreas humanísticas y sociales (Arte, Educación, Lingüística, etc.).
- 2) Sólo se publicará contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos de publicación. El envío de los originales al editor supone, que el autor o los autores de las colaboraciones ceden a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* los derechos de reproducción de los textos admitidos. A su vez, se deberá consignar expresamente los casos de co-autoría, así como los casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.
- 3) *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* es una revista arbitrada (*peer-review*) mediante el método de “doble ciego”: los escritos sin datos de autoría serán remitidos por la revista a dos evaluadores anónimos. Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés y portugués.
- 4) La revista consta de dos secciones permanentes: Estudios y Artículos. Asimismo, cada número puede incluir una sección de actualidad bibliográfica titulada Reseñas. Los contenidos sometidos a arbitraje serán los de las secciones Estudios y Artículos. Las reseñas de libros y el proemio de los estudios tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción. La revista podrá publicar entrevistas siguiendo las consideraciones del punto 1.
- 5) El nombre del autor o de los autores de los escritos remitidos no deberá figurar en el archivo ni en la copia enviada para evaluación.
- 6) Los autores de Estudios, Artículos y Reseñas acompañarán su trabajo de un *curriculum vitae* que deberá incluir: a) nombre completo, b) cargo e institución académica a la que pertenece c) dirección de correo electrónico.
- 7) La sección Estudios estará compuesta por un máximo de 4 escritos sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de la revista, o a través de otros medios de comunicación académicos. Los trabajos remitidos para esta sección tendrán entre 8.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía,

título y resumen). Se deberá incluir un resumen de 200 palabras como máximo y hasta 6 palabras clave en español e inglés, la bibliografía se agregará al final del texto”

- 8) Además del tema monográfico de la sección Estudios, la revista publicará artículos en temas relativos a sus áreas de estudios. Los artículos remitidos para evaluación deberán tener entre 8.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen). Se deberá incluir un resumen de 200 palabras como máximo en español, y otro en inglés, así como palabras clave y bibliografía al final.
- 9) La sección Reseñas publicará sobre libros de interés en las áreas de estudio de la revista. Los escritos remitidos deberán contar con toda la información bibliográfica del libro reseñado y no excederán las 2.000 palabras.
- 10) Plazo de recepción de originales: para el número de junio, hasta el 31 de noviembre anterior; para el número de diciembre, hasta el 31 de mayo anterior.

Normas formales de citado textual:

164

- a) Las citas textuales de menos de cinco líneas deberán ir entre comillas “ ” y con la correspondiente nota a pie de página.

Ejemplo:

Éstas fueron, según José Pedro Barrán, algunas de las transformaciones que se operaron en el ámbito social y económico, viabilizando “el vencimiento de la sensibilidad «bárbara»”. NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- b) Las citas textuales de más de cinco líneas deberán ir separadas del cuerpo de texto y deberán tener un tamaño que permita diferenciarlas del resto del contenido. No irán entre comillas ni en cursiva. Igualmente, contarán con una referencia a modo de nota a pie de página.

Ejemplo:

Es necesario, en este punto, reproducir la crítica hecha por John C. Chasteen a la obra *Imagined Communities* de Benedict Anderson:

In *Imagined Communities*, the chapter on Creole pioneers outlines two specific mechanisms whereby a national consciousness supposedly emerged much earlier during the eighteenth century, and became robust enough to

define the limits of new republics in the early nineteenth century. [...] The first of these mechanisms is the circulation of colonial bureaucrats. [...] Anderson argues that colonial bureaucratic careers were circumscribed by territorial limits that later defined nations. For example, according to Anderson's argument a Mexican-born colonial functionary might be posted to Tampico or Guadalajara or Oaxaca, but never to Havana or Guatemala City.

NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- c) Las notas a pie de página de cita textual incluirán 1) nombres y apellidos completos del autor o de los autores de la obra. Los apellidos irán en mayúsculas o versalitas. 2) Título completo en itálica del título del libro, del artículo o del capítulo de libro. 3) La revista o libro en el que se encuentra el escrito, indicando el responsable a cargo de la edición en los casos que corresponda. El nombre del libro o de la revista irá en itálica. 4) Número de ejemplar, casa editorial, lugar de edición, año de publicación y número de edición (en caso de que no sea la primera).

Ejemplos:

¹ José Pedro BARRÁN: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II: El disciplinamiento (1860-1920)*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2004, p. 19.

² PLATÓN: *Hippias Majeur; Charmide; Laches; Lisis*. Texto bilingüe (griego-francés) establecido y traducido por Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, ³1949, p. 57.

³ John Charles CHASTEEN: *Introduction*. En: John Charles CHASTEEN y Sara CASTRO KLARÉN: *Beyond Imagined Communities. Reading and writing in Nineteenth-Century Latin America*. Woodrow Wilson Center Press / The John Hopkins University Press, Washington D. C. / Baltimore, 2003, p. xx.

⁴ Elena RUIBAL: *Alonso Quijano, vencedor de sí mismo*. En *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*. Año 5, n° 1, Universidad de Montevideo, Montevideo, diciembre de 2005.

⁵ Dennis F. LACKNER: *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*. En: Michael J. B. ALLEN, Valery REES y Martin DAVIES (eds.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Brill, Leiden / London, 2002, pp. 15-44.

- d) Las notas a pie de página de citas no textuales deben ir acompañadas de “Cfr.” o equivalentes.

-
- e) En referencias de una obra ya citada se indica el autor y el nombre de la obra, (poniendo sólo las primeras palabras seguidas de puntos suspensivos, en caso de ser un título largo), y el número de página.

Ejemplos:

- ¹ José Pedro BARRÁN: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II*, p. 22.
- ² John Charles CHASTEEN y Sara CASTRO KLARÉN: *Beyond Imagined Communities...*, p. xvi.

- f) En la bibliografía al final del escrito se agregarán todas las obras citadas con sus datos completos. La bibliografía se presentará en orden alfabético, de acuerdo al apellido del autor. En los casos en los que no hay apellidos (p. ej. ISIDORO DE SEVILLA, PÍO XII, JENOFONTE) los nombres mismos irán en mayúsculas o versalitas. En caso de haber más de una obra del mismo autor, se consignarán las obras en orden de publicación, del más reciente al más antiguo. El criterio para poner las referencias de la obra es como el ya mencionado para las referencias a pie de página, pero anteponiendo el apellido del autor en mayúscula o versalitas antes del nombre de pila.

Ejemplos:

- ARJIPTSEV, Fedor Timofievich: *La materia como categoría filosófica*. Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, 1962.
- BARTHES, Roland: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994.

- g) Los interesados en publicar en la revista *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* deberán remitir los contenidos a: revistahumanidades@um.edu.uy, indicando en el asunto del correo electrónico su interés en publicar y a qué sección de la revista se remite el escrito. También puede enviarse por correo a la dirección postal de la revista, en cuyo caso se enviarán tres copias en formato impreso y una en formato electrónico, indicando a qué sección de la revista se remite el escrito.

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo
Facultad de Humanidades
Universidad de Montevideo
Prudencio de Pena 2544
Montevideo (11600), Uruguay

