

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)
ISSN 2301-1629 (En línea)
Montevideo,
N° 16 - Diciembre 2024

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

Montevideo, N°16 – Diciembre 2024

Política de acceso abierto

La revista *Humanidades*, proporciona acceso inmediato y gratuito a todos los contenidos de la edición electrónica, bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Los artículos se pueden compartir y adaptar siempre y cuando:

- 1) Se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL del artículo).
- 2) Se proporcione un enlace a esta licencia de uso.
- 3) Se indique si se hicieron cambios.

Indexada en:

Biblioteca Nacional del Uruguay, Dialnet, DOAJ, EBSCO-Academic Search Ultimate, ERIH PLUS, Latindex, Scielo y Scopus. 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.

Dr. Prudencio de Pena 2544 (11600)

Montevideo, URUGUAY

Tel.: (598) 2707-4461

Contacto de la revista

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy

Canje: biblioteca@um.edu.uy

Página web de la revista

<http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades>

Plazo de recepción de originales

Para el número de junio, hasta el 1 de octubre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

Aviso de derechos de autor

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Diseño: editáonline

Impresión: editáonline

Depósito legal: 381.845

Comisión del papel

Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703.

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

N°16 – Diciembre 2024

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

Las ilustraciones del No. 16 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican en homenaje a los artistas Carlos Alberto Castellanos (1881 - Montevideo - 1945) y Federico Lanau (1891- Canelones - 1929). La imagen de la cubierta corresponde al artista Carlos Alberto Castellanos y se titula "Las lavanderas", s/f, el material es óleo sobre tela, 93 cm. x 120 cm. y se encuentra en el Museo Municipal Juan Manuel Blanes (Montevideo, Uruguay). Las obras utilizadas en interior de la revista corresponden al artista Federico Lanau.

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Mariana MORAES, Universidad de Montevideo, Uruguay (directora).

Carolina CERRANO, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Pablo Emanuel GARCÍA, Universidad de Montevideo, Uruguay.

SECRETARIO DE REDACCIÓN

José Antonio SARAVIA, Universidad de Montevideo, Uruguay.

EDITORA TÉCNICA

Valentina MORANDI, Universidad de Montevideo, Uruguay.

EDITOR ASOCIADO

Daniel CONTRERAS, Universidad de los Andes, Chile.

CONSEJO CONSULTOR

Rafael ALVIRA †, Universidad de Navarra, España

Pedro Luis BARCIA, Academia Nacional de Letras, Argentina

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

Daniel CORBO, Universidad de Montevideo, Uruguay

Bárbara DÍAZ KAYEL, Universidad de los Andes, Chile

Mariano FAZIO, Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO, Notre Dame University, Estados Unidos

Juan Francisco FRANCK, Universidad Austral, Argentina

Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO, Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Nilda GUGLIELMI †, Academia Nacional de la Historia, Argentina

Carlos MELCHES, Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

Ramiro PODETTI, Universidad de Montevideo, Uruguay

William REY, Universidad de la República / Universidad de Montevideo

Rogelio ROVIRA MADRID, Universidad Complutense de Madrid, España

Josep Ignasi SARANYANA, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, Ciudad del Vaticano

Arno WEHLING, Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Ruth FINE, Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel

In memoriam

En 2024 han fallecido dos miembros del Consejo Consultor de Humanidades: el Dr. Rafael Alvira (24 de octubre de 1942 - 4 de febrero de 2024), filósofo español, catedrático de la Universidad de Navarra, y la Dra. Nilda Guglielmi (12 de abril de 1928 - 30 de julio de 2024), medievalista argentina, miembro de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina. Publicamos esta nota como expresión de gratitud por su valiosa contribución como asesores científicos de esta revista y en reconocimiento a sus destacadas trayectorias intelectuales y académicas.

Consejo Editorial

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo

Es una publicación científica e interdisciplinaria de Filosofía, Historia y Literatura que, a partir de su segunda época iniciada en 2017, se edita en forma semestral en junio y diciembre de cada año. Los textos remitidos a sus dos secciones principales -Estudios y Artículos- se vinculan a esas áreas del conocimiento; se estimula, asimismo, la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre las disciplinas mencionadas y su enlace con otras áreas humanísticas y sociales como: Arte, Educación y Lingüística.

La sección *Estudios* presenta un tema monográfico aprobado por el Consejo Editorial: este puede llegar a través de la iniciativa de un investigador, o conjunto de investigadores o responder a una convocatoria abierta. La sección *Artículos*, por su parte, puede acompañar la convocatoria de la sección Estudios o ser independiente a ésta. A la sección *Reseñas* se confía la valoración crítica de alguna de las novedades bibliográficas que llegan a conocimiento de la revista. Los números de la publicación pueden incluir una *Entrevista*. Los textos publicados en *Humanidades* son siempre originales e inéditos.

La revista recibe colaboraciones científicas de especialistas de centros nacionales y extranjeros y acepta textos en español, inglés, francés y portugués.

Humanidades es una revista académica destinada primordialmente a un público especializado y su objetivo es constituirse en un foro abierto en el que las disciplinas dialoguen entre sí y aporten nuevos conocimientos. A los integrantes de la revista y a sus colaboradores los impulsa la convicción de que “Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad”.

SUMARIO

Proemio	9	Artículos	109
• Tomás de Aquino: ayer y hoy	11	• Aceleración temporal y recuperación de lo político. Notas sobre las repercusiones de la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa en la praxis política	111
<i>Daniel CONTRERAS</i>		<i>Pedro RIVAS</i>	
• Thomas Aquinas: Yesterday and Today	17	• Cultura Material para el estudio de la historia e historia del arte: estado de la cuestión y algunas aproximaciones metodológicas	133
<i>Daniel CONTRERAS</i>		<i>Julietta OGAZ SOTOMAYOR</i>	
Tomás de Aquino: a 750 años de su muerte	23	• Juan Carlos Onetti y la inercia: creación, trabajo y matrimonio en un mundo repetitivo	159
• La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina	25	<i>Dario MARTÍNEZ MILANTCHI</i>	
<i>Manuel MARTÍN</i>		Reseñas	189
• Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el “unum” argumento de Anselmo de Canterbury	49	• Fascismo de Ultramar. El falangismo español en el Río de la Plata, 1936-1943.	191
<i>Santiago CORTI</i>		<i>Luis Velasco, ed.</i>	
• El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona	73	[Milena LUCIANO]	
<i>Íñigo Alberto GARCÍA ELTON</i>		• La persona. Il volto della trascendenza.	195
		<i>Massimo Serretti, ed.</i>	
		[Juan F. FRANCK]	

Proemio



Paisaje, Federico Lanau (1891 - Canelones - 1929), linóleo, 15,5 cm. x 23,5 cm.
Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

Proemio

Daniel CONTRERAS

DANIEL CONTRERAS

Universidad de los Andes, Chile

danielcontrerasrios@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0004-6197-579X>

Recibido: 21/11/2024 - Aceptado: 21/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Contreras, Daniel. "Proemio". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e1610. <https://doi.org/10.25185/16.10>

Tomás de Aquino: ayer y hoy

Thomas Aquinas: Yesterday and Today

Tomás de Aquino: ontem e hoje

Este número monográfico de la revista *Humanidades* está dedicado a Tomás de Aquino, con ocasión del aniversario número 750 de su muerte. A pesar de las asociaciones más bien negativas que, muchas veces injustificadamente, suelen acompañar a la Edad Media, Tomás de Aquino ha sido casi siempre reconocido, desde muy distintos frentes, como una de las figuras intelectuales más importantes, no sólo del Medioevo, sino de toda la historia del pensamiento filosófico y teológico occidental.

Nacido en Roccasecca en el año 1225, Tomás de Aquino ingresó muy joven en la recientemente fundada Orden de los Predicadores. Recibió su formación intelectual en distintos centros de formación de Europa, al alero —durante un tiempo al menos— de Alberto Magno, y en 1256 fue nombrado

maestro regente de la Facultad de Teología de la Universidad de París¹. Tras esta primera regencia en París, santo Tomás fue enviado a Italia, donde en distintos lugares ejerció su ministerio y escribió parte importante de sus obras más conocidas. Finalmente volvió a París para una segunda regencia en la Facultad de Teología, y probablemente fue este el período intelectualmente más intenso de toda su vida, en el que produjo obras filosóficas y teológicas de muy alto nivel, incluyendo gran parte de sus comentarios a Aristóteles y de la *Summa theologiae*. Murió, como es sabido, en 1274, camino al Segundo Concilio de Lyon, y sus restos descansaron, en un principio, en la abadía cisterciense de Fossanova, aunque muy pronto su cuerpo fue reclamado y disputado por distintos grupos interesados².

Como cualquiera que haya tenido acceso a ella podrá confirmarlo, la obra de Tomás de Aquino es ingente. La Comisión Leonina, fundada en 1879 bajo los auspicios del Papa León XIII para producir ediciones críticas de las obras completas de santo Tomás, sigue todavía activa, más de un siglo después de su aparición, y la verdad es que no parece que vaya a terminar sus labores relativamente pronto³.

Después de repetidas intervenciones magisteriales, a lo largo de muchos siglos, Tomás de Aquino se ha convertido en una suerte de bastión de la

1 Los datos biográficos de Tomás de Aquino están debidamente reunidos y presentados en la ya clásica biografía de Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, París, Les Éditions du Cerf, 2015; hay una cronología sumaria bastante útil en las páginas 421-424. Para conocer los distintos estadios del programa de formación intelectual de la Universidad de París, en la Facultad de Artes y la Facultad de Teología, ver Palémon Glorieux, "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 35, 1968, pp. 65-186; Bernardo Bazán, "Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", en Bernardo Bazán & John Wippel, & Gérard Franssen & Danielle Jacquart (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985 [vol. 44-45 of *Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental*], pp. 13-149; y Olga Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout, Brepols, 2015 [vol. 2 de *Studies on the Faculty of Arts. History and Influence*]. Para una presentación prudente y actualizada acerca del alcance de la relación intelectual entre Alberto Magno y Tomás de Aquino, ver Paul Hellmeier, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011 [vol. 75 de *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*], pp. 11-43.

2 Poco tiempo después de su muerte, los miembros de la Facultad de Artes de la Universidad de París dirigieron una carta, con fecha 02 de mayo de 1274, al capítulo general de los dominicos reunidos en Lyon, solicitándoles que por favor les enviaran sus huesos para que fueran enterrados en París, el lugar más adecuado para recordar "la memoria de tan gran clérigo, tan gran padre, tan gran doctor" [*ad tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris memoriam*]. Ver M.-H. Laurent (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Saint Maximin, Revue Thomiste, 1937 [parte de *Documents inédits publiés par la «Revue Thomiste»*] Fasciculus VI, pp. 583-586; AQUÍ p. 585. Para una historia pormenorizada de los eventos relacionados con el cuerpo de santo Tomás tras su muerte, ver Marika Räsänen, *Thomas Aquinas's Relics as Focus for Conflict and Cult in the Late Middle Ages. The Restless Corpse*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2017.

3 Para una visión panorámica de la labor realizada por la Comisión Leonina, y de las tareas pendientes, ver Concetta Luna, «L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin: vers une méthode de critique et d'écodotique», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 89, 2005, pp. 31-110.

ortodoxia católica⁴. Si bien esto es innegable en la actualidad, la historia no siempre fue así. Siguiendo el ejemplo de su maestro Alberto Magno, desde muy temprano en su carrera académica santo Tomás se abocó al estudio profundo y detenido de las recientemente traducidas obras de Aristóteles, junto a las de sus comentaristas árabes, con el fin de asimilar lo mejor de la filosofía griega e incorporarlo críticamente a la tradición cristiana —que ya había alcanzado en esa época, por cierto, un nivel bastante elevado de especulación y reflexión. En el panorama general de los movimientos doctrinales del siglo XIII, el pensamiento de santo Tomás está lejos de constituir la vía ordinaria de especulación filosófica y teológica, situándose más bien en las periferias de lo que, en ese momento, se consideraba permisible⁵.

Este volumen reúne tres trabajos dedicados a distintos aspectos del pensamiento filosófico de santo Tomás. El primer artículo, de Manuel Martín —titulado *La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina*— aborda el modo particular en el que, según santo Tomás, el hombre está regulado por la ley eterna. Según argumenta el autor, para santo Tomás el hombre está sometido, como toda otra creatura, a la suprema ordenación divina, pero de un modo peculiarísimo, pues está llamado, precisamente por su racionalidad, a ser providente para sí mismo y a dictarse a sí mismo la ley natural. Gracias a su entendimiento, el ser

4 Los distintos testimonios y documentos magisteriales están reunidos y comentados en Santiago Ramírez, *De auctoritate doctrinali s. Thomae Aquinatis*, Salamanca, Apartado 17, 1952.

5 No mucho tiempo después de la muerte de santo Tomás, se desató una agitada disputa entre los maestros de teología acerca de la ortodoxia de algunas tesis tomistas. Conocida es la discusión, por ejemplo, acerca del supuesto alcance de la condena de 1277 a algunas tesis sostenidas por santo Tomás. Para esto es provechoso consultar Robert Wielockx, “Autour du procès de Thomas d’Aquin”, en Albert Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988 [vol. 19 de *Miscellanea Mediaevalia*], pp. 413-438; John Wippel, “Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process Against Aquinas?”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 44, 1997, pp. 117-136; y en respuesta a este último, Robert Wielockx, “A Separate Process Against Aquinas. A Response to John F. Wippel”, en Jacqueline Hamesse (ed.), *Roma, magistra mundo. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1998 [vol. 10 de *Textes et Études du Moyen Âge*], pp. 1009-1030. Acerca del así llamado debate de los correctoria, consultar Pierre Mandonnet, «Premiers travaux de polémique thomiste», *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 7, 1913, pp. 46-70; Franz Ehrle, «Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode», *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 37, 1913, pp. 266-318; Paléon Glorieux, «La littérature des correctoires: simples notes», *Revue Thomiste*, vol. 33, 1928, pp. 69-96; Paléon Glorieux, «Les correctoires. Essai de mise au point», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 14, 1947, pp. 287-305; Ludwig Hödl, «Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektoirenstreit (1277-1287)», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 33, 1966, pp. 81-114; Paléon Glorieux, «Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années», en Theodor Köhler (ed.), *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l’occasion de son 70^{ème} anniversaire*, Roma, Editrice Anselmiana, 1974 [vo. 63 de *Studia Anselmiana*], pp. 255-287; y más recientemente Mark Jordan, «The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics», *Speculum*, vol. 57, 1982, pp. 292-314. Para una visión más panorámica de la recepción del pensamiento de santo Tomás, ver Matthew Levering & Marcus Plested (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

humano es capaz de tomar conciencia de sí mismo y de reconocer, además, aquellas cosas a las que está naturalmente inclinado, a fin de decidirse, libre y racionalmente, a dirigirse a ellas para alcanzar, mediante esas cosas, la plenitud que tanto anhela. Obrando así, el hombre imita, de un modo limitado, pero real, a la misma providencia divina.

En *Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el “unum” argumento de Anselmo de Canterbury*, Santiago Corti explora las semejanzas y diferencias entre las vías de acceso racional a la existencia de Dios que ambos pensadores medievales desarrollaron en sus obras. Recogiendo una distinción que Tomás de Aquino introduce en *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 3 entre una definición nominal y una definición real de Dios, Corti argumenta que tanto Anselmo de Canterbury como Tomás de Aquino comienzan sus respectivas demostraciones de la existencia de Dios utilizando una definición nominal de Dios, que se limita a manifestar un conocimiento general o común, y fundamentalmente negativo, acerca de lo que Dios es. Si bien ambos pensadores comienzan con una definición nominal de Dios, la gran diferencia entre sus planteamientos radica, sostiene Corti, en lo que esa definición es capaz de lograr: mientras para Tomás constituye simplemente el legítimo punto de partida de una demostración *a posteriori* de Dios —o de varias, para ser más precisos— para Anselmo ella ya contiene en sí la suficiente fuerza o contenido como para manifestar, por sí misma, la evidencia de la existencia de Dios.

En su artículo titulado *El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona*, Íñigo García investiga las particularidades del modo en el que Tomás de Aquino concibe el autoconocimiento del alma humana. Siguiendo las interpretaciones de Jaime Bofill y Francisco Canals, dos de los mayores exponentes de la así llamada Escuela Tomista de Barcelona, el autor explora las peculiaridades de los dos tipos de autoconocimiento que el alma tiene sí misma, tal como Tomás de Aquino los distingue en *De veritate*, q. 10, a. 8. García sostiene que el conocimiento que el alma tiene de sí misma en cuanto tiene ser —i.e., el autoconocimiento existencial, por oposición al autoconocimiento esencial— permite al ser humano reconocerse no sólo a sí mismo, sino que también le posibilita el acceso cognoscitivo a la singularidad de otras personas, mediante una suerte de presencia inmediata y dinámica, a la que el autor da el nombre de ‘biografía’.

Estos tres artículos ponen de relieve, cada uno a su manera, la actualidad innegable del pensamiento de Tomás de Aquino. Separados ya por más de 700 años, el rigor y la perspicacia de su obra filosófica y teológica no han perdido nada de su vigor original, siendo capaces aun hoy día de mostrar al lector contemporáneo caminos siempre nuevos de iluminación y penetración en los temas centrales de toda genuina reflexión filosófica y teológica: Dios, el hombre y el mundo. Esperamos que la lectura de estos artículos sirva de ocasión provechosa para profundizar en la obra de uno de los autores más importantes de la Edad Media y de la ya larga historia del pensamiento occidental.

Daniel Contreras

Universidad de los Andes, Chile

danielcontrerasrios@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0004-6197-579X>

Received: 21/11/2024 - Accepted: 21/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Contreras, Daniel. "Preface". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e1610. <https://doi.org/10.25185/16.10>

Thomas Aquinas: Yesterday and Today

Tomás de Aquino: ayer y hoy

Tomás de Aquino: ontem e hoje

This edition of the *Humanidades* journal is dedicated to Thomas Aquinas, on the occasion of the 750th anniversary of his death. Despite the rather negative associations that often unfairly are tied to the Middle Ages, Thomas Aquinas has almost always been recognized, from many different fronts, as one of the most important intellectual figures, not only of the Middle Ages, but of the entire history of Western philosophical and theological thought.

Born in Roccasecca in 1225, Thomas Aquinas entered the recently founded Order of Preachers at a very young age. He received his intellectual formation in different educational centers in Europe, under the tutelage - at least for a time - of Albertus Magnus, and in 1256 he was appointed master regent of

the Faculty of Theology at the University of Paris¹. After this first regency in Paris, St. Thomas was sent to Italy, where in different places he exercised his ministry and wrote an important part of his best-known works. Finally, he returned to Paris for a second regency in the Faculty of Theology, and this was probably the most intellectually intense period of his life, in which he produced philosophical and theological works of a very high level, including a large part of his commentaries on Aristotle and the *Summa theologiae*. He died in 1274, on the way to the Second Council of Lyon, and his remains rested, at first, in the Cistercian abbey of Fossanova, although very soon his body was claimed and disputed by different interested groups².

As anyone who has had access to it can confirm, the work of Thomas Aquinas is enormous. The Leonine Commission, founded in 1879 with the impulse of Pope Leo XIII to produce critical editions of the complete works of St. Thomas, is still active more than a century after its creation, and it is certainly unlikely its work will stop relatively soon³.

After repeated magisterial interventions over many centuries, Thomas Aquinas has become a sort of bastion of Catholic orthodoxy⁴. While this is undeniable today, this was not always the case in the past. Following the

1 Biographical data on Thomas Aquinas are duly collected and presented in Jean-Pierre Torrell's classic biography, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015; there is a useful summary chronology on pages 421-424. For the various stages of the intellectual training program at the University of Paris, in the Faculty of Arts and the Faculty of Theology, see Palémon Glorieux, "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 35, 1968, pp. 65-186; Bernardo Bazán, 'Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie,' in Bernardo Bazán & John Wippel, & Gérard Fransen & Danielle Jacquart (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985 [vol. 44-45 of *Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidentale*], pp. 13-149; and Olga Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout, Brepols, 2015 [vol. 2 of *Studies on the Faculty of Arts. History and Influence*]. For a cautious and up-to-date presentation on the extent of the intellectual relationship between Albertus Magnus and Thomas Aquinas, see Paul Hellmeier, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011 [vol. 75 of *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*], pp. 11-43.

2 Shortly after his death, the members of the Faculty of Arts of the University of Paris addressed a letter, dated 02 May 1274, to the general chapter of the Dominicans gathered in Lyon, asking them to please send them his bones to be buried in Paris, the most suitable place to remember "the memory of such a great cleric, such a great father, such a great doctor" [*ad tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris memoriam*]. See M.-H. Laurent (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Saint Maximin, Revue Thomiste, 1937 [part of *Documents inédits publiés par la "Revue Thomiste"*] Fasciculus VI, pp. 583-586; here p. 585. For a detailed history of the events related to the body of St. Thomas after his death, see Marika Räsänen, *Thomas Aquinas's Relics as Focus for Conflict and Cult in the Late Middle Ages*. The Restless Corpse, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2017.

3 For a panoramic view Leonine Commission and its past and future work, see Concetta Luna, "L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin: vers une méthode de critique et d'écotique," *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 89, 2005, pp. 31-110.

4 The various testimonies and magisterial documents are collected and commented on in Santiago Ramirez, *De auctoritate doctrinali s. Thomae Aquinatis*, Salamanca, Apartado 17, 1952.

example of his master Albertus Magnus, very early in his academic career St. Thomas devoted himself to the in-depth and thorough study of the recently translated works of Aristotle, together with those of his Arabic commentators, in order to assimilate the best of Greek philosophy and incorporate it critically into the Christian tradition -which by that time had already reached a fairly high level of development and reflection. In the general landscape of the doctrinal movements of the thirteenth century, the thought of St. Thomas is far from representing the ordinary path of philosophical and theological thought. On the contrary, it can be located by the margins of what was considered permissible at that time⁵.

This volume brings together three works dedicated to different aspects of the philosophical thought of St. Thomas. The first article, by Manuel Martín, entitled *La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina [The Thomistic Doctrine of Natural Law in the Context of Man's Participation in Divine Providence]*, deals with the particular way in which, according to St. Thomas, men are regulated by the eternal law. As the author argues, for St. Thomas, the human being is subject, like every other creature, to the supreme divine ordination, but in a most peculiar way, since he is called, precisely because of his rationality, to be provident for himself and to dictate the natural law to himself. Thanks to his understanding, the human being is capable of becoming aware of himself and of recognizing those things to which it is naturally inclined, in order to decide, freely and rationally, to turn

5 Not long after the death of St. Thomas, a heated dispute broke out among theology masters about the orthodoxy of some Thomistic theses. The discussion, for example, about the alleged scope of the condemnation of 1277 of some theses held by St. Thomas, is well known. For more information regarding this discussion, see Robert Wielockx, "Autour du procès de Thomas d'Aquin," in Albert Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988 [vol. 19 of *Miscellanea Mediaevalia*], pp. 413-438; John Wippel, "Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process Against Aquinas?" *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 44, 1997, pp. 117-136; and in response to the latter, Robert Wielockx, "A Separate Process Against Aquinas. A Response to John F. Wippel," in Jacqueline Hamesse (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75^e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1998 [vol. 10 of *Textes et Études du Moyen Âge*], pp. 1009-1030. On the so-called *correctoria*'s debate, see Pierre Mandonnet, "Premiers travaux de polémique thomiste," *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 7, 1913, pp. 46-70; Franz Ehrle, "Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode," *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 37, 1913, pp. 266-318; Palémon Glorieux, 'La littérature des correctoires: simples notes,' *Revue Thomiste*, vol. 33, 1928, pp. 69-96; Palémon Glorieux, "Les correctoires. Essai de mise au point," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 14, 1947, pp. 287-305; Ludwig Hödl, 'Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit (1277-1287),' *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 33, 1966, pp. 81-114; Palémon Glorieux, "Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années," in Theodor Köhler (ed.), *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70^{ème} anniversaire*, Rome, Editrice Anselmiana, 1974 [vo. 63 of *Studia Anselmiana*], pp. 255-287; and more recently Mark Jordan, "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics," *Speculum*, vol. 57, 1982, pp. 292-314. For a more panoramic view of the reception of the thought of St. Thomas, see Matthew Levering & Marcus Plested (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

to them in order to attain, by means of such things, the fulfillment they long for. By acting in this way, the human being imitates, in a limited but real way, divine providence itself.

In *Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el “unum” argumento de Anselmo de Canterbury* [*Defining the indefinable. The method for knowing the existence of God according to Thomas Aquinas and the ‘unum’ argument of Anselm of Canterbury*], Santiago Corti explores the similarities and differences between the ways of rational access to the existence of God that both medieval thinkers developed in their works. Taking on a distinction that Thomas Aquinas introduces in *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 3 between a nominal and an actual definition of God, Corti argues that both Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas begin their respective demonstrations of God’s existence by using a nominal definition of God, which merely manifests a general or common—and fundamentally negative—knowledge about what God is. While both thinkers start by giving a nominal definition of God, the great difference between their approaches lies, Corti argues, in what that definition is capable of achieving: while for Thomas it is simply the legitimate starting point of an *a posteriori* demonstration of God - or several demonstrations, to be more precise-, Anselm argues a definition already contains enough strength or content to manifest the evidence of God’s existence in itself.

In his article entitled *El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona* [*The knowledge of the person in their uniqueness. An approximation from two exponents of the Thomist School of Barcelona*], Íñigo García investigates the particularities of the way in which Thomas Aquinas conceives the self-knowledge of the human soul. Following the interpretations of Jaime Bofill and Francisco Canals, two of the leading exponents of the so-called Thomistic School of Barcelona, the author explores the peculiarities of the two types of self-knowledge that the soul has of itself, as Thomas Aquinas distinguishes them in *De veritate*, q. 10, a. 8. García argues the knowledge the soul has of itself as a being—existential self-knowledge, as opposed to essential self-knowledge—allows the human beings to recognize not only themselves, but also enables cognitive access to the singularity of other persons, through a sort of immediate and dynamic presence, which the author calls ‘biography’.

Each one in its own way, the three articles highlight the undeniable relevance of Thomas Aquinas' thought in current times. At a distance of more than 700 years, the rigor and insight of his philosophical and theological work have lost none of their original vigor, being able even today to show the contemporary reader ever new paths of illumination and penetration into the central themes of all genuine philosophical and theological reflection: God, the human being and the world. We hope that the reading of these articles will serve as a useful opportunity to delve into the work of one of the most important authors of the Middle Ages and of the long history of Western thought.



Paisaje, Federico Lanau (1891 - Canelones - 1929), linóleo, 24 cm. x 17 cm.
Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

Tomás de Aquino: a 750 años de su muerte

La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina

Manuel MARTÍN

Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el “unum” argumento de Anselmo de Canterbury

Santiago María CORTI BALDERIOTE

El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona

Íñigo Alberto GARCÍA ELTON

Manuel Martín

Universidad de los Andes, Chile.

mmartin@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8657-0212>

Recibido: 03/05/2024 - Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Martín, Manuel. "La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 16, (2024): e168. <https://doi.org/10.25185/16.8>

La doctrina tomista de la ley natural en el marco de la participación del hombre en la providencia divina

Resumen: En este trabajo se estudia la doctrina tomista de la ley natural desde el contexto de la participación del hombre en la divina providencia. Se intenta mostrar que la ley natural es una ley que Dios da al hombre para guiarlo en sus actos personales, pero que se la da de un modo tal que el hombre se la dicta a sí mismo para gobernarse en sus actos personales y gobernar también las demás cosas, asemejándose así al Dios providente. Para mostrar esto, se trata en primer lugar sobre la especial participación del hombre en la divina providencia, tal como la señala santo Tomás. En segundo lugar, se examina la afirmación de santo Tomás de que Dios da leyes a los hombres para guiarlos en sus actos personales. En tercer lugar, se relaciona esa afirmación con la consideración de la ley natural como participación de la ley eterna en nosotros. Por último, se argumenta que Dios es el autor de la ley, pero que la establece de tal manera que el hombre se la da a sí mismo por participación.

Palabras clave: Ley natural; Tomás de Aquino; Participación; Ley eterna; Providencia; Orden de la razón.

The Thomistic Doctrine of Natural Law in the Context of Man's Participation in Divine Providence

Abstract: In this paper I examine the nature of natural law according to Thomas Aquinas in the context of man's participation in Divine Providence. I argue that God gives the law to man to guide him in his personal actions, but that He gives it in such a way that man precepts it to govern himself and other things, and thus to come to resemble the provident God. To do this, I first explain man's special participation in Divine Providence. Second, I examine St. Thomas' claim that God gives laws to man. Third, I relate this to the claim that the natural law is a participation of the eternal law in us. Finally, I argue that God is the author of the law, but that He establishes it in such a way that man gives it to himself by participation.

Keywords: Natural law; Thomas Aquinas; Participation; Eternal law; Providence; Order of reason.

A doutrina tomista da lei natural no contexto da participação do homem na providência divina

Resumo: Este artigo pretende mostrar que a lei natural, tal como Tomás de Aquino a entende, é uma lei estabelecida por Deus para ordenar o homem nos seus atos pessoais, mas que Deus a dá ao homem de tal modo que este a prescreve para si, para regular as suas próprias ações, e governar também outras coisas, assemelhando-se assim ao Deus providente. Esta questão é abordada no contexto da participação especial da providência divina no homem. O trabalho começa por explicar o modo especial como o homem participa na providência divina, segundo S. Tomás. Em segundo lugar, examino a afirmação de S. Tomás que diz que Deus dá leis aos homens para os guiar nos seus atos pessoais. Em terceiro lugar, abordo a questão da lei natural como uma participação da lei eterna em nós, segundo S. Tomás. Finalmente, defendo que Deus é o autor da lei, mas que a estabelece de tal modo que faz com que o homem a preceitue para si por participação.

Palavras-chave: Lei natural; Tomás de Aquino; Participação; Lei eterna; Providência; Ordem da razão.

Introducción

La doctrina tomista de la ley natural ha sido y sigue siendo objeto de muchos equívocos. Se ha acusado que la comprensión general que se tiene de esta es fiscalista,¹ pues la función que tal comprensión le atribuiría a la razón no sería otra que la de leer el orden inscrito en la naturaleza (un orden normativo dado) y aplicarlo para conformar las acciones al «orden natural». Frente a una concepción tal de la razón como lectora de una legalidad inscrita en la naturaleza, ha habido otras posiciones que postulan una autonomía fundamentada teónicamente. Apoyándose en la afirmación de santo Tomás de la participación especial del hombre en la providencia por ser imagen de Dios, remarcan tanto la autonomía de la razón humana en el establecimiento de la ley natural, que oscurecen la comprensión de esta como una ley dada por Dios para gobernar al hombre en sus actos personales.² Para evitar estos equívocos, es fundamental rescatar la noción de la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional tal como la comprende Tomás de Aquino. Si bien, como dice el Aquinate, la ley natural es algo constituido por la razón (*aliquid per rationem constitutum*), es

1 Por ejemplo, Josef Fuchs considera que la doctrina tradicional de la ley natural, incluyendo el planteamiento de santo Tomás, opera con una doble lógica: a veces se considera conforme al derecho natural lo que es “conforme a la razón”, que Fuchs entiende en un sentido proporcionalista y no le parece problemático; y otras veces se considera perteneciente a la ley natural lo que es “según la naturaleza”, que él interpreta como si fuese en un sentido naturalista, que cae en el error de la falacia naturalista y que supone una comprensión estática del ser humano. Cf. Josef Fuchs, «¿Derecho natural o falacia naturalista?» *Selecciones de Teología* 29, n° 116 (1990): 281-292. Véase también Josef Fuchs, «El acto moral: lo intrínsecamente malo» en *La Teología Moral ¿en fuera de juego?*, ed. Dietmar Mieth (Barcelona: Herder, 1995): 199-218. También según Rhonheimer, muchas interpretaciones tomistas son fiscalistas (menciona, por ejemplo, a Rommen, Pieper o Manser). Cf. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Pamplona: EUNSA, 2000), 34, 48-50.

2 Por ejemplo, Fuchs sostiene: «Non è Dio a imporre agli uomini un codice di precetti per far loro conoscere che cosa debbano fare. È invece l'uomo stesso, come immagine di Dio, partecipe della provvidenza di Dio su tutte le creature, che deve interpretare e valutare la realtà dell'uomo e del mondo umano, è così ragionevolmente guidicare quale maniera di agire e di comportarsi sia conveniente per il bene umano: e questo sarà la sua norma morale» (Josef Fuchs, *Essere del Signore. Un corso di Teologia Morale Fondamentale* [Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1986], 155); «tocca a noi, immagini di Dio e partecipi della provvidenza divina, impegnarci senza sosta per indovinare che cosa bisogna umanamente fare in questo mondo» (ibid, 159); «All'uomo è stata data una capacità creativa, come partecipazione alla creatività di Dio, nel proceso individuativo delle norme e dei guidizi morali» (Josef Fuchs, “Morale autonoma ed etica di fede”, en Josef Fuchs, *Sussidi 1980 per lo studio della teologia morale fondamentale* [Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1980], 403). Las citas están recogidas de Enrique Jaime Naval Tomás, “La ley moral en Joseph Fuchs”, *Cuadernos doctorales: Teología*, n° 35 (1998): 376-78. Véase, también, la propuesta de Franz Böckle, *Moral fundamental*, trad. Manuel Olasagasti, Academia christiana 6 (Madrid: Cristiandad, 1980). Rodríguez Luño describe la posición en general de la moral autónoma en estos términos: «En el ámbito del obrar intramundano el Dios de la autonomía da un único mandato: que el hombre se autodetermine y ordene el mundo según el proyecto responsable que la conciencia personal traza sobre la base de su auto-comprensión en cada momento histórico y en cada circunstancia concreta. Al hacer esto el hombre hace lo que Dios quiere, pero los criterios éticos concretos que el hombre establece son suyos, y no de Dios» (Ángel Rodríguez Luño, “El significado de la «Veritatis splendor» para la teología moral”, *Scripta Theologica* 55, no 1 [28 de febrero de 2023]: 110).

decir, una ordenación que la propia razón humana establece para regular los propios actos, ella no es autora absoluta de la ley, sino que la concibe y formula participando de la sabiduría ordenadora de Dios, i.e. en su providencia.³ La inteligencia humana es capaz de comprender en cierto modo la razón de la providencia y de ordenar sus propios actos conforme a ella. Por eso, la doctrina tomista de la ley natural corresponde más bien a una «teonomía participada».⁴

Conviene, pues, atender a la doctrina de la ley natural de santo Tomás en relación con la afirmación de la participación especial del hombre en la providencia divina. Santo Tomás desarrolla profundamente esta doctrina en la *Summa Contra Gentiles* y la recoge luego, de forma particularmente sintética, en la *Summa Theologiae*. Allí introduce, además, el tratado de la ley eterna y explica con claridad la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. Comenzaré con la explicación que santo Tomás ofrece en la *Summa Contra Gentiles* acerca del modo especial en que el hombre participa de la providencia. Ahora bien, según que el hombre participa de un modo especial en la providencia divina, dice el Aquinate que Dios da leyes a los hombres. Así, en segundo lugar, examinaré en qué sentido dice santo Tomás que Dios da la ley al hombre.⁵ En tercer lugar, relaciono aquello con la doctrina expuesta en la *Summa Theologiae* acerca de la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional. Considerando todos esos elementos, argumento finalmente que Dios es el autor de la ley, pero que la establece de tal manera que el hombre se la da a sí mismo por su participación en la sabiduría ordenadora de Dios.

3 Acerca de esta perspectiva, véase, por ejemplo, Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, en Antonio Millán-Puelles, *Obras completas*, volumen IX (Madrid: Rialp, 2016) que, a mi modo de ver, es una de las obras mejores logradas en esta materia. Véase también Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Pamplona: EUNSA, 2000), aunque el planteamiento de Rhonheimer no está exento de críticas: véase, por ejemplo, Stephen L. Brock, “Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy by Martin Rhonheimer (review)”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 66, n^o 2 (2002): 311–15; Matthew Levering, “Natural Law and Natural Inclinations: Rhonheimer, Pinckaers, McAleer”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 70, no 2 (2006): 155–201; Steven Jensen, “Thomistic Perspectives?: Martin Rhonheimer’s Version of Virtue Ethics”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 86, no 1 (1 de diciembre de 2012): 35, 158–59.

4 Esta expresión, que se extendió ampliamente tras la publicación de *Veritatis Splendor*, había sido empleada anteriormente. Por ejemplo, Rhonheimer la utiliza en *Ley natural y razón práctica*, publicado por primera vez en alemán en 1987, para referirse al pensamiento de Tomás de Aquino.

5 Consideramos aquí exclusivamente la ley natural, pero el hecho de que Dios dé leyes a los hombres también implica hacerlo capaz de legislar, sobre la base de la ley natural, cuando posee alguna autoridad, y la posibilidad de darle la ley revelada, que es posible también sobre la base de que el hombre puede ordenarse a sí mismo en sus acciones de modo que esta puede constituirse como un principio interior de los actos en las personas sujetas a ella. Como explica Bonino, «des lois humaines, fondées sur la loi naturelle, sont des ordinations de la raison pratique qui expriment la manière dont les communautés humaines comprennent le projet de Dieu sur l’homme, inscrit dans sa nature, et se proposent de le mettre en œuvre. Mais Dieu peut aussi donner directement, par révélation, des lois aux hommes (loi divine positive) afin, surtout, qu’ils sachent comment répondre au dessein de Dieu qui les appelle à la divinisation» (Bonino, *Dieu, Alpha et Omega*, 327–28).

El hombre participa de la providencia como tal

En la *Summa Contra Gentiles*, santo Tomás explica que todas las cosas son gobernadas por la providencia y que la ejecución de la providencia se realiza mediante causas segundas, donde las criaturas inferiores son guiadas por las superiores, que participan más perfectamente en la virtud del primer providente.⁶ En efecto, mientras las criaturas irracionales participan en la providencia en cuanto que están ordenadas por Dios hacia su fin por modo de naturaleza, de forma que solo ejecutan el orden de la providencia, las criaturas racionales, por la virtud intelectual, participan en ella también en cuanto a la disposición del orden. Ahora bien, para que la ordenación que establecen en las cosas sea propiamente participación en la providencia divina, estas deben conocer de algún modo la razón divina de orden y así gobernar las cosas conforme a ella. Así, explica santo Tomás en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113:

La criatura racional está sometida a la providencia divina de tal modo que no solo es gobernada por ella, *sino que también de alguna manera puede conocer la razón de la providencia, por lo que le conviene también tener providencia y gobierno respecto de los demás*. Esto no sucede con las demás criaturas que solo participan de la providencia en cuanto están sujetas a ella.⁷

Ahora bien, en virtud de aquel conocimiento que la criatura intelectual tiene de la razón de la providencia, no solo es capaz de gobernar otras cosas, sino también de gobernarse a sí misma, dirigiéndose por sí misma al fin. De este modo, continúa diciendo santo Tomás:

Pero por el hecho de que una persona tiene la capacidad de proveer, también puede dirigir y gobernar sus actos. Participa, por lo tanto, la criatura racional de la providencia divina no solo según que es gobernada, sino también según que gobierna: se gobierna, en efecto, a sí misma en sus propios actos y gobierna también a otras cosas.⁸

6 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 78: «Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executivae divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur».

7 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur». Las cursivas son mías.

8 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia».

Sin embargo, la criatura racional no es dejada a su providencia en sentido absoluto, sino que, como explica santo Tomás, está sujeta a la providencia divina. Es gobernada por Dios en sus actos personales. Así, el pasaje culmina diciendo:

Ahora bien, toda providencia inferior está sometida a la divina como suprema. Por consiguiente, el gobierno de los actos de la criatura racional en cuanto son actos personales pertenece a la divina providencia.⁹

Que el hombre participe en la providencia no significa, por tanto, que se le dé un espacio de autonomía absoluta, sino en que se le haga partícipe de la sabiduría ordenadora de Dios (que alcanza a cada cosa en particular),¹⁰ y se hace partícipe de esta porque comprende de algún modo la razón de la providencia y ordena las cosas conforme a ella. Así, sujeto a la providencia divina, sostenido y guiado por Dios, el hombre puede obrar a semejanza de Dios y ordenar las cosas al bien.

Para comprender bien esta participación especial en la providencia, hay que tener en cuenta lo siguiente: para santo Tomás, la criatura racional está sujeta a la providencia divina bajo una razón especial pues sobrepasa a las demás criaturas según la perfección de su naturaleza «porque solo la criatura racional tiene dominio de sus actos, por lo que se mueve libremente a sí

9 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet». Véase también *Summa Theologiae* I q. 22 a. 2 ad 4.

10 Acerca del conocimiento que Dios tiene de cómo han de ordenarse las cosas en particular, véase por ejemplo, *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 94: «Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest». Y, luego, hablando precisamente del gobierno providente sobre nuestras acciones particulares, añade en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Sicut supra ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum». En *De veritate* q. 5 a. 1 ad 1 también se explica que Dios no solo posee la forma ejemplar de cada cosa considerada absolutamente según su especie, sino también la razón ejemplar o forma de cada cosa en cuanto está ordenada al fin. Debe haber, pues, una *ratio* eterna sobre cómo ha de ordenarse el hombre en particular y el que obra prudentemente hace la voluntad de Dios porque obra conforme a aquello que eternamente la providencia concibió como bueno para esta criatura. Esto no significa, obviamente, que haya un solo modo de obrar conforme a lo que Dios concibe como bueno para el hombre, sino que existen muchos modos de realizar el bien.

mismo a obrar, mientras que las demás criaturas más bien son movidas a sus propias operaciones» y según la dignidad de su fin porque «solo la criatura intelectual alcanza al mismo fin último del universo por su operación, es decir, conociendo y amando a Dios, mientras que las demás criaturas no pueden alcanzar el último fin más que por una cierta participación de su semejanza».¹¹ Dios, que gobierna a cada cosa según su capacidad, dirige pues a la criatura racional según que tiene dominio sobre su acto y según que puede alcanzar por una operación suya el fin del universo. Por eso dice santo Tomás que, a diferencia de las demás cosas que son provistas en orden a la especie y, en último término, en orden a la criatura racional, Dios provee a la criatura racional en orden a ella misma, puesto que puede alcanzar el fin del universo¹² y que la dirige no meramente según las inclinaciones de la especie, sino individualmente, puesto que obra con dominio de su acto.¹³ Esa ordenación con la que es ordenada la criatura racional en sus actos personales, que trasciende la dirección por las determinaciones de la especie, es precisamente

11 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 111: «Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem». Conviene aclarar, no obstante, que Dios, como sostiene santo Tomás en *Super Sent.* lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1, «capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur».

12 Cf. *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 112. Como ellas pueden alcanzar el fin, son buscadas por ellas mismas y las demás cosas para ellas. Gracias a su operación, dice también santo Tomás, puede darse el retorno completo de las criaturas a Dios, lo cual se requería para la consumación del orden del universo (cf. *Contra Gentiles* lib. 2 cap. 46. Véase también *Super Sent.* lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 co.). Es decir, ellas llevan de algún modo a su cumplimiento todo el orden del universo. Como explica Bonino, «en elles se réalise davantage la fin que Dieu se propose à travers la création et toute son activité ad extra: communiquer sa propre perfection. Or, les créatures spirituelles sont capables de participer à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même et de toutes choses en lui. En effet, les personnes sont images de Dieu par leurs facultés spirituelles. Et lorsque, par l'activité de ces facultés, elles se tournent vers Dieu et le prennent comme objet de connaissance et d'amour, elles accèdent à la ressemblance de Dieu» (Serge-Thomas Bonino, *Dieu, Alpha et Omega. Création et Providence* [Les Plans-sur-Bex, 2023], 322). Ahora bien, precisa también, conforme al pensamiento del Aquinate, que «Cette assimilation vaut déjà pour leurs opérations naturelles mais se réalise de façon éminente, sous l'action de la grâce, dans l'ordre des opérations surnaturelles» (ibid.).

13 La única forma en que puede alcanzar el fin es en libertad. Como bien explica Rhonheimer, «el hombre, como toda criatura, está ordenado al *bonum commune* de la creación, que es Dios mismo; pero esto sucede en el hombre conforme a la singularidad de la semejanza a Dios que está presente en él. Pues la participación en el *intelligere* y el *amare Deum* fundamenta no sólo la ordenación del hombre hacia Dios, sino también el modo y manera de su estar ordenado hacia Él: en libertad, mediante el dominio sobre sus propios actos, en autonomía personal. Pues es ésta una propiedad del *intelligere* y el *amare* mismos: que la proyección cognoscente y amante hacia Dios sólo puede realizarse, por esencia, en libertad y mediante el señorío sobre los propios actos; de lo contrario, no se trataría de un conocer intelectual y de una solicitud amorosa, como corresponde a la *imago*. Esto significa que la autonomía personal, potestativa, del hombre implica a la vez el fin de esta libertad y el modo y manera de su realización» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 241-42).

la ley. De ahí que diga santo Tomás que Dios da leyes a los hombres para guiarlos en sus actos personales.

Si seguimos, pues, el orden de la *Summa Contra Gentiles*, vemos que el Aquinate explica primero «que las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia por una razón especial»;¹⁴ luego, «que las criaturas racionales son gobernadas por razón de ellas mismas y las demás, en cambio, en orden a ellas»;¹⁵ y, finalmente, «que la criatura racional es dirigida por Dios a sus actos no solo según el orden a la especie, sino también según lo que le conviene a cada individuo»;¹⁶ y que, por eso, «Dios da leyes a los hombres».¹⁷

Dios da la ley, en efecto, para que el hombre sea prudente y llegue, mediante sus acciones, a asemejarse máximamente a Dios.¹⁸

Qué significa que Dios dé leyes a los hombres

Según el Doctor Angélico, Dios conduce todas las cosas al fin, pero a cada una según su propia capacidad.¹⁹ Así, puesto que el hombre es conducido como ser inteligente y libre,²⁰ Dios da leyes a los hombres. La ley, en efecto,

14 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 111.

15 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 112.

16 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113.

17 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114. En *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co. también se muestra que del hecho de que la criatura racional sea hecha providente de sí y de las demás cosas se sigue que posea la ley natural: «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

18 Por eso, empleando la expresión de Di Blasi, el presupuesto de la ley es «l'uomo “capax Dei”» (cf. Fulvio Di Blasi, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino* [Pisa: Edizioni ETS, 2000], 89). Precisamente porque es hecho a imagen de Dios por su naturaleza intelectual y a fin de que se asemeje máximamente Él, como se dice en el prólogo del libro III de la *Summa Contra Gentiles*, Dios lo dirige de este modo tan particular. Hay una íntima conexión entre el ser hecho a imagen de Dios; la apertura o ilimitación de su naturaleza por la que es capaz de alcanzar a Dios por sus operaciones; la capacidad de concebir, por esa misma apertura, las nociones trascendentales de “ente”, “verdadero”, “bueno”, etcétera, sin las cuales no podría ordenar; el dominio que tiene sobre sus actos; y la posesión de la ley.

19 Cf. *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem».

20 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 113: «tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis».

es dada solo a los seres que conocen la razón de sus acciones y que, por tanto, son dueños de obrar o no obrar.²¹

Al argumentar en *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114 la necesidad de que Dios diera leyes a los hombres, el Aquinate explica:

En efecto, así como los actos de las criaturas irracionales son dirigidos por Dios en virtud de aquello que pertenece a la especie, así los actos de los hombres son dirigidos por Dios según aquello que pertenece al individuo, tal como se ha demostrado. Pero los actos de las criaturas irracionales, en cuanto pertenecen a la especie, son dirigidos por Dios mediante cierta inclinación natural, que es consiguiente a la naturaleza de la especie. Por tanto, sobre esto, se ha de dar a los hombres algo por lo que sean dirigidos en sus actos personales. Y a esto llamamos ley.

La criatura racional, como se ha dicho, está sujeta a la divina providencia de tal forma que también participa de cierta semejanza de la divina providencia, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos y puede gobernar a otras cosas. Ahora bien, aquello por lo que son gobernados los actos de alguien recibe el nombre de ley. Por tanto, fue conveniente que Dios diera a los hombres la ley.²²

Según se explica en el primero de los párrafos citados, como los hombres realizan actos que no se reducen a la especie, no pueden ser ordenados meramente por las inclinaciones de la especie, sino que requieren leyes, que es el modo como se regulan los actos de los seres libres. Sin embargo, en el segundo párrafo, el Aquinate parece apuntar a algo distinto, pues ahí explica que Dios da la ley a los hombres en cuanto les confiere aquello por lo cual pueden gobernar. Si los hombres han de participar de la providencia en cuanto tal, gobernándose a sí mismos y gobernando las demás cosas, requieren aquello mediante lo cual se ordena racionalmente las cosas, o más específicamente, como dice el pasaje, «aquello por lo que son gobernados

21 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114: «Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem. Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis».

22 *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 114: «Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem. Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari».

los actos de alguien». Y eso es la ley. Es decir, Dios da la ley a los hombres en cuanto que los hace legisladores.

Ambos sentidos en los que el Aquinate dice que Dios da leyes a los hombres parecen, a primera vista, contraponerse. En efecto, una cosa es ser ordenado por otro mediante una ley y otra cosa es ser legislador. Sin embargo, a mi modo de ver, con estas dos afirmaciones santo Tomás no hace más que poner de relieve el doble carácter que posee la ley natural: es, por una parte, ley divina dada a los hombres para regularlo en sus acciones libres y es, por otra parte, una ley que establece el hombre por su propia razón. La dificultad que encierra el hecho de que una ley sea al mismo tiempo decretada por otro y establecida por uno mismo se sortea si se considera que esta ley natural no es otra cosa que una participación de la ley eterna en nosotros.²³ Desarrollaré esta afirmación a continuación.

La participación de la ley eterna en nosotros

Como explica el Aquinate, todas las cosas que están sujetas a la providencia divina están reguladas y medidas por la ley eterna.²⁴ Pero algo está medido y regulado en cuanto participa de la medida y regla. Las criaturas irracionales participan de la ley eterna en cuanto que, por naturaleza, están determinadas a sus actos y fines propios. En cambio, los seres humanos, por poseer la razón, participan en la ley eterna en un sentido más perfecto, en cuanto que poseen racionalmente una ley natural. En efecto, dice Tomás de Aquino que en la criatura racional «se da la participación en la razón eterna por la cual tiene una inclinación natural al debido acto y fin. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural».²⁵

Dado que las criaturas racionales están sujetas a la providencia divina de un modo más excelente que las demás cosas —pues participan de la providencia como tal—, Dios las hace capaces de formar un verbo mental en el cual se

23 Véase Joseph de Finance, «Autonomie et Théonomie», en *Gregorianum* 56, no. 2 (1975): 207-35.

24 Sobre la ley eterna ver Juan José Herrera, «La ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino», en *Concepciones de la ley natural, Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*, ed. L. Corso de Estrada, M. J. Soto-Bruna, M. I. Zorroza (Pamplona: EUNSA, 2013), 87-112.

25 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co: «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

dicen a sí mismas lo que deben hacer, siendo la razón la que mide o regula los actos humanos. Por eso, dice santo Tomás que la ley ha de ser «algo perteneciente a la razón» (*aliquid pertinens ad rationem*);²⁶ algo constituido por la razón (*est aliquid per rationem constitutum*), al igual que las proposiciones en el orden especulativo son obra de la razón (*opus rationis*).²⁷ Como explica Bonino, la ley es el conjunto de orientaciones que la criatura intelectual se formula a sí misma para dirigirse al bien.²⁸

En repetidas ocasiones, santo Tomás sostiene que la ley está tanto en el que regula como en lo regulado. Sin embargo, precisa que la ley está formalmente en el entendimiento, ya que esta es un acto de la razón que ordena, mientras que en las cosas reguladas se encuentra solo materialmente o *quasi participative*, puesto que se halla impreso en ellas el orden racional que concibió y decretó aquel que las ordenó.²⁹ Así, en todas las criaturas hay una ley impresa, dado que el mundo fue hecho con sabiduría. En ese sentido, todas ellas participan de la razón eterna. Pero el hombre tiene parte en el principio regulador también regulándose, porque participa de la razón eterna como ser inteligente. Por eso, la participación de la ley eterna que se da en la criatura racional se llama propiamente ley:

A lo tercero, hay que decir que también los animales irracionales participan en la razón eterna según su modo, al igual que la criatura racional. Pero puesto que la criatura racional participa en ella de un modo intelectual y racional, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente

26 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis [...]. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem». Véase también *Super Sent.* lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co: «Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis».

27 *Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 1 co: «lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis». Esto no implica la verdad de esos preceptos dependa de nuestra razón. Tal como sucede en el orden teórico, conocemos por nuestro propio acto, pero la verdad de nuestras propias concepciones depende de lo que las cosas son.

28 Cf. Serge-Thomas Bonino, «Loi naturelle et révélation chrétienne», en *Études thomasiennes* (Parole et silence, 2019), 258. Según explica, «la loi naturelle est l'expression, sous la forme de préceptes ou commandements, des exigences pratiques, morales, qui découlent des inclinations ou dynamismes qui portent la nature humaine, en chaque personne, vers son plein épanouissement, c'est-à-dire vers son bien» (Ibid.).

29 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 1 ad 1: «cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative». Véase también *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 3 ad 1 y *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co.

ley, ya que la ley es algo de la razón, como se ha dicho anteriormente. En las criaturas irracionales, en cambio, [la ley eterna] no es participada de modo racional, por lo que [la participación de la ley eterna en ellas] no puede decirse ley sino por semejanza.³⁰

Es decir, según que hay una racionalidad inmanente a la naturaleza, todas las cosas participan de la razón eterna que las ordenó. Así, la participación de la ley eterna en las criaturas consiste en el orden impreso en sus naturalezas. Pero, según que el hombre participa de la razón eterna como ser intelectual, la ordenación impresa en su naturaleza consiste en una inclinación a obrar conforme a la razón, una inclinación al «acto y fin debido» como se decía anteriormente. Así, dado que el hombre participa de la razón eterna de un modo intelectual y racional —i.e. como un ser que comprende lo que está bien y lo que está mal y se regula mediante un acto de la razón—, dice santo Tomás que la participación de la ley eterna en él es ley en sentido propio.

Algunos autores, para hablar de la participación especial en la ley eterna que se da en el hombre, sostienen que, mientras las demás cosas participan sólo de modo pasivo en la ordenación divina, el hombre participa de una doble manera: de forma pasiva como todas las demás cosas, en cuanto que tiene una naturaleza e inclinaciones naturales dadas, y de forma activa, en cuanto que la criatura racional, a partir de lo dado, es capaz de ordenarse a sí misma.³¹ Aunque este modo de presentar la doctrina de santo Tomás puede ser útil para mostrar que el hombre se ordena sobre la base de lo que le es dado por naturaleza, puede no obstante inducir a un error: situar las inclinaciones

30 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem».

31 Véase, por ejemplo, Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 89; Steven A Long, «Providence, liberté et loi naturelle», *Revue thomiste* 102 (2002), 355-406: 401.

naturales en una esfera independiente de la ordenación racional, como si estas fueran movimientos puramente instintivos que la razón debe encauzar.³²

Frente a esto, parece mejor atenerse a la terminología de santo Tomás que, cuando distingue un doble modo de participación en la ley eterna, habla de una participación según la acción y la pasión (*per modum actionis et passionis*) y de una participación según el conocimiento (*per modum cognitionis*). Dice que todas las criaturas están sujetas a ella *per modum actionis et passionis*, en cuanto que, por la ordenación divina, se mueven por un principio intrínseco de operaciones hacia su propio bien: no son conducidas con un movimiento extrínseco, sino que la participación en la ley eterna o la impresión de la ordenación divina en ellas consiste precisamente en que Dios las hace principio motor de sus propias acciones. La diferencia con las criaturas irracionales, por tanto, no consiste en el hecho de que estas solo participan pasivamente de la providencia mientras que el hombre participa activamente, sino en el hecho de que la participación *per modum actionis et passionis* se da en el hombre de acuerdo con su condición de ser racional: «en cada una de las criaturas racionales hay una inclinación natural hacia aquello que está en armonía con la ley eterna, pues estamos por naturaleza inclinados a la virtud». Ahora bien, según que el hombre posee como principio de operaciones una naturaleza racional, se da en él un segundo modo de participación en la ley eterna, a saber, en cuanto participa de la ley eterna *per modum cognitionis*. Este segundo modo de participación consiste en que el hombre «de algún modo posee conocimiento de la ley eterna» de forma que puede regularse.³³ Ambos modos de participación están implicados pues

32 Así, por ejemplo, para Rhonheimer «la ordenación óntico-natural de cada “inclinatio” a su “bonum proprio” ha de ser situada en la ordenación de cada “inclinatio” a su “bonum debitum” en su especificidad humana, es decir, a su “bonum rationis”, que por su parte constituye formalmente la virtud moral. Sólo entonces se hace manifiesto el sentido totalmente humano de cada uno de estos fines naturales en la totalidad de la persona» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 107-8). De ahí que, como explica Levering, «Rhonheimer thus wishes to deny that the natural inclinations, qua natural inclinations (“in their pure naturalness”), belong to the natural law. Rather, they belong to the natural law only insofar as practical reason takes them up into its judgments, which are the natural law. The key point remains that practical reason must establish the norm for the natural inclinations, rather than discerning in the natural inclinations an already established norm» (Levering, “Natural Law and Natural Inclinations”, 171).

33 *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 6 co: «Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irracionales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic». Ver también *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 78. Rziha desarrolla la importancia de esta doble participación de la ley eterna en el hombre. Cf. John Rziha, *Perfecting Human Actions. St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009).

no podríamos participar de la ley por vía de conocimiento si no se nos hubiese dado, como principio intrínseco de operaciones, una naturaleza racional y no podríamos llevar a cabo la inclinación a vivir virtuosamente si no pudiéramos llegar a poseer un conocimiento de la ley.

Dios es autor de la ley mientras que el hombre la establece por participación

Así pues, aunque el hombre se regula a sí mismo en sus actos personales, es manifiesto que él no crea la ley, es decir, que no es su autor absoluto, sino que se encuentra en él por participación. La razón es medida de nuestros actos, ciertamente, pero es —como dice Vendemati— regla-regulada.³⁴ Al igual que sucede en el orden especulativo, la verdad del entendimiento humano es medida por la verdad del entendimiento divino. Solo porque el hombre participa de la verdad del entendimiento divino, puede darse por sí mismo la ley natural.³⁵

Dios es el autor de la ley, pues Dios es quien dirige a las criaturas hacia su fin.³⁶ Él desde la eternidad ha decretado el modo en que estas han de alcanzar el fin y todas las cosas están regidas por su ley.³⁷ Mas la forma en la que se dictan leyes a los hombres es, como dice santo Tomás, dándoselas a conocer.³⁸ En eso consiste la promulgación.³⁹ Pues bien, «la promulgación de la ley natural es por el hecho mismo de que Dios la infundió (*inseruit*) en las mentes de los hombres para que la conocieran de forma natural». ⁴⁰ Es decir,

34 Aldo Vendemati, «Analogia della legge: uno studio su s. Tommaso d'Aquino», *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 86, no. 3 (1994), 468–490: 490

35 J. de Finance, «Autonomie et Théonomie», 216.

36 La ley es establecida por quien tiene a su cuidado la comunidad (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 co: «*legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*») y así el Dios providente decreta desde toda la eternidad el modo como han de ordenarse las criaturas hacia su fin. Por eso, la ley por la que rige todas las cosas creadas es en Dios una ley eterna (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 co). Como toda otra ley se ordena al fin del gobierno divino (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 ad 3), toda ley, en la medida en que sea verdadera o justa, se deriva de ella (cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 3 co). Sobre la importancia del origen divino de la ley natural, véase Russell Hittinger, *The first grace: rediscovering the natural law in a post-Christian world* (Wilmington: ISI Books, 2003), 46.

37 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5 co: «*Deus imprimi toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Psalmi CXLVIII, praecceptum posuit, et non praeribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur*».

38 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5 co: «*alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praeccepti, sicut creaturae rationales*».

39 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 co.

40 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 4 ad 1: «*Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*».

la misma ley que establece el modo en que han de ordenarse los hombres y que, en cuanto decreto de la razón divina, es eterna, Dios la comunica a los hombres al hacer que estos la expresen de modo connatural.⁴¹

El hecho de que Dios «*inseruit*» en la mente de los hombres su ley de forma que pudiesen conocerla naturalmente, a mi modo de ver, debe entenderse en el mismo sentido en que se dice en *De Veritate* q. 10 a. 6 que en la luz del entendimiento se halla de algún modo toda ciencia originalmente «*indita*».⁴² Pues no tenemos ideas innatas, sino que conocemos y nos regulamos a nosotros mismos gracias al acto de nuestro entendimiento, que ciertamente participa de la luz de la razón divina. Según eso se dice que Dios infunde o introduce originalmente en nosotros su ley y su ciencia. Por eso, dice también santo Tomás en el proemio de *De decem praeceptis* que la ley natural «no es otra cosa que la luz del intelecto insertada en nosotros por Dios, por la cual conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar; esta luz o esta ley Dios la dio al hombre en la creación».⁴³

Ahora bien, para establecer la ley, el hombre debe participar también de la voluntad divina. Al decir que la ley es obra de la razón, en efecto, no se excluye la voluntad del legislador en la acción legislativa.⁴⁴ De ahí que, si la ley divina y natural procede de la voluntad razonable de Dios, al participar en el acto de gobierno divino prescribiéndonos a nosotros mismos la ley, debemos participar también en esa voluntad de Dios, lo cual no ocurre sino en virtud de la *voluntas ut natura*. Aunque no podamos desarrollar esto aquí, sin la voluntad como naturaleza —y, por consiguiente, sin la conciencia de

41 Es la misma ley que está eternamente en la mente de Dios y que está en nosotros por participación. Pero, en cuanto que está en nosotros, evidentemente, no es eterna. Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 ad 2.

42 *De Veritate* q. 10 a. 6 co: «Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis».

43 *De decem praeceptis*, pr.: «nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum; hoc lumen sive hanc legem dedit Deus homini in creatione». Véase también *Super Psalmo* 4 n. 5: «Hanc autem quaestionem solvit cum dicit: signatum est super nos lumen vultus tui, domine; quasi dicat: ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo»; *Super Sent.* lib. 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3: «lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege»; y *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 co: «Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».

44 *Summa Theologiae* I-II q. 97 a. 3 co: «omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris».

estar inclinados como siendo dueños de nuestros actos—, no podríamos preceptuarnos ni siquiera que hay que hacer el bien y evitar el mal.⁴⁵

Aunque, al tratar de la ley en general, santo Tomás la conciba como un principio extrínseco de los actos humanos,⁴⁶ dice que esta debe constituirse de algún modo como un principio interior de los actos en las personas sujetas a ella, tal como Dios implanta su ley en toda la naturaleza.⁴⁷ La ordenación divina mediante la ley eterna es por tanto tan íntima a las cosas que se da como principio interior de sus actos, pues Dios actúa en cada cosa desde lo más íntimo de su ser. Y, así, en lo que respecta al hombre, la ordenación divina se realiza de modo íntimo al darle a conocer la ley de tal forma que sea el hombre mismo quien la concibe y preceptúa. Para lo cual le da la naturaleza intelectual, con la luz del entendimiento y la inclinación que le es propia. Como dice Canals de un modo sumamente sintético, «porque Dios mismo es más íntimo a mí que yo mismo “según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural”».⁴⁸ Entre el entendimiento divino —autor de la ley— y el entendimiento humano —que la establece por participación— median, pues las inclinaciones naturales del hombre: Dios da a conocer al hombre lo que debe hacer por medio de la luz intelectual y de la inclinación natural.⁴⁹

45 El concepto de bien es uno de nuestros conceptos primerísimos, pero que no podríamos llegar a captar si no tuviésemos una ordenación natural al bien universal. Una vez concebido el bien, en virtud de la misma ordenación natural, la voluntad se dirige a él necesariamente y, en la medida en que hay uso de razón, comienza a buscarlo como un fin al que estamos inclinados como siendo dueños de nuestros actos; un fin cuya consecución exige medios sobre los cuales deliberamos y elegimos. El fin nos requiere incondicionalmente, pero siendo nosotros conscientes de estar en manos de nosotros mismos. Y solo así podemos regularnos y decirnos a nosotros mismos «el bien ha de ser obrado y el mal evitado». Como dice Millán-Puelles, la conciencia del deber se da junto con la conciencia de la libertad (cf. Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 235). De este modo podemos regular nuestras acciones tomando en consideración lo que nos conduce al bien y lo que nos aparta del bien. Ahora bien, como nuestra naturaleza es compleja, la inclinación al fin se halla diversificada (por eso la ley natural, que ordena al fin, necesariamente ha de comprender diversos preceptos). Y así, «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda» (*Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 2 co).

46 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 pr.

47 Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 93 a. 5

48 Francisco Canals, «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana», en *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona: Scire, 2004), 321.

49 Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 409-13. Como explica Composta: «Per l'Aquinate tra legge eterna e ragione si interpone la mediazione delle inclinazioni, tanto che l'uomo per conoscere la norma del diritto naturale deve passare induttivamente attraverso l'esperienza psicofisica del suo essere corporeo e spirituale; quando egli afferma assiomaticamente che “secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”, intende affermare che le norme (si noti bene, le “norme”, “praecepta”, e non “l'ordine”) non possono essere “costituite” —noi diremmo elaborate— dalla ragione se non “attraversando” la struttura essenziale (“l'ordo”) delle inclinazioni naturali» (Dario Composta, *Natura e ragione* (Zürich: Pas-Verlag, 1971), 75). Ahora bien, como dice Ana Marta González, si la naturaleza puede ser normativa de acciones que se originan en la razón y la voluntad de los agentes humanos, es porque ella misma no es ajena a la razón y la voluntad (cf. Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza* (Pamplona: EUNSA, 2006), 76).

El hombre se ordena, por tanto, sobre la base de sus inclinaciones, pero se ordena precisamente porque su obrar es irreductible a las inclinaciones de la especie (para que el hombre pueda hacerse cargo de sí, como dice Millán-Puelles, ha de trascender la naturaleza de tal forma que se distinga el yo humano de la naturaleza humana⁵⁰). La naturaleza del hombre, por tanto, con su inclinación al bien humano, posibilita doblemente que este formule la ley: por un lado, demarca al hombre el fin, inclinándolo hacia lo que le es proporcionado y, por otro lado, posibilita al hombre moverse libremente según una palabra emanada interiormente gracias a la cual puede darse fines y ordenarse a sí mismo.⁵¹

Ahora bien, decíamos que la misma ley eterna que establece el modo como han de ordenarse los hombres es la que es comunicada a estos de forma que la formulen connaturalmente. Como señala Brock, «puesto que Dios es el único agente voluntario cuya obra precede a la naturaleza, cualquier ley promulgada a través de la naturaleza debe ser Su ley. Pero la ley natural tampoco puede consistir en una ley que Dios instituye a través de Su acto de producir la naturaleza como distinta y añadida a la ley que Él instituye desde la eternidad». ⁵² Es más, cuando santo Tomás se objeta que sería incongruente que, además de la ley eterna, se le diera al hombre la ley natural pues la primera ya es suficiente para gobernarlo, responde que tal argumento procedería si la ley natural fuese algo diverso de la ley eterna. Pero niega que sea así ya que es participación de la ley eterna en nosotros.⁵³

La ley natural, por tanto, puesto que no es *aliquid diversum a lege aeterna*, con toda propiedad es una ley divina (y así lo perciben los hombres al reconocer su carácter absoluto). Sin embargo, también es con toda propiedad una ley de la razón humana, pues es el hombre, que participa de la luz del entendimiento divino, quien conoce el bien proporcionado a su naturaleza y se lo prescribe, asimilando así la propia ordenación divina.

50 Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 26.

51 Para eso, la naturaleza no ha de considerarse en un sentido puramente determinativo, sino que, como dice Canals, ha de tomarse en un sentido trascendental «como el principio entitativo que posibilita constitutivamente la vida humana racional y personal» (Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* [Barcelona: PPU, 1987], 611). Para apreciar ese modo de concebir la naturaleza, léanse conjuntamente los pasajes de *Contra Gentiles* lib. 4 cap. 11 y *Summa Theologiae* I q. 18 a. 3.

52 Stephen Brock, *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2020), 184.

53 *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2 arg 1 y ad 1: «Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficerent enim homo gubernatur per legem aeternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis»; «Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est».

La razón humana es la medida de nuestros actos, pero como dice J. de Finance es medida no en cuanto que es la razón de Pedro, de Pablo o de Juan, ni tampoco en cuanto que es meramente razón humana, sino por ser razón, es decir, en cuanto que participa de la luz divina.⁵⁴ Brock, por su parte, señala también: «La regla de la razón humana rige verdaderamente porque y en cuanto es una participación de la ley eterna. Así es como tiene su fuerza obligatoria intrínseca, su fuerza de obligación moral, que no es otra cosa que su declaración verdadera de cómo debemos y no debemos actuar, de tal manera que nuestros actos no pueden ser buenos, o evitar ser malos, sino por conformidad con ella».⁵⁵ Por eso, las acciones que se apartan de la regla de la razón son por sí mismas desordenadas y suponen una desobediencia al legislador divino. En cambio, los actos que se realizan en conformidad con la razón son, por lo mismo, ordenados y conformes con la voluntad divina.⁵⁶ No sería esto posible si nuestra razón no fuese vicaria de la razón divina, a la que debe obedecer nuestro ser.

Como participación de la ley eterna, por último, la ley natural ordena al fin que es la bondad de Dios. Si la ley eterna ordena todas las cosas a la bondad divina, su semejanza participada tiene que orientar todo lo que cae bajo su cuidado hacia la bondad divina (toda ley intenta que el hombre pueda asemejarse a Dios; por eso, procura que los hombres sean buenos, virtuosos,

54 Cf. J. de Finance, «Autonomie et Théonomie», 216. « Il y a une valeur qui, d'une certaine manière, vaut en soi avant de valoir pour moi ou même pour l'homme en général. Parce qu'avant et au-dessus de ma raison il y a la Raison » (Ibid). También explica Millán-Puelles que «no es que nuestra razón no nos pueda dictar leyes morales (esencialmente válidas, por su absoluta racionalidad, para todo ser limitado provisto de razón), sino que el poder de dictárnoslas no lo tiene nuestra razón (que es algo esencialmente limitado) nada más que porque ella misma participa en la Razón pura y absoluta, es decir, únicamente en virtud de que es reflejo o imagen de una Razón totalmente incondicionada y en la cual tiene su origen la de todo ser racional constitutivamente limitado. Dicho de otra manera: la legislación universal, en la que se expresa el deber, no puede tener un origen en la razón humana si la razón humana no tiene, a su vez, su origen en la razón divina, de la cual es un eco o semejanza» (Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 352).

55 Brock, *The Light That Binds*, 288.

56 *Super Sent.* lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 co: «Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione: et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit contra Faustum Manich., quod peccatum dicitur, in quantum discordat a lege aeterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est».

que se amen entre sí, que amen a Dios, etcétera).⁵⁷ No podría ser verdadera ley si no dirigiera las acciones de los hombres al bien común.⁵⁸ Un mandato que busca bienes particulares que no se ordenan de ningún modo al bien común, no es una ley verdadera, es decir, no participa de la ley eterna.

Así pues, según lo que se ha podido mostrar, la doctrina tomista de la ley natural dista tanto del fisicismo, pues se trata de una ordenación de la razón a obrar conforme a la razón, como del autonomismo, pues la razón humana no actúa como norma suprema o fuente del orden moral, sino que, cuando verdaderamente ordena, lo hace por participación en la virtud del primer providente y no en lugar de aquel. Dios es el autor de la ley —y en ese sentido se debe reconocer la teonomía—, pero la da al hombre de un modo tal que este la constituye por participación —autónomamente solo en el sentido de que la razón formula la ley por su propia virtud—. El hombre es hecho a imagen de Dios por su naturaleza intelectual y, por eso, puede participar en su providencia gobernándose a sí mismo y gobernando las demás cosas,

57 Ver *Contra Gentiles* lib. 3 cap. 116: «Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. [...] Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege. Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: virtus enim est quae bonum facit habentem. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina».

58 *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 2. Como muestra Brock analizando los elementos de la definición de ley, «Law belongs to reason in virtue of the fact that reason is a measure, the first proper measure, of human acts. But there is a primary principle in virtue of which reason functions as measure of human acts. The natural starting-point of practical reason as a whole is man's last end, which is called happiness. And since an individual man is a part of a complete community—a city (civitas)—the primary happiness is that of the community as a whole. Hence reason's work of measuring people's acts starts from the ultimate common good, the common happiness, of the complete community to which they belong. What primarily has the nature of law, then, is a dictate ordering action to the common good. "Nothing stands firmly according to practical reason except by ordination to the last end, which is a common good." And since what primarily has some perfection is that in virtue of which other things have it, nothing belonging to reason can have the nature of law unless it share somehow in the work of ordering things to the common good. An ordination that runs against the common good cannot have the character of a strict measure of human acts at all, and a dictate whose immediate object is some merely private good can have the nature of law only in a derivative or secondary way, insofar as it is in accordance with the order to the common good» (Brock, *The Light That Binds*, 149).

pero no es la fuente primera del orden, sino que participa en el orden de la sabiduría de Dios.⁵⁹

Conclusión

La consideración de la ley natural de santo Tomás desde el marco de la participación especial del hombre en la divina providencia posibilita ahondar en la comprensión de la ley natural como una participación de la ley eterna en nosotros para defender la teonomía y afirmar a la vez que el hombre constituye la ley por su propio entendimiento según que participa de sabiduría ordenadora de Dios.

59 La participación en la providencia en el hombre hecho a imagen de Dios, según se ha visto, no lo hace autónomo para establecer el orden moral, como dice Böckle, para quien «según santo Tomás tanto la función legislatora como el descubrimiento de la importancia de los bienes para una convivencia ordenada de los hombres se basan en una actividad creadora de la razón» (Böckle, *Moral fundamental*, 88). Si fuese así, la ley natural no sería una participación de la ley eterna en nosotros, «sería una ley posibilitada sin duda por la *lex aeterna*, pero diferente de ella, una ley que sólo caería bajo la *ordinatio* de la *lex aeterna* en tanto que se desarrolla en un espacio libre otorgado y previsto por la *lex aeterna*» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 233). Implicaría, además, que la ley eterna «no contiene una *ordinatio* de los actos humanos a su fin, sino que esta *ordinatio* es confiada a la autonomía de la criatura» (ibid., 232), lo cual es manifiestamente contrario a la enseñanza de santo Tomás.

El planteamiento de Fuchs contiene las mismas dificultades. Para él, de hecho, la trascendencia de Dios hace imposible su injerencia en el orden que él llama categorial o intramundano, por lo que Dios no puede establecer preceptos concretos sobre el obrar humano, no debe aparecer con exigencias y derechos específicos: «Non si deve più oltre coinvolgere direttamente il Dio creature nel processo di comprensione della divina sapienza che di fatto si è incarnata, cioè nella scoperta dell'etica dell'essere umano creato (...) egli non deve apparire con specifiche richieste e diritti intramondani all'interno di quest'etica e accanto alla realtà umana creaturale. Un tale Dio non sarebbe il Dio trascendente; una tale umanità non sarebbe l'incarnazione di Dio nella partecipazione creata dell'uomo alla realtà divina» (Josef Fuchs, «Incarnazione di Dio in un'etica umana», en Josef Fuchs, *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale* [Casale Monferrato: Piemme, 1989], 90); «Un Dio arbitrariamente legislatore, che manifestasse alla sua creatura razionale arbitri e insignificanti "comandamenti", sarebbe un Dio antropomorficamente concepito, un non-Dio» (Fuchs, «Morale autonoma ed etica di fede», 400. Cfr. también, Josef Fuchs, «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», en Josef Fuchs, *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale*, 65). Las citas anteriores están tomadas de Naval Tomás, «La ley moral en Joseph Fuchs», 176–78. Con su recta razón, como dice Fuchs, el hombre ocupa el lugar de su creador: «In reference to natural law, certain authors rightly maintained that the legislator is always present, namely as "right reason" —which takes the place of its Creator—» (Josef Fuchs, «*Epikēia* Applied to Natural Law?», en *Personal Responsibility And Christian Morality* [Washington, Georgetown University Press, 1983], 194). Por eso, «no es Dios mismo sino nosotros quienes, bajo esta luz creadora de la razón —es decir, basándonos en nuestro conocimiento racional de nuestra realidad y de la realidad del cosmos procedente de Dios creador— debemos descubrir y hallar "creadoramente" normas de acción» (Fuchs, «El acto moral: lo intrínsecamente malo», 201).

Rhonheimer responde diciendo que «el ser humano no es ningún "duplicado" de la perfección divina, sino, como toda criatura, una participación en ella: una participación ciertamente única y sublime. Por eso el carácter de imago de la autonomía personal, su carácter potestativo y la libertad, no constituyen propiamente una autonomía fundamentada teónomamente, sino más bien una "teonomía participada"» (Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 241). La *imago* remite al hombre a Dios, no lo hace la fuente del orden.

Tal como se mostró, según explica el Aquinate, las criaturas superiores participan más perfectamente de la virtud del primer providente y, gracias a ello, pueden gobernar a las demás cosas. Ahora bien, añade también santo Tomás que, si pueden gobernar las demás cosas, pueden también gobernarse a sí mismas. La participación más perfecta en la virtud del primer providente consiste, pues, en que conocen de algún modo la razón de su providencia y, así, no solamente participan en la ejecución de la providencia, como las demás cosas, sino también en la disposición del orden.

Como la criatura intelectual, según el designio divino, es capaz de alcanzar por una operación propia el fin del universo y que se ordena a este fin con dominio de su acto (que es el único modo en que se puede realmente alcanzar a Dios), está sujeta a la providencia divina bajo una razón especial. Esta razón especial consiste en que es provista por razón de sí misma y no en orden a otra cosa, y en que es dirigida no meramente según las inclinaciones de la especie, sino individualmente, según que realiza actos personales. Por eso explica santo Tomás que Dios da leyes a los hombres.

Pero no se las da meramente en un sentido material, sino que se las da propiamente, es decir, dándole aquello mediante lo cual puede gobernarse a sí mismo y gobernar otras cosas. En ese sentido, dice santo Tomás que el hombre participa doblemente en la ley eterna: *per modum actionis et passionis*, en cuanto posee la naturaleza racional, que es principio intrínseco de operaciones, con sus inclinaciones correspondientes, y *per modum cognitionis*, en cuanto que, por esa misma naturaleza, es capaz de conocer la ley.

La ley natural es un acto de la razón que ordena. Consiste, como hemos visto, en una ley establecida por Dios, autor de la naturaleza, pero promulgada de forma natural según que el hombre la conoce connaturalmente. La criatura racional se la dice a sí misma —pues debe regularse a sí misma en sus acciones—, pero no es la creadora de las normas, así como no es creadora de la verdad teórica que conoce, sino que las formula para ordenarse al bien debido, es decir, al bien correspondiente a su naturaleza, que es capaz de reconocer.

Para que pueda formular naturalmente la ley, Dios le da la naturaleza intelectual con su propia inclinación, a fin de que pueda comprender el bien que le es proporcionado y las exigencias que este conlleva. Así se dice a sí misma lo que debe hacer y lo que debe evitar, participando de la sabiduría ordenadora de Dios.

Así, la doctrina de la ley de santo Tomás une con finura y maestría la teonomía y la capacidad humana de autorregularse: Dios es el autor de la ley, Él da la ley a los hombres, pero se la da haciendo que estos puedan establecerla por su propia virtud. Los conduce íntimamente causando que se muevan máximamente desde sí mismos y que participen en su providencia, de la propia razón de orden de las cosas al fin, gobernándose a sí mismo y gobernando las demás cosas.

Referencias bibliográficas

- Böckle, Franz. *Moral fundamental*. Traducido por Manuel Olasagasti. Academia christiana 6. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Bonino, Serge-Thomas. *Dieu, Alpha et Omega. Création et Providence*. Les Plans-sur-Bex, 2023.
- Bonino, Serge-Thomas. «Loi naturelle et révélation chrétienne». En *Études thomasiennes*, 257-269. Parole et silence, 2019.
- Brock, Stephen L. “Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy by Martin Rhonheimer (review)”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 66, n^o 2 (2002): 311-15.
- Brock, Stephen. *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2020.
- Canals, Francisco. «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana». En *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. 313-321. Barcelona: Scire, 2004.
- Canals, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- Composta, Dario. *Natura e ragione*. Zürich: Pas-Verlag, 1971.
- de Finance, Joseph. «Autonomie et Théonomie». *Gregorianum* 56, no. 2 (1975): 207-35.
- Di Blasi, Fulvio. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. Pisa: Edizioni ETS, 2000.
- Fuchs, Josef. «¿Derecho natural o falacia naturalista?». *Selecciones de Teología* 29, n^o 116 (1990): 281-292

- Fuchs, Josef. «El acto moral: lo intrínsecamente malo». En *La Teología Moral ¿en fuera de juego?* Editado por Dietmar Mieth, 199-218. Barcelona: Herder, 1995.
- Fuchs, Josef. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- González, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Herrera, Juan José. «La ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino». En *Concepciones de la ley natural, Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*. Editado por Laura Corso de Estrada, María Jesús Soto-Bruna, María Idoya Zorroza, 87-112. Pamplona: EUNSA, 2013.
- Hittinger, Russell. *The first grace: rediscovering the natural law in a post-Christian world*. Wilmington: ISI Books, 2003.
- Jensen, Steven. “Thomistic Perspectives?: Martin Rhonheimer’s Version of Virtue Ethics”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 86, no 1 (1 de diciembre de 2012): 135–159.
- Juan Pablo II, *Veritatis splendor*. 1993 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Levering, Matthew. “Natural Law and Natural Inclinations: Rhonheimer, Pinckaers, McAleer?”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 70, no 2 (2006): 155–201.
- Long, Steven A. «Providence, liberté et loi naturelle». *Revue thomiste* 102 (2002): 355-406.
- Millán-Puelles, Antonio. *La libre afirmación de nuestro ser. Obras completas*. Volumen IX. Madrid: Rialp, 2016.
- Naval Tomás, Enrique Jaime. “La ley moral en Joseph Fuchs”. Cuadernos doctorales: Teología, no 35 (1998): 349–422.
- Rhonheimer, Martin. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Rodríguez Luño, Ángel. “El significado de la «Veritatis splendor» para la teología moral”. *Scripta Theologica* 55, no 1 (28 de febrero de 2023): 101–26. <https://doi.org/10.15581/006.55.1.101-126>

Rziha, John. *Perfecting Human Actions. St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

Tomás de Aquino. *Opera Omnia*. En *Corpus Thomisticum*. Coordinado por Enrique Alarcón (2000ss.) www.corpusthomisticum.org

Vendemiati, Aldo. «Analogía della legge: uno studio su s. Tommaso d'Aquino». *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 86, no. 3 (1994): 468–490.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com

Santiago María CORTI BALDERIOTE

Universidad de Montevideo, Uruguay

scorti@um.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-7976-4387>

Recibido: 30/04/2024 - Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Corti Balderiote, Santiago María. "Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el "unum" argumento de Anselmo de Canterbury". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e167. <https://doi.org/10.25185/16.7>

Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino y el "unum" argumento de Anselmo de Canterbury

Resumen: Este escrito se propone defender la tesis de la similitud poco remarcada que existe en los escritos de Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury, a través del análisis de la noción y el uso de la definición nominal en la teología natural o filosófica. En el tercer artículo de la sexta cuestión de la Exposición del "de Trinitate" de Boecio, Tomás introduce la distinción entre definición nominal y definición real para aplicarlas al conocimiento de Dios. Su argumento es que, como no se lo puede conocer directamente y tampoco se le puede dar una definición real por esto mismo, se debe partir de una definición nominal de lo que es Dios. Dicha definición supone cierto conocimiento de Dios, pero negativo, a través de los atributos de sus efectos y por eminencia. La definición nominal de Dios sirve, entonces, como presupuesto de la demostración. En el Proslogion y en su Respuesta a las críticas que le planteó Gaunilo en su tiempo, Anselmo coincide en esta distinción de definiciones, y en que no se puede conocer directamente a Dios, a no ser que se lo haga por causalidad, negación o eminencia. Pero, a diferencia de Tomás, él ve que la definición nominal de Dios es suficiente para elaborar un 'único argumento que no necesitase para su prueba de ningún otro más que de sí, y que bastara por sí solo para asegurar que Dios es de manera verdadera', ya que esto es evidente para nosotros. Esta comparación también ayuda a entender las críticas específicas de Tomás al argumento de Anselmo, remarcando la que niega que el conocimiento de Dios sea evidente para nosotros ("quoad nos").

Palabras clave: Tomás de Aquino; Anselmo de Canterbury; Prueba de la existencia de Dios; Conocimiento natural de Dios; Definición.

Defining the indefinable. The method for knowing the existence of God according to Thomas Aquinas and the 'unum' argument of Anselm of Canterbury

Abstract: This paper sets out to defend the thesis of the little remarked similarity that exists in the writings of Thomas Aquinas and Anselm of Canterbury, through the analysis of the notion and use of nominal definition in natural or philosophical theology. In the third article of the sixth question of the Exposition of Boethius' "de Trinitate", Thomas introduces the distinction between nominal definition and real definition in order to apply them to the knowledge of God. His argument is that, since he cannot be known directly, nor can he be given a real definition for this very reason, one must start from a nominal definition of what God is. Such a definition presupposes some knowledge of God, but negative, through the attributes of his effects and by eminence. The nominal definition of God serves, then, as the presupposition of the demonstration. In the Proslogion and in his Reply to the criticisms raised against him by Gaunilo in his time, Anselm agrees with this distinction of definitions, and that God cannot be known directly, unless by causation, negation or eminence. But, unlike Thomas, he sees that the nominal definition of God is sufficient to produce a 'single argument which would need for its proof no other than itself, and which would suffice alone to assure us that God is in a true way', since this is self-evident to us. This comparison also helps to understand Thomas' specific criticisms of Anselm's argument, notably that which denies that the knowledge of God is self-evident to us ('quoad nos').

Keywords: Thomas Aquinas; Anselm of Canterbury; Proof of the existence of God; Natural knowledge of God; Definition.

Definir o indefinível. O método para conhecer a existência de Deus segundo Tomás de Aquino e o argumento 'unum' de Anselmo da Cantuária

Resumo: Este artigo tem como objetivo defender a tese da semelhança pouco notada que existe entre os escritos de Tomás de Aquino e Anselmo de Cantuária, através da análise da noção e do uso da definição nominal na teologia natural ou filosófica. No terceiro artigo da sexta questão da Exposição do "De Trinitate" de Boécio, Tomás introduz a distinção entre definição nominal e definição real para aplicá-las ao conhecimento de Deus. O seu argumento é que, uma vez que não se pode conhecê-lo diretamente, nem lhe pode ser dada uma definição real por essa mesma razão, é preciso partir de uma definição nominal do que é Deus. Tal definição pressupõe um conhecimento de Deus, mas negativo, através dos atributos dos seus efeitos e por eminência. A definição nominal de Deus serve, então, como pressuposto da demonstração. No Proslógio e na Resposta às críticas que lhe foram dirigidas por Gaunilo no seu tempo, Anselmo concorda com esta distinção de definições, e que Deus não pode ser conhecido diretamente, a não ser por causalidade, negação ou eminência. Mas, ao contrário de Tomás, vê que a definição nominal de Deus é suficiente para produzir um 'único argumento que não necessitaria, para a sua prova, de outro que não fosse ele próprio, e que bastaria por si só para nos assegurar que Deus é de um modo verdadeiro', uma vez que isso é evidente para nós. Esta comparação ajuda também a compreender as críticas específicas de Tomás ao argumento de Anselmo, nomeadamente a que nega que o conhecimento de Deus seja evidente para nós ("quoad nos").

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Anselmo da Cantuária; Prova da existência de Deus; Conhecimento natural de Deus; Definição.

Introducción

Cuando se habla de las figuras más destacables de la Escolástica medieval, Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury son nombres que nunca faltan. Como todas grandes figuras, ambos lograron trascender a su propio tiempo e influir en los grandes pensadores y las grandes discusiones que los prosiguieron. Y uno de los ámbitos en donde más repercutieron fue en la Teología natural, lo cual es muy razonable dada su búsqueda constante de entender racionalmente lo que creían por fe.

Sin embargo, en cuanto a las pruebas de la existencia de Dios se refieren, suelen aparecer como polos opuestos. Anselmo, por su lado es conocido por su argumento “ontológico”, nombre cuya atribución misma es discutida¹. En general se lo interpreta como argumento que intenta partir de una idea de lo que es Dios para llegar a su existencia real como algo que necesariamente se deriva de ella². Tomás de Aquino, por el otro lado, posee más de un argumento para llegar a Dios: las famosas “cinco vías”. Estas proceden de un aspecto de la realidad externa que no se explica por sí mismos a menos que haya un primer principio que lo fundamente y que, al mismo tiempo, este sea distinto a las cosas reales en el sentido en que no necesite de otra explicación ulterior. Y este primer principio, dice Tomás en su *Suma Teológica*, “es lo que todos entienden por Dios”³.

Este antagonismo se funda también en las numerosas críticas de Tomás al argumento de Anselmo. Si bien se discute si realmente Tomás leyó el *Proslogion* de Anselmo⁴, Tomás aborda explícita y directamente el argumento anselmiano cuando en la *Suma Contra Gentiles* considera la postura de los que afirman que la existencia de Dios es evidente por sí misma⁵. No es el único lugar donde

1 Vease Elizabeth Anscombe, “Por qué la prueba de Anselmo en el” *Proslogion*” no es un argumento ontológico”, *Anuario Filosófico* XV, N°2 (1982): 9-18; o también Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, trad. Oscar Figueroa, *Tópicos*, n°32 (2007): 179-205.

2 Ignacio Garay, “Argumento Ontológico”, en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ed. Juan F. Franck y Claudia E. Vanney, 2017, http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico.

3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2 a.3 co.

4 Etienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. Fernando Múgica (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989), 74; y en Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today* (New York: Routledge 2016), 137-138.

5 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 1, cap. 10.

hace referencia al argumento, de alguna u otra forma⁶. Las críticas de Tomás se suelen resumir en tres: no hay necesidad de aceptar la primera premisa de que Dios sea "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado"⁷; la existencia de Dios es evidente por sí misma pero no para nosotros; y que se incurre en una inconsistencia lógica cuando se pasa desde el ámbito mental al orden real⁸.

Otros autores, en cambio, han criticado específicamente la falta de alguna definición de Dios en las cinco vías de Tomás. Sin tal definición no se sabría a qué "Dios" están haciendo referencia las vías y, por tanto, la existencia de qué Dios se está probando. Tampoco se podría estar seguro de que se estuviese probando la existencia de Dios siquiera⁹. Éste solo aparece al final de cada vía como un agregado y no formando parte del argumento. En cambio, en el razonamiento de Anselmo, Dios se encuentra en la primera premisa y en la conclusión. ¿Qué papel cumple la definición de Dios en ambos casos y qué tipo de definición utiliza cada uno?

Este escrito se propone defender la tesis de que el modo de conocer a Dios de Tomás de Aquino sirve para ver las similitudes y diferencias entre Tomás y Anselmo de Canterbury en cuanto a este tema. Dicho modo de conocer a Dios se encuentra en el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición del "de Trinitate" de Boecio*, que trata sobre la posibilidad de la contemplación de la esencia divina. En dicho texto, Tomás introduce la distinción entre definición nominal y definición real para aplicarlas al conocimiento de Dios. Su argumento es que, como no se lo puede conocer directamente y tampoco se le puede dar una definición real por esto mismo, se debe partir de una definición nominal de lo que es Dios. Dicha definición supone cierto conocimiento de Dios, pero negativo, a través de los atributos de sus efectos y por eminencia.

6 Para una recopilación más completa de las referencias a las críticas del argumento por parte de Tomás véase Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today*, 138. Pero para un análisis de una selección de las críticas véase Julio Raúl Méndez, "Santo Tomás y el insensato", en *Dios es espíritu, luz y amor - homenaje a Ricardo Ferrara*, ed. Carlos M. Galli y Víctor M. Fernández (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005), 566.

7 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, trad. Julián Velarde Lombraña (Madrid: Tecnos, 2009), Cap. 2. Esta obra incluye la traducción de la crítica de Gaunilo, *En favor del insensato*, y la *Respuesta* de Anselmo. En latín: "aliquid quo nichil maius cogitari possit" P 2.3, en Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, (New York: Routledge 2016), cuya edición bilingüe utiliza el manuscrito Ms Bodley 271. También posee una nomenclatura propia que se asumirá cuando se cite el texto latino, como en el caso específico de esta cita. El primer número representa el capítulo y el segundo, la subsección del capítulo en donde se encuentre lo citado.

8 Algunos consideran esta la principal objeción: véase, por ejemplo, José María Barrio Maestre, "¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico", *Revista de Filosofía* 11, n°20, (1994): 1-22.

9 Este planteo está en David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", en *Laudeamus viros gloriosos: Essays in honor of Armand Maurer CSB*, ed. Rollen Edward Houser (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2007): 146-147.

La definición nominal de Dios sirve, entonces, como presupuesto de la demostración.

Por lo que se puede interpretar en su *Proslogion* y en su respuesta a las críticas que le planteó Gaunilo en su tiempo, Anselmo coincide en esta distinción de definiciones, y en que no se puede conocer directamente a Dios, a no ser que se lo haga por causalidad, negación o eminencia. Pero, a diferencia de Tomás, él ve que la definición nominal de Dios es suficiente para elaborar un “único argumento que no necesitase para su prueba de ningún otro más que de sí, y que bastara por sí solo para asegurar que Dios es de manera verdadera”¹⁰, ya que esto es evidente para nosotros.

Para realizar esta comparación, primero se analizará el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición* de Tomás, poniendo el foco en esclarecer esta distinción entre definición real y nominal, y su aplicación en la teología natural. Luego, se revisará el argumento de Anselmo en el *Proslogion* y su contestación a Gaunilo para determinar el tipo de definición de Dios que utiliza. Se concluirá con una contrastación entre ambos planteos para notar sus poco reconocidas similitudes y sus diferencias. Esto ayudará, al mismo tiempo, a entender mejor las críticas de Tomás al argumento de Anselmo.

El conocimiento de la esencia de Dios según la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*

Según el tema que trata Tomás en la cuestión 13 de la *prima pars* de la *Suma Teológica*, parecería que la cuestión de cómo nombrar a Dios o de qué significa el nombre “Dios” se debe plantear después de preguntar sobre el conocimiento humano de Dios. Sin embargo, ambas cuestiones se encuentran en la *Suma* después de haber desarrollado las vías de la existencia de Dios y también los atributos divinos. Si el enfoque de estas dos cuestiones fuese de índole metodológico, sería más lógico tratarlas al principio o al menos antes de argumentar sobre la existencia y la esencia divina¹¹. Es necesario, entonces, recurrir a otro texto para entender mejor qué metodología se está utilizando en este contexto.

10 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, proemio. Texto en latín: “unum argum[en]tu[m] quod nullo alio ad se p[ro]bandum qua[m] se solo indigeret, & solum ad astruendum quia deus vere est” P 0.2.

11 Lo cual no significa que la *Suma Teológica* carezca de método ni se interese por él. Esta se ve en la primera cuestión de la *prima pars Suma*, donde trata de la naturaleza y las características propias de la “Sacra doctrina”.

Tomás escribió la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio* durante período en el que estuvo ejerciendo de *Magister in Sacra Pagina* en París (1256-1256)¹². Las dos últimas cuestiones, comentando el segundo capítulo del libro de Boecio, tratan sobre la división y los métodos de las distintas ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Metafísica. Pero en el tercer y cuarto artículos de la sexta cuestión se pregunta primero sobre la posibilidad de la “contemplación”¹³ (“inspicere”¹⁴) de la forma divina, y, luego, si se puede conocer a Dios desde el ámbito propiamente racional-especulativo.

Tomás también trata el tema de si el hombre “puede ver (“videre”) a Dios por esencia durante esta vida” en la *Suma Teológica* pero con un desarrollo distinto. Aquí argumenta que el hombre no puede contemplar a Dios en esta vida dada su condición corporal que le impide elevarse a los más altos grados de lo inteligible¹⁵. En cambio, en el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición*, Tomás utiliza los distintos tipos de definición de algo para explicar el conocimiento humano de la existencia y la esencia Dios, cosa que no hace en los otros lugares donde trata este tema¹⁶. Además, otra gran diferencia es que al principio del corpus de la respuesta del artículo distingue dos formas de conocer algo: cuando se sabe que algo existe (“an est”) y cuando se sabe qué es algo (“quid est”)¹⁷.

En el comienzo del artículo, parecería que Tomás concede que es imposible conocer directamente qué es Dios ni tampoco el resto de las realidades inmateriales, como alegan las objeciones del principio del artículo. Tomás llega a negar toda posible vía cognoscitiva de Dios: los sentidos, las semejanzas con las realidades materiales e incluso la misma revelación sobrenatural. Esto se debe a que el hombre conoce de modo inmediato lo físico material y lo hace a través de los sentidos. Estos siempre están mediando en cualquier tipo de conocimiento, incluso en los más elevados y en los revelados. Por último,

12 Jean-Pierre Torrel OP, *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, trans. Robert Royal y Matthew K. Minerd (Washington DC: Catholic University of America 2023): 102.

13 Traducción utilizada: *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, ed. y trad. por Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 1987).

14 El texto latino consultado: Tomás de Aquino, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, ed. Bruno Decker (Lieden: E. J. Brill 1955).

15 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 12 a. 11. Este y el tercer artículo de la sexta cuestión de la *Exposición*, no son los dos únicos lugares donde Tomás trata la cuestión de si podemos ver a Dios en esta vida. Véase también, por ejemplo, *Cuestiones disputadas de la verdad* q. 10 a. 11; *Suma Contra Gentes* 3, cap. 47.

16 Según David B. Twetten, en “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159, es donde más extensamente desarrolla estas dos temáticas juntas.

17 Está entre paréntesis en la edición de la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 1. Se citan literalmente los términos del texto latino: véase en Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.

la separación entre lo material y lo inmaterial a causa de su género también impiden la atribución de semejanzas entre ellos.

Tomás de Aquino continúa diciendo que, no obstante, se puede conocer la existencia de Dios, el “an sit”, partiendo del “quid sit”:

“Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que no se puede conocer la existencia (an est) de ninguna cosa, si no se conoce su esencia (quid est) perfectamente o, al menos, confusamente, según explica el Filósofo al inicio de la *Physica*: lo definido se conoce antes que las partes de la definición. Así pues, para saber que el hombre existe y para indagar qué es el hombre es necesario, efectivamente, saber qué significa el vocablo «hombre». Lo cual no ocurriría si de algún modo no se concibiese esa cosa que se sabe que existe, aunque se ignore su definición, pues se concibe al hombre según el conocimiento de algún género próximo o remoto y de algunos accidentes que aparecen al exterior. Por esto, es necesario, para conocer las definiciones y las demostraciones, partir de un conocimiento previo. Por lo tanto, no podríamos conocer la existencia (an est) de Dios y de otras substancias inmatrimales, si no supiéramos de alguna manera, con cierta confusión, cuál es su esencia (quid est).”¹⁸

Aquí Tomás está utilizando la metodología aristotélica del conocimiento¹⁹, que aprendió presumiblemente en su estadía en Nápoles, durante su juventud²⁰. Para conocer qué es algo primero se debe conocer si existe o no. Pero para conocer su existencia se debe primero saber perfecta o confusamente qué es ese algo. Si no se sabe qué es, tampoco se puede determinar si es o no. En los *Analíticos Posteriores*, de hecho, Aristóteles niega que se pueda conocer algo si no se sabe primero si existe o no²¹, negando la posibilidad de saber qué es el ser de algo ignorando si realmente es²². Esto mismo comentará el

18 Tomás de Aquino, *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 3. Los paréntesis son de esta misma edición. Versión latina: “Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout Philosophus dicit in principio *Physicorum* quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et querentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen ‘homo’ significat. Nec hoc esset, nisi aliquam rem quoquo modo conciperet quam scit esse, quamvis nesciat eius diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliquorum accidentium quae extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeesistenti cognitione initium sumere. Sic ergo et de deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione”, en Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.

19 David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159.

20 Jean-Pierre Torrel O.P., *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, 8-9.

21 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos 2008), 2.7 (92b4-12) y 2.8 (93a16-28).

22 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*, 1.1 (71a27-b5) y 2.8 (93a20-21).

mismo Tomás, sin mucho cambio, en su *Comentario a los Analíticos Posteriores*²³, un tiempo después de haber redactado la *Exposición*²⁴.

Toda investigación busca conocer la esencia de algo, su "quid est". Y esta se expresa con una definición real. Pero antes se debe investigar, como se dijo arriba, si ese algo existe, su "an sit", sino no tendría sentido la pregunta por su esencia. En el caso de ser dudosa la existencia de ese algo, se requiere de argumentación para probarla. Sin embargo, para esto es necesario primero saber a qué cosa se está haciendo referencia. Como todavía no se conoce la esencia misma, se puede utilizar una definición del significado del nombre de la cosa que se está investigando. Y esta es la definición nominal, que sirve como sustituto provisional de la definición real hasta que esta pueda reemplazar la definición nominal²⁵.

Pero para elaborar dicha definición nominal el hombre no la crea algo de la nada, sino que parte de unos conocimientos previos. En esta parte de la *Exposición*, Tomás cita el principio de la *Física* de Aristóteles, en donde afirma que en toda ciencia se empieza siempre desde lo que es más cognoscible y evidente para nosotros, para luego avanzar hacia lo más cognoscible y evidente en sentido absoluto. Esta es la vía natural del conocimiento²⁶. Lo que se conoce como lo más evidente y claro, con respecto a nosotros, es confuso, en principio, y solo después de ser analizado se puede llegar a distinguir sus elementos y sus principios. Se parte, entonces, de un acceso más general o global de la cosa para ir de a poco discerniendo las partes específicas y constituyentes de la cosa conocida²⁷.

Aristóteles ejemplifica esto con el modo en que se relacionan los nombres y las definiciones, ya que al principio el nombre hace referencia a algo, pero sin hacer distinciones, mientras que cuando se llega a su definición se consideran las partes fundantes de ese algo²⁸. La ciencia busca definir su objeto distinguiendo sus elementos constituyentes, pero partiendo de lo que el nombre significa. Este nombre está fundamentado en una cognición "confusa"²⁹ de lo que se está considerando.

23 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, trads. Ana Maella y Marta Daneri-Rebok (Barrañán: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2002), lib. 2, l. 7.

24 Jean-Pierre Torrel O.P., *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*, 261-262.

25 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 155-156.

26 Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos 1995), 184a17-21.

27 Aristóteles, *Física*, 184a22-30.

28 Aristóteles, *Física*, 148b1-4.

29 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 3.

Tomás desarrolla esta noción de conocer confusamente algo en su *Comentario a la Física de Aristóteles*. Allí afirma que son confusas aquellas cosas que contienen, a nivel cognoscitivo, algo en potencia e indistintamente. Este es un punto intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto. El conocimiento del hombre procede de la potencia al acto. Por tanto, las cosas sensibles se conocen primero, por ser las más evidente, pero lo inteligible se encuentra en potencia en estas, por lo que solo se conocen en acto después. Y por esto, se procede de lo confuso a lo distinto en la ciencia³⁰.

Por tanto, toda investigación que busca conocer qué es algo, su esencia, parte primero de un conocimiento previo de este pero que es confuso y algo evidente con respecto al cognoscente. El que conoce algo, procede de este conocimiento confuso y general de la cosa hasta alcanzar el conocimiento distintivo de las partes que lo estructuran. Y lo mismo ocurre, afirma Tomás después, con la definición y lo definido: primero se conoce lo definido y después la definición. Y se capta lo definido, aún de manera general y confusamente, a través del significado de su nombre³¹.

La definición nominal está haciendo referencia a lo definido, y no solamente a un concepto o el significado de una palabra³². Aristóteles mismo, en sus *Analíticos posteriores*, niega la posibilidad de demostrar la existencia de algo solo con saber qué significa el nombre, pero sin hacer referencia a lo que eso es³³. Si la definición solo fuese una noción explicativa del nombre, afirma Tomás, solo se hablaría y se discutiría en referencia a definiciones, y no necesariamente de cosas reales³⁴. Dicha referencia se fundamenta en un conocimiento de la cosa, que es incluso previo a tener una definición de la esencia de la cosa, pero que logra captar algo de ella, aunque sin lograr distinguir claramente sus principios.

Aplicando este método, Tomás afirma, en la cita anterior de la *Exposición*, que podemos conocer si Dios existe partiendo de un conocimiento previo y confuso de lo que Él es, lo cual se expresa con una definición nominal. La palabra “Dios” no designa un significado meramente semántico, sino que está

30 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, trad. por Celina A. Lértora (Barrañán: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2011), lib. 1, l. 1.

31 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, lib. 1 l. 2.

32 En Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2 l. 6, donde se distingue un tipo de definición que solo hace referencia a explicar cómo está formada a la palabra, sin referencia a la realidad.

33 Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, 2.7, (92b4-12).

34 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2 l. 6.

designando lo que Dios es, esto es, su esencia o especie³⁵. En la *Suma contra Gentiles*, hablando de los nombres divinos, Tomás afirma que todo nombre designa la esencia y la naturaleza de algo³⁶. Ahora bien, en la *Suma Teológica*, Tomás asume este método al afirmar que se debe utilizar lo que su nombre significa, y no lo que realmente es, como término medio para probar que algo existe, distinguiendo entre definición nominal y definición real de Dios³⁷.

Continuando con el corpus de la *Exposición del "de Trinitate"*, Tomás niega la posibilidad de que este conocimiento confuso de Dios se dé por género ni próximo ni remoto, ni tampoco por algún accidente. Dios no pertenece a ningún género ni tampoco posee ningún accidente³⁸, además de que tampoco se lo puede conocer directamente, como probó al principio de la respuesta.

Luego postula que, en vez de género, se puede utilizar el conocimiento por negación ("per negationes"³⁹) para conocer tanto a Dios como a las realidades inmateriales. Y, además, se lo puede conocer por su relación con las cosas sensibles por medio de la comparación causa y efecto, y de la eminencia ("excessus"⁴⁰), a modo de accidente⁴¹. Tomás concluye que se puede conocer la existencia ("an sit") de Dios, sin llegar a conocer su esencia ("quid sit"). Por lo que se puede conocer algo de Dios, pero solo por estos tres medios: negación, causalidad y eminencia.

Tomás toma estos tres modos de conocer a Dios de Dionisio de Aeropagita, y los comenta conjuntamente en numerosas partes de sus obras⁴². También lo sigue a Dionisio en esta concepción de la teología negativa, donde prima esta vía debido a la incomprehensibilidad de la esencia divina, haciendo de la teología algo de índole cercano a lo místico⁴³. Hay dos lugares en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* donde Tomás, comentando a Dionisio, parece afirmar que este es el fin de todo conocimiento teológico, ya que su objeto se halla en un ámbito fuera de todo lo cognoscible racionalmente⁴⁴. Y aparte,

35 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 162-163.

36 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 1, cap. 22.

37 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2 a. 2 ad. 2.

38 Tomás de Aquino, *Exposición del "de Trinitate" de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 1 (259).

39 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 5.

40 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 6, a. 3, co. 5.

41 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 160.

42 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy* (Washington D.C.: Catholic University of America Press 2004), 49-50.

43 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 57.

44 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, 4, d. 49 q. 2 a. 1 ad. 3, y también en 1, d. 8 q. 1 a. 1 ad. 4.

en la *Suma contra Gentiles*, afirma que por medio de las negaciones conocemos lo que algo no es, pero sin conocer lo que eso es⁴⁵.

Sin embargo, Tomás postula que, a menos que la inteligencia pueda conocer algo afirmativamente con respecto a Dios, no sería posible negar nada respecto de Dios, porque entonces no se podría conocer nada de Él⁴⁶. Según Rocca, existen tres proposiciones negativas: las negaciones cualitativas y las negaciones modales objetivas y subjetivas. La primera niega completamente alguna realidad con respecto a Dios y las dos últimas niegan solo el modo en que esa realidad se predica de Dios con respecto a cómo están predicadas en las cosas (objetiva) o con respecto a cómo esa realidad es comprendida en el intelecto humano (subjetiva)⁴⁷. A diferencia de las dos negaciones modales, la negación cualitativa no parece estar predicando nada de Dios. Pero al ir negando atributos logra especificar cada vez más el conocimiento de Dios sin conocer su esencia.

Por esto, la vía negativa, a pesar de que sirva independientemente, se complementa tanto con la causalidad como con la eminencia⁴⁸. Para poder afirmar algo de Dios, se debe partir de alguna realidad que se le pueda atribuir. La vía de la causalidad supone relacionar las realidades sensibles con Dios, como los efectos a su causa. Pero esa relación supone una negación ya que la causa no puede definirse a partir de su efecto. Y debido a que la causa excede al efecto, debe negarse toda atribución propia de los efectos⁴⁹. Esto se condice con los *sed contras* del artículo de la *Exposición del "de Trinitate"*: podemos conocer de alguna forma, aunque no del todo, algo de Dios a partir de sus efectos, como se dice en *Romanos* 1, 20, y elevar así la mente a las realidades supramundanas. Por tanto, los tres modos de conocer a Dios sirven para concebir una definición nominal de Dios.

Tomás no da una definición nominal explícita o detallada que haga referencia a la esencia de Dios porque, justamente, no podemos conocer su esencia. Pero sí da unos criterios para una definición, como afirma David Twetten. Dichos criterios permiten realizar más de un camino cognoscitivo para probar la existencia de Dios, y también ayuda a discernir vías erradas para

45 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, 3, cap. 39.

46 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 7, art. 5 co.

47 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 58.

48 Gregory P. Rocca OP, *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*, 51.

49 David B. Twetten, "To which "God" must a proof of God's existence conclude for Aquinas?", 159-160.

probarla. En última instancia, nunca se va a comprender algo de la esencia de Dios, sino que se va a tener una definición nominal más compleja para distinguir la naturaleza divina⁵⁰.

Por tanto, Tomás aplica el método aristotélico al conocimiento de Dios. Para conocer la definición de la esencia de algo, el “quid sit”, se debe conocer primero si es, el “an sit”. En el caso de que el “an sit” sea dudoso y deba probarse, basta con una definición de lo que el nombre significa como medio. Esta definición nominal está fundamentada en un conocimiento confuso de la esencia de lo que se intenta probar. En el caso de Dios, cuyo “an sit” necesita probarse, este conocimiento previo solo es posible por medio de la negación, la causalidad y la eminencia, lo cual implica partir de la realidad sensible y negar todo lo que no es Dios, para poder ir aproximándose a un conocimiento de Dios, sin conocer su esencia.

La definición en el argumento de Anselmo

Mucho se ha discutido sobre la cuestión de cómo se debería entender la identificación entre Dios y “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”⁵¹ en la primera premisa del “único argumento”⁵² en el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury. Este problema incluye otro: si se le puede o no llamar “argumento ontológico” y así poder ser catalogado junto al resto de los argumentos del mismo tipo, como el de Descartes⁵³. Si el argumento del *Proslogion* parte de una definición de Dios, se estaría probando su existencia a través de un concepto de su esencia y, por tanto, sería merecedor del nombre que le puso Kant⁵⁴.

50 David B. Twetten, “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”, 159-160.

51 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2. Texto latino: “aliquid quo nichil maius cogitari possit” P 2.3.

52 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, proemio. Texto latino: “unum argumentum” P 0.2.

53 A pesar de todas estas discusiones, el argumento de Anselmo en el *Proslogion* es el primero que aparece cuando se hace el recuento histórico de las distintas formulaciones de los diccionarios filosóficos, por ejemplo, en Ignacio Garay, “Argumento ontológico”: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico. Igualmente, hay otros que modifican la definición de argumento ontológico para poder incluir a formulaciones tan diversas. En la entrada de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de “Ontological Arguments”, por ejemplo, lo definen como todo argumento que prueben la existencia de Dios a partir de otro fundamento que no sea la observación del mundo, en Oppy, Graham, Joshua Rasmussen, and Joseph Schmid, “Ontological Arguments”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/>.

54 Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, 183. Kant lo llama por primera vez de ese modo en: Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007), A590-591.

En cambio, no sería así en el caso de que se estuviese probando su existencia a partir de una descripción del mismo⁵⁵.

El origen de dicha identificación también está en disputa. Algunos autores afirman que Anselmo parte de un dato que le provee la fe⁵⁶, apoyándose principalmente en la primera frase donde aparece la formulación: “Y, sin duda, creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse”⁵⁷. También se considera la afirmación que aparece en el *Proslogion* que dice: “Porque tampoco busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también creo esto: que si no creo, no entenderé”⁵⁸, citando *Isaías* 7, 9, aunque sin referenciarlo explícitamente, como era usual en la época⁵⁹. Algunos de estos mismos autores, fundamentándose en la influencia que tiene Agustín de Hipona en la obra de Anselmo, vinculan la idea de Dios a un planteo platónico⁶⁰ o “esencialista”, donde la existencia es una función de la esencia⁶¹.

El punto que se defenderá en este apartado es que dicha identificación en la primera premisa del argumento de Anselmo en su *Proslogion* es una definición nominal de Dios que hace referencia a su esencia sin ser, propiamente, una definición real. Además, se sostendrá que dicha definición se basa en un conocimiento por negación, causalidad y eminencia, como es evidente por la fórmula específica que utiliza Anselmo y por las contestaciones que él da a las objeciones de Gaunilo en su *Responsio* al *Pro insipiente*. Estos dos escritos contribuyen a una interpretación más integral del argumento dado que Anselmo mandó él mismo a que se publicasen siempre junto con el *Proslogion*⁶².

La identificación entre Dios y “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado” está insertado en un argumento dialéctico en el que se prueba la existencia de Dios sin necesidad de otros, como dice Anselmo en el proemio del *Proslogion*. Anselmo utiliza una metodología inspirada por los textos de

55 Elizabeth Anscombe, “Por qué la prueba de Anselmo en el” *Proslogion*” no es un argumento ontológico”, 18.

56 Véase en Mauricio Beuchot, “El argumento “ontológico” de San Anselmo”, *Medievalia*, N° 15 (1993), 27; Jean-Luc Marion, “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”, 188-189; Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trads. Arsenio Pacios y Salvador Caballero (Madrid: Gredos 1976), 231.

57 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2. “Et quidem credimus te e[ss]e aliquid quo nichil maius cogitari possit” P 2. 3.

58 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 1. “Neq[ue] eni[m] qu[a]ero intelligere ut credam; sed credo ut intelliga[m]. Nam & hoc credo; quia n[isi] credidero n[on] intelligam” P 1. 34.

59 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 5.

60 Mauricio Beuchot, “El argumento “ontológico” de San Anselmo”, 29.

61 Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 80.

62 Eadmer, *The life of St. Anselm*, ed. y trad. Richard William Southern (London: Thomas Nelson and Sons 1962), 31. Edición bilingüe: latín e inglés.

lógica de Aristóteles y de Boecio, y por su educación en las artes liberales⁶³. La dialéctica buscaba discernir temas en duda intentando encontrar argumentos convincentes. Para que pueda convencer, un argumento debe primero intentar ser aceptable para el oponente, como argumento probable, y, segundo, debe establecer su fuerza demostrativa, como argumento necesario. Para esto se debe utilizar un término medio cuya aplicación sea aprobada por el oponente⁶⁴.

Para demostrar que Dios existe, Anselmo lo identifica en la primera premisa con el término medio de su argumento, "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado". El oponente, que en este caso es el "insensato" ("insipientes"⁶⁵), acepta dicha premisa porque entiende que Dios es eso. Luego, en la segunda premisa establece que el término medio debe existir en la realidad y no solo en la mente. Después pasa a defender que Dios no puede no identificarse con el término medio, porque habría algo mejor que Dios, lo cual sería un absurdo^{66 67}.

El argumento se apoya en la proposición de que Dios es "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", y en que esto se fundamenta en el conocimiento que un hombre tiene de lo que es Dios⁶⁸. Pero para que sea efectivo, es condición necesaria que dicha premisa sea concedida incluso por el insensato, aquel que dijo "en su corazón: no hay Dios" (Sal 13, 1 y 52, 1)⁶⁹. Anselmo incluso distingue al insensato del católico en su *Respuesta a Gaunilo*⁷⁰. Por tanto, si bien su pensamiento esta permeado por la fe, Anselmo entiende que hay un uso propio de la razón en el arte de la dialéctica. No hay contradicción entre fe y razón, entre la autoridad de la Iglesia, incluyendo a los Padres como Agustín, y la dialéctica. Pero la razón sigue teniendo un uso propio⁷¹.

Anselmo usa un término medio específico para la argumentación dialéctica y que no toma de ninguna autoridad, ya sean las *Sagradas Escrituras* o alguno de los Padres de la Iglesia. Se podría rastrear su inspiración, igualmente, a

63 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 9-10, 12-13.

64 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 17 y 127.

65 P 2.4.

66 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2.

67 Para consultar por la estructura lógica del argumento, véase Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 125-126.

68 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser* (Madrid: Encuentro, 1991), 28.

69 Algunos argumentan que recurre a esta figura porque no había ateos en ese tiempo, porque la Iglesia había permeado todos los ámbitos socioculturales. Y esto se ve más en la vida de los monasterios. Véase Julio Raúl Méndez, "Tomás de Aquino y el insensato", 561.

70 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1.

71 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 19.

alguna idea de Agustín de Hipona o incluso a Platón⁷². Pero sigue siendo cierto que la fórmula no es una cita literal y que Anselmo no haya admitido en ningún escrito haberlo apropiado de alguna autoridad.

Anselmo utiliza un término medio preciso para el argumento y que no admite equivalentes, “algo mayor que lo cual no puede ser pensado”. Algunos autores reemplazan esta formulación por otra expresión más breve pero claramente distinta. Por ejemplo, el Ser necesario, el Ser sumamente perfecto⁷³, o el Ser⁷⁴. Pero Anselmo critica que se utilice otra fórmula distinta que la suya cuando, en su *Respuesta*, no admite como equivalente la expresión, bastante similar en apariencia, que utiliza Gaunilo: “lo que es mayor que todas las cosas”⁷⁵. Si cambia el término medio, cambia también el argumento⁷⁶. Además, cabe resaltar la numerosa cantidad de veces que repite la formulación, con apenas algunas variaciones, tanto en el *Proslogion* como en su *Respuesta*.

Ahora bien, la fórmula del argumento de Anselmo es una definición de lo que se entiende qué es Dios⁷⁷. Anselmo descarta, en el capítulo 4 del *Proslogion*, que esta definición sea solo sobre lo que la palabra significa. Si fuese así, podría pensarse que no es, como hace el insensato⁷⁸. Por tanto, parecería ser una definición real o de la esencia de Dios, ya que se entiende lo que la cosa, en este caso Dios, es⁷⁹. La imposibilidad de pensar a Dios como no existiendo no sería lógica, sino ontológica, porque está impuesta no por el pensamiento a la cosa sino por la cosa al pensamiento⁸⁰. La definición real de Dios supondría un conocimiento directo de la esencia divina, aunque no necesariamente un conocimiento perfecto⁸¹. Por eso él insiste en afirmar que: “si ciertamente puede al menos pensarse, es necesario que sea”⁸².

Sin embargo, Anselmo no admite explícitamente que sea posible tener una definición real de Dios. Esto se ve en su *Respuesta*, cuando haciendo referencia a cuando Gaunilo, en un momento de su crítica, niega dicha posibilidad ya que

72 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 36-37.

73 José María Barrio Maestre, “¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico”, 6.

74 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp S.A. 2009), 66.

75 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 5. Texto latino: “q[ui]d est maius om[ni]b[us]” R 5.3.

76 Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 122-123.

77 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 35.

78 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 4.

79 Como afirma Rogelio Rovira en *La fuga del no ser*, 37 y 43-44.

80 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 50. Esto lo haría equiparable al argumento “ontológico” de Descartes.

81 Rogelio Rovira, *La fuga del no ser*, 136.

82 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1. Texto latino: “Si utiq[ue] v[e]l cogitari potest; necesse est illud e[ss]e.” R 1.12.

no se puede conocer a Dios ni por género y diferencia específica, ni a partir de semejanza alguna. Ante esto, Anselmo argumenta que, si no se lo puede pensar perfectamente, tiene que al menos poder pensarse de alguna forma, porque si no fuese eso posible, no se podría conocer a Dios. Y da el ejemplo del sol: aunque no lo podamos ver directamente, podemos ver la luz del día⁸³.

Por tanto, la definición de Anselmo es una definición nominal que hace referencia a la esencia de Dios, pero sin conocerla directamente. No es ni una definición de lo que el nombre "Dios" significa, ni una definición real, porque implicaría un conocimiento directo de la esencia divina⁸⁴.

Dicha definición nominal está fundamentada en un conocimiento de lo que Dios es, el cual, como lo dice la fórmula, se encuentra más allá de nuestro pensamiento. Por tanto, es un conocimiento por eminencia. Anselmo, además, explica que hay otros tipos de conocimientos que pueden servir también para conocer a Dios pero de forma indirecta. En el capítulo 8 de su *Respuesta*, vuelve a abordar la crítica de que no se puede conocer a Dios ni por género ni por diferencia específica. Plantea que es posible conocer el bien mayor a partir de los bienes menores, ya que ambos son bienes. Anselmo concluye que "Hay, pues, de dónde puede conjeturarse sobre «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse»"⁸⁵. Y este tipo de conocimiento es por causalidad⁸⁶. Al final del capítulo también cita a *Romanos* 1, 20 como autoridad frente a los católicos que nieguen que tal conocimiento sea posible.

En el capítulo 9, Anselmo afirma que es posible entender "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" a pesar de que sea verdad de que no se lo pueda pensar. Así como lo inefable, que es lo que no se puede decir, se puede nombrar como "inefable", y lo "impensable" se puede pensar y entender como tal, también se puede entender qué es "algo mayor que lo cual nada puede pensarse". Incluso si se lo niega, se está entendiendo lo que se niega⁸⁷. Y así es como, de manera semejante, se puede entender "aquello mayor que

83 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1. R 1.35-38

84 Logan niega que Anselmo esté utilizando una definición, pero en el sentido boeciano, esto es, con género y diferencia específica. Por lo que vendría a ser, según Boecio, más bien una descripción, la cual se fundamenta en un entendimiento del objeto (Ian Logan, *Rereading Anselm's Proslogion*, 18). En este contexto, la definición boeciana se corresponde con la definición real y la descripción boeciana con la definición nominal con referencia a la cosa.

85 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 8. "Est [i]l[ig]itur unde possit conici quo maius cogitari nequeat." R 8.8.

86 Y similar a la cuarta vía de Tomás de Aquino.

87 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 9.

lo cual nada puede pensarse” como “lo que no puede no ser”⁸⁸. Y esto se logra a través de un conocimiento negativo.

Por tanto, Anselmo utiliza, de manera dialéctica, una definición nominal, y no real, de lo que es Dios en su argumento único para probar la existencia de Dios. Dicha definición es concreta y se fundamenta en un conocimiento por eminencia y también por causalidad y por negación.

Comparación de los planteos de Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino

Cuando se comparan los pensamientos de Anselmo de Canterbury y los de Tomás de Aquino, con respecto a las pruebas de la existencia de Dios, estos suelen ser mostrados como planteos opuestos, tanto en los métodos como en los supuestos de sus respectivas argumentaciones⁸⁹. Además, dichos análisis se centran, generalmente, en las distintas críticas que hace Tomás al argumento único de Anselmo en distintas partes de su obra⁹⁰. Estas son las únicas menciones que hace Tomás de Anselmo en esta cuestión. También se duda si Tomás leyó siquiera el *Proslogion* o si, en realidad, estaba contestando a la cuestión de si la existencia de Dios es evidente por sí misma, lo cual era defendido por un grupo de teólogos, quienes utilizaban el argumento de Anselmo⁹¹.

No obstante, el uso de la definición nominal de la esencia de Dios en el argumento “único” de Anselmo de Canterbury, desarrollado en su *Proslogion* y su *Respuesta*, presenta varias similitudes con el modo de conocer a Dios de Tomás de Aquino, expuesto en el tercer artículo de la sexta cuestión de su *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*. Estas semejanzas se encuentran no solo en los supuestos teóricos sino también, en parte, en los métodos. Aun así,

88 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 9. “...q[uo]d non potest n[on] e[ss]e” R 9.9. Esta es una explicitación de la definición nominal que utiliza Anselmo en su argumento y no una prueba a parte de la existencia a partir de la esencia de Dios.

89 En Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp S.A. 2009), 66-68; Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 78-80; Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 231-232.

90 Julio Raúl Méndez, “Tomás de Aquino y el insensato”, 560-565; Ignacio Garay, “Argumento ontológico”: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico; José María Barrio Maestre, “¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico”, 2.

91 Étienne Gilson, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 73-74; y en Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion*, 137-138.

sigue habiendo diferencias en sus planteamientos, sobre todo en el papel que ocupa la definición de Dios en las pruebas de su existencia.

La primera de las similitudes es que, tanto en el argumento de Anselmo como en el método de Tomás, la definición nominal de lo que entendemos qué es la esencia de Dios es el punto de partida para conocer su existencia. En Tomás, si bien el “an sit” o el estudio de la existencia precede al de la esencia, en el caso de que el “an sit” sea dudoso y necesite ser comprobada antes, dicha demostración debe partir de lo que se entiende que es ese algo, de su “quid sit”. Para Anselmo, para probarle al insensato que Dios es, ya que él lo niega, se debe partir de lo que el insensato puede aceptar: lo que se entiende que es Dios, su definición.

Ambos admiten que esta definición no puede ser nominal en el sentido que meramente clarifique el significado de un término. En la *Exposición del “de Trinitate”*, Tomás no explicita esto, pero lo distingue en su *Comentario a los Analíticos posteriores*, en el que sigue claramente Aristóteles y distingue una definición nominal que hace referencia a una realidad y otra que solo se refiere a un vocablo. Si se tomase la definición nominal de manera semántica, no se podría conocer si eso existe o no⁹². Esto mismo afirma Anselmo en el capítulo 4 del *Proslogion* cuando comenta que el insensato solo puede negar que Dios es cuando piensa en “Dios” como se piensa en una palabra.

Por tanto, dicha definición nominal está fundamentada en un conocimiento de lo que es Dios, a lo que ambos autores agregan que no es un conocimiento directo de su esencia⁹³. Tomás afirma que Dios está por encima de todo género, por lo que no se lo puede conocer ni por género próximo ni por diferencia específica, ni tampoco por alguna semejanza⁹⁴. Anselmo concede esto mismo cuando contesta la crítica de Gaunilo que alega este punto, pero agrega que debe ser posible conocer algo de Dios de algún otro modo⁹⁵.

Tomás y Anselmo defienden que es posible un conocimiento natural de lo que es Dios por negación, por causalidad y por eminencia. Tomás lo afirma explícitamente en el final del corpus del artículo de la *Exposición*. La fórmula concreta que utiliza Anselmo para definir a Dios es la expresión de un modo

92 Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, lib. 2, l. 6.

93 Tomás incluso afirma en otro lado que, en esta vida, se lo puede entender mejor a Dios cuando se lo conoce como trascendiendo a todo pensamiento que podamos tener de él. Similar a la fórmula/definición de Anselmo: Tomás de Aquino, *Sriptum super Sententiis*, 4, d. 49, q. 2, a. 1, ad. 3.

94 Tomás de Aquino, *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, q. 6 a. 3 co. 3.

95 Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Respuesta, cap. 1.

de conocimiento por eminencia. Además, sostiene que el conocimiento por causalidad y negativo, en los capítulos 8 y 9 de su *Respuesta* a Gaunilo, son otros modos de conocer a Dios.

Ahora bien, para Anselmo es posible servirse de una definición particular de este tipo para elaborar un argumento que pruebe la existencia de Dios, sin necesitar de otros para lograrlo. Supone un conocimiento previo de lo que es Dios, pero este es de negación, causalidad y eminencia. En cambio, Tomás utiliza este tipo de definición nominal como medio para probar la existencia de Dios, pero no como fundamento de alguna prueba en sí. Tampoco da una definición específica sino unos criterios para llegar a ella, que luego aplica en las pruebas que parten de las realidades sensibles y llevan a Dios como a su causa.

La razón de la diferencia de estos planteos es la evidencia o no evidencia del conocimiento previo de la esencia de Dios que fundamenta la definición nominal. Para Anselmo el conocimiento previo de lo que es Dios es evidente. Mientras que, para Tomás, este conocimiento es confuso y no evidente para nosotros, aunque al mismo tiempo sea real. Esto se debe a que Dios está fuera de todo género y no lo podemos conocer directamente, por lo que se debe partir de lo sensible, que es más evidente para nosotros por nuestro modo natural de conocer. Este sería el correcto proceder según la metodología aristotélica: partir de lo más evidente para nosotros a lo más evidente en sí mismo. En el caso de Dios, como no se puede conocer directamente su esencia, este conocimiento nunca llega a ser completamente evidente porque permanece en potencia, pero sí se puede aumentar dicha evidencia.

Esta comparación aclara las críticas de Tomás al argumento de Anselmo. Primero está la objeción sobre el paso indebido desde lo lógico a lo real⁹⁶, la cual solo es válida en cuanto se toma la definición de Anselmo como una definición del significado del nombre. Segundo, Tomás objeta que se puede no aceptar la primera premisa que afirma que Dios es "algo mayor que lo cual nada puede ser pensado" y así el argumento quedaría invalidado⁹⁷. Ante la dicotomía propuesta por Anselmo, de que o se entiende lo que es Dios y por tanto existe, o no se entiende lo que es y por tanto no se está entendiendo realmente a Dios, Tomás propone una opción intermedia: entender algo de Dios, pero de forma confusa y no evidente. Por lo que se estaría haciendo referencia real a Dios de alguna manera, pero seguiría siendo necesario probar

96 En Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, 1, cap. 11, y en *Suma Teológica*, I. q. 2, a. 1, ad. 2.

97 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, 1, dist. 3, q. 1, a. 2, ad. 4.

su existencia a través de lo que es más evidente en un principio para nosotros. Y en esto se basa la última crítica, que propone la diferencia entre evidente en sí (“quoad se”) y evidente para nosotros (“quoad nos”), afirmando que Dios es lo más evidente en sí pero no para nosotros⁹⁸.

Por su parte, Anselmo confía en que el conocimiento previo que se tiene de lo que es Dios, aunque sea indirecto y parta de la causalidad, negación y eminencia, es suficiente para probar su existencia. Existe una doble inspiración en este planteo: por un lado, la boeciana-aristotélica y por el otro la platónica-agustiniana. Esta última suministra la certidumbre en la evidencia del conocimiento de lo que es Dios como “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, aunque no necesariamente se base en un conocimiento de ideas innatas o por fuera de la experiencia sensible. Tomás de Aquino argumenta también, a este respecto, que la costumbre o educación cristiana puede hacer parecer evidente para nosotros algo que no es así⁹⁹.

Por tanto, el argumento de Anselmo en su *Proslogion* y en el modo de conocer a Dios que Tomás desarrolla en la *Exposición del “de Trinitate” de Boecio* poseen bastantes similitudes en cuanto a la definición nominal de Dios, puesto que entienden que no es una definición semántica y que supone un cierto conocimiento de lo que es Dios que es necesario para poder probar su existencia. Dicho conocimiento no es directo de la esencia divina, como ambos admiten, sino que surge por la vía de causalidad, de negación y de eminencia. Sin embargo, para Anselmo esta “intuición” es suficiente para probar la existencia de Dios, mientras que para Tomás es confusa y solo sirve como medio para probarla a través de las pruebas que partan de lo sensible, que es en principio más evidente para nosotros.

Conclusión

En este trabajo se defendió la similitud poco remarcada que existe entre los planteos de Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury a través del análisis de la noción y el uso de la definición nominal en la teología natural o filosófica en sus escritos. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta de que ambos son autores escolásticos que buscaban entender lo que creían

98 Tomás de Aquino, *Exposición del de “Trinitate” de Boecio*, q. 1, a. 3, ad. 6, y en *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, q. 12, a.10, ad. 2.

99 En Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, 1, cap. 11.

y que, además, poseen varias fuentes comunes, como Boecio, Aristóteles y Agustín de Hipona.

Se vio cómo Tomás, en el tercer artículo de la sexta cuestión de su *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*, explica la metodología aristotélica, que luego aplica en la *Suma Teológica*. Para conocer qué es algo primero se debe determinar si existe, pero en caso de que se dude de esto, se debe probar su existencia partiendo de lo que se entiende que es eso, o sea, su definición nominal. Dicha definición nominal no es meramente semántica sino que hace referencia a la esencia de la cosa, pero de manera confusa y no evidente. Y este es el caso del conocimiento de Dios, el cual no se puede conocer directamente ni su esencia ni su existencia, por estar fuera de todo género. Pero, a través de las vías cognoscitivas de las negaciones, de la causalidad y de la eminencia se puede llegar a entender qué es Dios de alguna forma partiendo de las cosas sensibles. Este planteo salvaguardaría la crítica, de inspiración kantiana, de que las vías de Tomás no pueden probar la existencia de Dios porque parten de una noción de Dios y no de una realidad.

Por otra parte, se mostró que la primera premisa del argumento único que Anselmo escribió en su *Proslogion*, es una definición nominal específica de lo que se entiende que es Dios. Si bien no es una definición real, porque Anselmo admite que no se lo puede conocer por género ni diferencia específica, está fundamentada en lo que se entiende que es Dios, incluso para alguien que rechaza su existencia. Dicha definición hace referencia a Él y no a la palabra “Dios”, como aclara en el capítulo 4 del *Proslogion*, y está fundamentada en el conocimiento por eminencia que tenemos de la divinidad, ya que es “algo mayor de lo cual nada puede ser pensado”. Además, en su *Respuesta* a las críticas de Gaunilo, agrega que se puede conocer a Dios por vía de causalidad y de negación. Estas ideas destacarían la diferencia entre el argumento de Anselmo y otros argumentos “ontológicos” como el de Descartes.

Cuando se compararon ambos planteos se vieron las coincidencias en los supuestos teóricos y, en parte, en los métodos que Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino utilizan para conocer la existencia de Dios. La definición nominal sirve como principio de conocimiento de la existencia divina ya que no se lo puede conocer directamente y se debe partir de lo que se entiende que es Dios. Este es un conocimiento real porque parte de lo que el hombre puede conocer naturalmente por medio de la negación, la causalidad y la eminencia.

Pero también se vio su gran diferencia: el conocimiento previo que se tiene de lo que es Dios es lo suficientemente evidente para probar su existencia en

el caso de Anselmo, mientras que para Tomás dicho conocimiento previo no es evidente para nosotros, sino que es confuso. Este sirve, igualmente, como principio de las otras pruebas de la existencia divina las cuales parten de las cosas sensibles que son, en un principio, más evidentes para los hombres.

Referencias bibliográficas

- Anscombe, Elizabeth. "Por qué la prueba de Anselmo en el «Proslogion» no es un argumento ontológico". *Anuario Filosófico* XV, n°2 (1982): 9-18
- Anselmo de Canterbury. *Proslogion*. Traducido por Julián Velarde Lombrana. Madrid: Tecnos, 2009.
- Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon), tomo II*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2008.
- Barrio Maestre, José María. "¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico". *Revista de Filosofía* 11, n° 20, (1994): 1-22.
- Beuchot, Mauricio. "El argumento "ontológico" de San Anselmo". *Medievalia*, n° 15 (1993): 24-31.
- Eadmer. *The life of St. Anselm*. Editado y traducido por Richard William Southern. London: Thomas Nelson and Sons, 1962.
- Fabro, Cornelio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp: Madrid, 1977.
- Ferro, Luis Santiago. *La Sabiduría Filosófica, siguiendo las huellas de Santo Tomás: segunda parte*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2015.
- Garay, Ignacio. "Argumento Ontológico". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Juan F. Franck y Claudia E. Vanney, 2017: http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontológico
- Garay, Ignacio. "Santo Tomás y Crusius, frente a Kant y a los racionalistas. El trasfondo metafísico de sus objeciones contra el argumento ontológico". *Espíritu*. LXXI, n° 164 (2022): 303-323.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp S.A., 2009.

- Gilson, Étienne. *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Fernando Múgica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1989.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Traducido por Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1976.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Logan, Ian. *Reading Anselm's Proslogion: The history of Anselm's argument and its significance today*. New York: Routledge, 2016.
- Marion, Jean-Luc. “¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant”. Traducido por Oscar Figueroa. *Tópicos*, n°32 (2007): 179-205.
- Méndez, Julio Raúl. “Santo Tomás y el insensato”. En *Dios es espíritu, luz y amor - homenaje a Ricardo Ferrara*, editado por Carlos M. Galli y Víctor M. Fernández. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005: 560-578.
- Oppy, Graham, Rasmussen, Joshua y Schmid, Joseph. “Ontological Arguments”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2024 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/>
- Rocca, Gregory P. OP. *Speaking the incomprehensible God, Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Philosophy*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- Rovira, Rogelio. *La fuga del no ser*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Tomás de Aquino. *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducido por Ana Maella y Marta Daneri-Rebok. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra S.A. 2002.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad: tomo I*. Editado por Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y M^a Idoya Zorroza. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2016.
- Tomás de Aquino. *Exposición del “de Trinitate” de Boecio*. Editado y traducido por Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 1987.

Tomás de Aquino. *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*. Editado por Bruno Decker. Lieden: E. J. Brill, 1955.

Tomás de Aquino. *Opera omnia*. Revisado y editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Universidad de Estudios de Navarra, 2000: <https://www.corpusthomicum.org/>.

Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles*. Edición dirigida por Laureano Robles Carcedo OP y Adolfo Robles Sierra OP. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2007.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica, Tomo I*. Editado por Fr. Francisco Barbado Viejo OP. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

Torrel, Jean-Pierre OP. *Saint Thomas Aquinas Vol.1: the person and his works*. Traducido por Robert Royal y Matthew K. Miner. Washington DC: Catholic University of America, 2023.

Twetten, David B. “To which “God” must a proof of God’s existence conclude for Aquinas?”. En *Laudeamus viros gloriosos: Essays in honor of Armand Maurer CSB*, editado por Rollen Edward Houser, 146-183. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2007.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.
A.B.P. ha contribuido en: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14; S.M.B. en: 1, 5, 6, 8, 13, 14 y M.N.S. en: 1, 5, 13, 14.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com

Íñigo Alberto GARCÍA ELTON

Universidad Finis Terrae, Chile

igarcia@uft.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0008-4866-4988>

Recibido: 28/04/2024- Aceptado: 4/11/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

García Elton, Íñigo Alberto. "El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e166. <https://doi.org/10.25185/16.6>

El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona

Resumen: En el presente artículo presentaremos, a la luz de la interpretación de Jaime Bofill y Francisco Canals de la tesis de la *Duplex Cognition* (plasmada por Santo Tomás de Aquino en *De Veritate* X, 8), dos modos de conocimiento, uno llamado «esencial-objetivo» y otro «existencial». Hecho esto, mostraremos que esta última forma de conocimiento no sólo permite dar razón del conocimiento que el alma tiene de sí por su propio ser, sino que también del conocimiento de otra persona en su singularidad; evidenciando, así, que el otro se hace presente a quien lo conoce al modo de una presencia inmediata y dinámica, comunicativa de la intimidad personal, y que damos el nombre de «biografía».

Palabras clave: Tomismo; Conocimiento; Metafísica; Amistad; Contemplación.

The knowledge of the person in their uniqueness. An approximation from two exponents of the Thomist School of Barcelona

Abstract: In this article we will present, in light of Jaime Bofill's and Francisco Canals' interpretation of the Duplex Cognition thesis (expressed by Saint Thomas Aquinas in *De Veritate* X, 8), two modes of knowledge, one called "essential-objective" and the other "existential." Having done this, we will show that this last form of knowledge not only allows us to account for the knowledge that the soul has of itself through its own being, but also for the knowledge of another person in their singularity; thus showing that the other is present to those who know him in the manner of an immediate and dynamic presence, communicative of personal intimacy, and which we call "biography."

Keywords: Thomism; Knowledge; Metaphysics; Friendship; Contentment.

O conhecimento da pessoa em sua singularidade. Uma aproximação de dois expoentes da Escola Tomista de Barcelona

Resumo: Neste artigo apresentaremos a partir da interpretação de Jaime Bofill e Francisco Canals da tese da Duplex Cognition (plasmada por Santo Tomás de Aquino em *De Veritate* X, 8), duas modalidades ou vertentes de conhecimento, uma chamada «essencial-objetivo», e outra, «existencial». De fato, mostraremos que esta última forma de conhecimento não somente permite dar razão do conhecimento que a alma tem de si por seu próprio ser, como que também do conhecimento de outra pessoa em sua singularidade; evidenciando, assim, que o outro se faz presente para quem o conhece como uma presença imediata e dinâmica, comunicadora da intimidade pessoal e que damos o nome de «biografia».

Palavras-chave: Thomismo; Conhecimento; Metafísica; Amizade; Contentamento.

Introducción

Santo Tomás de Aquino, en la cuestión disputada *De Veritate* X, 8 afirma que hay un doble conocimiento del alma: uno propio, relativo a cada uno, y otro común y universal, concerniente a toda alma humana. Jaime Bofill, sostiene que este doble conocimiento, si bien circunscrito en *De Veritate* al contexto del conocimiento del alma, fundamenta dos modos generales de conocer; interpretación que extiende los alcances de ambos tipos de conocimiento más allá del alma misma.

Sobre esta base, presentamos a modo de hipótesis que el conocimiento que podamos tener de otra persona en su singularidad e intimidad personal se da en la línea de conocimiento que llamamos en el presente trabajo «existencial», y que hace directa referencia al primer modo de conocimiento mencionado por Santo Tomás en este pasaje.

Extendidos los alcances del conocimiento del alma a dos modos de conocimiento en general, afirmamos que por aquel conocimiento donde a cada uno se le hace patente, de forma inmediata, que posee alma, se posibilita también el conocimiento de otra persona en su singularidad e intimidad personal.

Circunscribimos nuestra investigación a la recepción e interpretación de Santo Tomás realizada por la denominada «Escuela Tomista de Barcelona», y en especial, a dos autores que bien podrían ser llamados los fundadores de la misma: hablamos de Jaime Bofill y Francisco Canals.¹

En vistas de una satisfactoria demostración de tal hipótesis, presentamos las consideraciones a seguir en la presente investigación.

1. El problema de la cognoscibilidad de la persona en la Escuela.
2. El texto de Santo Tomás en *De Veritate*.

1 La «Escuela Tomista de Barcelona», que por motivos de brevedad llamaremos a lo largo del presente artículo simplemente «Escuela», nace bajo la paternidad espiritual del sacerdote español Ramón Orlandis (1873-1958), fundador de «Schola Cordi Iesu» y de la revista «Cristiandad». Sus dos principales representantes son Jaime Bofill Bofill (1910-1965) y Francisco Canals Vidal (1922-2009). Entre ambos, más que existir una relación de discípulo maestro, la hubo de verdadera amistad filosófica, si bien Bofill fue el director de la tesis doctoral de Canals (titulada «El logos: ¿indigencia o plenitud?»; publicada más tarde, como obra de reflexión madura, como «Sobre la esencia de conocimiento»). Es difícil resumir aquí las notas específicas de tal Escuela, notas que, esperemos, aparezcan naturalmente en el transcurso de este ensayo. Con todo, para un estudio más acabado, cf. a: Eudaldo Forment, «La Escuela Tomista de Barcelona», *Veritas*, 34, 130, 1988 (215-225); Miguel Ayuso Torres, «Francisco Canals y la Escuela Tomista de Barcelona», *Pensamiento*, 48, 189, 1992 (78-82).

3. La recepción del texto en Bofill y Canals.
4. La relación entre la duplex cognitio y el tema del conocimiento de la persona.
5. La relación entre el conocimiento existencial y la intuición intelectual.
6. El conocimiento de la persona como perfección definitiva de la facultad cognoscitiva humana.
7. El conocimiento de la existencia del alma por sus actos al modo de una presencia dinámica.
8. Problemas abiertos no resueltos en esta investigación.
9. Conclusiones.

1. El tema de la cognoscibilidad de la persona en la Escuela Tomista de Barcelona

Como antecedente a tener en cuenta, creemos necesario destacar y tener en mente una tesis de la Escuela que consideramos crucial al momento de enfrentarnos al problema del conocimiento de la persona. Esta tesis bien puede ser presentada en un doble aspecto o faceta, como las dos caras de una misma moneda: la primera, es que todo ente material es, en principio, ininteligible por estar cargado de elementos accidentales o «infraesenciales», al decir de Canals, elementos que provienen de la materia misma:

El singular material escapa en su individualidad misma de la posibilidad de ser aprehendido en este orden de objeto inteligible, no sólo por cuanto el existir en todo ente contingente es algo que no dice necesidad esencial, sino porque en su misma substancialidad individual está lo material intrínsecamente modificado y singularizado por principios infraesenciales, cuantitativos y materiales, que se comportan, respecto de la forma constitutiva de una sustancia y de todas sus determinaciones cualitativas propias, en una línea de receptividad «subjética y contingente».²

2 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: PPU, 1987), 113.

La segunda, en continuidad con la primera, es que todo ente inmaterial es a la vez inteligible e inteligente. Leemos en Canals:

La inmaterialidad, de tal manera constituye la naturaleza intelectual y la inteligibilidad, que una sustancia subsistente y perfecta *in esse immateriali* es por su esencia actualmente intelectiva e inteligible: se entiende a sí misma por sí misma. Para Santo Tomás no pueden existir “inteligibles subsistentes”, esencias realmente separadas de la materia, que no sean también sustancias intelectuales, siempre en acto de entender su propia esencia.³

Así, a todo ente material le corresponde una constitutiva ininteligibilidad, mientras que a todo ente inmaterial, una constitutiva inteligibilidad intrínseca.

A la luz de esta distinción cabe preguntarse si la persona humana es un ente inmaterial, a la cual podamos atribuirle, sin más, inteligibilidad intrínseca. En efecto, la persona humana no es su alma, es más, ésta es, por esencia, forma de un cuerpo⁴, y Santo Tomás de Aquino concibe a la persona como un todo: «la mente misma, existente en su naturaleza, no es persona, puesto que no es el todo que subsiste, sino una parte del que subsiste, que es el hombre»⁵, «no cualquier sustancia particular es hipóstasis o persona, sino la que tiene la naturaleza completa de la especie.»⁶

Sin embargo, y teniendo presente lo anterior, afirma Santo Tomás que el alma humana es subsistente: «es necesario decir que el principio de la operación intelectual, que llamamos alma del hombre, es cierto principio incorpóreo y subsistente»⁷ y realiza una operación no ligada al cuerpo, que es entender: «así, pues, este principio intelectual, que llamamos mente o intelecto,

3 Francisco Canals, *Cuestiones de Fundamentación* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1981), 26.

4 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1.

5 «Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 26 n. 6.

6 «...non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei.» *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, ad. 2. “(...)anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.” I, q. 29, a. 1, ad. 5. Un pasaje paralelo encontramos en *Contra Gentes*: “Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.” C. G. III, 26, 6.

7 «Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, co.

posee una operación propia, que no comunica al cuerpo. Pero nada puede obrar por sí mismo, si no subsiste por sí mismo»⁸.

La subsistencia racional da lugar a la persona. Tal subsistir en la naturaleza humana da lugar a la persona humana. Con todo, el obrar libre, propio de la persona –por lo que puede llamarse acto personal– no se toma de tal o cual individuo de la naturaleza, sino del que subsiste en tal naturaleza, de ahí que su individualidad sea más especial y perfecta⁹.

Por ende, de la razón de subsistencia, que es independencia de la materia, podemos justamente dar razón del obrar libre y, por ende, personal. Leemos en Amado: “La singularidad e irrepetibilidad en el ente personal se da en la misma medida que su ser no está determinado por principios especificantes¹⁰ y, precisamente por esa independencia con respecto a tales principios, que fundan la comunidad específica, puede darse en el ente personal la posesión de sus propios actos.”¹¹ El punto crucial es este: si bien el alma racional no es la persona, por ser esta última considerada como un todo, sin embargo, por poder subsistir el alma sin materia y por estar libre de los principios especificantes que vienen de la materia, es raíz, fuente y principio de los actos personales, que se predicán de la persona como un todo.

Es, por ende, esta pertenencia e independencia originaria de la materia, lo que, junto con dar razón del actuar personal, permite situar a la persona humana, en cuanto persona, en el género de lo inteligible.

En razón de ello podemos comprender que Santo Tomás ponga al principio intelectual -la mente- como potencia en el género de lo inteligible: «el entendimiento humano se halla en el género de las cosas inteligibles sólo como ente en potencia»¹², idea que reafirma en su opúsculo *De ente et essentia*: «Y esto se completa en el alma humana, que tiene el último grado en las sustancias intelectuales.»¹³ Si, pues, centramos nuestra atención no en la

8 «Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2, co.

9 Cf. I, q. 29, a. 1, co.

10 Principios que, como afirma Amado en la misma obra, en el caso del hombre provienen de la cantidad, es decir, que suponen la materia (raíz de ininteligibilidad). Cf. Amado, *La Persona*, en “Amor, cuerpo y Vestido”, M. Elena Aguirre (ed.), ICF, Santiago, 2005, p. 18.

11 Amado, 2005, p. 19.

12 «Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum.» Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co.

13 «Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus.» Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 3.

potencialidad cognoscitiva humana, sino en su pertenencia al género de lo inteligible, aunque sea en el último grado, podremos ver que le corresponde algún tipo de inteligibilidad propia: «Para que el alma se perciba a sí misma ser, y atienda a lo que en sí misma es obrado, no se requiere de algún hábito, sino que para esto basta la sola esencia del alma, que le es presente a la mente.»¹⁴

Sostenemos, pues, que la persona humana como un todo es, al igual que su principio formal, inteligible e inteligente. Esta última tesis habremos de tomarla como punto de partida de nuestras disquisiciones.

2. La duplex cognitio

En las Cuestiones Disputadas *De Veritate* X, 8, Santo Tomás afirma que del alma tenemos un doble conocimiento. Por el primero, conocemos del alma, por vía objetiva, sus notas esenciales y universales, comunes, por ende, a toda alma; por el segundo, en cambio, conocemos el alma en su inmediatez íntima, por la que en cada caso percibimos que tenemos alma. Leemos en Santo Tomás:

Cada uno puede tener del alma un doble conocimiento, como dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate*. El primero, por la que toda alma se conoce en relación a lo que le es propio; otro, por la que es conocida el alma en relación a lo que es común a todas las almas. Así pues, aquel conocimiento que tenemos de lo común a toda alma, es por el que conocemos la naturaleza del alma; mientras que el conocimiento que alguien tiene del alma en relación a lo que le es propio, es en conocimiento del alma según que tiene ser en este individuo. Por lo que por este conocimiento sabemos que existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; por el otro conocimiento, en cambio, se conoce qué es el alma, y cuáles son sus accidentes propios.¹⁵

14 «Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens.» Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* X, 8.

15 «De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius.» Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* X, c. 8, co.

El corpus completo de *De Veritate* X, 8 es más extenso y complejo. Hemos querido destacar el punto que más nos concierne a nuestros propósitos. Podemos, con todo, presentar una mirada panorámica de dicho corpus. El pasaje recién citado obedece a una primera distinción, que como podemos leer, se da entre el conocimiento de lo común a toda alma y el propio que corresponde a este individuo singular. Dada esta distinción, Santo Tomás reconoce, en el conocimiento de lo propio, un conocimiento actual y uno habitual; para el conocimiento actual, el alma se percibe por sus actos, mientras que para el habitual, basta la sola esencia del alma. Del conocimiento del alma relativo a lo común, distingue a su vez entre el conocimiento por aprehensión y otro por juicio.

Consideraremos en detalle sólo la primera distinción, vale decir, la concerniente al conocimiento de lo «común» y lo «propio» por cuanto ofrece una conceptualización afín a lo que llamaremos en este trabajo, respectivamente, conocimiento «objetivo» y «existencial».

Llamamos al conocimiento de lo «común» conocimiento «objetivo» por hacerse posible en virtud del ejercicio abstractivo del entendimiento humano; llamamos, a su vez, al conocimiento de lo «propio» conocimiento «existencial» por hacerse posible en él la aprehensión inmediata de la existencia misma del alma.

3. La duplex cognitio y su recepción en Bofill y Canals

La recepción de la existencia de un doble conocimiento del alma resulta, en el caso de Bofill, especialmente interesante. No duda en afirmar que este llamado «doble conocimiento» no implica sólo un doble conocimiento que tiene el alma de sí, sino que implica también un doble conocimiento general del que es capaz el entendimiento humano. Esta afirmación permite, a su vez, sostener que por el conocimiento existencial no sólo se hace patente el alma a sí misma, sino que se puede hacer patente una otredad¹⁶. Leemos en Bofill: «Notemos desde el principio algo muy grave: la expresión duplex cognitio, usada por Santo Tomás en este texto, indica, sin duda posible, no

16 En efecto, de la distinción del texto *De Veritate*, llamada por nosotros fundamental y arquitectónica, y de esta lectura interpretativa de Bofill, depende la totalidad de este trabajo y su estructura.

dos conocimientos que el alma puede tener de sí misma, sino -lo que tiene muy otro alcance- dos tipos o modos de conocimiento.»¹⁷

Siguiendo en su recepción del texto de Santo Tomás, explicita Bofill que ambos modos de conocer no se comparan entre sí como lo imperfecto a lo perfecto, sino que son conocimientos complementarios. Leemos:

No parece, en efecto, justificado el empleo de la expresión “duplex cognitio” por Santo Tomás para distinguir, tan sólo, una fase inicial y oscura del conocimiento de su fase clara terminal; como no parece suficiente considerar el conocimiento “an sit” como simplemente preliminar del conocimiento “quid sit” si efectivamente se trata de las dos grandes interrogaciones que polarizan, al decir de Aristóteles, la investigación científica. Más bien hemos de ver entre uno y otro modo de conocimiento una complementariedad, que dejaría a cada uno la prioridad en su orden.¹⁸

En la recepción del mismo texto realizada por Canals, afirma que el conocimiento existencial es fontal en relación al conocimiento objetivo: «En la conciencia, como conocimiento íntimo y existencial de sí mismo, radica toda aprehensión fáctica y existencial de los contenidos objetivos. Ningún juicio de existencia sería posible sino desde el arraigo de los actos cognoscitivos en la presencia íntima del yo cognoscente. No entendemos que las cosas existan, sino que las conocemos como existentes porque somos conscientes de nuestro acto de percibir las.»¹⁹ Reconocer esta primacía del conocimiento existencial en relación al conocimiento objetivo es importante para nosotros

17 Jaime Bofill, *La escala de los Seres* (Barcelona: Cristiandad, 1950), 23. Podemos leer otro tanto en Canals, que va en la misma línea: «...la intelección, en cuanto aprehensión y juicio objetivo sobre lo entendido, no es el único modo o dimensión del conocimiento del entendimiento. Se da siempre, inseparablemente con el ejercicio de la intelección objetiva, otro modo de posesión “intelectual” del ente [nótese que dice “del ente” y no “del alma”], discernible, no obstante su inseparabilidad, de la intelección misma, como aprehensión que se mueve en el horizonte de las esencias.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del Conocimiento*, 93.

18 Bofill, *Para una metafísica del sentimiento* (Madrid: Actas de la II y III Semana española de Filosofía. Instituto Luis Vives de Filosofía. Bruxelles, 1953), 33. Sería bueno, en orden al ejercicio de complementar ambos modos de conocimiento, explicitar las notas de cada uno según Bofill. A este respecto, en torno al conocimiento objetivo-esencial afirma: (1) es universal, (2) responde a la pregunta «quid sit», (3) Procede por vía de definición, (4) expresa la naturaleza del alma. Cf. Para una metafísica del sentimiento, 24. Y en relación al existencial, sostiene, primero en términos negativos: (1) no diseña un contenido cualitativo, una esencia universal, (2) no forma ninguna representación intencional, ningún enunciado, (3) no constituye el estadio terminal del conocer, representa, tan sólo, su fase germinal; y luego en términos positivos: (1) Es un conocimiento intelectual, y, sin embargo (2) es individual, no universal, (3) es conocimiento de lo propio del alma, no en lo común e impersonal, (4) es perceptivo, no discursivo, (5) es presencial, no «abstractivo», (6) y es Existencial, no esencial o quiditativo. Jaime Bofill, *Ibid*, 33-34.

19 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 361.

porque nos permite salvar el problema de la inmediatez cognoscitiva, como tendremos oportunidad de ver en breve.

En relación a esto último, es importante hacer tres aclaraciones. La primera, es que el asunto de la primacía de una forma de conocimiento por sobre la otra es una problemática que concierne únicamente al modo humano de conocer, que tiene que abstraer y formar el universal inteligible a partir de las imágenes, de suerte que la misma acción abstractiva impide la inmediatez de lo conocido ante el cognoscente.

La segunda, es que ambas recepciones, las de Boffill y Canals, si bien de modos distintos, uno por vía de la complementariedad, y el otro por vía de la primacía fontal, permiten salvar una formal independencia del conocimiento existencial en relación al objetivo. Es decir, que si bien en el hombre el conocimiento existencial se da, concomitantemente, con ocasión del conocimiento objetivo, este último no es causa de la autopresencia del alma, la que tiene más bien por su subsistir en el género de lo inteligible, como hemos visto más arriba.

La tercera, es que esta primacía fontal mencionada puede ser pensada, en visitas a una consideración del conocimiento en cuanto tal, como una primacía también en perfección, por cuanto todo conocimiento perfecto parece arrastrar la necesidad de esa misma inmediatez. Ayuda en este punto, como también tendremos oportunidad de ver en detalle, comparar el modo de conocimiento humano del angélico, por cuanto en el conocimiento que una inteligencia separada tiene de sí, se contienen las dos notas de contenido esencial e inmediatez cognoscitiva, por lo que bien podemos llamar a tal conocimiento «intuición intelectual». Por su radical imperfección, en nuestro caso el conocimiento existencial que el alma tiene de sí no permite la captación de su propio contenido esencial, universal y común. Sin embargo, y es el punto a resaltar aquí, aún en su imperfección, el conocimiento existencial que el alma tiene de sí rescata ya un elemento que será decisivo al momento de hablar del conocimiento de la persona en su singularidad: la inmediatez cognoscitiva.

En síntesis, habremos de decir que ambos modos de conocimiento (objetivo y existencial) son complementarios, si cabe poner cierta primacía no sólo fontal, sino que también en perfección en, justamente, el conocimiento existencial, por cuanto en él se da una presencia inmediata de lo conocido, aunque esto vaya en desmedro de la posesión, en dicha presencia, de un contenido esencial y universal.

4. La duplex cognitio y el conocimiento de la persona

En este apartado justificaremos en paso del conocimiento que el alma tiene de sí al conocimiento de otra persona en su singularidad, vale decir, de una otredad en su carácter personal e íntimo; esto, en la profunda convicción de que ambos conocimientos se hallan en la vertiente común de conocimiento existencial.

En efecto, dado el doble conocimiento que el alma puede tener de sí, según lo visto en el texto *De Veritate* X, 8 (el decir de lo común y lo propio), y su recepción en los dos exponentes de la Escuela, con quienes queremos entrar en un mayor y profundo diálogo, cabe preguntarse en cuál de estos dos se circunscribe el conocimiento de la persona en su singularidad.

La existencia de un conocimiento de la propia alma es *per se notum*, y por lo tanto no requiere demostración alguna; pero tampoco la requiere el sostener la existencia de un conocimiento de otra persona en su singularidad: la existencia misma de la amistad lo patentiza.

No nos interesa, pues, la cuestión del *an sit* de ambos conocimientos, sino dilucidar, a la luz de la tesis de la duplex cognitio, dos cosas: la pertinencia del conocimiento de otra persona en su singularidad al conocimiento «existencial», y dilucidar el modo de este conocimiento. Como afirmamos al comienzo, en el presente trabajo nos limitamos únicamente al primer asunto.²⁰

El problema general conocimiento de otra persona humana en su singularidad bien puede ser entendido como un caso especial o paradigmático de un conocimiento intelectual del singular material²¹, y lo calificamos así -de especial y paradigmático- ya que en tal conocimiento se pretende penetrar en cuanto hay de íntimo en la otra persona.

20 Dejamos insinuado al final de este trabajo, y como una tarea por realizar, algo relativo al modo del conocimiento de una persona en su singularidad. A la luz de la distinción agustiniana de modo, especie y orden (San Agustín, *Del génesis a la letra*: IV, 3, 7), bien podemos decir que a este trabajo sólo le concierne la elucidación de la «especie» de tal conocimiento. En tal contexto, nos situamos en el marco de *De Veritate* X,8 y afirmamos que este conocimiento de la persona corresponde al conocimiento existencial. En cuanto al «modo», adelantamos, a modo de un simple dato, que concierne a una cognoscibilidad posibilitada o mediada por una connaturalidad afectiva. Y en cuanto al «orden» o pondus, decimos que tal conocimiento es concerniente a la felicidad o bienaventuranza última, por cuanto ésta es, formalmente hablando, visión y contemplación de la persona como lo dignísimo en toda la naturaleza.

21 Para un excelente abordaje del tema en santo Tomás y en el tomismo, cf. Martín Echavarría, “El conocimiento del individuo material según santo Tomás”, *Espíritu* LXIII (2014), 148, 347-379 y, del mismo autor, “El conocimiento del individuo material en la escuela tomista”, *Espíritu* LXIV (2015), 150, 269-302.

Es decir, no basta con simplemente retrotraernos reflexivamente, como de hecho ocurre en la llamada «*conversio ad phantasmata*», al dato sensible primigenio, latente en la memoria y representable en la fantasía, como al caso singular de un conocimiento que, al menos en una primera instancia, es del universal. A la vista le es presente inmediatamente el ente singular-material, pero ésta no penetra, en principio, en la intimidad de las cosas; se queda con los accidentes que, muy imperfectamente, la manifiestan. El entendimiento abstrae de los elementos accidentales e infra-esenciales, pero a costa de quedarse con lo común-universal, perdiendo, así, algo que en el caso del conocimiento la persona en su singularidad nos parece irrenunciable: su propia intimidad incomunicable.

Cuando hablamos, pues, del conocimiento de una persona en su singularidad, no nos interesa éste como «caso» de una intelección que es de suyo de lo universal, como ocurre en el conocimiento intelectual objetivo.

En esa línea de reflexión, Jaime Bofill, en su obra *La Escala de los Seres* hace dos afirmaciones atinentes al asunto del conocimiento de la persona en cuanto subsistente singular y material: a) que de ella no hay ciencia, sino contemplación, y b) y que de ella tenemos un conocimiento cuasi-intuitivo. Tales afirmaciones nos parecen dignas de consideración, por cuanto ayudan a justificar que tal conocimiento se da en la línea «existencial», no en la «objetiva»:

En dicha obra, hallamo dos pasajes dignos de considerar: el primero atinente a la tesis según la cual de la persona no hay ciencia:

Santo Tomás atribuye a la Persona -en la medida de su espiritualidad- dos caracteres que estamos acostumbrados a mirar como contrapuestos: es un ser a la vez individual y necesario. Su individualidad consta ya en la clásica definición de Boecio, y Santo Tomás se complace, como hemos visto, en subrayar este carácter y su aspecto dinámico²²; de otra parte, en la Persona piensa, ante todo, cuando afirma repetidamente que «oportet aliquid esse necessarium in rebus» I, q. 2, art. 3, c. Esto convierte de nuevo a la Persona en un objeto de conocimiento de naturaleza muy especial. Porque, en efecto, ni es ella objeto de ciencia propiamente dicha, ni es tampoco objeto de conocimiento práctico. La persona en cuanto tal es objeto de contemplación.²³

22 Deberá prestarse especial atención a este carácter «dinámico» a lo largo del presente artículo.

23 Jaime Bofill, *La Escala de los seres*, 104.

En la misma línea atingente al conocimiento de la persona, dice Bofill en relación a la llamada «cuasi-intuición»:

Ahora bien. Si el conocimiento intelectual perfecciona y enriquece nuestra alma porque le permite asimilar las formas de los demás seres; si es la captación de lo universal en lo particular, según la fórmula que define el conocer humano: “contemplare veritatem in phantasmatis”, ¿no nos conduce ello como de la mano a vindicar el valor del conocimiento estético, por no decir a concederle la primacía? Si la belleza se define como “splendor formae super partes materiae proportionatas, vel super vires, vel super acciones”, la captación de cada forma y de su esplendor, no del modo discursivo que caracteriza tan sólo momentos intermedios de nuestro conocimiento, sino de un modo cuasi-intuitivo, admirativo(...) ¿no reunirá, este acto, todos los caracteres de la contemplación estética? (...) De este conocimiento contemplativo, experimental, que nos introduce en la intimidad de los seres, el caso más destacado es el conocimiento de la Persona.²⁴

De este último pasaje citado, omitimos su referencia a la dimensión estética del conocimiento, dimensión que amerita una investigación aparte. Sí rescatamos la existencia de un conocimiento cuasi-intuitivo, experimental y relativo a la persona, elementos del todo atingentes a la presente investigación.

Afirmamos ya que el conocimiento intelectual objetivo tiene por objeto lo universal y común. Pese a ello, no podemos negar que el entendimiento, con todos los matices que sea necesario poner, sí conoce el singular material; de otro modo no podríamos emitir juicios universales sobre los objetos propios de la sensibilidad, ni comparar el conocimiento sensible con el intelectual justamente en cuanto conocimientos.²⁵

La consideración del singular en el conocimiento objetivo, aunque mediado por cierta reflexión (*conversio*), la interpretamos en el presente trabajo, siguiendo en ello a Bofill, como expresión de la profunda y connatural inclinación del entendimiento humano a la «concretud» propia del ente como lo que tiene

24 Bofill, *La Escala de los Seres*, 106.

25 Afirma al respecto Martín Echavarría: «Para garantizar la unidad del conocimiento humano y la posibilidad de aplicación de la quiddidad universal al caso particular, es necesario afirmar que una sola y misma potencia debe poder alcanzarlos a ambos.» [a saber, lo singular y lo universal] *El conocimiento del individuo material según santo Tomás*. Espíritu LXIII (2014), 369.

*esse*²⁶. En ese sentido, sostenemos que a nuestro entendimiento no puede satisfacerle sólo los productos de su propia actividad cognoscente (entendemos por «producto» el hacer el inteligible allí donde la misma naturaleza -el ente material- no lo ofrece por su constitutiva materialidad).²⁷ Esa inclinación del entendimiento a la concretud se cumple más perfectamente en el conocimiento existencial, donde se hace presente una inmediatez de lo conocido. En este punto es útil volver a resaltar una tesis central de Bofill: el conocimiento existencial humano no sólo da razón del conocimiento propio que el alma tiene de sí, sino que obedece a un doble modo de conocimiento en general.

El ente singular material, según hemos visto, carece de inteligibilidad intrínseca; la tiene sólo en potencia. Pero la persona, el «hombre trascendental»²⁸ del que habla Canals, aun cuando comparece *materialiter* como singular material, posee en sí misma inteligibilidad intrínseca, por lo que su conocimiento no puede ser jamás concebido como un «producto» del entendimiento humano, entendiendo por tal un hacer el inteligible por parte del entendimiento, lo que hace necesario la consideración, a la luz de la tesis de Bofill, de que su conocimiento obedezca al conocimiento existencial.

Por el conocimiento objetivo captamos lo universal, pero ello no quita, sino que más bien refuerza la profunda aspiración del entendimiento a la concretud y singularidad propia del subsistente personal, cuyo conocimiento, en virtud de su inteligibilidad (y por qué no decirlo, de su dignidad²⁹), debe ser directo e inmediato. Ante esto, se hace patente la radical limitación de la

26 Afirma Bofill sobre ordenación del entendimiento a lo concreto: «Santo Tomás caracteriza este conocimiento como “cierta reflexión” (quasi quaedam reflexio), por la cual se superan las limitaciones o imperfecciones que acompañan a la fase “abstractiva” del conocimiento intelectual humano. Esta corrección consistirá en recuperar el contacto con el “ens” (id cuius actus est esse), sujeto de existencia, toda vez que no es la “ratio entis”, sino el “ens, sub ratione entis” (lo cual es muy distinto), aquello a lo que, en definitiva, el entendimiento está ordenado.» Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 34.

27 Pese a ello, no puede negarse que todo lo que le pertenece en cuanto entendimiento, que es en rigor *lo* conocido, no puede serlo sino en cuando inmaterial, y por ende, lejano a las condiciones de concretud propias del singular material: «Las cosas materiales, en sí mismas no inteligibles en acto, tampoco pueden, dada su naturaleza extrínseca a la mente pensante, existir como presentes en el espíritu o actuar sobre el mismo. Toda presencia actual en la conciencia implica la intimidad y transparencia de lo vital e inmanente, que no puede ser poseído por un ente natural fuera del alma, ya que es patrimonio exclusivo del espíritu presente a sí mismo.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 115.

28 «El “hombre trascendental” no es un sujeto de formas “lógicas”, o un lugar funcional de esencialidades objetivas. El “hombre trascendental” es un ente existente, una “cosa” que posee el ser con independencia de la materia, lo que le ordena, por su misma naturaleza entitativa, a la posesión inteligible del orden del universo, como desarrollo y consumación de la propia perfección que le compete por su naturaleza.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 643.

29 Para un abordaje de la dignidad del ser personal y su conexión con Bofill, cf. Tomar, Francisca. “La dignidad de la persona en la filosofía de Jaime Bofill”. *Espíritu* XLII (1993) y, de la misma autora, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*. PPU: Barcelona, 1993.

conversio como retorno reflexivo a aquella singularidad material originaria³⁰, y se hace patente también el rol completivo del conocimiento existencial, del que hablaba Bofill, para satisfacer aquella «profunda aspiración» de lo singular que, en cuanto acaba en la persona, conlleva la plena satisfacción del entendimiento humano en su poseer aquello que, en sí, tiene ser e inteligibilidad intrínseca.

5. El conocimiento existencial de la persona y el problema de la «intuición»

El conocimiento existencial tiene la característica, tan añorada por nosotros al momento de hablar del conocimiento de la persona, de la inmediatez³¹. Ella nos remite inevitablemente, en cuanto problema gnoseológico, a una urgente y necesaria aclaración del concepto «intuición».

El término «intuición» tiene una gran riqueza semántica. Pero si queremos acotar su significado, habremos de hacerlo en el horizonte concreto del tomismo, y en particular en su recepción en la Escuela, así tal acotar se torna una tarea algo más realizable³². Dado tal contexto, puede ser útil analizar la intuición en su caso más paradigmático, que es la intuición intelectual.

En este esfuerzo, un primer problema que se nos hace presente es que Santo Tomás de Aquino no tiene una definición explícita de tal forma de conocimiento. Nos dice al respecto Canals:

Podría reconocerse que en Santo Tomás de Aquino no se hallan textos formalmente referidos a la definición de lo que sea un conocimiento intuitivo por el entendimiento, mientras que en san Agustín palabras como *intuir* o *ver* son usadas en un sentido amplio, y de alguna manera confuso, que apunta más bien a la dirección de lo que podríamos llamar captación intelectual directa y

30 «Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.» *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1, ad. 3.

31 Entendiendo el conocimiento como la absoluta patencia del ser para sí, y con toda anterioridad a la distinción, *per nos*, del conocimiento en vertiente existencial y esencial objetiva, hay que decir que para todo cognoscente intelectual en cuanto tal, se da, como dice Canals, la aprehensión inmediata y connatural del ente. El carácter mediato, aun cuando conciliable con un conocimiento directo, habrá de atribuirse, necesariamente, al carácter imperfecto de nuestro conocer, y de ningún modo al conocimiento en cuanto tal.

32 Cf. Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 104 ss.

evidente de la verdad esencial y universal, con connotaciones de inmediatez entitativa y existencial.³³

Pese a no estar en el *Corpus* del Angélico el término «intuición intelectual», Canals sostiene que nos acercamos bastante a su concepto, y con ello a su significado en cuanto conocimiento «intelectual», al leer cuidadosamente algunos pasajes del Angélico concernientes al conocimiento angélico:

En algún pasaje de la obra de Santo Tomás de Aquino hallamos, no obstante, afirmaciones que, siquiera en un sentido «material», nos conducen a una comprensión adecuada de la estructura de un conocimiento intelectual, en el que se den simultáneamente las dimensiones de inmediatez entitativa y de aprehensión intencional de la esencia de lo entendido. Es coherente que tales textos los hallemos sólo en sus luminosos análisis sobre el modo de conocimiento intelectual de las sustancias inteligentes finitas, pero carentes de sensibilidad.³⁴

En efecto, cuando hablamos en general de intuición, queremos significar un tipo de conocimiento intelectual donde se da una presencia inmediata a la mente de lo conocido. En el conocimiento objetivo, tal presencia inmediata no tiene lugar dada la actividad abstractiva del entendimiento agente que forma el inteligible constituyendo, así, directa, pero no inmediatamente el objeto propio de la potencia intelectiva: la esencia inteligible³⁵. Por cuanto la acción abstractiva se realiza en virtud de la imagen presente en la memoria y representable en la fantasía, y por cuanto esta imagen es derivada de lo que sí es una presencia inmediata a la vista por vía de conocimiento sensible, el conocimiento intelectual objetivo tiene por objeto, al menos directamente, y

33 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

34 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

35 Canals hace un llamado a no confundir conocimiento directo con conocimiento inmediato (que es propio y exclusivo de la intuición). Leemos: «El pensamiento filosófico que quiera respetar la estructura inicial y originaria del preconocimiento de lo que sea la intelección, como conocimiento de las esencias de las cosas, deberá respetar en el conocimiento, directo de lo inteligible, de lo, esencial universalmente enunciable respecto de múltiples “sujetos” dados en la experiencia, el carácter sintético y mediato propio de los inteligibles que el hombre aprehende, primera y directamente, como predicados posibles de singulares percibidos, no captables en sí mismos por una intelección directa.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 63. Y dice algo más adelante en la misma obra: «Lo entendido expresado en el concepto o verbo mental es, así, algo conocido directa, pero no inmediatamente. El conocimiento intelectual mediante el concepto es algo a la vez mediato y directo.» Ibid. 87.

al modo de contenido inteligible, lo formado por el entendimiento, es decir, un «producto», que viene a suplir una presencia inmediata de *lo* conocido.³⁶

En el conocimiento existencial el alma se capta de forma inmediata. Lo problemático es que en tal presencia no se da, ni puede darse, un contenido esencial, es decir, una captación de la esencia universalmente común de toda alma intelectual humana. Este último conocimiento se da, más bien, por medio de una muy diligente indagación de los actos del alma, sus facultades y objetos, y pertenece, sin lugar a dudas, al conocimiento en su vertiente objetiva.³⁷

Atendiendo a las reflexiones de Santo Tomás en torno al conocimiento del ángel vemos que, junto con una presencia, a saber, la de su propio ser, se da también en él la captación inmediata de su propia esencia, al modo de contenido esencial o quiditativo de lo que en cada caso el ángel es³⁸. Esta doble captación, en un sólo e indiviso acto de conocimiento, es lo que llamamos nosotros, «intuición intelectual». Leemos en Canals: «(...)convendría entender el sentido del término “intuición intelectual”, de modo que se refiera únicamente a aquel acto intelectual de conocimiento que reúna a la vez el doble carácter de presencia inmediata y entitativa en la conciencia de lo conocido, a la vez que el de la perfección propia del acto de intelección, a saber, la posesión consciente y conceptualmente expresable de la esencia de lo conocido.»³⁹

Si la intuición, en toda su fuerza y capacidad de penetrar la realidad, se da en efecto en este caso, ¿cómo cabría denominar a una «intuición» en la que sólo se da, en principio, una presencia, un *esse*, pero sin contenido esencial, universal e inteligible? En otras palabras, si la intuición intelectual es *la*

36 En este punto se hace necesaria una aclaración: el conocimiento por abstracción, si bien remedia la falta de presencia inmediata del ente concretado en su materialidad, es sin embargo «remedio» de algo que, por esa su constitutiva materialidad, no puede ser, sin más, la forma o posesión del conocimiento intelectual en acto. Lo que está en el entendimiento como conocido ha de estar en él inmaterialmente. Dice Canals al respecto: «Las cosas materiales, en sí mismas no inteligibles en acto tampoco pueden, dada su naturaleza extrínseca a la mente pensante, existir como presentes en el espíritu o actuar sobre el mismo. Toda presencia actual en la conciencia implica la intimidad y transparencia de lo vital e inmanente, que no puede ser poseído por un ente natural fuera del alma, ya que es patrimonio exclusivo del espíritu presente a sí mismo.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 115.

37 En efecto, dice Santo Tomás en relación al conocimiento propio y común del alma, en un pasaje que ciertamente complementa a *De Veritate*: «...ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.» *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co.

38 «... si aliquid in genere intelligibilem se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.» *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1.

39 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 105.

intuición por antonomasia, una intuición en rigor no intelectual, más tampoco puramente sensible (al modo del acto de visión⁴⁰), habrá de ser comprendida como imperfecta en relación a ella, y como comparable a ella según cierta relación analógica.

¿Cabe denominar a la intuición no intelectual, pero tampoco sensible, una «cuasi-intuición»? Pensamos que sí, y tal lectura obedece, en concreto, a nuestra interpretación de la tesis de Bofill ya mencionada.

Es justo decir aquí, con todo, que Canals, para evitar equívocos y malentendidos, evita usar el término «intuición». En efecto, en su obra *Sobre la esencia del conocimiento*, y con ocasión de aquella necesaria aclaración terminológica, afirma que al conocimiento que el alma tiene de sí por su propio ser bien podría llamársele «noticia intuitiva» (de ahí que sostengamos la equivalencia terminológica con Bofill), pero al momento hace la siguiente salvedad:

El conocimiento que cada uno tiene de sí mismo según que tiene ser, y por el cual al pensar algo se percibe existente, es obviamente experiencia inmediata y percepción de la sustancia del alma en su existencia, e incluso debería por ello ser llamado noticia intuitiva (...), que alude exclusivamente a la inmediatez y a la existencia. Resulta en cambio preferible no darle aquel calificativo de intuitiva, por no alcanzarse todavía en ella por modo conceptualmente discernido el conocimiento de la naturaleza de la mente.⁴¹

En otras palabras, dado que el nombre «intuición» (noticia intuitiva) podría dar a entender el conocimiento de una esencia («la naturaleza de la mente»), y por ende un conocimiento al modo, justamente, de una «intuición intelectual», Canals halla preferible omitir tal terminología: «Proponemos, y así lo haremos en el curso de nuestro trabajo, dar al conocimiento realizado por la presencia existencial e inmediata de lo conocido en el cognoscente el

40 Bien usa la Escuela en general el término «visión» para referirse a un modo de conocimiento que, al nivel de conocimiento intelectual, se da una presencia inmediata, al modo como está lo visible a la vista: lo sensible en acto que, en cuanto tal, se torna sentido en acto sin necesidad de mediación abstractiva ni de un «verbo» que supla la ausencia del objeto en su inmediatez.

41 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 103.

nombre de «conocimiento como experiencia inmediata» o «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser».⁴²

Habremos de reconocer, pues, una equivalencia entre lo que Bofill entiende por conocimiento «cuasi-intuitivo» y lo que Canals llama «conocimiento como experiencia inmediata», o «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida según su ser», o «conocimiento por modo de experiencia o percepción existencial». Por las razones al principio esbozadas, seguiremos usando en lo que sigue sólo el término «conocimiento existencial» significando en él, esta inmediata presencia de un «ser», presencia no quiditativa ni universal de lo conocido.

Nos encontramos, pues, como en un punto medio entre la intuición intelectual y el conocimiento objetivo. En el contexto particular del conocimiento de sí tenemos, por un extremo, el conocimiento que el ángel tiene al modo de una intuición intelectual, y por el otro, el conocimiento que, por una inquisición ardua y laboriosa, logra el alma humana de sí en el conocimiento esencial y objetivo, y por la que el alma alcanza de sí lo que tiene de universal y esencialmente común a toda otra alma. Parece que nos faltan los términos suficientes para categorizar plenamente a este «punto medio». Quizá esta limitación terminológica llevó a Bofill a mentar el concepto de cuasi-intuición.

6. El conocimiento de la persona y la perfección de la facultad cognoscitiva humana

En vistas de una aproximación al conocimiento de la persona en su singularidad incomunicable, es útil atender a una triple consideración o precisión objetiva de la mente presente en el pensamiento de Bofill. Un primer y proporcional horizonte cognoscitivo que se hace presente connaturalmente al entendimiento humano es el ente material y sensible, que corresponde al «objeto proporcionado»; este es el plano propio de la *física* o *filosofía de la naturaleza*, por cuanto su objeto formal es el ente móvil. En un segundo

42 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 103. Es digno de atención que Canals hable de un conocimiento «inmediatamente perceptivo de la realidad conocida» sin más, es decir, sin reducir ese modo de conocimiento única y exclusivamente al conocimiento que el alma tiene de sí. ¿Quiere con ello insinuar, junto con Bofill, que tal conocimiento lo puede ser de una otredad en general? Creemos que, pero debemos reconocer que el texto de Canals, en sí mismo, no llega tan lejos.

horizonte, el entendimiento puede hacer una consideración formal de todo lo real *qua* real, lo que representa un horizonte aún más amplio, a saber, el del ente en cuanto ente, que Bofill llama «objeto adecuado»⁴³ al entendimiento humano; esta segunda precisión objetiva corresponde al plano de la *metafísica*. Un tercer y último plano es reconocido por Bofill, lo llama objeto saciativo, que es Dios mismo⁴⁴, que bien podemos situar en la visión de Dios en la patria.

Sin desmedro de su «capacidad metafísica»⁴⁵, que lo eleva a una consideración de todo lo real y de sus primeras causas (es decir, una elevación que, siguiendo la triple precisión objetiva de Bofill, implica una elevación del objeto proporcional al adecuado, y de éste al saciativo), al hombre le está velada la captación de toda esencia de algún ente inmaterial en acto. En efecto, en el universo gnoseológico abierto por el tomismo, por encima del hombre como subsistente personal, sólo cabe concebir dos tipos de entidades, a saber, la angélica y la divina; ambas también al modo de subsistentes personales. La primera como una entidad del todo inmaterial, pero finita y compuesta⁴⁶, y la segunda Dios mismo, como entidad infinita⁴⁷, incausada⁴⁸ y absolutamente simple⁴⁹.

Si la tesis de la inmaterialidad como principio de inteligibilidad es acertada, bien podemos inferir que en ambos casos, a saber los ángeles y Dios, hablamos tanto de inteligibles como de inteligentes en acto. Tal inteligibilidad actual de la persona humana, por la debilidad de nuestro entendimiento, nos es inaccesible al modo de una intuición intelectual, que es el modo en que el ángel se conoce a sí mismo.

43 Sobre el «objeto proporcionado» al conocimiento humano y la distinción con lo que Bofill llama «objeto adecuado», cf. Jaime Bofill, *La escala de los seres*, 80-81.

44 «Por su actividad intencional, la Persona estará ordenada y orientada no, ciertamente, a todos los seres, pero sí a todo el Ser; y ya podemos suponer lo que esto significa, en el lenguaje del Angélico: que la Persona, por su actividad intencional, estará ordenada a Dios, El que Es, y como tal, el único objeto saciativo de su inteligencia y de su amor.» *La escala de los seres*, 71.

45 Nos parece evidente que cuando hablamos de «capacidad metafísica» y la atribuímos al hombre estamos, paradójicamente, expresando su constitutiva miseria cognoscente. Bien sabía esto cuando Santo Tomás afirmó, sin margen alguno de duda, que la bienaventuranza humana no consiste en la consideración de las ciencias especulativas (donde la más alta de todas es, justamente, la metafísica), cf. I-II, q. 3, a. 6. Algo similar podemos inferir del hecho, igualmente reconocido por Santo Tomás, que de Dios no tenemos sino un conocimiento negativo, pues habemos de Él más lo que no es que lo que propiamente es, leemos en el Aquinate: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.» I, q. 3 prem. No estaba tan alejado de la verdad Kant cuando reconoce, al comienzo del primer prólogo de su *Crítica*, cierta condición servil de toda metafísica.

46 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 50.

47 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 7.

48 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

49 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 3, en especial, a. 4.

En el caso de la persona humana, si bien ella es acto en el género de los inteligibles, por la debilidad de su potencia intelectual, ella sólo es presente a sí misma al modo de una presencia inmediata pero no quiditativa. En estas consideraciones de precisión objetiva, y por la debilidad de nuestro entendimiento, no se ve cómo sea posible acceder a cuanto de inteligible hay en la persona humana en su subsistir incomunicable.

Pese al límite impuesto por el conocimiento objetivo, creemos que no está del todo velada a nuestra facultad intelectual, por la vía del conocimiento existencial, la posibilidad de apropiarse cognoscitivamente de la persona en cuanto tiene de singular e incomunicable, como subsistente en el género de lo inteligible y como lo más digno de ser conocido.

La posibilidad de esta apropiación ha sido insistentemente pronunciada por la Escuela. Por esta razón, desde sus comienzos con Bofill y ya plenamente en Canals, ella ha prestado mucha atención al asunto de la inteligibilidad y cognoscibilidad del ente personal en su singularidad. Leemos en Bofill:

(...)Si la perfección se da siempre en lo concreto, en lo individual, un estudio de la perfección no deberá alejarse de lo concreto, de lo individual: deberá ser, más bien, un estudio de lo perfecto. Esta actitud podría interpretarse como una concesión a nuestro tiempo y, correlativamente, como un alejamiento de la Metafísica, tal como se la venía concibiendo tradicionalmente. ¿No es ella, en efecto, la ciencia que tiene por objeto no a tal o tal otro grupo particular de seres, sino al ser común a todos ellos -lo que hay de más universal? Atenerse a lo concreto, a lo singular, ¿no sería un alejamiento de la actitud científica misma- ya que lo singular, como tal, no es objeto de ciencia?

La filosofía antigua tenía prevista esta objeción. Porque, junto a un universal lógico -universale per praedicationem (In I Metaph., lectio 2), fruto de la actividad abstractiva de nuestra mente, afirmaba un universal ontológico-universale in causando (...), cuya consideración, no la del primero, es el verdadero fin de la Metafísica; universal real, no simplemente nocional; grávido, en una íntima unidad y singularidad, de contenido ontológico⁵⁰ y cuyo nombre propio no es otro que el de ser espiritual: «substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi». (In I Metaph., proemium).⁵¹

50 Sobre este llamado por Bofill «contenido ontológico», sostendremos, ya al final de este artículo, que se hace presente al modo de una presencia dinámica que llamamos, siguiendo a Canals, «biografía».

51 Jaime Bofill, *La Escala de los Seres*, 10-13.

En Canals encontramos una línea de reflexión similar:

No habría que olvidar nunca que en la línea del bien sólo tiene carácter de fin «amado» y no ya sólo «deseado» apetitivamente por el hombre, el ente personal, el hombre individual y subsistente, con el que se puede entrar en comunicación vital y compartir el anhelo de felicidad humana, sino que, en la línea misma de la verdad trascendental, lo subsistente espiritual posee la verdad de un modo diverso y más excelente que cualquier objeto esencial inteligible constituido en la línea del conocimiento universal de los entes naturales.⁵²

Por cuanto lo «subsistente espiritual» posee la verdad de modo más excelente que cualquier otro ente que pertenezca solamente al género entitativo (*extensive* el ente material), la persona es capaz no sólo de conocerse, sino de perfeccionar y enriquecer intelectualmente, en su posesión cognoscitiva, a otra persona. Recordemos que esta posesión cognoscitiva se da, siguiendo a Bofill, como una contemplación y un conocimiento cuasi-intuitivo, y recordemos también que, en el mismo autor, el conocimiento existencial no queda limitado al conocimiento presencial de lo propio del alma.

Sentado lo anterior, sostenemos que en el conocimiento de la persona en su singularidad incomunicable alcanza el entendimiento humano su vocación y perfección natural definitiva. Toda metafísica no ha de ordenarse sino a ella, justamente en aquel tipo de apropiación contemplativa de su singularidad e intimidad. Dice Bofill en torno a tal apropiación:

La medida de su perfección y del gozo correspondiente nos lo hará vislumbrar la consideración de lo que ella significa: el enriquecimiento de una Persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra Persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser.⁵³

La destinación última del entendimiento es la posesión de lo más verdadero, que es la persona. Si esta posee inteligibilidad intrínseca, no sólo es imposible para nuestro entendimiento hacer tal inteligible por la virtud del entendimiento agente, sino que, de ser posible tal «hacer», éste sería superfluo, por estar

52 Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 680. Para un estudio más acabado en torno a la amistad como comunicación de vida, cf. Martínez, Enrique. “El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana”. *Espíritu* LXXL (2013), 146.

53 Jaime Bofill, *La escala de los seres*, 165. Una línea de pensamiento similar leemos en Amado: “Todo el universo se ordena a la persona, y la persona en fin en sí misma. Esto quiere decir que la perfección de la persona sólo se dará en la línea de la apertura a otro ente personal y no en la línea de inclinación o incluso dominio hacia entes no personales. Las cosas pueden ser dominadas, la persona, por su razón propia no es término de dominio, sino de amor de amistad.” Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 23.

ya la persona constituida en esa su inteligibilidad antes de todo acto de conocimiento dado en otro en cuanto otro.

7. Conocimiento existencial y presencia dinámica

Si bien ya hemos argumentado que el conocimiento de la persona en su singularidad no puede darse en el conocimiento esencial y objetivo, por cuanto no hay un hacer el inteligible en acto por parte del entendimiento, cabe profundizar más todavía en torno a la pertinencia de tal conocimiento al existencial.

Es clave para ello una consideración más detallada del pasaje de *De Veritate* que dio origen a nuestras disquisiciones. En él se afirma que el alma, por sus actos, alcanza un conocimiento *actual* de sí. Esta tesis, según la cual el alma se conoce por sus actos, es susceptible de una doble consideración.

En efecto, leída la tesis desde el horizonte del conocimiento esencial y objetivo, tenemos la consideración reflexiva de los objetos, actos y facultades del alma, que constituye el fundamento de una teoría de las facultades y una teoría del alma en general, al modo de un conocimiento universal y, por ende, científico; leída, en cambio, en el horizonte del conocimiento existencial, tenemos la consideración de los actos del alma como brotados desde ella misma, de su propio obrar elícito, es decir, la consideración de su propia emanación operacional libre. El conocimiento de esta emanación se da al modo de una presencia derivada de aquella autopresencia originaria del alma en sí misma.

A la luz de esta segunda consideración, habremos de caer en la cuenta de que la presencia inmediata de un ser, tanto del propio como del ajeno, en cuanto posibilitado por la consideración de sus propia emanación operacional, guarda una nota peculiar hasta ahora no mencionada: tal presencia de los actos elícitos del alma, patentes al entendimiento de forma inmediata y como una presencia derivada de aquella originaria autopresencia, de la cual brotan los actos mismos, no puede, siendo justo con los hechos mismos, ser catalogada de estática. Tal presencia es en realidad dinámica, y ella misma es constitutiva de un cierto contenido inteligible que, siguiendo a Canals, denominamos nosotros *biografía*⁵⁴; concepto estrechamente vinculado con aquella «emanación

54 Sobre el concepto de biografía en el contexto de la incomunicabilidad de la persona, cf. Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

operacional» recién mencionada, y con el «contenido ontológico» del que hablaba Bofill algo más arriba.

Así, se hace necesario incorporar el concepto *biografía* al aparataje conceptual clásico de la metafísica tomista de la Escuela, al menos en aquel capítulo de la metafísica concerniente al conocimiento de la persona en su singularidad; sin dicho concepto, y su profundo y denso contenido ontológico, se torna imposible aclarar del todo la estructura del conocimiento de la persona en su intimidad.

No hablamos de una suerte de capítulo dolosamente inconcluso o abiertamente omitido en la metafísica clásica, sino más bien de llevar la tarea metafísica de su propia auto-fundamentación a sus últimas consecuencias⁵⁵. Podemos llamar a esta tarea una auténtica «tarea biográfica». Leemos en Canals sobre este concepto:

La tarea biográfica no consiste en la elaboración de una «antropología», en cualquiera de las formalidades en que esta tarea quisiera emprenderse, ni en la construcción de un tratado metafísico sobre el ente personal. El «sujeto» del que se ocupa una «biografía» es precisamente un hombre individual, una persona, y lo que en ella se describe⁵⁶ es precisamente su vida.⁵⁷

55 Permítanos el lector poner al modo de pie de página una aclaración que, si bien clave, por su extensión no haría sino interrumpir la linealidad del discurso: la tarea de auto-fundamentación de la metafísica es compleja. En un principio, implica abordar un problema esencial, e ineludible a toda ontología del conocimiento, al menos de corte tomista: hablamos de la pregunta sobre cómo se halla el hombre (este hombre, en su singularidad incommunicable) en relación al conocimiento de la verdad («quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam», *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 1). En ese sentido, podríamos decir que compete a la metafísica la consideración de las condiciones ya no trascendentales (como hiciera Kant en un contexto filosófico muy distinto al nuestro) sino ópticas, subjetivas, e incluso biográficas, de su plena emergencia y realización como ciencia de todo lo real. Con todo, hay otro plano, atingente también a esa tarea de auto-fundamentación, y que dice relación a cómo se halla la persona, insistimos, en esa su singularidad, en relación a lo que ha sido considerado su objeto: el ente en cuanto ente. Cayetano dio los pasos más radicales al momento de depurar el tipo de abstracción y consideración que la mente ha de realizar para pasar de una primera y connatural afirmación del ens, como lo primeramente conocido, a una consideración formal del ente objeto de la metafísica. Bofill, de modo no menos genial, ha dado un paso en vistas no sólo de una auto-fundamentación (por cuanto vuelve sobre este hombre que se encuentra «haciendo» metafísica), sino a una elucidación en torno al modo en que la misma metafísica es perfecta del hombre, que ya toca al sentido mismo de la metafísica como quehacer humano perfecto; y por el que tal quehacer se sitúa, en definitiva, en el plano de la misma praxis. En tal línea, Bofill afirma no sólo que el objeto primario de la filosofía es la persona, sino que ella es también el verdadero fin de la metafísica. En otras palabras, lo que queremos decir es que la labor de auto-fundamentación de la metafísica también debe hacerse cargo de cómo ésta resulta perfecta de la persona que la realiza, y cómo tal ciencia apunta, de modo concreto, a su felicidad. El fin de la metafísica es la felicidad de la persona, pero la felicidad formal de la misma no consiste, paradójicamente, en la consideración de las ciencias especulativas (dentro de las cuales, obviamente, la metafísica es la más elevada); su rol es, más bien, meramente preparatorio y pertinente al orden natural: disponer al hombre a la auténtica contemplación de lo más digno de ser contemplado: la persona. Pero tal contemplación ya no es parte de la metafísica como ciencia, la supera con creces: los hombres bienaventurados no realizarán *metafísica*, no será necesario; los ángeles nunca han tenido que hacerla. Aparece, nuevamente, la condición servil de nuestra más alta consideración especulativa de lo real.

56 Esta descripción se da al modo de un relato inteligible, unitario, coherente, repleto de sentido: a esto lo llamamos, justamente, *biografía*.

57 Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 580.

Nótese cómo Canals vincula el concepto de *biografía* a la *descripción* de la vida del hombre individual. Esta descripción, por cuanto es del individuo, obedece justamente a la dimensión incomunicable propia del subsistente personal. Si de éste no hay ciencia⁵⁸, como dijimos, y la descripción conlleva elementos de mayor complejidad que una simple autopresencia estática, resulta razonable sostener que, lo que en tal caso se describe es la concatenación de actos personales en tanto que manifestativos del ser personal.⁵⁹

En esta línea adquiere también relevancia, junto con el término «biografía», el término «vida» en una explícita significación ontológica, y no puramente biológica. «Para los vivientes, vivir es ser»⁶⁰, nos enseñaba Aristóteles, tesis que, recibida por Santo Tomás, nos revela, ya plenamente, la misteriosa pertinencia del vivir al esse.⁶¹

58 Dice hermosamente al respecto Amado: “La vida singular, propia, irrepetible de cada uno de nosotros, no se puede investigar desde el horizonte de la ciencia por carecer de los elementos de universalidad y necesidad. Podríamos desde la biología explicar el crecimiento de Napoleón, pero no su decisión de ser emperador. Sin embargo, para los hombres es siempre más interesante la biografía de nuestros amigos que aquellos elementos específicos de su naturaleza alcanzables por una ciencia en la línea de lo esencial; y aquellos elementos constitutivos de la vida aparecen en la línea de la perfección del ser.” Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

59 Para el uso en Santo Tomás del concepto «actos personales» (actus personales), cf. *Summa Contra Gentes*, III, 113.

60 Aristóteles, *De Anima*, 415b13. «El término “vida” tiene un significado, por cierto, no «trascendental», no predicable universalmente de todo lo que es, pero tampoco determinable desde las categorías que dividen el ente que es objeto de la experiencia humana, cual si se tratase de una delimitación de la sustancia o de la acción. Sólo puede hallarse el significado múltiple, pero, proporcionalmente uno, analógico, de las palabras “vida” y “viviente”, si advertimos que con ellas se alude a plenitud, nivel de perfección, «nobleza» y estimabilidad, perfectividad apetecible; que ha de ser comprendida resolviendo el concepto mismo de vida en la entidad en cuanto participación en el ser, la unidad, la verdad, y la bondad trascendentales.» Francisco Canals, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, 581-2.

61 Sostiene Bofill que el término «vida», en este contexto, establece un puente entre «esse» y «operación». Se revela interesante para nuestros propósitos, atender al siguiente pasaje: «Notemos, ni que sea marginalmente, como, lo mismo en Aristóteles que en Santo Tomás, el término “vida” establece un puente entre “esse” y “operación”: forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere, sentire (In I *Ethicorum*, c. 6, l. 6.). El famoso aforismo por ejemplo: *operari sequitur esse*, cobra pleno sentido cuando «ser» es justamente «vivir». Por este carácter intermediario, la noción de vida aparece solicitada, a veces por una, a veces por otra de estas nociones que la flanquean. 1) Referida al *esse* (vita viventibus sequitur esse) acusa el sentido actual y dinámico del ser; en efecto: «ser», entendido como «vivir», no puede ya reducirse a esa noción gris, pseudouniversal, de un mero darse de hecho «fuera de la nada, y de los posibles y de sus causas»; la noción de «vida», en efecto, entraña intensidad, tensión, plenitud entitativa. Autosuficiencia en el ser, la «vida» se realiza, sobre todo, al nivel animal. Mas en este nivel, la vida comprende esta expansión, no dispersadora, sino reentrante, de «sentirse vivir», y cuya posibilidad es dada precisamente en la operación. Vida, para un animal o para un hombre, es, ante todo, vida consciente, intencional. (...) 2) Referida, en cambio, a la operación, la «vida» excluye la superficialidad y la inautenticidad en el obrar. La operación, como acto vital, está enraizada en el ser del sujeto: es la manifestación espontánea, *per modum naturae* de este ser. El sujeto está ónticamente comprometido en sus relaciones intencionales cuando ellas proceden a modo de operación vital. La vida (espontaneidad, sinceridad, autenticidad en el obrar) excluye lo epifenoménico, la dispersión en la acción, aquella agitación por la agitación que se ha dado en llamar, paradójicamente, «vitalidad»: la vida es actividad por modo natural, y la naturaleza tiende siempre a lo uno.» Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 47.

La vida se manifiesta por sus operaciones⁶². Éstas, al igual que siguen y manifiestan el *esse*, también siguen y manifiestan la vida, que no es sino el *esse* poseído por el viviente racional en esa su expresión «dinámica» recién esbozada. Hablamos de la vida en su dinamismo propio y personal, único e irrepetible, en aquel sentido «sintético» que armoniza, en el decir de Canals, «biología» y «biografía»⁶³, y donde el vivir personal se acuña, como un proceso unitario y dinámico a la vez, en vistas de aquello en función de lo cual cada vida personal consiste, al modo de un fin elícitamente propuesto⁶⁴. Afirmo bellamente al respecto Bofill: «...lo que unifica a la actividad es el fin; de aquí que la noción de vida sea susceptible de esta extraordinaria traslación de sentido al «objeto» o «fin» de la operación, a saber: al «ideal» en que converge el interno dinamismo del sujeto y la actividad transitiva que eventualmente lo prolonga.»⁶⁵

Profundicemos algo más en este carácter dinámico:

Hemos escrito, antes, la palabra *realismo*. Aun salvando el escollo de un primer equívoco posible, consistente en cargar la expresión con su contenido etimológico y *cosificar la realidad*, cabría incurrir en una variante más sutil de este error: la de tomar la palabra *res* como sinónima de *esencia*, y llamar *real* a todo cuanto goce de los caracteres de un *contenido* intelectual. *Res sive essentia* es una aproximación de nociones *que nos conduciría, en nuestro caso, a la deformación «intelectualista» misma que queremos evitar*: porque dejaría perder -o al contrario, absorbería indebidamente-: 1.º Todo cuanto en la realidad verdadera atañe *al individuo en cuanto tal; o si se prefiere, todo cuanto pertenece, no al orden de la esencia, sino al orden simétrico de la existencia (...)* Pero además, 2.º Todo lo que hay de dinámico, de relativo, de vital o fluente en la Naturaleza, dando fundamento, si no razón, a la acusación *de inmovilizar* la realidad con que se nos ataca.⁶⁶

A la luz de este dinamismo defendido por Bofill, vemos que es ciertamente dinámico (es decir, discursivo) el proceso por el cual el alma pasa de la potencia

62 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 3.

63 Cf. Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 579 ss.

64 Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 1, c.: «...vita uniuscuiusque hominis videtur esse id quo maxime delectatur, et cui maxime intendit.» Afirmo al respecto luminosamente Klaus Droste: «...a través de esa palabra amada [se refiere a la palabra interior que brota del corazón] nos definimos a nosotros mismos y sobre ella vamos construyendo nuestra vida personal y una convivencia fructífera con los demás. Expresa quiénes somos y qué buscamos.» Klaus Droste, *La Palabra Paterna* (Santiago, Tanto Monta, 2023), 76.

65 Jaime Bofill, *Para una metafísica del sentimiento*, 48.

66 Bofill, *La Escala de los Seres*, 3-4.

al acto en el conocimiento esencial y objetivo de sí, en aquel proceso descrito por Santo Tomás como una «*diligens et subtilis inquisitio*». Pero cuando hablamos aquí de «dinamismo», no mentamos una suerte de discursividad «científica», sino más bien de una discursividad «vital»; no de la discursividad silogística propia de la ciencia o episteme, sino de aquella propia de los actos ilícitos constitutivos de la propia biografía; de aquellos actos brotados del corazón como emanación íntima de todo viviente personal⁶⁷.

Que tal presencia sea dinámica y no estática, no va en desmedro de su «contenido inteligible»⁶⁸, pero este «contenido» no es esencial ni universal, al modo en que llamamos «contenido» a lo poseído en los actos de conocimiento esencial y objetivo.

Así visto el asunto, se da un cierto «contenido inteligible» inmediato y dinámico, pero ese contenido inteligible no es el concerniente al conocimiento de la esencia, es decir, de lo común y universal, sino el concerniente al conocimiento de lo propio, es decir, al conocimiento existencial, único donde puede darse lo que hemos venido a llamar *biografía*.

Esa «biografía», como expresión del dinamismo del viviente personal, es inteligible por cuanto es, ya desde su constitución, un devenir emanado del entendimiento de un subsistente personal y, por ende, de un ente que posee inteligibilidad intrínseca.

Ahora bien, tal devenir, por cuanto emanado del acto de ser personal, es comunicable, como todo acto, a un otro por medio de una palabra interior, conocida y amada, que se vuelve palabra exterior. Leemos a este respecto en Amado:

(...) aquello irrepetible y propio de la vida de cada persona, lo que pertenece a cada uno según su ser, su vida, es inalcanzable si el mismo no lo comunica. En la medida en que el viviente personal tiene interioridad, es capaz de expresar dentro de sí mismo aquello por lo que vive y contárselo a otros, ponerlo en común con los demás. Sólo los vivientes personales pueden tener vida social porque sólo a ellos les corresponde tener una vida íntima. Gracias a

67 «Nemo volendo aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit.» San Agustín, *De Trinitate* IX, 7.

68 “Esta singularidad de la persona en nada obsta a la inteligibilidad. En efecto, lo universal es inteligible no es razón de su universalidad, sino de su inmaterialidad. Lo material, en cuanto tal, es ininteligible.” Letelier, *Conversatio nostra in caelis*, 2024. Revista Chilena de Estudios Medievales, N°26, (en prensa). Si bien no podemos reconocer a Letelier como un exponente de la Escuela de Barcelona, él mismo reconoce que parte importante de su obra de debe, en sus propias palabras, al “magisterio” de Antonio Amado, a quien sí podemos reconocer como exponente; tan es así, que fue discípulo directo de don Francisco Canals.

esta vida íntima, puede el viviente racional entrar en relación de amistad con otros seres personales.⁶⁹

Esta comunicación se da en la vida humana con total naturalidad en la conversación cotidiana, y la patencia del otro se da con la misma naturalidad con la que se me hace patente mi propio ser⁷⁰. No se requiere de una especial actitud inquisitiva o una compleja elucubración psicológica para conocer al otro en su estar presente ante mí. Ni siquiera es necesario que en esta cotidiana conversación el tema a tratar sea uno mismo, como quien cuenta a su amigo sobre su propio ser, sino que también en la charla sobre cualquier tema, aunque sea trivial, hay una manifestación de la singularidad incomunicable. Leemos en Letelier: «La palabra exterior mediante la cual la persona humana expresa el verbo interior en el cual ha concebido la verdad de algo, manifiesta también, inevitablemente, la singularidad del acto de autopresencia que hace posible, como su fundamento, el concebir intelectualmente algo distinto de sí. Es decir, como lo “conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente”, quien manifiesta exteriormente lo que conoce se manifiesta también a sí mismo en su singularidad cognoscente.»⁷¹

En síntesis, si el obrar sigue y manifiesta el ser, así el obrar personal, es decir libre, sigue y manifiesta el ser personal, su inteligibilidad (más elevada que la de cualquier concepto abstracto) y su verdad. «La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por lo que cualquier agente obra en la medida en que está en acto. Pues obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según que es posible».⁷² Y mientras más perfecto el acto, más perfecta es la comunicación del mismo y más perfecta para quien la recibe.

La inteligibilidad de esta biografía se desprende, pues, naturalmente de la consideración de la persona como lo más verdadero del universo. Tal consideración es, en consecuencia, máximamente perfectivo del entendimiento. Pero no es perfectivo al modo de algo que el entendimiento forma, y esto por la misma inteligibilidad intrínseca y la verdad misma radicada en la intimidad del subsistente personal. Leemos en Amado: «Ahora bien, de la misma manera

69 Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 22.

70 Sobre la conversación y su estrecha relación con el convivir, cf. Goffen, R. *Nostra conversatio in caelis est. The art bulletin*, 61 (2), 198-222 (1979), Letelier, G. *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

71 Letelier, *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

72 *De Potentia*, q. 2, a. 1.

que es término de amor de amistad la persona es también lo más verdadero en el universo, y por ende lo más digno de ser objeto de contemplación. La consideración de la vida de los amigos es, incluso en su singularidad, más interesante que las consideraciones de todas las ciencias y artes.»⁷³

Hablamos, pues, de una suerte de «cristalización» de la vida personal, acuñada al modo de un relato vivo que, en su misma génesis, se constituye y manifiesta por medio de la palabra plenamente libre, es decir, personal. Se hace, así, la vida personal susceptible de ser narrada al modo de un relato inteligible, unitario, coherente, repleto de sentido; esto, en la más inmediata cotidianidad, propia de la conversación entre amigos. Este relato de contempla, en el caso concreto de la vida humana, en un escuchar atento, es decir, en un cierto recibir y un cierto padecer, propio de la experiencia contemplativa y, por qué no mencionarlo, también estética⁷⁴.

Si todo conocimiento es personal en el sentido de que sólo la persona es, en rigor, susceptible de conocer; también es cierto que no todo conocimiento es un conocimiento de lo propio de la persona *qua* persona, y no precisamente en su estructura metafísica, es decir, la propia de toda *sustancia individual de naturaleza racional*, sino en lo que tiene este conocimiento de más propio: la penetración cognoscitiva y amorosa de una persona en otra persona. En este sentido, afirmamos la equivalencia entre conocimiento existencial y conocimiento personal, siempre y cuando seamos capaces de reconocer, en una presencia inmediata y a la vez dinámica, una intimidad emanada al modo de un relato inteligible y contemplable, un contemplar susceptible de una cada vez mayor penetración que se apropia de quién es el otro en esa su singularidad, que es, auténtica y literalmente, una absoluta novedad en el universo material.

No podemos negar que el conocimiento objetivo ofrece, en general, un verdadero conocimiento de la *persona*, por cuanto esta es, en la línea de la esencia (que siempre representa potencialidad), susceptible de ser subsumida en un conocimiento de lo común y universal en la línea de, justamente, su propia esencialidad⁷⁵. Pero un acto de conocimiento de la persona, de lo que

73 Amado, *Amor, Cuerpo y Vestido*, 23.

74 cf. Martínez, Enrique. «La Contemplación de la Belleza y perfección de la vida humana». *Espíritu* LXLII. (2013). 145.

75 «Si el pensamiento filosófico, se hace incapaz de hallar una ontología del hombre que pueda afirmar sintéticamente lo esencial universalmente humano y lo existencial personal, individualmente propio de cada uno de los hombres como ente personal, no como deducible a partir de aquello, lo que cancelaría toda libertad en la necesidad de la naturaleza, sino como posible por la estructura metafísica del ente personal humano, inevitablemente caerá en alguna de las «posiciones extrañas» a la verdad filosófica tan características de la modernidad y de la desconcertada situación contemporánea que se ha dado en llamar postmoderna.» Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, 609.

hay de propio, íntimo e incommunicable en ella, habrá de ir por otra línea muy distinta, la línea propiamente del *esse* en su dimensión singular, vital y dinámica.

Así, volviendo a la hipótesis de nuestro trabajo, sostenemos que tal dimensión «singular, vital y dinámica» se da, a la luz de la distinción presentada en el texto *De Veritate X, 8*, en el conocimiento existencial; en él se da, pues, una presencia dinámica y un cierto contenido inteligible del cual, como vimos, no hay ciencia, sino patencia cuasi-intuitiva y contemplación.

8. Una investigación por realizar

Si en el contexto del conocimiento existencial se habla de la presencia inmediata del alma para sí misma, su articulación sistemática con la duplex cognitio presente en *De Veritate X, 8* se torna sencilla, por cuanto hay una manifiesta inmediatez del alma para con su propio emerger operacional, pero esta articulación se torna problemática cuando lo presente es la biografía de otra persona.

Salta a la vista que no basta con demostrar la pertinencia de este conocimiento al existencial, como hemos pretendido hacer. Hace falta, además, dilucidar el modo de este conocimiento. En este punto las preguntas surgen por su propia fuerza: ¿cómo puede darse en mí, al modo de una presencia inmediata, la intimidad, en principio impenetrable, del otro? ¿No se presenta aquí una «distancia» incompatible con una «inmediatez»? ¿No me está acaso esa intimidad, *a radice*, velada?⁷⁶...

Creemos que el concepto clave para responder a tales preguntas es una connaturalidad afectiva que vincule, de un modo aún por dilucidar, dos intimidades entre sí⁷⁶. Una vía así nos la insinúa Letelier al afirmar, en relación con el conocimiento de la persona tal y como aquí lo hemos venido planteando: «Esta singularidad personal, sin embargo, no puede ser captada bajo la formalidad universal de categorías científicas, sino sólo bajo

76 Por todo lo dicho a lo largo de este artículo, puede resultar intuitivo situar esta «connaturalidad afectiva» o el «conocimiento por connaturalidad» en la línea del conocimiento existencial; esto, claro, si queremos entender tal «connaturalidad» en el marco conceptual presentado por el texto, fundamental para nosotros, de Santo Tomás en *De Veritate X, 8*. Para un estudio más acabado, cf. Buzeta, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2013, Martínez, Enrique. “Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu LXI* (2012). 143, 73-93.

la formalidad singular de su semejanza con la experiencia de uno mismo como cognoscente, lo cual exige una connaturalidad entre el cognoscente y el conocido que solo es posible como efecto del amor.»⁷⁷

Sin ser un sí un argumento, sino sólo un mero elemento persuasivo, intentemos imaginar una charla íntima entre una Santa Teresa de Jesús y el Sardanápalo, el monarca asirio mencionado por Aristóteles en *Ética I* y famoso por llevar una vida desenfadada de placeres sensuales y, por ende, ejemplo paradigmático de la vida del vulgo. Si en dicha charla, Santa Teresa comunicara, en la intimidad propia de los «amigos» sus experiencias espirituales e íntimas, ¿podemos pretender siquiera que ello sea «inteligible» para un personaje tan en extremo vulgar y sensual? ¿No hay allí presente una suerte de abismo infranqueable que permite toda auténtica comprensión y contemplación, casi hasta el punto de sostener que el mismo lenguaje externo es del todo distinto?⁷⁸

Reflexionar en base a este ejercicio de imaginación puede ayudar a hacer intuitiva aquella idea expresada por Letelier según la cual las experiencias del otro guardan semejanza con las de uno mismo.

En efecto, la palabra, manifestativa de lo que algo es⁷⁹, es escuchada, y en tanto que tal, resuena en el interior de quien la escucha; para calar hondo en quien escucha, tal palabra debe resonar *como propia*, al modo como resuena la propia intimidad poseída y la palabra, interiormente brotada, que la manifiesta.

77 Letelier, *Conversatio nostra in caels* (en prensa).

78 Como una cierta continuación de este ejercicio imaginario, es llamativo afirmar que si bien lo expresado por Santa Teresa se tornaría ininteligible para el Sardanápalo, no ocurriría sin embargo lo mismo al revés. Y no se trata de afirmar que Santa Teresa tenga una vida semejante a la del Sardanápalo, sino que la conciencia profunda que tiene el santo del pecado y sus efectos en el alma, que bien podría ella entender la vida del Sardanápalo y despertar un profundo sentimiento de misericordia. Como el pecado, como mal se lo entiende como privación del bien, no es necesario conocerlo desde la misma experiencia de pecado, sino desde el bien del cual es, justamente, privación. Y mientras más elevado es ese bien, más conciencia se tiene del pecado mismo.

79 Canals reconoce, siguiendo en ello al pie de la letra a Juan de Santo Tomás, una doble función de la palabra mental: una, su necesaria formación en el conocimiento objetivo, y donde, propiamente, lo entendido es lo que el entendimiento dice de la cosa entendida. Otra, para manifestar lo entendido. Y si cabe pensar en el conocimiento conceptual humano una relativa imperfección, justamente por la carencia de inmediatez (la que sí es dada en la intuición), habremos de reconocer que la manifestación locutiva de lo entendido es propia del entender, incluso perfecto. Leemos en Juan de Santo Tomás: «...ponitur verbum, vel propter indigentiam obiecti, ut formetur et praesens reddatur intra intellectum, ubi solum potest attingi intellectualiter; vel propter vim intellectus fecundi. Et hoc secundo modo verbum subsequitur as intelligere etiam perfectum.» *Cursus Theologicus*, Disp. 32, art. 4, n. 11. «Non ad intelligendum, sed quia intellecta est, ex plenitudine cordis et abundantia nos loquitur. Et hoc modo procedit verbum, ut inquit Agustinus: “non ex indigentia, sed ex intelligentia”, pertinetque ad perfectionem intellectus sic manifestare rem intellectam.» *Ibid.*, Disp. 32, art. 4, n. 47. Podemos retrotraernos más incluso al mismo Santo Tomás, quien en un contexto formalmente filosófico, reconoce en Dios la existencia de una Palabra al modo de Dios entendido: «Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus.» *Summa Contra Gentes* IV, 11.

Tal resonar de lo ajeno como propio es una forma, incipiente al menos, de inmediatez vital y cognoscitiva de otra persona como consecuencia del amor como fuerza unitiva: un decir tuyo que se me hace familiar porque resuena en mí como propio por una compenetración afectiva que Canals llama «conocimiento por connaturalidad». La contemplación se da, pues, *por* la palabra dicha y *en* la palabra escuchada.⁸⁰

Afirma a este respecto Letelier: «En el esquema tomista, la contemplación tiene un carácter ascendente que involucra a la totalidad de la persona, y culmina en un acto que, siendo formalmente intelectual, es también intrínsecamente volitivo. (...) la contemplación de Dios es también unión en el orden del amor.»⁸¹

Aclarado el rol de la connaturalidad en el marco conceptual que hemos definido en esta investigación, podremos justificar plenamente que la única vía de solución del problema acerca del modo de la cognoscibilidad de la intimidad ajena, en cuanto inmediatamente presente a quien la conoce, se da sobre la base de una profunda comunicación de vida posibilitada por el amor de amistad, y que posibilita, materialiter, en el modo de un «con-vivir», que la palabra dicha por un otro resuene en mí como propia.

Con todo, quedan aún preguntas abiertas. Una de ellas, podría plantearse en los siguientes términos: ¿cómo va a existir algo común entre dos que son, en cuanto subsistentes personales, incommunicables? ¿No radica, acaso, en la incommunicabilidad la imposibilidad de algo en común?

Ante esta pregunta sólo podemos dejar insinuada una posible y a la vez sugerente vía de solución, ya esbozada en cierto modo en la obra de Letelier: «Conocer la verdad del amigo en conocerlo en Dios»⁸² Si, como dice Bofill, lo

80 Cabe entender, como complemento a esta solución aquí sólo insinuada, el ver amoroso y desinteresado del que habla Canals como forma de penetración amorosa en la intimidad de otra persona. Leemos: «El ser mirado, con mirada desinteresada, contemplativa y amorosa, lejos de ser destructor y anonadante, es una exigencia radical de la existencia y de la vida humana personal. (...) Sólo si se reconoce teóricamente el ser personal como lo que es dignissimum in tota natura y -puesto que el ente se convierte con el bien- como lo bueno «honesto» máximamente, como el único término posible del amor de amistad, queda fundamentada la comprensión del ser personal como el fin y bien propiamente y por sí mismo amado, ya que todo lo demás sólo puede ser deseado, querido, para la persona. Por esto la vida personal quedaría negada si se diese a la mirada sentido instrumental o útil en orden a la efectución de resultados proyectados sin temor por una acción no radicalmente exigida y atraída por lo bueno en sí.» Francisco Canals, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», *Política Española, pasado y futuro* (Acervo, Barcelona, 1977), 249. Queda patente, por lo visto, la nobleza del mirar y el escuchar, esencialmente ligados a la vista y el oído como los dos sentidos externos más afines a la belleza trascendental propia de todo ente. Cf. Hugo Costarelli, «Sentidos y belleza en Tomás de Aquino», *Scripta Mediaevalia*, Vol. 3, no. 1.

81 Letelier, *Conversatio nostra in caelis*, en prensa.

82 Letelier, *Conversatio nostra in caelis* (en prensa).

que unifica la actividad es el fin, si dicha actividad es la concatenación de actos personales que hemos llamado a lo largo de este trabajo biografía, y tal fin es la unión contemplativa y amorosa con Dios, hay una cierta unión connatural con otro en el fin y, radicado en él, una profunda razón de semejanza.

Sin embargo, todo esto compete a una necesaria investigación por realizar. Como dijimos al comienzo, el estudio acerca del cómo del conocimiento del amigo ha de quedar, necesaria y lamentablemente, como un asunto pendiente para un próximo artículo.

9. Conclusiones

A modo de conclusión, reafirmamos que el conocimiento de un otro en su intimidad personal se da en lo que hemos venido a llamar conocimiento existencial; no hemos pretendido más en el presente trabajo. Tenemos, así, en el caso del conocimiento del otro, una cuasi-intuición, mentando con esto una inmediatez cognoscitiva, pero no esencial; siendo que ambos elementos, a saber inmediatez y contenido esencial, se dan plenamente en la llamada «intuición intelectual»; en otras palabras, queremos significar con el «cuasi» mentado por Bofill una modo de intuición no perfecta, pero siempre atingente al conocimiento existencia y donde sí se da presente un contenido inteligible. Remedía, pues, la ausencia de contenido esencial otro modo de inteligibilidad, dada al modo de una presencia dinámica, cargada de contenido, que hemos llamado biografía. Por cuanto este conocimiento biográfico no es ya de sí, sino de otro, hace falta un modo de presencia donde, esperamos profundizar en una futura investigación, la connaturalidad, la comunión de afectos y el convivir se tornan conceptos fundamentales y esenciales.

Referencias bibliográficas:

- Aquino, Tomás. Opera Omnia, en <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- Amado, Antonio, «La persona», en *Amor, cuerpo y vestido*, Aguirre, María Elena (ed.). Santiago, Ediciones Universidad de los Andes, 2005.

- Amado, Antonio, «Persona y verdad: para una metafísica de la amistad», *La persona: divina, angélica, humana*, editado por E. Gómez – M. Cereceda – I. Serrano, Santiago, RIL, 2014.
- Amado, Antonio – Letelier, Gonzalo, «En el verbo está la luz: enseñanza e iluminación según Tomás de Aquino». *Scripta Mediaevalia* XVI,1, 2023.
- Amado, Antonio, «Metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino». *Formación integral universitaria*, editado por J. Cleary - V. Pérez. Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2023.
- Bofill, Jaime. *La Escala de los seres*. Barcelona: Cristiandad, 1950.
- Bofill, Jaime. *Para una Metafísica del Sentimiento. Dos modos de conocer*. Madrid: Actas de la II y III Semana española de Filosofía. Instituto Luis Vives de Filosofía. Bruxelles, 1953.
- Buzeta, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2013.
- Canals, Francisco. *Sobre la Esencia del Conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- Canals, Francisco. *Cuestiones de Fundamentación*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1981.
- Droste, Klaus. *La Palabra Paterna*. Santiago: Tanto Monta, 2023.
- Echavarría, Martín. “El conocimiento del individuo material según santo Tomás”. *Espíritu* LXIII (2014), 148, 347-379.
- Echavarría, Martín. “El conocimiento del individuo material en la escuela tomista”. *Espíritu* LXIV (2015), 150, 269-302.
- Letelier, Gonzalo. *Conversatio nostra in caelis*. Revista Chilena de Estudios Medievales. Ediciones Gabriela Mistral, n. 24, en prensa.
- Martínez, Enrique. *El término «Prosopón» en el encuentro entre razón y fe*. *Espíritu* LIX, 139.
- Martínez, Enrique. “La Contemplación de la Belleza y perfección de la vida humana”. *Espíritu* LXII (2013). 145.
- Martínez, Enrique. “El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana”. *Espíritu* LXII (2013), 146.
- Martínez, Enrique. “Bonum amatur in quantum est comunicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXI (2012). 143, 73-93.

Poinsot, Juan (Juan de Santo Tomás). *Cursus Theologicus*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Matiscone, 1964.

San Agustín, *La Trinidad*. Madrid, BAC, 2006.

San Agustín, Interpretación Literal del Génesis, Eunsa, Madrid, 2006.

Tomar, Francisca. “La dignidad de la persona en la filosofía de Jaime Bofill”. *Espíritu* XLII (1993).

Tomar, Francisca. *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*. PPU: Barcelona, 1993.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Daniel Contreras: danielcontrerasrios@gmail.com



Alegoría, Federico Lanau (1891 - Canelones - 1929), xilografía, 14 cm. x 12 cm. Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

**Aceleración temporal y
recuperación de lo político.
Notas sobre las repercusiones
de la teoría de la aceleración
social de Hartmut Rosa
en la praxis política**
Pedro RIVAS

**Cultura Material para el estudio
de la historia e historia del arte:
estado de la cuestión y algunas
aproximaciones metodológicas**
Julietta OGAZ SOTOMAYOR

**Juan Carlos Onetti y la inercia:
creación, trabajo y matrimonio
en un mundo repetitivo**
José Darío MARTÍNEZ MILANTCHI

Pedro Rivas

Universidad Austral, Argentina

pedro.rivas@udc.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6029-749X>

Recibido: 02/08/2023 - Aceptado: 08/02/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Rivas, Pedro. "Aceleración temporal y recuperación de lo político. Notas sobre las repercusiones de la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa en la praxis política". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e161. <https://doi.org/10.25185/16.1>

Aceleración temporal y recuperación de lo político. Notas sobre las repercusiones de la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa en la praxis política

Resumen: El punto de partida del presente trabajo es la consabida crisis de lo político y en especial los ataques al principio de representación política. Pareciera entonces que la solución pasa por una repolitización de nuestras comunidades y una mayor presencia de la participación política. Ahora bien, ¿por qué resulta utópica en el momento presente la recuperación de la participación en lo político? Más allá de la inexistencia de cauces, queda abierta la pregunta de cuándo es posible dedicar tiempo a tal participación. En efecto, la vida presente no parece dejar espacio temporal para casi nada. Rosa explica el fenómeno de la aceleración social, aunque apenas dedica tiempo a las repercusiones políticas más allá de la consideración de otra paradoja, como veremos, con respecto al papel del Estado en la aceleración. En este estudio, vamos a intentar, después de exponer las tesis de Rosa, sacar algunas conclusiones con respecto a la participación política presente.

Palabras clave: Aceleración social; Participación política; Hartmut Rosa.

Temporal acceleration and the recovery of the political. Notes on the repercussions of Hartmut Rosa's theory of social acceleration on political praxis

Abstract: The starting point of this paper is the well-known crisis of politics and, in particular, the attacks on the principle of political representation. It would seem, then, that the solution lies in a re-politicisation of our communities and a greater presence of political participation. Why is the recovery of political participation utopian at the present? Beyond the non-existence of channels, the question remains open as to when it is possible to dedicate time to such participation. Indeed, present-day life does not seem to leave time for almost anything. Rosa explains the phenomenon of social acceleration, but devotes little time to the political repercussions beyond the consideration of another paradox, as we shall see, regarding the role of the state in acceleration. In this study, we shall attempt, after setting out Rosa's theses, to draw some conclusions with regard to present political participation.

Keywords: Social acceleration; Political participation; Hartmut Rosa.

A aceleração temporal e a recuperação do político. Notas sobre as repercussões da teoria da aceleração social de Hartmut Rosa na praxis política

Resumo: O ponto de partida deste documento é a conhecida crise da política e, em particular, os ataques ao princípio da representação política. Parece, pois, que a solução reside numa re-politização das nossas comunidades e numa maior presença de participação política. Mas porque é que a recuperação da participação política é utópica no momento actual? Para além da inexistência de canais, a questão permanece em aberto quanto a quando é possível dedicar tempo a essa participação. De facto, a vida actual parece não deixar tempo para quase nada. Rosa explica o fenómeno da aceleração social, mas dedica pouco tempo às repercussões políticas para além da consideração de outro paradoxo, como veremos, no que diz respeito ao papel do Estado na aceleração. Neste estudo, tentaremos, depois de apresentar as teses de Rosa, tirar algumas conclusões no que diz respeito à participação política actual.

Palavras-chave: Aceleração social; Participação política; Hartmut Rosa.

1. Introducción

El punto de partida del presente trabajo es la consabida crisis de lo político y en especial los ataques al principio de representación política. En otro lugar¹, he mostrado que, a mi juicio, al menos en un nivel teórico la crisis de la representación política aparece casi con el mismo concepto. La llamada crisis de la representación política es quizás el último de los lugares comunes sobre la cuestión. En los estudios sobre este tema la mención a la crisis aparece como colofón necesario después de tratar el origen, sentido y concepto de dicho principio. Aquí se encuentra una polémica entre los que defienden que la crisis es producto de la creciente complejidad de las sociedades², con la consiguiente dificultad para que los representantes expresen los valores e intereses colectivos³; y los que sostienen que el problema es del modelo democrático liberal en su conjunto⁴. Como consecuencia de lo anterior, encontramos los diversos intentos de sustituir el principio de representación por el de participación política. Esto ha suscitado las críticas a tales intentos por parte de quienes siguen defendiendo la validez de la representación política, la cual sólo necesitaría cambios accidentales⁵.

En el fondo, el problema de la crisis de la representación está en sus orígenes. Y es que son conocidos los juicios negativos que formula Rousseau sobre la representación política, fuertemente contrapuesta precisamente a la

1 P. Rivas, *En los márgenes del Derecho y el Poder*, Valencia, Tirant, 2019, capítulo I.

2 J. J. Solozábal, “Representación y pluralismo territorial (La representación territorial como respuesta a la crisis del concepto jurídico moderno de representación)” *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 50 (marzo-abril 1986), 86.

3 P. de Vega, “Significado constitucional de la representación política” *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 44 (marzo-abril 1985), 32-3.

4 J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 180-203.

5 Acerca de las propuestas formuladas ante la crisis y las distintas posturas que se adoptan pueden verse, por ejemplo, C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, especialmente 1-44; J. W. Still, “Political Equality and Election Systems” *Ethics* 91 (abril 1981) 375-94; R. Rogowski, “Representation in Political Theory and in Law” *Ethics* 91 (abril 1981) 395-430; B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Los Angeles, University of California Press, 1984; J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, 203 y ss.; P. Hirst, *Representative Democracy and its limits*, Cambridge, Polity Press, 1990, especialmente 22-37; J. Rubio-Carracedo y J. M. Rosales (eds.), *La democracia de los ciudadanos, Suplemento 1 (1996) de Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía, en especial los trabajos de I. Sotelo*, “Sobre la actual descomposición de la democracia”, J. Rubio-Carracedo, “Ciudadanía compleja y democracia”, A. Mestre, “Dos modelos de participación política” y J. M. Rosales, “Política democrática como política cívica”; P. Hirst & S. Khilnani (eds.), *Reinventing Democracy*, Oxford, Blackwell, 1996, en especial los trabajos de J. Stewart, “Democracy and Local Government”, B. R. Barber, “Three Challenges to Reinventing Democracy” y A. Barnett, “The Creation of Democracy?”.

idea de soberanía política⁶. Sin embargo, pocas décadas después, Constant, aun aceptando que el principio de representación es la negación de la soberanía, afirma que esto es solamente el indicio del cambio de nuestro concepto de libertad, asunto que da título a su célebre conferencia. Ahora la libertad es el disfrute de la vida privada, lo que requiere que otros defiendan nuestros intereses públicos, que parecieran ser menos importantes que los privados⁷. A partir de él, no hay en la tradición liberal ninguna referencia negativa al principio de representación de modo que es un lugar común asumido la necesidad de sacrificar una parte de la libertad para conservar otra. Ahora bien, si para esa misma tradición liberal la libertad es solamente la independencia del sujeto, la autonomía del individuo humano, queda sin explicar por qué es más importante nuestra autodeterminación en lo privado que en lo público. Es decir, no sabemos por qué unas libertades gozan de una relevancia mayor hasta el extremo de tener que sacrificar las demás.

Pareciera entonces que la solución pasa por una repolitización de nuestras comunidades y una mayor presencia de la participación política. Ahora bien, ¿por qué resulta utópica en el momento presente la recuperación de la participación en lo político? Más allá de la inexistencia de cauces, queda abierta la pregunta de cuándo es posible dedicar tiempo a tal participación. En efecto, la vida presente no parece dejar espacio temporal para casi nada. En esta línea, resulta paradójico que la aceleración tecnológica que iba a liberar tiempo a los sujetos ha resultado con el efecto contrario, al punto de que parecemos servir a la tecnología más que servirnos de ella⁸. La hipótesis del presente estudio es similar: la aceleración social no ha liberado al ser humano, sino que lo ha constreñido más.

Rosa explica el fenómeno de la aceleración social, aunque apenas dedica tiempo a las repercusiones políticas más allá de la consideración de otra paradoja, como veremos, con respecto al papel del Estado en la aceleración. En este estudio, vamos a intentar, después de exponer las tesis de Rosa, sacar algunas conclusiones con respecto a la participación política presente.

6 J. J. Rousseau, *Du Contrat Social* en *Oeuvres Complètes* III, B. Gagnebin & M. Raymond (eds.), París, Gallimard, 1964. Se emplea la traducción castellana (que añade un estudio preliminar) de M. J. Villaverde, *El contrato social o Principios de Derecho político*, Madrid, Tecnos, 1988, 94-96.

7 B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Empleo la traducción castellana (que contiene estudio preliminar y notas) de M. L. Sánchez Mejía, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, febrero de 1819) en *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 261.

8 Günther Anders, *La obsolescencia del hombre* (Volumen I). *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (1956), traducción de Josep Monter Pérez, (Valencia: Pre-textos, 2011): *passim*. Un comentario reciente en P. Rivas, "La obsolescencia de lo político. Las consecuencias políticas de la filosofía de Günther Anders", *Contrastes XXVI*, n° 2, 2021, 139-156.

Rosa parte de la idea de que la historia de la modernidad se caracteriza por la aceleración de gran alcance y repercusión de los procesos tecnológicos, económicos, sociales y culturales. Sólo que, a diferencia de otras características constitutivas del proceso de modernización, falta en este caso el análisis y la definición sociológica de la aceleración. Es entonces necesario agregar la perspectiva temporal⁹. Y es que la modernidad como formación social estaría cultural y estructuralmente orientada a la ampliación del alcance del mundo. El programa de ampliación del alcance se manifiesta en la convicción de que la puesta a disponibilidad del mundo constituye el parámetro para medir la calidad de vida e identificar la vida lograda. La expectativa de cumplir el horizonte de lo alcanzable constituye la motivación de la ciencia, la técnica, la política y la economía. El afán de los sujetos modernos se encuentra calibrado con el programa de aspiración del alcance. Este programa se ha anclado en las instituciones de la modernidad donde se ha automatizado y convertido en constreñimiento ciego al crecimiento¹⁰.

Rosa afirma haberse dado cuenta de que la mayoría de las personas no justifican lo que hacen en términos de mapas morales y fuertes valoraciones, sino en términos de requerimientos temporales y *deadlines*. *Las sociedades modernas y capitalistas están de hecho fuertemente reguladas por la temporalidad: cuanto más tiempo aborramos en la modernidad, menos tiempo parece que tenemos. Y así no es el tiempo el que se acelera sino sus procesos*¹¹. Vivimos entonces en una cultura que se esfuerza por incrementar permanente y sistemáticamente el espectro de lo accesible, lo alcanzable y lo disponible. La ciencia penetra más lejos y más profundo, y lo mismo ocurre con la tecnología y el dinero¹².

2. Concepto de aceleración social

Ahora bien, hay que preguntarse qué es la aceleración social y en qué sentido las sociedades occidentales son sociedades de la aceleración. Para Rosa, el concepto es divisible en tres categorías diferentes, analítica y empíricamente.

9 Hartmut Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", *Persona y Sociedad XXV (1) (2011): 11-12*.

10 Hartmut Rosa, "La resonancia como concepto fundamental de una Sociología de la relación con el mundo", *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea 1 (7) (2018): 73*.

11 Alejandro Bialakowsky, "Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa", *Revista Colombiana de Sociología 41 (2) (2018): 251*.

12 Bialakowsky, "Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa", 256.

En primer lugar, la *aceleración tecnológica es el aumento deliberado de la velocidad en los procesos orientados a metas específicas del transporte, la comunicación y la producción*¹³.

En segundo lugar, la *aceleración social describe lo que llama la contracción del presente, cuando las expectativas sobre el futuro son cada vez más falibles y abarcan un lapso más breve de tiempo*¹⁴. Las instituciones cambian a ritmo y velocidad intrageneracional¹⁵, especialmente las referidas al trabajo y la familia¹⁶.

Por último, la *aceleración del ritmo de vida es la asunción por el sujeto de esa velocidad social, la interiorización del deseo o la necesidad de hacer más en menos tiempo*¹⁷. Y es que curiosamente la aceleración tecnológica debería haber generado más tiempo libre y un freno del ritmo de vida. Paradójicamente, el tiempo es más escaso, se siente una fuerte presión y falta de tiempo y una tendencia objetiva a comprimir acciones y experiencias. Por eso, la sociedad de la aceleración existe si y sólo si la aceleración tecnológica y la creciente escasez de tiempo ocurren simultáneamente¹⁸.

En efecto, se ha defendido que la innovación tecnológica y la elevación del nivel de productividad no imponen por sí mismos una aceleración del ritmo de vida. Es más bien su vinculación con el crecimiento exigido por el nivel de beneficio lo que produce la celeridad. Lo que impide convertir la innovación en más tiempo disponible, es decir, la posibilidad de desacelerar el ritmo vital, es la dialéctica entre tiempo concreto y tiempo abstracto, el hecho de que cada vez sea necesario producir más riqueza material por unidad de tiempo para obtener el mismo beneficio, así como la exigencia de hacer circular y consumir lo producido a una mayor velocidad para darle salida y recomponer la demanda. La aceleración de la producción por medio del crecimiento de la productividad obliga a un incremento de la cantidad de producción, es decir, al crecimiento económico, si se quiere mantener el desempleo en niveles que no estrangulen la capacidad de consumo ni hagan peligrar el sistema¹⁹.

Entre estas tres esferas se produce una cadena o circuito de retroalimentación. Y es que la aceleración tecnológica genera cambios en las prácticas sociales y

13 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, (Madrid: Katz, 2016), 21.

14 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 25.

15 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 27.

16 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 17.

17 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 31.

18 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 18-20.

19 José A. Zamora, "Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad", (Documento de trabajo, 2011): p. 3.

formas de vida creando nuevas estructuras, nuevos modelos de interacción y nuevas identidades. Por su parte, la aceleración del cambio genera la contracción del presente y esto acelera el ritmo de vida. Es un fenómeno de pendiente resbaladiza, típico de la producción capitalista donde no se puede frenar y no hay punto de equilibrio.

En efecto, son varios los momentos de la actividad económica donde se hace presente la aceleración. Por un lado, afecta a la *fuerza de trabajo donde se acelera el proceso de contratación y se busca ante todo la flexibilidad, es decir la disponibilidad y descartabilidad al menor costo. Como consecuencia de la aceleración que afecta a la fuerza de trabajo aparece la reducción del tiempo de cualificación que arrastra entre otros a los procesos educativos. Por otro lado, hay contracción de tiempo en los medios de producción por el incremento exponencial de la innovación tecnológica de manera que ésta dura menos, transfiere su valor más rápido y evoluciona más deprisa. Además, aparece el cambio de los productos, que duran menos por su obsolescencia planificada, pero también porque pierden su valor más rápido frente a los productos nuevos. Finalmente los cambios en transportes y comunicaciones aceleran la circulación y tienen su correlato en la aceleración del consumo que arrastra fenómenos como las técnicas de creación y reproducción de necesidades*²⁰.

Ya se ve quedarse parado es quedarse anacrónico. A su vez, hace falta nueva aceleración tecnológica para acelerar procesos productivos y de vida cotidiana, y así el ciclo de aceleración es un proceso cerrado y autoimpulsado²¹. La aceleración tiene un desarrollo cuasiautónomo porque los tipos de aceleración se retroalimentan entre sí²².

Se comprende así que Rosa hable de una necesaria situación de estabilidad dinámica donde una sociedad moderna sólo puede estabilizarse dinámicamente, es decir, cuando depende sistemáticamente del crecimiento, la innovación y la aceleración para mantener y reproducir su estructura. De esto resulta un constreñimiento escalatorio al incremento que exige la reproducción de la estructura institucional de mercados, Estado social, política y la propia economía²³. La modernidad es una sociedad de estabilización dinámica que necesita aumentar la velocidad (acelerar, incrementar tasas de innovación y crecimiento) para reproducir su estructura y el *statu quo*

20 Javier Luis Cristiano, “Bosquejo para una historia estructural de la aceleración capitalista”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales LXV* (241) (2021), 96-97.

21 Rosa, “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, 21-22.

22 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 50.

23 Rosa, “La resonancia como concepto fundamental de una Sociología de la relación con el mundo”, 73.

*institucional*²⁴. Una sociedad es moderna cuando su modo de estabilización es dinámico, es decir, cuando necesita constantemente crecimiento económico, aceleración tecnológica e innovación cultural sólo para mantener su estructura institucional. Así, nos vemos obligados a seguir propulsando la dinamización solamente para preservar el sistema económico pero también el bienestar social²⁵, para reproducirse y a la vez mantenerse a sí misma²⁶. Esta imposición de aumento tiene consecuencias sobre el modo de vida, la orientación de la existencia y las experiencias vitales de los sujetos²⁷. Y es que sin aceleración la economía está en problemas y como consecuencia también el sistema de salud, la educación, las pensiones entran en crisis institucional. Por eso, todo país trata de lograr crecimiento económico, aceleración tecnológica, tasas más altas de innovación. Hay, por tanto, una conexión estructural entre modernización y aceleración²⁸. Desde la Ilustración hasta mediados o finales del siglo XX esta dinamización ha sido interpretada desde una perspectiva optimista respecto al progreso. Hoy en día, por primera vez en 250 años, la generación de los padres ha perdido la esperanza de que la situación de los hijos sea mejor que la suya: se contentan con esperar que la crisis no sea gravemente devastadora y los estándares alcanzados se respeten hasta cierto punto: pero esto exigirá precisamente un esfuerzo mucho mayor para movilizar más energía con el fin de continuar propulsando hacia adelante el crecimiento, la aceleración y la innovación²⁹. Por eso, a su juicio, el conocido *burnout no está provocado por una gran cantidad de trabajo ni por la obligación de avanzar a toda máquina sino precisamente por la ausencia de todo horizonte de objetivos. Es decir, verse forzado a crecer, acelerar e innovar sin término ni finalidad alguna, con el único fin de seguir en su sitio y no abismarse en la crisis, desemboca en una imposibilidad existencial. El burnout es una forma extrema de alienación*³⁰.

24 Bialakowsky, "Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa", 253.

25 Darío Montero, "La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa", *Revista de Humanidades* 41 (1) (2020), 287.

26 Darío Montero, "Modernidad, Nacionalismo y promesa de omnipotencia. Una conversación con Hartmut Rosa", *Pléyde* 27 (2021): 188.

27 Hartmut Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*, (Barcelona: Ned, 2019): 28.

28 Felipe Torres, "Acceleration theory, temporal regimes, and politics today. An interview with Hartmut Rosa", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 24 (3) (2021): 520.

29 Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*, 29.

30 Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*, 34-35.

3. Causas de la aceleración social

La pregunta siguiente que afronta Rosa es precisamente cuáles son las causas de la aceleración. A su juicio, en primer lugar, habría que señalar el *motor económico, es decir, el capitalismo, donde el tiempo de trabajo es factor de producción crucial, el tiempo de liderazgo es clave en la competencia, y el tiempo de reproducción del capital invertido es también crucial. El círculo de producción, distribución y consumo acelera constantemente*³¹.

En esta línea, hay quien ha insistido en que la aceleración sería una tendencia estructural del capitalismo al menos en dos aspectos. En primer lugar, en la medida en que una mercancía depende del tiempo de trabajo empleado para producirla: en la medida en que es necesario mejorar el tiempo promedio para producirla, este incremento es aceleración porque, aunque uno lo logre, los demás tenderán a alcanzar la misma meta volviendo a comenzar el ciclo. La aceleración es consecuencia lógica del capitalismo, la aceleración de los tiempos de producción de las mercancías. En segundo lugar, cuantas más veces se haga el proceso del capital a la ganancia, mayor será la tasa de ganancia: acelerar los tiempos del proceso o rotación es una presión estructural del capitalismo, que buscará reducir el tiempo de cada paso del proceso (expandir mercados, dinamizar el movimiento de capital, vender lo más rápido, etc.)³².

Pareciera que el capital tiene una lógica expansiva. En la medida en que cada uno tiene incentivo para pagar lo menos posible, el resultado es un déficit de demanda que genera sobreacumulación que sólo se soluciona con nuevos ámbitos de inversión y nuevos consumidores. Esto produce la modificación de las pautas de consumo y la reestructuración de los deseos y las necesidades: la aceleración se hace presente en objetos que duran menos y deseos y necesidades de menor duración en contenido y tiempo. Y a su vez la innovación tecnológica produce plusvalía, lo que explica precisamente el despliegue tecnológico del capitalismo. La tecnología produce entonces también aceleración y repercute en otras ramas del proceso de producción y en otros muchos procesos sociales³³.

31 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 22.

32 Javier Luis Cristiano, "La aceleración en la lógica del capital", *Universitas Humanística* 88 (2019), 3-4.

33 Cristiano, "La aceleración en la lógica del capital", 6.

De ahí la competición sin descanso por la aceleración tecnológica. La lógica del capitalismo conecta crecimiento con aceleración para incrementar producción y productividad³⁴. Las sociedades capitalistas orientadas al crecimiento exigen que la mayoría de los actores que operan en ellas se vean a sí mismos como productores y consumidores que pueden y quieren lograr un aumento constante de su producción y consumo, por más que desde el punto de vista jurídico y político nadie tenga por qué verse así. En la esfera de la circulación y el consumo, la realización del beneficio obliga a una constante aceleración de la velocidad de las ventas y de los actos de consumo por unidad de tiempo. Dicha aceleración se manifiesta como crecimiento exponencial de las vivencias y las acciones, como exigencia de eliminar pausas y vacíos o de emplear tecnologías y formas de organizar la vida cotidiana llamada multitarea³⁵. En el fondo, se apoya en la lógica de la competición entre individuos³⁶.

Aún se puede incidir en la misma idea si se considera que el sistema financiero también incentiva el crecimiento y la productividad. En efecto, el desarrollo de las finanzas modernas convierte al dinero en capital multiplicable a través de los intereses. Estos dejan de tener una función parasitaria y de ser cuestionados moralmente. Ahora, la multiplicación del dinero se convierte en objetivo último al que se somete el conjunto de la producción. Para lograr este objetivo es fundamental el crédito, que es también un fenómeno temporal: el capital es una suma de dinero que después de un lapso de tiempo retorna incrementado, de modo que cuanto más corto es ese lapso, más rápidamente puede reinvertirse y producir nuevos intereses. El resultado universal del sometimiento de todos los ámbitos de la vida al dominio del dinero, del mercado y de la aspiración de multiplicar el capital es una continua aceleración³⁷. Por eso, en los momentos de crisis financiera, donde la lógica de la acumulación y la destrucción del capital adquieren una velocidad ajena a los parámetros de las mercancías reales y el dinero. Así, se pierde o se gana una fortuna en segundos, lo que es el paroxismo de la aceleración capitalista³⁸.

Con todo, las causas económicas no son suficientes para explicar la dependencia de la sociedad moderna con respecto a la aceleración. Responde a una cuestión de autointerpretación del mundo, un modo de posicionarse

34 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 22.

35 Zamora, "Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad", 4.

36 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 45.

37 Zamora, "Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad", 4.

38 Cristiano, "La aceleración en la lógica del capital", 5.

respecto al mundo, que tiene como fin el control, el dominio. Esto remite a una causa cultural, interpretativa³⁹.

Por lo anterior, señala en segundo lugar el *motor cultural*, que se basa en la premisa de que debemos aprovechar al máximo todas las oportunidades que se nos presentan para lograr una vida plena⁴⁰. Y es que los ideales culturales de la modernidad apuestan al cambio por el cambio. La vida plena es una vida rica en experiencias, la realización de tantas opciones como sea posible. Como el mundo ofrece más de lo experimentable en una vida, la solución es la aceleración del ritmo de vida. Es una respuesta ante la finitud y la muerte. Con todo, las opciones siguen creciendo de forma exponencial⁴¹. Por lo que se ve hasta aquí, lo que comienza todo es una lógica de acumulación del capital, pero también una interpretación cultural: algo nos empuja, promesas y miedos. Por ejemplo, de perder el trabajo o nuestro lugar en el mundo. O sea que hay que preguntarse, precisamente como hace, por el ideal de vida buena que nos impulsa. Esta tiene un enfoque que consiste en la promesa que hará que el mundo esté disponible, accesible y alcanzable, tanto en lo macro como en lo micro. No es, por tanto, sólo Economía sino también la ciencia empujando la frontera de lo cognoscible y el arte regido por la innovación y no por la imitación⁴².

Aparentemente, el incremento vinculado al crecimiento y la aceleración supone encontrarse ante una abundancia de posibilidades. En realidad, se produce una sobreoferta que reproduce la escasez de tiempo. Vivimos con el temor de no aprovechar la mayoría o las mejores de esas posibilidades, es decir, en una carrera contra el tiempo. Lo paradójico es que al intentar responder al aumento de posibilidades se agranda el abismo entre el tiempo de vida y las posibilidades del mundo. Los medios que sirven para ampliar el yo individual aumentan la cantidad de posibilidades del mundo de manera exponencial⁴³.

En tercer lugar, el *motor estructural*, que parte del principio de Lubman de la diferenciación funcional. Esta acelera el cambio social porque una sociedad estructurada en sistemas funcionales ve aumentar intensamente la complejidad. Esta complejidad está temporalizada para permitir el procesamiento secuencial del mayor número de opciones que

39 Paolo Costa, “Decifrare la nostra forma di vita. Intervista a Hartmut Rosa”, *Le parole e le cose*. (2019): 13-14. <http://www.leparoleelecose.it/?p=36956>, consultada el 11 de julio de 2022.

40 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 47.

41 Rosa, “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, 24-25.

42 Montero, “La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa”, 89-90.

43 Zamora, “Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad”, 5.

*las que podrían hacerse simultáneamente. La sincronización y selección de opciones futuras necesita que el procesamiento se acelere*⁴⁴.

No es que el motor económico subordine a los demás, sino que, como dice Rosa, es el motor principal de la aceleración. Por un lado, porque la promesa de eternidad se puede derivar de un orden económico que expande siempre nuevos productos y produce nuevos deseos y necesidades. Por otro lado, porque la expansión tecnológica es también una necesidad del capital de mantener viva la expansión de la innovación. Además, la inestabilidad de instituciones, normas, hábitos y formas de vida es consecuencia también de la lógica del capital. Y, por último, lo mismo ocurre con el incremento del ritmo de vida, como se vio. El motor económico es estructural porque es esencial, permanente y con lógica propia, al punto que opera con independencia de la conciencia y voluntad de los actores⁴⁵.

Con todo, Rosa sostiene que se dan a la par algunas formas de desaceleración que son relevantes. A su juicio, esta desaceleración es residual y reactiva, aunque reconoce la dificultad de probar empíricamente esta afirmación⁴⁶. Deja constancia, sin embargo, de dichas formas de desaceleración que se dan (1) en los límites de velocidades naturales y antropológicas; (2) en nichos territoriales, sociales y culturales inafectados; (3) en fenómenos de ralentización como consecuencia de disfuncionalidades y patologías de la aceleración; (4) en movimientos ideológicos contrarios a la aceleración que se dan bien para lograr una posterior aceleración o bien porque son antimodernos; y (5) en la impresión de que la aceleración crea una apariencia de total contingencia y el cambio no es posible porque la realidad cultural es de inercia arraigada⁴⁷. Las crisis, por tanto, son de ralentización, desaceleraciones de la producción y de la circulación del capital. La crisis es la detención del movimiento, debido a la imposibilidad de realizar valor en el consumo. La sobreproducción en forma de capital ocioso, capacidad productiva no utilizada, excedentes en stock, son fenómenos también de desaceleración⁴⁸.

44 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 26.

45 Cristiano, "La aceleración en la lógica del capital", 9.

46 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 30.

47 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 27-29.

48 Cristiano, "La aceleración en la lógica del capital", 4.

4. Crítica de la aceleración social

La crítica de Rosa a la aceleración se apoya en el malestar social existente y en la noción de vida buena que guía a los sujetos modernos⁴⁹. Para Rosa, el programa moderno se orienta a transformar el mundo en económicamente y técnicamente disponible, científicamente cognoscible y dominable, y política y administrativamente controlable bajo los auspicios del incremento. Pero todo este programa tiene un reverso paradójico identificable como la angustia fundamental de la modernidad: la percepción de que el mundo atacado científica, técnica y políticamente, recula ante nuestra intervención porque el horizonte de lo no alcanzable y no disponible crece cada vez más. El temor fundamental a la pérdida del mundo como contraparte responsiva y accesible a la experiencia, esto es, el temor al silenciamiento del mundo se pone de manifiesto en múltiples formas: alienación, desencantamiento del mundo, reificación, pérdida de la calidad de la experiencia, avance imparable de la razón instrumental, pérdida del mundo, nacimiento del absurdo, colonización del mundo de la vida⁵⁰.

A partir de aquí se puede dividir la crítica de Rosa a la aceleración en dos partes. En la primera parte de su crítica, advierte la contradicción entre la aparente sensación de libertad y la retórica del deber que configura la cotidianidad. Horarios, plazos y la inmediatez crean sujetos que no logran cumplir las expectativas propias o ajenas y generan una culpa para la que no hay perdón⁵¹. Para Rosa, la aceleración es totalitaria por tres razones. Primero, porque afecta a todos los segmentos de población aunque de forma diferente y a todos genera sentimientos de culpa. Segundo, porque afecta a todos los momentos, elementos y esferas de nuestra vida. Tercero, porque es una fuerza coercitiva que no puede ser criticada: no permite la resistencia o el cuestionamiento, las críticas se vuelven invisibles y sin destinatarios⁵².

La aceleración produce sensación de velocidad imparable, pero los acontecimientos sometidos a esa velocidad carecen de duración y consecuencias duraderas. Vivimos con la sensación de que nada cambia, no hay nada nuevo. El proceso de aceleración produce hambre insaciable de experimentarlo todo. Pero este proceso sólo permite una relación mediada con el mundo.

49 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 85.

50 Rosa, "La resonancia como concepto fundamental de una Sociología de la relación con el mundo", 74.

51 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 131.

52 Bialakowsky, "Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa", 254.

Ganar tiempo supone renunciar a la intensidad de la experiencia. Para ahorrar tiempo, el mundo debe ser poseído rápidamente: para despacharse con rapidez es necesario un mundo dispuesto y troquelado para el consumo. Como la producción, el consumo tiene un tiempo racionalizado y economizado por los individuos. En realidad, no se puede experimentar un mundo preparado para el consumo sino sólo se puede comprar y consumir⁵³.

En la segunda parte de su crítica, Rosa se apoya en la noción de alienación, contrapuesta a la de vida buena. Tal alienación tendría cinco formas. (1) Respecto al *espacio*, por los efectos de la hipermovilidad y el desarraigo con la pérdida del significado del espacio. (2) Respecto a las cosas, por el consumismo acelerado, la obsolescencia prematura y la cultura de usar y tirar que borra el significado de las cosas más allá de su novedad. (3) Respecto a las acciones, por la imposibilidad de encontrar tiempo para hacer lo que se quiere hacer o tomar decisiones conscientes e informadas. (4) Respecto al tiempo, por el aplanamiento o vaciado de experiencias por la invasión de pantallas o dispositivos que generan que el tiempo no deje huella. Por último, (5) respecto del yo y los otros, por la erosión del compromiso, la saturación social y la falta de profundidad de nuestras relaciones⁵⁴.

La exigencia de evitar todo vacío obliga a un *timing* preciso, sin azar ni nada superfluo. Bajo el dictado de la aceleración se impone una unificación de los procedimientos, una nivelación de las diferencias a pesar de la variedad de objetos, eventos, acontecimientos y opciones sobre las que se aplican. La aceleración destruye la experiencia de lo diverso y diferente tras la apariencia de una diversidad sometida a esquemas de consumo acelerado. Para los individuos queda una sensación de paralización e inmovilidad, de destemporalización por acumulación y multiplicación de acontecimientos, vivencias, acciones de carácter fugaz, inconexo, episódico, que no dejan huella ni se integran en una secuencia biográfica con sentido⁵⁵.

Todo esto genera que mucha gente se siente aislada, desarraigada, como átomos desposeídos en un torrente global sin descanso. Y explica a su vez los problemas de la desincronización democrática. En efecto, la democracia consume tiempo y en la modernidad tardía resulta ser demasiado lenta frente a los mercados, los medios de comunicación, las innovaciones tecnológicas. Hay una tensión inherente entre la noción de identidad, que resiste las fuerzas transformadoras del tiempo, y las lógicas de la dinamización y la aceleración⁵⁶. Igualmente, desde aquí se comprende la crisis ecológica como un problema de

53 Zamora, "Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad", 9.

54 Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, 146-174.

55 Zamora, "Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad", 9.

56 Torres, "Acceleration theory, temporal regimes, and politics today. An interview with Hartmut Rosa", 523.

desincronización porque no se pueden dinamizar todas las partes del mundo: la naturaleza no puede acelerarse al ritmo de los hombres. Pero también culturalmente hay desincronización que se manifiesta en desencantamiento, aburrimiento o hastío⁵⁷.

5. Consecuencias éticas y políticas

Rosa se pregunta también por las consecuencias éticas y políticas del proceso de aceleración descrito.

Aunque algo ya se ha adelantado al mencionar sus críticas a la aceleración, hay que señalar que para Rosa desde un punto de vista ético se produce una transición de la identidad personal. El ritmo de vida se acelera por el miedo o la presión frente al cambio social o como respuesta voluntaria a la promesa de aceleración por la concepción de la vida buena. El incremento de la contingencia contribuye a percibir la pendiente resbaladiza y la presión del tiempo. Ya no se planea para toda la vida y una forma de situacionalismo reemplaza a la identidad temporalmente extendida. La identidad situacional es incompatible con el ideal moderno de autonomía ética individual porque este ideal requiere aceptar compromisos a largo plazo que den sentido de dirección, prioridad y narrabilidad a la vida. En cambio, la identidad situacional genera una sensación de movimiento frenético y sin rumbo, una forma de inercia⁵⁸.

Con respecto a la política, Rosa defiende que las fuerzas de la aceleración han sobrepasado a los agentes e instituciones que las pusieron en marcha y que las hicieron posibles porque daban condiciones estables y calculables⁵⁹. Afirma estar convencido que lo que el Estado territorial hace descansa a la vez en la lógica al servicio de la aceleración. Se trata de un largo proceso de estandarización y unificación, y no sólo en el caso del sistema fiscal. Es una moneda, un lenguaje, un sistema jurídico. Estandarización hace las cosas calculables, accesibles, alcanzables. Es la necesidad de velocidad lo que hace del Estado una buena idea, una buena solución. El Estado es tal vez el actor central para la lógica de la estabilización dinámica y la aceleración social. El Estado tiene interés en una economía fuerte y en el desarrollo tecnológico.

57 Montero, "La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa", 291-293.

58 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 31-34.

59 Rosa, "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada", 35.

Los procesos de monopolización estatal (moneda, lenguaje, etc.) son políticas que permiten acelerar de modo que el Estado es respuesta al problema⁶⁰.

Instituciones como la burocracia, el Estado-Nación, el régimen horario, las políticas democráticas o las identidades estables son algunas de las que crearon las condiciones estables que pusieron en marcha la aceleración que ahora les ha sobrepasado. En efecto, ahora la institución es incompatible con la aceleración: la política actual es situacionista y se dedica a reaccionar, las decisiones políticas son defensivas y desaceleradoras. Ya no hay proyectos políticos sino sensación de cambio frenético sin dirección⁶¹.

Todo lo anterior genera la desaparición de la política, fruto de la desincronización de las esferas sociales y funcionales. Primero, por la desincronización de los grupos y segmentos sociales, cada uno con su velocidad y convirtiéndose en un gueto. Segundo, porque los subsistemas sociales son cuasi autopoyéticos y tienen sus ritmos, pautas y horizontes propios. Ahora hay menos consensos y menos certezas y resulta más difícil el planificar. Paradójicamente hay menos tiempo para decidir, de modo que la política no logra dirigir y controlar el desarrollo tecnológico y económico porque no sigue el ritmo y si lo hace viola su autonomía como política. Los asuntos que necesitan regulación política aumentan y ésta corre el riesgo de quedar anacrónica o provisional y temporal. Si se opta por la privatización y desregulación, entonces la configuración política deliberada y democrática ha quedado obsoleta⁶².

6. Constant y la crisis del principio de representación

Si contemplamos ahora el pensamiento de Constant sobre el principio de representación, se observa en primer lugar la aceptación del análisis reductivo acerca de la soberanía.

“Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso; y si en determinados momentos, poco frecuentes, ejerce esta soberanía, está siempre

60 Montero, “Modernidad, Nacionalismo y promesa de omnipotencia. Una conversación con Hartmut Rosa”, 179-180.

61 Rosa, “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, 36.

62 Rosa, “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, 37-40

rodeado de precauciones y de trabas, y no hace otra cosa que abdicar en seguida de ella.”⁶³

Sin embargo, Constant no retiene el sentido negativo, la insistencia en la pérdida de libertad. Simplemente, opta por señalar que el concepto de libertad se ha modificado, aunque sin entrar a discutir la raíz profunda de dicho concepto. Esta idea, que a su vez se expresa enteramente en el propio título de la conferencia de Constant, queda bien reflejada en el siguiente texto:

“Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada. En la Antigüedad, la parte que cada cual tenía en la soberanía nacional, no era, como en nuestros días, un supuesto abstracto. La voluntad de cada uno tenía una influencia real; el ejercicio de esta voluntad era un placer vivo y repetido. Por lo tanto, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios para conservar sus derechos políticos y su participación en la administración del Estado. Cada cual, sintiéndose orgulloso del valor de su sufragio, encontraba sobrada compensación en la conciencia de su importancia personal.

Para nosotros, esta compensación ya no existe. Perdido entre la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce. Su voluntad nunca deja huella en el conjunto, nada hay que le haga ver su colaboración.”⁶⁴

La comparación entre ambas libertades, que da título a la conferencia de Constant, anticipa ya una comprensión de la representación política que no oculta la profunda pérdida que se produce cuando ésta se impone.

Ahora bien, lo que se da es el trueque de una libertad por otra, una pérdida y una ganancia:

“Que se resigne el poder a todo esto: necesitamos libertad y la tendremos. Pero como la libertad que necesitamos es diferente de la de los antiguos, esta libertad precisa una organización distinta de la que podía convenir a la libertad antigua. En ella cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa

63 Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, 261.

64 Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, 268.

cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos”⁶⁵

Hay un replegarse sobre la actividad privada que consiste fundamentalmente en el ejercicio de actividades económicas como productor y consumidor. Porque la vida privada, el ideal de vida presente, encaja con lo que requiere la perspectiva del motor económico: acumulación de experiencias es fundamentalmente consumo de las mismas.

La profesionalización de lo político lo convierte en un trabajo más, diferenciado de los demás. Como dice Constant, ponemos en manos ajenas la vida pública:

“Y de aquí viene, señores, la necesidad del sistema representativo. El sistema representativo no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no quiere o no puede hacer por sí misma. Los pobres cuidan ellos solos de sus asuntos; los ricos tienen intendentes. Es la historia de las naciones antiguas y de las modernas. El sistema representativo es un poder otorgado a un determinado número de personas por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que sin embargo no tiene tiempo siempre de defenderlos por sí misma”⁶⁶

A partir de estos textos de Constant, conviene considerar qué es lo que se quiere decir con la expresión “crisis del principio de representación política”. La claridad con la que Constant acepta que la representación supone la reducción de la soberanía de los individuos en los asuntos públicos, demuestra con nitidez que en su propio origen la representación política se comprende con esa misma consecuencia que luego se ha expresado y aún hoy se expresa como problemática, negativa y generadora del mencionado estado de crisis. Por tanto, más bien hay que suponer que la representación política no entra en crisis porque sencillamente nace con ella: no adquiere una enfermedad, sino que se trata de un defecto de nacimiento. Ocurre más bien que la historia de los hechos y de las ideas políticas muestra una actitud de piadoso encubrimiento, consciente o inconsciente, por parte de los individuos y de las sociedades protagonistas de esa misma historia durante el siglo XIX y buena parte del XX. Hasta el punto de que lo que en un principio se presentaba

65 Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, 281.

66 Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, 282.

como un concepto opuesto al de democracia, fue reconvertido rápidamente en la condición necesaria para poder caracterizar con verdad a un gobierno político como democrático.

7. Conclusiones

Rosa vendría a confirmar la hipótesis de partida que formulamos al inicio de este trabajo. La lógica de la aceleración muestra la imposibilidad de dedicar tiempo a la participación política, tarea que no encaja ni como producción ni como consumo de nada. En este sentido, ya resulta complicada la existencia de una vida familiar que debe conciliarse con la laboral, es decir, que no cabe hacer con ellas más que lo que dice la palabra, pero no integrarlas en un proyecto vital común. Son dos fuerzas que tiran en direcciones opuestas. Si la vida familiar se pone en riesgo como consecuencia de la aceleración económica presente, a fortiori con menos razón se pondrá en riesgo el tiempo indisponible en la participación en lo público, que está lejos de dar la mínima satisfacción en comparación con la vida afectiva familiar.

La lógica económica imperante encaja con la lógica de vida imperante que exalta el consumo, especialmente de experiencias, eventos, acontecimientos, vivencias, etc. La participación en lo común, sea en la forma que sea, distrae tanto de la producción como del consumo. No es ni lo uno ni lo otro, es improductiva para la lógica económica y no consiste en consumir nada.

Es el repliegue a los asuntos privados del que, como acabamos de ver, habla Constant. La libertad ahora es libertad económica, en especial la ampliación de los productos de consumo hasta posibilidades inabarcables. La falta de tiempo, producto de la lógica de la aceleración mostrada por Rosa, estaba anticipada en el texto de Constant en la medida en que este señalaba el tipo de actividad que ahora llenaba la vida humana y la necesidad de ampliar las libertades en ese ámbito privado, aun a costa de perder manifiestamente las libertades públicas de participación en lo político.

El individuo de comienzos del siglo XIX del que habla Constant es el mismo de inicios del actual siglo, aunque Constant sólo podía intuir lo que ahora es una realidad: no hay espacio en la vida humana para la acción política más allá de la elección de los representantes porque cada uno vive replegado

en su vida privada, colonizada en el momento presente por su función de consumidor.

De esta forma, convertimos lo público en algo ajeno y extraño. Pero no es suficiente, porque lo privado podría haber tomado muchas direcciones. Cuando toma la dirección que le marca la lógica capitalista, entonces se ve qué causa el motor de la propia vida. Es decir, descubrimos cuáles son los implícitos en función de los cuales se prefieren las libertades privadas a las públicas. No hay una decisión sostenida por una valoración de tales libertades. El replegarse a lo privado es consecuencia entre otras cosas de una manera de concebir al ser humano que es funcional al capitalismo. El problema de la estabilización dinámica resulta evidente: no es posible parar de ninguna manera porque parece que si se para, el bienestar económico salta por los aires. Pero al mismo tiempo parece incompatible una recuperación de lo político en esta lógica de la aceleración, aunque no sea nada más que porque la vuelta a un intento de recuperar la actividad en lo público supondría poner en riesgo dicha estabilización. En realidad, nuestro apartamiento de lo político supone sobre todo un modo de actuar funcional a la lógica del motor económico de la aceleración, al punto de que cabe dudar de la compatibilidad entre capitalismo y recuperación de lo político.

Referencias bibliográficas:

- Anders, G. *La obsolescencia del hombre (Volumen I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial 1956*, traducción de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-textos, 2011.
- Barber, B., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Los Angeles, University of California Press, 1984.
- Bialakowsky, Alejandro. “Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa”, *Revista Colombiana de Sociología* 41, n° 2, 2018, 249-259.
- Constant, B. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, febrero de 1819), traducción, estudio preliminar y notas de M. L. Sánchez Mejía en *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

- Costa, Paolo. “Decifrare la nostra forma di vita. Intervista a Hartmut Rosa”, 2019, *Le parole e le cose*. <http://www.leparoleelecose.it/?p=36956>, consultada el 11 de julio de 2022.
- Cristiano, Javier Luis. “La aceleración en la lógica del capital”, *Universitas Humanística* 88, 2019, *sin paginar*.
- Cristiano, Javier Luis. “Bosquejo para una historia estructural de la aceleración capitalista”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales LXV*, n°241, 2021, 89-108.
- Duerto Porquet, Paula. “Una aproximación crítica a la teoría de la aceleración de Hartmut Rosa”, *Análisis. Revista de investigación filosófica* 7, n° 1, 2020, 109-119.
- Hirst, P. *Representative Democracy and its limits*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Montero, Darío. “La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa”, *Revista de Humanidades* 41, n° 1, 2020, 281-307.
- Montero, Darío. “Modernidad, Nacionalismo y promesa de omnipotencia. Una conversación con Hartmut Rosa”, *Pléyade* 27, 2021, 175-191.
- Pateman, C., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Rivas, Pedro. “La obsolescencia de lo político. Las consecuencias políticas de la filosofía de Günther Anders”, *Contrastes XXVI*, n° 2, 2021, 139-156.
- Rivas, Pedro. *En los márgenes del Derecho y el Poder*, Valencia, Tirant, 2019.
- Rogowski, R., “Representation in Political Theory and in Law” *Ethics* 91 (abril 1981) 395-430.
- Rosa, Hartmut. “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad XXV*, n°1, 2011, 9-49.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Madrid, Katz, 2016.
- Rosa, Hartmut. “La resonancia como concepto fundamental de una Sociología de la relación con el mundo”, *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea* 1, n° 7, 2018, 73-81.
- Rosa, Hartmut. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*, Barcelona, Ned, 2019.

- Rousseau, J. J., *Du Contract Social en Oeuvres Complètes* III, B. Gagnebin & M. Raymond (eds.), Paris, Gallimard, 1964. Se emplea la traducción castellana (que añade un estudio preliminar) de M. J. Villaverde, *El contrato social o Principios de Derecho político*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- Rubio Carracedo, José y J. M. Rosales (eds.), *La democracia de los ciudadanos, Suplemento 1 (1996) de Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*.
- Solozábal, Juan José, “Representación y pluralismo territorial (La representación territorial como respuesta a la crisis del concepto jurídico moderno de representación)” *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 50 (marzo-abril 1986), 69-99.
- Still, J. W., “Political Equality and Election Systems” *Ethics* 91 (abril 1981) 375-94.
- Torres, Felipe. “Acceleration theory, temporal regimes, and politics today. An interview with Hartmut Rosa”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 24, n° 3, 2021, 519-523.
- Vega, Pedro de, “Significado constitucional de la representación política” *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 44 (marzo-abril 1985), 25-45.
- Zamora, José A, “Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad”, 2011, Documento de trabajo, sin paginar.

Contribución de los autores (Taxonomía CReDiT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Juan Francisco Franck jffranck@yahoo.com

Julietta OGAZ SOTOMAYOR

Universidad de los Andes, Chile

julieta.ogaz@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0004-1237-8470>

Recibido: 25/10/2023 - Aceptado: 01/03/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Ogaz Sotomayor, Julieta. "Cultura Material para el estudio de la historia e historia del arte: estado de la cuestión y algunas aproximaciones metodológicas". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 16, (2024): e162. <https://doi.org/10.25185/16.2>

Cultura Material para el estudio de la historia e historia del arte: estado de la cuestión y algunas aproximaciones metodológicas

Resumen: Aunque la mayoría de las obras de arte tienen un componente físico ineludible, el estudio de la cultura material en la historia del arte ha estado menos desarrollado que el de otro tipo de objetos como los de las llamadas artes "artes menores" o "artes aplicadas". En el caso de las obras artísticas, la primacía del factor estético/visual ha oscurecido a menudo la materialidad. Sin embargo, no podemos perder de vista que las obras de arte son objetos en primer lugar, y que la materialidad precede a las imágenes que transmiten. Este artículo quiere reflexionar primero sobre el estado de la cuestión respecto a los estudios de la cultura material como fuente para la investigación histórica tanto en el ámbito anglosajón como latinoamericano, para luego explorar algunos de sus alcances, oportunidades y posibles proyecciones para los campos de la historia y la historia del arte. Para esta última disciplina identificamos tres aproximaciones al objeto de estudio desde la perspectiva de la cultura material: el estudio de la obra de arte como artefacto, el estudio de los objetos representados y el estudio del entorno material del artista (su taller). Ilustraremos estos tres enfoques con ejemplos desde la literatura académica revisada.

Palabras clave: Cultura material; Metodología; Historia del arte; Historiografía de la cultura material.

Material culture for the study of history and art history: state of the art and some methodological approaches

Abstract: Although most artworks have an inescapable physical component, the study of material culture in the history of art has been less developed than that of other types of objects such as those known as “minor arts” or “applied arts”. In the case of artistic works, the primacy of the aesthetic/visual factor has often obscured materiality. However, we cannot lose sight of the fact that artworks are objects in the first place, and that the materiality precedes the images they convey.

This article first reflects on the state of the art of material culture studies as a source for historical research both in the English-speaking world and in Latin America, and then explores some of its scope, opportunities and possible projections for the fields of art history and art history. For the latter discipline we identify three approaches to the object of study from the perspective of material culture: the study of the work of art as artefact, the study of the objects represented and the study of the artist’s material environment (his studio). We will illustrate these three approaches with examples from the reviewed academic literature.

Keywords: Material culture; Art history; Methodology; Material culture historiography.

Cultura material para o estudo da história e da história da arte: estado da arte e algumas abordagens metodológicas

Resumo: Embora a maioria das obras de arte tenha uma componente física incontornável, o estudo da cultura material na história da arte tem sido menos desenvolvido do que o de outros tipos de objectos, como os das artes conhecidas como “artes menores” ou “artes aplicadas”. No caso das obras artísticas, a primazia do fator estético/visual tem muitas vezes obscurecido a materialidade. No entanto, não podemos perder de vista que as obras de arte são, antes de mais, objectos e que a materialidade precede as imagens que transmitem.

Este artigo primeiro reflete sobre o estado da arte dos estudos da cultura material como fonte de pesquisa histórica tanto no mundo anglófono quanto na América Latina, e depois explora alguns de seus escopos, oportunidades e possíveis projeções para os campos da história da arte e da história da arte. Para essa última disciplina, identificamos três abordagens para o objeto de estudo a partir da perspectiva da cultura material: o estudo da obra de arte como artefato, o estudo dos objetos representados e o estudo do ambiente material do artista (seu estúdio). Ilustraremos essas três abordagens com exemplos da literatura acadêmica revisada.

Palavras-chave: Cultura material; História da arte; Metodologia; Historiografia da cultura material.

El concepto de cultura material es amplio y se ha ido tanto abreviando como ensanchando indistintamente a lo largo de los años. El estudio de la cultura material se refiere a la investigación que relaciona a los hombres con los objetos tangibles producidos o intervenidos por él, ya sea para fines utilitarios, estéticos-decorativos, o ambos. En general, se han entendido como objetos de la cultura material aquellos artefactos, enseres o productos de carácter doméstico o de uso o disfrute frecuente. Según el etnólogo brasilero-alemán Herbert Baldus en su temprano ensayo de 1947, «la cultura material es la totalidad de bienes materiales que posee un pueblo para adornarse y vestirse, alimentarse y abrigarse, para poder luchar contra los enemigos y para traficar, para hacer música y tener diversiones, en resumen, todos los aspectos concretos de una cultura».¹ Esto, en una primera instancia, se reduce a la satisfacción de las necesidades más básicas del ser humano como refugio, alimentación y vestido. Como escribe Norman Pounds, en el prólogo de su libro *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*: «la vida es un compuesto de necesidades fisiológicas, aspiraciones intelectuales y temores, siendo las primeras fáciles de catalogar y evaluar: comida, cobijo y el abrigo corporal que el clima exija. Este libro es, a grandes rasgos, las historias de los distintos modos en que se han satisfecho estas necesidades fundamentales».²

El estudio de la cultura material tiene sus inicios a partir de las disciplinas de la antropología y la arqueología³ hacia la década del 1960 en Francia, Canadá y EE. UU.,⁴ puesto que las culturas prehistóricas habían podido ser investigadas primordialmente por los rastros materiales que dejaban a su paso. Sin embargo, este ámbito comienza luego a ser adoptado por ramas de la historia, la historia del arte, la conservación, los estudios museales, sociológicos y estéticos, al tiempo de que se reconoce su carácter multidisciplinario. Ya en las décadas de 1970-90s comenzó a asentarse formalmente en los países

1 Herbert Baldus, «Cultura material», trad. Carlos H. Alba, *Revista Mexicana de Sociología* 9, n.º 2 (1947): 172.

2 Norman Pounds, *La vida cotidiana. Historia de la cultura material* (Barcelona: Crítica, 1999), 13.

3 Ya en la segunda mitad del s.XIX el antropólogo inglés Augustus Pitt-Rivers utilizó el término para referirse a la cultura material como «los signos y símbolos externos de particulares ideas de la mente».

4 En 1952 se fundó el Winterthur Program in American Material Culture, de la mano del Winterthur Museum, el cual se enfoca principalmente las artes decorativas y mobiliario norteamericano del s.XVII al XIX. El programa tiene un convenio con la Universidad de Delaware, la cual otorga el grado de Magister a quienes lo estudian. Desde 1963 existe la revista académica «Winterthur Portfolio» dedicada a la cultura material norteamericana y un sitio web de difusión: «Material Matters» <https://sites.udel.edu/materialmatters/>. En Inglaterra se publica desde 1996 el *Journal of Material Culture*, editado por la University College London. En Canadá está la revista «Material Culture Review / Revue de la culture matérielle» de la Cape Breton University, que se publica desde 1976. Es en esa época donde surgieron también las escuelas, carreras y centros universitarias sobre este tema, especialmente en los países de habla inglesa, como por ejemplo el Center of Study in American Decorative Arts and Material Culture de la Universidad de Yale.

anglosajones.⁵ Actualmente, la cultura material ha tomado impulso, de la mano de la digitalización y las nuevas tecnologías, como disciplina auxiliar para aquellas de más antigua trayectoria.

Este artículo quiere reflexionar primero sobre el estado de la cuestión respecto a los estudios de la cultura material como fuente para la investigación histórica tanto en el mundo anglosajón como hispanoamericano, para luego explorar algunos de sus alcances, oportunidades y posibles proyecciones para los campos de la historia y la historia del arte. Esto en el entendido de que las metodologías tradicionales que vienen tanto desde la cultura material como de la historia y de la historia del arte no se oponen, sino que pueden alimentarse mutuamente.

Concepto y estudio

Objetos. Nuestra vida está rodeada de ellos, de infinitos usos, más o menos especializados y que han sido creados para cubrir determinada necesidad. Su omnipresencia, perdurabilidad y valor relativo ha permitido que mucho de ellos vayan traspasando generaciones y permitan, a través de ellos, alcanzar una especial conexión empática con otros individuos lejanos en el tiempo. Mediante el análisis de la materialidad, su utilidad, fines, tecnología empleada, simbología, entre otros aspectos, estos objetos o conjuntos de objetos, nos pueden decir mucho sobre, paradójicamente, los aspectos menos tangibles de la sociedad, así como de las costumbres, del contexto social en que fueron creados, sus medios de producción, de sus dueños, mercantes, circulación, etc. También nos dan pistas sobre los cambiantes valores de cada sociedad: por qué en cierta época algunos enseres fueron más apreciados que otros o por qué algunos objetos han sido recolectados y conservados como patrimonio.

Ahora, uno de los autores pionero en la conceptualización y desarrollo de la disciplina de la cultura material es el académico de la Universidad de Yale, Jules David Prown, quien en 1982 publicó el influyente artículo «*Mind in Matter*» donde proponía una definición de esta noción junto con una

5 Dan Hicks y Mary C. Beaudry, eds., *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (Oxford, 2010), 2.

metodología de investigación para la misma, como medio para abordar la historia norteamericana.⁶

En la teoría de Prown, puesto que los objetos creados en tiempos remotos son, muchas veces, los únicos testigos históricos que permanecen hasta el presente, nos proveen de una oportunidad única de investigación. A través de ellos «nos encontramos con el pasado de primera mano; tenemos una experiencia sensorial directa de los eventos históricos»⁷. En otras palabras, propone considerar a los objetos como agentes autónomos en la creación de un relato histórico con un sentido particular de autenticidad y autoridad. Los objetos, entonces, se constituyen en evidencia significativa de determinados sucesos o épocas, especialmente para aquellos periodos en que la mayoría de la población era iletrada o no llevaba registros escritos. En este sentido, la disciplina de la cultura material, ha tenido gran importancia para el estudio de la «cultura popular» y la «historia cultural» a partir de los años 70 - tal como la ha desarrollado el historiador británico Peter Burke y antes, Philippe Ariès- y más acentuadamente en las primeras décadas del s. XXI.⁸ Ella intenta desligarse de la tarea tradicional del historiador - que tiene como fuente principal los documentos oficiales -, y de esta forma escribir sobre la historia de la gente «común y corriente» para empaparse de los patrones culturales de una época. Si en la historia clásica los objetos sólo servían para ilustrar un determinado periodo o sociedad, y por muchos años fueron «relegados» a los ámbitos de la arqueología y la conservación, la disciplina de la cultura material propone emprender el camino inverso: construir un relato cultural, histórico, antropológico, a partir de los objetos. Es lo que algunos historiadores han llamado como el «giro material» (*«material turn»*) de la disciplina histórica.⁹

En su reciente compilado *«Global Objects: Toward a Connected Art History»*, Samuel Cook manifiesta la pertinencia de la incorporación de los objetos al estudio disciplinar, tanto por su valor testimonial como simbólico:

6 Jules David Prown, «Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method», *Winterthur Portfolio* 17, n.º 1 (spring de 1982): 1-19. Su propuesta es ampliada en varios ensayos posteriores, algunos de los cuales fueron reunidos en el volumen de 2001 «Art as Evidence: writings on art and material culture».

7 Jules David Prown, «Style as Evidence», *Winterthur Portfolio* 15, n.º 3 (Autumn de 1980): 208.

8 Antes de consolidarse como término, los estudios de cultura material o estudios de historia a través de los objetos podían encontrarse como «historia material», «civilización material», «vida material», «historia física», entre otros. Ver, por ejemplo, los semanales estudios de Fernand Braudel: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, 3 vols. (Madrid: Alianza, 1984)

9 El término «material turn» en historiografía hace referencia a un cambio de enfoque hacia la cultura material -que toma distancia del análisis lingüístico-estructuralista - y su importancia para comprender los procesos históricos. Aunque es difícil atribuir el origen exacto de este término a autores concretos, varios estudiosos han contribuido al desarrollo y la popularización del concepto a partir de la década de 1980.

Los objetos, más que simples reflejos de valores estáticos, son entidades complejas que desafían una categorización fácil. Actúan como agentes simbólicos activos que surgen en contextos específicos y pueden cambiar de forma, uso o valor a medida que se desplazan por el espacio y el tiempo. La actividad humana crea la cultura material, que a su vez posibilita la acción al tiempo que la moldea y controla recursivamente. Los objetos median en las relaciones sociales y culturales y se convierten en importantes portadores de memoria y significado. La alfabetización material es clave para reconocer y comprender esta complejidad.¹⁰

Efectivamente, este estudio también implica problemáticas, tanto desde el punto de vista semántico como metodológico. Como plantea la historiadora Serena Dyer, si bien es necesario admitir que la complementariedad materia-texto enriquece la ciencia histórica, se debe reconocer que objetos y documentos tienen lenguajes diferentes. Allí radica una de las dificultades de la interdisciplina, pues es necesario que el investigador domine ambos y sepa integrar el uno con el otro. «Los objetos tienen “su propia gramática y vocabulario”, con los que los estudiosos de la cultura material deben familiarizarse». Sin embargo, los lenguajes materiales son tan complejos y diversos como los hablados y escritos. «Comprender la talla de una silla no equivale a entender las fibras y puntadas de una prenda de vestir. Estas diversas lenguas vernáculas materiales, unidas a la falta generalizada de alfabetización material entre los historiadores, son, al menos en parte, culpables de esta brecha disciplinar».¹¹ Junto con ello, surgen desafíos relacionados con la misma materialidad de los objetos, como su fragilidad o durabilidad, así como las condiciones de uso y conservación, que han tenido un impacto en la preservación de estos elementos. Con frecuencia, al igual que los textos escritos, los objetos se encuentran incompletos, dispersos o fragmentados. Asimismo, la sobrevivencia o no de algunos artefactos - su custodia o descarte-, puede atender también a disparidades de género, estatus socioeconómico, valor asignado en un determinado momento, al origen étnico de su propietario/a entre muchas otras variables que pueden distorsionar su interpretación.

10 Edward S. Cooke, ed., *Global Objects: Toward a Connected Art History* (New Jersey: Princeton University Press, 2022), 11. A inicios de los 90's antropólogos como Igor Kopytoff y Arjun Appadurai plantearon que los objetos poseen una “biografía”, una “vida social” y que estos no deben ser valorados solo tanto *commodities* sino que sus estimaciones son múltiples, culturales y pueden mutar a lo largo de su existencia.

11 Serena Dyer, «State of the Field: Material Culture», *History. The journal of the historical association* 106, n.º 370 (mayo de 2021): 284.

A pesar de estas dificultades, la investigación basada en la evidencia material ha aportado al desarrollo de otras disciplinas como la museografía para colecciones históricas, puesto que son lugares donde naturalmente confluye la investigación tradicional con el contacto directo con la cultura material. Dentro de estas instituciones no sólo se describen los distintos objetos sino que se investigan, con un foco puesto en conocer cómo dicho artefacto repercutió socialmente en la vida diaria de las personas y de qué manera esto puede ser «contado» a través de determinada curatoría.¹²

Lo que sí está claro, como lo plantea Anne Gerritsen y Giorgio Riello, es que cada vez con mayor frecuencia se están incorporando objetos y artefactos como parte de los estudios históricos y en la formación de historiadores.¹³ De la misma manera, recientemente han surgido también diversos enfoques críticos y analíticos, que innovan en planteamientos que valoran el status de los objetos/artefactos como conectores globales y temporales, como mediadores de la historia de las emociones y de los sentidos, y que aportan preciada información sobre la materialidad y la fabricación de objetos, y la reconstrucción de «mundos materiales» perdidos, por ejemplo.¹⁴

¿Cómo hacer «hablar» a los objetos?

Aunque no existe una metodología transversalmente normalizada, la desarrollada por Jules Prown sigue teniendo influencia para el estudio de la cultura material. Según él, la arqueología y la historia son las disciplinas cuyos métodos son los más pertinentes para el estudio de este campo. Sin embargo, reconoce que es necesario abrirse a otras técnicas investigativas desde disciplinas como la antropología social, la historia del arte, la sociología, iconografía, geografía, lingüística y folklore para complementar la investigación. Es así como el autor desarrolló un plan metodológico que está formado por 3 etapas secuenciales: descripción, deducción y especulación,

12 Para conocer más sobre la discusión sobre cultura material y museos puede revisarse, por ejemplo, Thomas J. Schlereth, *Cultural History and Material Culture: Everyday Life, Landscapes, Museums*, *American Material Culture and Folklife* (UMI Research Press, 1999).

13 Ann Gerritsen y Giorgio Riello, eds., «Introduction», en *Writing Material Culture History*, 1era ed. (Londres: Bloomsbury Academic, 2015), 1.

14 Dyer, «State of the Field: Material Culture», 286. La relevancia y problemas del estudio de la cultura material para la construcción de narrativas de la llamada Historia global (en cuanto a ser indicadores de rutas comerciales, circulación de objetos, *commodities*, apropiaciones transculturales, entre otros) son discutidos por Giorgio Riello en su artículo «The “Material Turn” in World and Global History», *Journal of World History* 33, n.º 2 (junio de 2022), 193-232.

siempre aspirando a la objetividad del método científico. Lo original de esta aproximación es que incorpora lo que Prown denomina como «aproximación afectiva» o sensorial hacia los artefactos, una visión novedosa en la época.

Este método afectivo de aprehensión a través de los sentidos, -que nos permite ponernos a nosotros, de manera figurada, dentro de la piel de los individuos que comisionaron, manufacturaron, usaron o usufructuaron de estos objetos, para ver con sus ojos y tocar con sus manos, y así identificarnos con ellos empáticamente-, es claramente una manera diferente de conectarnos con el pasado más que solo abstractamente a través de la palabra escrita. En vez de que nuestra mente haga contacto intelectual con las mentes del pasado, nuestros sentidos hacen contacto afectivo con los sentidos del pasado.¹⁵

Por su parte, el autor E. McClung Fleming había propuesto unos años antes otro modelo de estudio, el cual se basa en dos ejes que se combinan en una matriz: las operaciones de análisis que debe realizar el observador (interpretación, análisis cultural, evaluación, identificación), respecto de las cinco propiedades básicas del artefacto (historia, materia, construcción, diseño y función).¹⁶ Su método aporta al de Prown en que involucra los vínculos entre el objeto del pasado y los valores que le asigna la sociedad contemporánea que lo examina. Un tercer estudio de influencia fue el que publicó en 1961 el primer director del Winterthur Museum Charles F. Montgomery, cuya aproximación sugiere catorce preguntas aplicables particularmente a objetos de artes decorativas, incluyendo una descripción de su aspecto, materiales, detalles de fabricación, función, estilo, historia y estado de conservación.¹⁷ Esta metodología también pretendía que el investigador haga un juicio respecto del valor estético y autenticidad (*connoisseurship*) del utensilio en cuestión, lo que también puede constituirse como un problema para él.

Varias son las metodologías que se formularon al correr de los años,¹⁸ pero podríamos decir que las madres de todas ellas han sido las de McClung

15 Prown, «Style as Evidence», 208.

16 Fleming E. McClung, «Artifact Study: A Proposed Model», *Winterthur Portfolio* 9 (1974): 154.

17 Charles F. Montgomery, «The Connoisseurship of Artifacts», en *Material Culture Studies in America*, ed. Thomas J. Schlereth (London: Altamira Press, 1999), 143-52.

18 Por nombrar algunos: Gregg Finley, «The Gothic Revival and the Victorian Church in New Brunswick: Toward a Strategy for Material Culture Research», *Material History Bulletin* 32 (Fall de 1990): 1-16. Robert S. Elliot et al., «Towards a material history methodology», en *Interpreting Objects and Collections*, ed. Susan Pearce (London: Routledge, 1984), 109-24. Y más recientemente son de utilidad los manuales elaborados por Leonie Hannan y Sarah Longair, *History through material culture* (New York: Oxford University Press, 2017). y Martin Brückner, «How to Research Material Culture», *Research Methods Primary Sources, Adam Matthew Digital*, 2021.

Fleming, Prown y Montgomery. Independiente de sus posibles debilidades individuales, estos métodos son de gran utilidad para el estudioso de la cultura material, puesto que permiten organizar la investigación de un modo sistemático. De esta forma, el investigador podrá categorizar, comparar, trazar evoluciones, evidenciar tecnologías, usos, circulación, etc., para luego hacer inferencias sobre el periodo histórico y la sociedad en que dicho objeto fue creado y utilizado. En definitiva, la propuesta es que el historiador sea quien interroge y el objeto el que «hable». De esta manera, se permite que el objeto sea registrado completamente antes de que el investigador empiece a desentrañar las múltiples capas de significado que encierra el artefacto y sus posibles contextos.

Utilizar estas metodologías de manera combinada ofrece una gran libertad de interpretación, adaptabilidad y flexibilidad para analizar sistemáticamente nuestro objeto de estudio desde sus diferentes perspectivas y niveles. Asimismo, proporciona un marco relativamente completo para empezar a plantearse preguntas sobre lo que los objetos pueden enseñarnos acerca de la historia y la cultura. Esta articulación entre los distintos métodos la hemos resumido en los siguientes niveles a continuación y la presentamos a modo de propuesta.¹⁹ Estos pasos se deben seguir de manera consecutiva, comenzando por:

Primer nivel, el objeto en sí mismo: Involucra la descripción visual, apariencia general e identificación del objeto mismo, dimensiones, materialidad, colores, desgastes o estado de conservación, su método constructivo y su probable función o uso.

En esta primera etapa también vale detallar los ornamentos en su iconografía más simple y su distribución sobre el objeto: motivos decorativos, patrones, inscripciones, monogramas, etc. En este nivel, por tanto, empiezan a confluir los aspectos descriptivos con una primera apreciación estética y su valor inherente del objeto (materiales, mano de obra). Este se combinará más tarde con su valor subjetivo o agregado que se analizará en una próxima etapa.

Segundo nivel, procedencia: Luego de establecidos los datos primarios, se determina el origen del objeto, es decir, sus fechas y lugar geográfico de creación o manufactura, la cronología de sus dueños, cómo y cuándo fue usado, por ejemplo. Ello, a partir de los antecedentes históricos que se pueda

19 Este modelo ha sido puesto en ejercicio sucesivamente en el curso “Cultura material s.XIX en Chile” del Magister en Patrimonio y Gestión Cultural de la Universidad de los Andes a partir de 2016, donde hemos ido perfeccionando dichas operaciones metodológicas.

conseguir y las pistas que haya entregado el objeto en la etapa anterior (marcas de manufactura, firma, inscripciones, patrones, etc.)

Tercer nivel, deducción, especulación y programa de Investigación: Este es el nivel que incluye uno de los pasos más interesantes, a nuestro juicio, según el modelo de Prown. Aquí, en primer lugar, se estudia la relación entre el objeto y el investigador actual, para que se produzca una «aproximación afectiva» entre ambos. En palabras de Prown, la deducción «involucra la conexión empática del objeto material o lo que en él se representa, con el mundo del observador y su experiencia». ²⁰ Para lograr este vínculo, y si las condiciones lo permiten, el investigador debe experimentar física y sensorialmente el utensilio de alguna forma: tocarlo, sostenerlo, olerlo, manipularlo, ponerlo en funcionamiento, observarlo con más detención y por más tiempo, caminar a través de él (en el caso de un inmueble), dependiendo de su naturaleza. De esta manera, se espera que el investigador pueda llegar a entender algunos aspectos del dispositivo que no hubiéramos notado antes. En el caso de objetos como pinturas, el investigador también debe intentar transportarse dentro del universo allí representado.

Prown recomienda, incluso, consignar la respuesta emocional que gatille el objeto: «alegría, miedo, asombro, perturbación, repulsión, indiferencia, curiosidad, u otras respuestas que pueden ser sutilmente definidas». ²¹ Esto favorecerá a obtener otro tipo de consideraciones que nos ayudarán a elaborar deducciones. De esta interacción, y teniendo en cuenta su propia experiencia con el mundo físico, podrá deducir algunas ideas en base al sentido común.

De esta manera, al final de este nivel empieza la especulación: completadas las fases de observación y examen exhaustivo del objeto, se da un giro intelectual hacia el pensamiento especulativo o imaginativo. Se formulan hipótesis y luego un plan de trabajo investigativo para validar, corroborar o completar los datos anteriormente descritos.

Cuarto nivel, análisis cultural: es aquí donde la investigación se mueve desde la evidencia interna (lo que nos dice el objeto mismo) a la búsqueda de evidencia externa, con la ayuda de disciplinas aliadas, como la Historia, Historia del Arte, la Arqueología, la Sociología, etc.

20 Prown, «Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method», 8.

21 Prown, 9.

Una vez que las preguntas de la hipótesis han sido formuladas, se tendrán como relevantes sólo aquellos aspectos descritos y/o medidos anteriormente que nos ayuden a responder dichas interrogantes.

Se debe tener en cuenta, por ejemplo, quién o quiénes interactuaron con el objeto a lo largo de su vida material: quién lo creó, quién lo manufacturó, quién lo utilizó, quién lo guardó. También cómo se manejaba, dónde se utilizaba, transportaba, exhibía, etc. Vale preguntarse también por la importancia del valor inherente del artefacto (materiales, calidad de manufactura, ornamentación) y si esto pudo también querer denotar significados como poder, autoridad, linaje, etc. para su propietario o mandante.

Luego interesa indagar sobre la funcionalidad y valoración del objeto en contexto sociocultural (extrínseco) en que fue producido, y hacerse una serie de preguntas: ¿implicaba un avance o innovación técnica o cultural, fue construido a partir de una novedad tecnológica?, ¿tuvo una significancia cultural, en hábitos, costumbres o tradiciones?, ¿qué valor le asignó al objeto su creador, su dueño original y/o sus dueños sucesivos (monetario, por ejemplo)? Fue este valor ¿simplemente utilitario o tenía asociados valores estéticos, afectivos, históricos (o una mezcla de ellos)? En el segundo caso, su diseño y decoración, signos y símbolos ¿pueden ser analizados iconográficamente? ¿Servían aquellos como vehículo para transmitir ideas como estatus, valores, sentimientos o ideas?²²

En necesario, en esta etapa y en función de la hipótesis, establecer comparaciones con objetos de similares características y/o de similar función tanto en el tiempo como en el espacio. Así se puede determinar una evolución de tal artefacto y averiguar, por ejemplo, el valor particular del objeto que estamos estudiando. Asimismo, indagar si el dispositivo en cuestión interactuaba en un contexto espacial o social con otros artefactos, como por ejemplo, mobiliarios en una habitación, artículos en un baño, objetos de arte en un salón, etc.

22 «Towards a Material History Methodology», *Material Culture Review* 22, n.º Junio (1985): 36.

Cultura material para el estudio de la historia del arte

Si localizamos los artefactos en una gradación entre los que, en un extremo, cumplen una función meramente práctica, y en el otro, una función puramente estética, tal como lo propone Prown, los objetos artísticos son los que se encuentran en los límites de esa gradación y poseen características que los hacen particularmente complejos (tradicionalmente se consideran como pintura, escultura y arquitectura, a las que agregaremos las artes decorativas cuyo componente estético prevalece sobre el meramente funcional).²³ Aunque la mayoría de ellos tienen un ineludible componente físico, tanto como soporte como en las formas representadas, el estudio de la cultura material en la historia del arte ha sido menos desarrollado que el de otro tipo de objetos como los provenientes de las llamadas “artes menores” o “artes aplicadas” en referencia a todos los utensilios y enseres domésticos. También han sido objetos de numerosas investigaciones artículos como los vestuarios, joyas, instrumentos y herramientas, por nombrar algunos. En el caso de las obras artísticas, la primacía del factor estético/ visual, con todo el metalenguaje que subyace a este, ha obnubilado muchas veces la materialidad. Dicho de otro modo, la aproximación afectiva queda de alguna manera opacada por la imagen, particularmente porque la obra de arte está concebida para ser apreciada desde lo visual por sobre lo táctil. Quizás es porque lo material, al ser medible y cuantificable, pasa a asemejarse demasiado al objeto de estudio de las ciencias duras, mientras que otros elementos de la obra como la belleza u otras cualidades estéticas que residen en la imagen parecen mucho más afines a disciplinas como la historia del arte.

Es por estas razones que los estudios de cultura material muchas veces los han pasado por alto, o, visto de otra manera, durante muchos años los historiadores del arte «han estado ausentes de la discusión sobre cultura material».²⁴ Uno de los académicos que ha conceptualizado desde el especto anglosajón las dificultades del encuentro metodológico entre ambas disciplinas ha sido Michael Yonan, para quien la cultura material como una meta-metodología para el estudio de un amplio espectro de dispositivos, incluidos las obras de arte. Él también discute sobre los diferentes estatus con los que los historiadores del arte han catalogado, por una parte, los objetos manufacturados como artesanías u objetos de producción masiva,

23 Jules Prown clasifica la cultura material en seis categorías: Arte, diversiones, adornos, modificaciones del paisaje, artes aplicadas y aparatos, cada uno con sus respectivos ejemplos.

24 Michael Yonan, «Toward a Fusion of Art History and Material Culture Studies», *West 86th: A Journal of Decorative Arts, Design History, and Material Culture* 18, n.º 2 (Fall-Winter de 2011): 233, <https://doi.org/10.1086/662520>.

las cuales pueden tener un alto componente de diseño estético y, por otra, las llamadas bellas artes que se mantienen en un grado más alto de jerarquía en la producción humana.

En esta misma línea Cooke afirma que la aproximación material al objeto artístico usualmente comienza desde la perspectiva del espectador sobre el mensaje visual, es decir, lo que se aprecia, se representa o significa (iconografía) para luego migrar hacia una lectura formal y asociativa del objeto. De esta forma, el sentido de la visión resulta privilegiado en desmedro del sentido táctil y la obra final es enfatizada en menoscabo del proceso de realización/construcción de dicha pieza y de cómo su creador se expresa también en la elección de ciertos materiales y técnicas.²⁵ Esta preminencia del análisis visual, particularmente de las obras bidimensionales, ha sido relevada por Yonan, quien determina factores que la han exacerbado últimamente como, por ejemplo, la fácil reproductibilidad/transmisión de las imágenes y el énfasis en la visualidad que han tomado los estudios de la historia de arte y los postmodernos estudios de la cultura visual.²⁶ Pero esta realidad no significa que cultura visual y cultura material se anulen mutuamente, sino que pueden – y deben- vincularse en las investigaciones académicas de la disciplina. No podemos perder de vista que las obras de arte son, en primera instancia, objetos y que la materialidad precede a las imágenes de las que son portadores o al significado cultural o estético que estas poseen. Conocidos son los casos en los que la evolución del soporte pictórico ha impactado en el modo de hacer y de concebir el arte: la transición de la tabla al lienzo en el s.XVI (con las consiguientes repercusiones en la dimensión, portabilidad y circulación de obras, por ejemplo), la aparición de los tubos de pintura, que facilitó la pintura *au plein air* a mediados del s.XIX, u otros más cercanos como la transición en la producción de figuras religiosas de madera tallada a yeso en el siglo XIX en Chile, que reflejó un cambio en el gusto, pero también una nueva forma de aproximación devocional.²⁷

Aparte de la materialidad inherente de la obra de arte y de la realidad representada, aquí también podemos incluir un universo de artefactos que son necesarios para la existencia de la obra en sí, como son las herramientas, aparatos y objetos utilizados por los artistas durante el proceso creativo. Asimismo, el estudio de la materialidad en los talleres de los artistas son

25 Cooke, *Global Objects: Toward a Connected Art History*, 15.

26 Yonan, «Toward a Fusion of Art History and Material Culture Studies», 239.

27 Para más antecedentes, véase Marisol Richter Scheuch, ed., *La herencia colonial en el Chile republicano: Esculturas en madera policromada producidas en la zona centro-sur de Chile (siglos XV/III-XX)* (RIL Editores, 2022).

elementos que también nos permiten comprender sus prácticas, inspiraciones, influencias, técnicas y condiciones, entre otros asuntos.

Contribuciones desde Latinoamérica

Ahora bien, si hasta aquí hemos centrado la discusión en el mundo anglosajón, queremos relevar el aporte latinoamericano en los estudios de cultura material para la historia del arte. Los rudimentos de esta intersección vienen desde la praxis, con la creciente preocupación, a partir de la década de 1960, por registrar, conservar, restaurar, poner en valor y exhibir bienes culturales públicos y privados, lo que se vio traducido en la creación de una institucionalidad específica para estos objetivos, como por ejemplo los centros nacionales de conservación del patrimonio artístico²⁸. En paralelo, esta reflexión se daba también a nivel de museos y colecciones de objetos arqueológicos, históricos y artísticos. Muchos de esos esfuerzos derivaron en un especial interés por desentrañar las prácticas, saberes y contextos del arte colonial americano, lo que supuso una necesaria alianza con las ciencias históricas y es allí donde este intercambio encontró un fructífero cauce. En esa línea, uno de los antecedentes más significativos en torno a este cruce disciplinar fue el trabajo del historiador argentino José Emilio Burucúa quien, a partir de un titánico proyecto de restauración y conservación de piezas de los siglos XVII y XVIII, publica sus conclusiones en el libro «Tarea de diez años» (2000)²⁹. Allí da cuenta de la experiencia académica y científica de intervenir

28 En 1963, el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) de México crea el Centro Nacional de Conservación de Obra Artística (CNCOA) que en 2007 se convierte en el actual Centro Nacional de Conservación y Registro del Patrimonio Artístico Mueble (CENROPAM). En Chile, Centro Nacional de Conservación y Restauración (CNCR) se funda en 1982 “con el objetivo de organizar y ejecutar políticas en conservación y restauración del patrimonio a nivel nacional”. Hoy se dedica no sólo a la conservación preventiva y restauración, sino que también a la investigación sobre la intervención de bienes culturales. Desde 1997 con una publicación, la revista *Conserva* donde reciben colaboraciones tanto de profesionales de la disciplina como de historiadores del arte. A mediados de los años 2000 e CNCR hizo eco de las orientaciones planteadas por la iniciativa australiana «Significance 2.00: A guide to assessing the significance of cultural heritage collections» (2009), para otorgar criterios de conservación preventiva y de asignación de significados a los objetos de colecciones resguardadas en los museos chilenos, a través de una metodología concreta de reconocimiento de valor/es de cada pieza. La guía fue difundida en español por Ibermuseos en 2021.

29 José Emilio Burucúa, *Tarea de diez años* (Buenos Aires: Fundación Antorchas, 2000). Este proyecto fue financiado por la Fundación TAREA, institución creada en 1987 por la Academia Nacional de Bellas Artes argentina en asociación con la Fundación Antorchas. Su labor era promover y rescatar el patrimonio colonial. Una iniciativa parecida en México es el trabajo de Jaime Cuadriello et al., *Ojos, alas y patas de la mosca. Visibilidad, tecnología y materialidad de El martirio de san Ponciano de Baltasar de Echave Orio* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018). Allí se relata cómo la pintura de 1605, sobre uno de los primeros mártires cristianos quemado vivo, fue sometida a análisis laboratorio no invasivos llegando a la conclusión de que el artista utilizó, entre otros pigmentos, plomo fundido para crear la llama del tormento, precisamente el mismo material empleado para torturar a Ponciano, según la tradición.

objetos incorporando simultáneamente las perspectivas de la historia, antropología, sociología, con recursos provenientes de la fisicoquímica y el diagnóstico por imágenes, por ejemplo (lo que hoy se ha denominado como «Historia técnica del arte»)³⁰. Siguiendo esa línea, una década más tarde se funda en Argentina MATERIA: Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura (Instituto de Investigación en Arte y Cultura – Universidad Nacional Tres de Febrero), que realiza actividades de investigación, formación y difusión histórica y metodológica orientado concretamente al estudio de la cultura material y visual, a nivel universitario.³¹ En sus estatutos establece que procura implementar un enfoque de convergencia disciplinar que favorezca «un conocimiento profundo acerca de los objetos, su condición físico-química imbricada en las prácticas culturales de su producción, distribución, consumo, y usos pasados y actuales». El centro es dirigido por la dra. Gabriela Siracusano, historiadora del arte argentina, quien congrega a un grupo de investigadores entre los que se encuentran Vanina Scocchera, Agustina Rodríguez Romero y Juan Ricardo Rey Márquez. Allí los historiadores trabajan juntamente con académicos del campo de la ciencia molecular, física y química, especializados en materiales artísticos. Siracusano y Rodríguez editaron en 2020 el libro «Materia Americana: el cuerpo de las imágenes hispanoamericanas» (2020)³², corolario de una serie de investigaciones de más de 50 especialistas, divulgadas en los seminarios «Materiality between Art, Science and Culture in the Viceroyalties (16th–18th Centuries): An Interdisciplinary Vision toward the Writing of a New Colonial Art History». Allí las autoras abren la discusión sobre las particularidades de los materiales utilizados en el arte colonial, su distribución comercial, manuales, tratados, usos e influencias, al tiempo de preguntarse por la interacción del binomio imagen-materia en estos territorios. Al igual que Yonan, subrayan el imperativo de incorporar la materialidad en la historiografía del arte: «es necesario comprender el papel y la importancia de los materiales artísticos en las prácticas culturales nativas y ancestrales, y cómo estos materiales adquirieron nuevos significados y usos con la llegada

30 Se trata de una rama de la historia del arte que utiliza medios técnicos y científicos para estudiar las obras artísticas y que hoy cuenta con centros especializados en este enfoque. Por ejemplo: el grupo de estudio de Historia técnica del arte de la University of Glasgow define esta disciplina como aquella que se centra en la obra de arte como objeto físico: «en el acto de fabricar y todo lo que ello implica: materiales, técnicas, intenciones, contexto y concepto», y por tanto, combina los conocimientos de «historiadores del arte, conservadores y científicos, pero también de otras disciplinas como la filosofía y la historia económica y social». Según el plan de estudio del Netherland Institute for Conservation, la historia técnica del arte «se ocupa de las obras de arte como objetos físicos. Estudia la práctica artística en todas sus facetas y construye la biografía material del objeto, desde la idea artística hasta su estado actual». Como antecedentes intelectuales de esta nueva aproximación se pueden nombrar a los historiadores franceses Henri Focillon y Fernand Mercier quienes plantearon la relevancia que podía tener el examen científico de las obras de arte para los estudios artísticos.

31 Su sitio web es <https://untref.edu.ar/instituto/centro-de-investigacion-en-arte-materia-y-cultura-materia>

32 Gabriela Siracusano y Agustina Rodríguez Romero, eds., *Materia Americana* (Buenos Aires: Eduntref, 2020).

de los sistemas visuales que acompañaron la conquista y evangelización de los territorios americanos». ³³

Un similar esfuerzo internacional e interdisciplinario lo encontramos en «Más allá de la imagen. Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro» (2012), editado por Natalia Majluf, en cuyos ensayos se conjugan el trabajo de archivo, los métodos de la historia del arte y las perspectivas que aportan los estudios científicos. ³⁴ Ello, en vista de las escasas fuentes escritas que se tienen del artista peruano, lo que transforma sus obras en documentos materiales para hilvanar su historia.

Otras iniciativas en la región son el Instituto WINAY (Instituto de Investigación en Arte y Patrimonio Cultural) dedicado a la producción y difusión de investigaciones en historia del arte y patrimonio cultural peruano, con cursos y congresos que abordan principalmente el arte virreinal. En tanto en Chile, el Museo Histórico Nacional también publica valiosos catálogos a partir de sus colecciones las cuales comprenden desde el mundo prehispánico al s.XX. En ellos desarrolla un contexto sociocultural a partir de los objetos, basándose en documentación histórica, el análisis de las materialidades, de los usos y simbolismos. ³⁵ Por otra parte, la intersección entre historia del arte y cultura material se ha materializado también en colectividades como el centro CECLI (Centro de Estudios de Cosas Lindas e Inútiles) una plataforma chilena de «difusión interdisciplinaria de investigaciones sobre cultura material y objetos», quien organizó hasta 2019 las Jornadas sobre Objetos y Cultura Material.

En suma, podríamos señalar que es a partir de los años 2000 donde la confluencia entre los estudios de cultura material y la historia del arte comienza a asentarse más formalmente en universidades, publicaciones académicas, congresos, museos e iniciativas de distinta índole, con un énfasis en el periodo colonial sur andino. Esta intersección concita cada vez más interés entre investigadores e historiadores del arte lo que puede incidir en ampliar su espectro temporal y territorial.

33 Gabriela Siracusano y Agustina Rodríguez Romero, «Materiality between Art, Science, and Culture in the Viceroyalties (16th–17th Centuries): An Interdisciplinary Vision toward the Writing of a New Colonial Art History», *Art in Translation*, Routledge, Taylor & Francis, 9, n.º sup1 (abril de 2017): 72.

34 Natalia Majluf, ed., *Más allá de la imagen. Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro*, Museo de Arte de Lima, 2012.

35 Estos catálogos se pueden descargar gratuitamente en <https://www.mhn.gob.cl/publicaciones>.

Tres aproximaciones

Hasta este punto, hemos examinado de manera sucinta la evolución de los debates teóricos y metodológicos relacionados con los estudios de la cultura material. A continuación, queremos proponer tres formas de aproximarse a las investigaciones de este campo para la historia del arte, las cuales hemos identificado luego de la revisión de la literatura consultada para este trabajo. De esta forma, buscamos describirlos, presentar ejemplos y mencionar las metodologías que se pueden aplicar en cada caso. Sin embargo, esta tríada de miradas no las excluye entre sí, más aún, el escenario ideal sería poder emplearlas de manera combinada en el caso de contar con los «insumos» correspondientes: el/los objetos, su(s) imagen(es), acceso al atelier del artista (o su imagen).

- 1) La primera aproximación es la más propia de los estudios de cultura material, puesto que se trata del análisis del objeto mismo, es decir, de la pieza artística como tal: su materialidad, soporte, pigmentos, construcción, ensamblaje, etcétera, y cómo esos materiales se produjeron, se trabajaron, circularon y se apropiaron. Este punto de vista recibe las contribuciones de disciplinas como la conservación, restauración y el expertizaje/peritaje científico, por ejemplo. En esta investigación aplican como métodos aquellos más tradicionales como los surgidos de las propuestas de Fleming, Prown, además de los provenientes de la «Historia técnica del arte» nombrada más arriba.
- 2) Un segundo punto de vista analiza la cultura material de los objetos o figuras *representadas* en tanto símbolos o testigos de un contexto cultural particular. Ya que para estos casos el investigador no necesariamente cuenta con el artefacto físico en cuestión, es necesario que acuda al estudio de la imagen. Dentro de esta categoría es donde se enmarcan metodologías más afines a el análisis visual como los de la escuela iconográfica de Warburg y Panofsky o la formalista de Heinrich Wölfflin, junto a otras más contemporáneas como desde la estética y los llamados estudios de la cultura visual. Asimismo, a pesar de haber sido formuladas principalmente para analizar obras artísticas, pueden adaptarse convenientemente para aportar al estudio de otro tipo de objetos como los provenientes de las artes decorativas e incluso de algunos vestuarios, por ejemplo.

- 3) La tercera aproximación investiga el entorno material en que determinada obra o conjunto de obras fueron creadas, en particular nos referimos al taller del artista. El propósito es ponerlas en diálogo con el universo de objetos que las rodean (herramientas, mobiliario, artefactos, utilería...) y que operan como un microcosmos material que, a su vez, influyen de forma más inmediata las elecciones del creador. La metodología para abordar esta tercera perspectiva no ha sido desarrollada consistentemente hasta ahora, por lo que la ilustraremos con un ejemplo.

Insistimos en que es conveniente que el investigador combine estas tres miradas puesto que no son de suyo incompatibles, sino que, muy por el contrario, sus resultados pueden y deben, en lo posible, ser integrados para obtener una perspectiva más rica, múltiple y profunda del objeto de estudio.

Sólo a modo de ejemplos, respecto del primer acercamiento, Gabriela Siracusano emerge como la figura central en la historiografía americana por la reintroducción de la materialidad a través de sus publicaciones concernientes al estudio de los pigmentos empleados durante los siglos XVII y XVIII, su simbolismo y inserción en el tejido cultural colonial. Su investigación seminal “El poder de los colores”, que incorpora conocimientos de mineralogía, alquimia, química, entre otros, concluye que los pigmentos utilizados en las pinturas surandinas «lejos de ocupar un papel secundario o accidental, el espectro cromático –instalado en la vida cotidiana– funcionaba como un dispositivo que permitía identificar un status social, movimientos comerciales o la presencia de la sacralidad».³⁶ La autora trata de dilucidar cómo ese desapercibido cosmos microscópico del sustrato material (al que designa como “documento estratigráfico”) se relacionaba íntimamente con un macrocosmo de prácticas artísticas, códigos de representación, tecnologías propias y adquiridas, raigambres sociales, vocablos, concepciones de realidades terrestres y divinas, y rutas de abastecimiento, por nombrar algunas. Y esto, muchas veces con significados no unívocos.

En Chile también tenemos trabajos como el de la investigadora chilena Alejandra Castro quien también conecta las disciplinas de la restauración/conservación con la de la historia del arte en torno a la consistencia del cuadro colonial. Allí describe cómo en el caso de los cuadros cusqueños sus componentes materiales y su articulación para el montaje del arte/facto «como los clavos que atraviesan los bordes de la pintura (...), las costuras visibles de

36 Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, s. f.), 302.

los diferentes paños que conforman el soporte, sus marcos que más bien son molduras sobrepuestas que no enmarcan sino que encuadran la imagen», por ejemplo, «son rasgos materiales que dan cuenta de una producción pictórica que se deja “ver tocar”». ³⁷ De esta forma, la imagen conforma una unidad particular con sus soporte, el cual no se desmaterializa del todo, puesto que hay una presencia explícita del lienzo y del marco que a veces incluso queda sobrepuesto a la imagen, interrumpiendo el flujo ilusionista de esta. La autora dilucida «cómo la consistencia material de estos cuadros da cuenta de una consistencia cultural, que define una forma propia de presentar lo sagrado en el espacio andino colonial». ³⁸ En este sentido, la materialidad del cuadro nos dice algo también sobre sentires y prácticas en torno a este objeto y que, de alguna manera, aplicando el término de McLuhan, el medio también es parte del mensaje.

Aunque las investigaciones de cultura material tienen un mayor despliegue respecto del periodo colonial andino, también podemos encontrar ejemplos de periodos posteriores, como el trabajo de Isabel Cruz de Amanábar, cuya obra «Patrimonio artístico en Chile. De la Independencia a la República» ³⁹ ha sido un aporte novedoso al estudiar la consolidación de la nación y su institucionalidad política con foco en las representaciones visuales, obras arquitectónicas y piezas artísticas y decorativas de distinta índole (mobiliario, medallas, textiles, entre otros).

Para el segundo enfoque -el análisis de los objetos representados- famoso es, por ejemplo, el caso del retrato del orfebre Paul Revere (1768) por el artista norteamericano John Singleton Copley (1738 –1815). ⁴⁰ En la imagen se ve al artesano apoyado sobre una pulida mesa, y sobre ella sus buriles de grabado. Revere porta en su mano izquierda una tetera de plata, en escorzo, un objeto de lujo para la época. En once años el orfebre manufacturó sólo nueve teteras como esta y eran uno de los objetos más complejos para su oficio. Este recipiente tiene un cuerpo esférico, un asa que incorpora una sección de madera (para evitar la transferencia de calor a la mano de quien la manipula) y detalles vegetales en su pico y el pomo de la tapa. Está tan pulida que en ella se refleja la luz y los dedos de Revere.

37 Castro Concha, Alejandra, *La consistencia del cuadro colonial* (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2013), 11.

38 Castro Concha, Alejandra, 13.

39 Isabel Cruz de Amanábar, *Patrimonio artístico en Chile. De la Independencia a la República. 1790-1840*, Origo Ediciones (Santiago, Chile, 2016). El estudio de obras de arte como objetos también ha sido abordado en Chile por historiadoras como Olaya Sanfuentes, Alejandra Fuentes, Josefina Schenke, Marisol Richter o Solène Bergot, por nombrar sólo algunas.

40 Retrato de Paul Revere. John Singleton Copley, 1768. Óleo sobre tela, Museum of Fine Arts, Boston, disponible en <https://collections.mfa.org/objects/32401>

Además de mostrar la habilidad técnica del artesano, sostener un artículo como este era una declaración de protesta política: un año antes, la Corona Británica había aumentado a los colonos el impuesto al té y otros productos importados para financiar sus vacías arcas producto de la guerra de los 7 años. Paul Revere estaba claramente implicado en esta cuestión, puesto que en 1767 firma el acuerdo de no importación, el cual protestaba contra la obligación de las colonias americanas de adquirir exclusivamente productos ingleses. Su pulida tetera se convierte así en símbolo iconográfico de la disidencia, aunque otras interpretaciones recientes arguyen que la inclusión del recipiente sólo tuvo el fin de resaltar la producción material de ese objeto, su innegable calidad estética y la maestría de su creador.⁴¹ Otro trabajo interesante que han abordado el estudio de los objetos representados es el suscitado a raíz de la exposición de la artista Clara Peeters (activa en Amberes, 1607-21) en el Museo del Prado (2016-2017), cuyo catálogo explora la materialidad y significancia de los elementos que conforman sus conocidos bodegones. Vasos y copas, porcelanas, cerámicas, contenedores y artefactos de metal, entre otros son analizados en su materialidad, significados y contexto comercial por Anne Lenders y Alejandro Vergara en sendos artículos del volumen.⁴²

La tercera aproximación hace relación con el entorno inmediato del artista, es decir, su taller y es quizás el menos explorado de los enfoques sobre cultura material en historia del arte. ¿Cómo «hacer hablar» al atelier del creador? ¿Cómo establecer una relación entre ese hábitat tangible y la mente del artista? Hasta el momento no hemos encontrado metodologías que sistematicen el estudio de ateliers en cuanto sistema material de producción de objetos artísticos, pero sí algunos estudios que intentan dilucidar cómo este espacio y los artefactos presentes en él fueron relevantes para el proceso creativo. Tomemos sólo como muestra la investigación que Ann-Sophie Lehmann realiza en torno a un curioso objeto presente en varios talleres del renacimiento nórdico, y del cual se conserva en el un espécimen en el Rijksmuseum de Ámsterdam. Se trata de una botella de vidrio, de cuerpo redondo, del cual emerge un delgado y largo cuello. Se ha determinado que este recipiente contenía aceite de linaza, de cualidades transparentes como el mismo vidrio, el cual se utilizaba como aglutinante de pigmentos pulverizados. Imágenes de este receptáculo también aparecen representados en pinturas,

41 Ethan W. Lasser, «Selling Silver: The Business of Copley's Paul Revere», *American Art*, The University of Chicago Press on behalf of the Smithsonian American Art Museum, 26, n.º 3 (Fall de 2012): 40-41.

42 Ver Alejandro Vergara, ed., *The Art of Clara Peeters* (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2016). Este enfoque ha sido tratado anteriormente también por el historiador del arte Peter Cherry (Trinity College Dublin) en sus estudios sobre bodegones en la pintura española.

donde invariablemente, se ubicaban cerca fuentes de luz solar. Ya en el siglo XVII, «las botellas llenas de óleo colocadas cerca de las ventanas se habían convertido en un elemento pictórico habitual en los autorretratos y las escenas de estudio de los pintores»,⁴³ subraya Lehmann. La autora expone que la presencia material de este objeto y sus representaciones corroboran lo que se conocía desde los tratados de pintura sobre la preparación del óleo: después de haber sido limpiado, el aceite se conservaba mejor a la luz del sol, acción que servía al doble propósito de blanquear y espesar, o pre-polimerizar el medio oleoso. En Flandes se producían ambos, aceite de linaza y vidrio soplado, dos industrias que se combinaban en un mismo objeto, lo que, a juicio de Lehmann, debe considerarse como «un importante peldaño hacia el éxito del óleo como medio pictórico». Más aún, como tema pictórico, plantea que no sólo presentaba un método técnico sino también evidenciaba «las cualidades y capacidades de la pintura al óleo, que podía captar los intrincados reflejos emitidos por la luz que descendía a través del aceite y el vidrio». Si bien algunas interpretaciones desde la historia del arte hacían referencia a la inclusión de estas botellas como símbolo de la Virgen María (traspasada por la luz sin ser alterada) (...) «Una perspectiva material del tema sugiere que la interacción entre las tres sustancias transparentes también opera en distintos niveles, reflejando poderes innovadores del nuevo material de la pintura».⁴⁴

En otras palabras, objetos como este recipiente, presente habitualmente en los talleres de artistas del Renacimiento nórdico, se convirtieron en una muestra de la habilidad del pintor para representar la transparencia y luminosidad del nuevo medio - el óleo-, contenido, a su vez, en esa misma botella.

Si bien las tres aproximaciones acá mencionadas son de utilidad para el estudio sistemático de la cultura material de obras y sus contextos en la historia del arte, no dejan de presentarse algunas cuestiones problemáticas. Por ejemplo, la restauración de las obras, re entelados, re enmarcados, adiciones de material, etc., dificultan la examinación de la pieza original, su materialidad, sellos o marcas, aunque sí nos puede hablar de diferentes criterios de intervención que se les han aplicado en determinados momentos de su existencia. Por otra parte, la disponibilidad de algunas obras de arte se hace muchas veces compleja para el investigador por las dificultades para acceder a ellas, particularmente en los casos en que se encuentran en colecciones

43 Ann-Sophie Lehmann, «How materials make meanings», *Meaning in materials 1400-1800*, Netherlands Yearbook for History of Art, 62 (Brill de 2013): 15.

44 Lehmann, 15-17.

privadas o incluso cuando su paradero es desconocido. Asimismo, para el tercer ejemplo, en general son escasas las oportunidades de acceder a los lugares de trabajo de determinado artista o mismo contar con registros gráficos o descriptivos de su atelier, lo cual también se convierte en una barrera para el estudio de la cultura material que lo rodea. Se debe recurrir a otros elementos como fotografías, pinturas o grabados para reconstruir, al menos visualmente, aquel medio material. Muchas veces dichos registros también escasean por diferentes motivos: el taller era considerado como un espacio laboral sin mérito suficiente para ser representado o el celo del creador lo ha impedido, por ejemplo. En algunas oportunidades sí se conservan los archivos del artista, que es un material invaluable para conocer su proceso creativo y la cultura material que lo rodeaba en su atelier. Otras herramientas pueden ser las descripciones documentales, los inventarios de bienes, los escritos del propio artista, de su(s) biógrafo(s) o de quienes visitaban su taller, entre otros documentos. También está siempre presente el asunto de la integración epistemológica y metodológica entre las disciplinas que concurren en estos estudios, que muchas veces suscitan interrogantes y obligan a esbozar un marco conceptual de trabajo para cada objeto o conjunto de objetos de interés del investigador.

Conclusiones

Los estudios de cultura material se han ido incorporando cada vez con mayor frecuencia en las disciplinas de la historia y la historia del arte, un «giro material» que ha enriquecido sin duda, las narrativas de cómo se articulaban los objetos tangibles con los modos de habitar, trabajar, producir, comerciar, venerar, circular, hacer arte. Se han desarrollado y se continúan ampliando métodos que conjuguen los estudios tradicionales y documentales con aquellos que enfatizan los contextos materiales de los habitantes del pasado. Para lograrlo ha sido necesario recurrir a una ineludible interdisciplinariedad e inter-metodología con ciencias como la antropología, la arqueología, los estudios de la imagen y nuevas aproximaciones como la historia técnica de arte, la historia de las emociones, las humanidades digitales, entre otras.

En el caso particular de la Historia del Arte, resulta claro que no basta simplemente con proseguir una sola línea metodológica -como la de la cultura material- sino que se precisa y es altamente deseable hacer concurrir a la investigación diferentes enfoques disciplinares con el fin de obtener un

panorama, si no acabado, lo más consistente posible: el estudio de las imágenes producidas (formales, iconográficas, estéticas, etc.), de los pigmentos, de los soportes, de los contextos materiales de la época, de las fuentes escritas, del taller del artista, entre otros. Para este último caso, el desafío surge en la necesidad de elaborar una metodología acorde para analizar este ecosistema de objetos y su injerencia en las obras producidas. En definitiva, será un desafío para el investigador «hacer hablar» a su objeto de estudio, para luego poder insertarlo en un contexto de procesos espaciales y temporales más amplios, a fin de trazar itinerarios, proveniencias e influencias, con la materia como protagonista.

Se debe tener en cuenta, sin embargo, el alcance de interpretativo respecto a las obras de arte como piezas con valor histórico y representativas de ciertos sistemas culturales. Como plantea Yonan, no podemos dejar de considerar que este objeto de estudio es en sí mismo un producto excepcional dentro de determinado periodo de la historia y por tanto la realidad que nos puede «relatar» tendrá esa limitación de aplicabilidad. Es decir, a diferencia de otro tipo de evidencia material, como objetos de uso cotidiano o doméstico que pueden ser reveladores de sectores menos privilegiado de la sociedad, la obra de arte tendrá un componente de exclusividad y privilegio, en varios periodos de la historia.⁴⁵

Hemos repasado cómo los estudios de cultura material aplicados a la historia del arte gozan cada vez más de una mayor vitalidad y riqueza, tanto en el mundo anglosajón como en el hispano-americano, especialmente durante las últimas décadas, lo que se ve reflejado en una pujante producción académica en el área. Indicador de este auge es, por ejemplo, la reunión cuatrianual del Comité Internacional de Historia del Arte (CIHA) que en junio de 2024 se consagró precisamente a este tema con el título «*Matter Materiality*»⁴⁶ y que contó con más de 90 sesiones de diferentes tópicos en torno a la cultura material artística.

En vista del recorrido presentado en este trabajo, volvemos a plantear que es valioso y necesario que la historia del arte incorpore el estudio de la cultura material de la producción artística, en los casos pertinentes, puesto que sus

45 Yonan, «Toward a Fusion of Art History and Material Culture Studies», 237.

46 El congreso lleva el nombre de *Matière Matérialité* y en su convocatoria alude al hecho de que la materialidad no sólo se refiere al aspecto físico de los artefactos, sino que también “en un plano teórico, a todos los procesos -técnicos, culturales y sociales- que subyacen a la realización y la percepción material de las obras de arte”. Varios de los autores citados en este texto estarán presentes como coordinadores de sesiones o mesas de trabajo. Más información disponible en <https://www.cihalyon2024.fr/en/>

aportes iluminan las corrientes más teóricas/estéticas que han predominado en este campo, particularmente para periodos históricos menos estudiados con esta metodología. Para el caso chileno, desde donde hoy escribimos, se abriría un campo enriquecedor donde establecer nuevas metodologías de trabajo y líneas de investigación interdisciplinaria desde la academia, los museos y los centros de conservación. Esto aplicable no sólo para colecciones arqueológicas (pre-colombinas), que son desde donde nace la disciplina de la cultura material, sino que también para piezas sobre las que ya hay referencias documentales en el sentido tradicional.

Proponemos, en resumen, que en la historia del arte confluyan, en conjunto y en la medida de lo posible, los recursos teórico-epistemológicos estéticos, documentales, semánticos, sociales y del análisis material. En definitiva: lo físico y lo teórico, lo material y lo conceptual para entender las obras, sus conexiones y relaciones desde un punto de vista holístico.

Referencias bibliográficas

- Baldus, Herbert. «Cultura material». Traducido por Carlos H. Alba. *Revista Mexicana de Sociología* 9, n.º 2 (1947): 171-77.
- Brückner, Martin. «How to Research Material Culture». *Research Methods Primary Sources, Adam Matthew Digital*, 2021.
- Burucúa, José Emilio. *Tarea de diez años*. Buenos Aires: Fundación Antorchas, s. f.
- Castro Concha, Alejandra. *La consistencia del cuadro colonial*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2013.
- Cooke, Edward S., ed. *Global Objects: Toward a Connected Art History*. New Jersey: Princeton University Press, 2022.
- Cruz de Amenabar, Isabel. *Patrimonio artístico en Chile. De la Independencia a la República. 1790-1840*. Origo Ediciones. Santiago, Chile, 2016.
- Cuadriello, Jaime, Elsa Arroyo, Sandra Zetina, y Hernández Eumelia. *Ojos, alas y patas de la mosca. Visualidad, tecnología y materialidad de El martirio de san Ponciano de Baltasar de Echave Orio*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

- Dyer, Serena. «State of the Field: Material Culture». *History. The journal of the historical association* 106, n.o 370 (mayo de 2021): 282-352.
- E. McClung, Fleming. «Artifact Study: A Proposed Model». *Winterthur Portfolio* 9 (1974): 153-73.
- Elliot et al., Robert S. «Towards a material history methodology». En *Interpreting Objects and Collections*, editado por Susan Pearce, 109-24. London: Routledge, 1984.
- Finley, Gregg. «The Gothic Revival and the Victorian Church in New Brunswick: Toward a Strategy for Material Culture Research». *Material History Bulletin* 32 (Fall de 1990): 1-16.
- Gerritsen, Ann, y Giorgio Riello, eds. «Introduction». En *Writing Material Culture History*, 1era ed. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.
- Hannan, Leonie, y Sarah Longair. *History through material culture*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Hicks, Dan, y Mary C. Beaudry, eds. *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford, 2010.
- Lasser, Ethan W. «Selling Silver: The Business of Copley's Paul Revere». *American Art*, The University of Chicago Press on behalf of the Smithsonian American Art Museum, 26, n.º 3 (Fall de 2012): 26-43.
- Lehmann, Ann-Sophie. «How materials make meaning». *Meaning in materials 1400-1800*, Netherlands Yearbook for History of Art, 62 (Brill 2013): 6-26.
- Majluf, Natalia, ed. *Más allá de la imagen. Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro*. Museo de Arte de Lima., 2012.
- Montgomery, Charles F. «The Connoisseurship of Artifacts». En *Material Culture Studies in America*, editado por Thomas J. Schlereth. London: Altamira Press, 1999.
- Moreyra, Cecilia, y Maria da Graça Alves Mateus Ventura. «Introducción al Dossier "Historia de la cultura material. Objetos, agencias, procesos"». *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* Año 11, n.º 11 (2020): 1-10.
- Pounds, Norman. *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Prown, Jules David. *Art as Evidence: Writings on Art and Material Culture*. New Haven: Yale University Press, 2002.

- Prown, Jules David. «Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method». *Winterthur Portfolio* 17, n.º 1 (spring de 1982): 1-19.
- Prown, Jules David. «Style as Evidence». *Winterthur Portfolio* 15, n.º 3 (Autumn de 1980): 197-210.
- Richter Scheuch, Marisol, ed. *La herencia colonial en el Chile republicano: Esculturas en madera policromada producidas en la zona centro-sur de Chile (siglos XVIII-XX)*. RIL Editores, 2022.
- Schlereth, Thomas J. *Cultural History and Material Culture: Everyday Life, Landscapes, Museums*, *American Material Culture and Folklife*. UMI Research Press, 1999.
- Siracusano, Gabriela. *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, s. f.
- Siracusano, Gabriela, y Agustina Rodríguez Romero, eds. *Materia Americana*. Buenos Aires: Eduntref, 2020.
- Siracusano, Gabriela. «Materiality between Art, Science, and Culture in the Viceroyalties (16th–17th Centuries): An Interdisciplinary Vision toward the Writing of a New Colonial Art History». *Art in Translation*, Routledge, Taylor & Francis, 9, n.º sup1 (abril de 2017): 69-91.
- «Towards a Material History Methodology». *Material Culture Review* 22, n.º Junio (1985): 31-40.
- Vergara, Alejandro, ed. *The Art of Clara Peeters*. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2016.
- Yonan, Michael. «Toward a Fusion of Art History and Material Culture Studies». *West 86th: A Journal of Decorative Arts, Design History, and Material Culture* 18, n.º 2 (Fall-Winter de 2011): 232-48.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Damiano Teri damianotieri@gmail.com

José Darío MARTÍNEZ MILANTCHI

Universidad Nacional Autónoma de México, México.

j.dario.martinez@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6319-3650>

Recibido: 21/11/2023 - Aceptado: 22/04/2024

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Martínez Milantchi, José Darío. "Juan Carlos Onetti y la inercia: creación, trabajo y matrimonio en un mundo repetitivo".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 16, (2024): e163. <https://doi.org/10.25185/16.3>

Juan Carlos Onetti y la inercia: creación, trabajo y matrimonio en un mundo repetitivo

Resumen: En este artículo se examina la repetición en los textos narrativos de Juan Carlos Onetti que se desarrollan en la ciudad ficticia de Santa María. Abarcando una visión panorámica pero detallista de varias novelas, el análisis se centra en cómo la repetición vacía el sentido de tres anclas de la identidad y garantías de significado: la creación literaria, el trabajo y la vida conyugal. Al retirarles cualquier sentido lineal o progresivo, las reiteraciones crean versiones de la escritura, el trabajo y el matrimonio que revelan un vacío en lugar de rellenarlo. El universo de Santa María es redundante por naturaleza, pero esa redundancia anula los mitos que pretenden evitar que el individuo se enfrente a la realidad.

Palabras clave: Onetti; Repetición; Inercia; Metanarrativa; Trabajo; Matrimonio.

Juan Carlos Onetti and inertia: creation, labor, and marriage in a repetitive world

Abstract: This article examines repetition in the narrative texts of Juan Carlos Onetti that take place in the fictional city of Santa María. Adopting a panoramic but detailed view of several novels, the analysis focuses on how repetition empties the meaning of three anchors of identity and guarantors of meaning: literary creation, labor, and conjugal relationships. By removing any linear or progressive meaning, the repetitions create versions of writing, labor, and marriage that reveal a void rather than filling it. The universe of Santa María is redundant by nature, but that redundancy nullifies the myths that seek to prevent the individual from facing reality.

Keywords: Onetti; Repetition; Inertia; Metanarrative; Work; Marriage.

Juan Carlos Onetti e a inércia: criação, trabalho e matrimônio num mundo repetitivo

Resumo do artigo: Este artigo examina a repetição nos textos narrativos de Juan Carlos Onetti que se passam na cidade fictícia de Santa María. Abrangendo uma visão panorâmica mas detalhada de vários romances, a análise centra-se em como a repetição esvazia o sentido de três âncoras de identidade e garantias de sentido: a criação literária, o trabalho e a vida de casado. Ao remover qualquer significado linear ou progressivo, as repetições criam versões de escrita, profissões e matrimônio que revelam um vazio em vez de preenchê-lo. O universo de Santa María é redundante por natureza, mas esta redundância anula os mitos que procuram impedir o indivíduo de enfrentar a sua realidade.

Palavras-chave: Onetti; Repetição; Inércia; Metanarrativa; Trabalho; Matrimônio.

Introducción: otra vez Onetti

Se consideraría un grave error o una omisión deliberada, elaborar una lista de clásicos modernos latinoamericanos sin incluir a Juan Carlos Onetti. Dicho esto, el uruguayo no ocupa una posición cómoda en el canon latinoamericano. Su contribución al campo de la novela se reconoce habitualmente, pero siempre con la mención de algunas supuestas fallas como su tendencia hacia lo macabro, una falta de estructura formal o hasta la influencia exagerada de William Faulkner, que no le permitieron convertirse en una verdadera autoridad. Se podría decir que Onetti es un santo sin devotos, con las excepciones de un pequeño jurado de seguidores fieles y el gremio de los escritores que constantemente lo identifica como un gran maestro. Mario Vargas Llosa le ha dedicado esta frase lapidaria: «Juan Carlos Onetti es el primer escritor en lengua española moderno».¹ A su vez, en el «Primer diario» de la novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), José María Arguedas ofrece una confesión menos categórica, pero más emotiva: «Onetti tiembla en cada palabra, armoniosamente; yo quería llegar a Montevideo—estoy en Santiago—entre otras cosas para saludarlo, para tomarle la mano con que escribe».²

Onetti logra este efecto tan penetrante en sus lectores, en parte, por su extraño uso de la repetición. Además de reciclar el mismo escenario, la ciudad imaginaria de Santa María, en muchos textos, Onetti reutiliza personajes, temas, escenas y hasta oraciones específicas. De hecho, estas repeticiones no se limitan al ciclo de textos que se desarrollan en Santa María. Por ejemplo, el cashiro Larsen, protagonista de *El astillero* (1961) y *Juntacadáveres* (1964), se menciona por primera vez en la novela *Tierra de nadie* (1941) ambientada en Buenos Aires. Este análisis se concentrará en las redundancias que conciernen a Santa María, aunque para Onetti no haya fronteras geográficas que puedan impedir el canibalismo creativo de su propia obra. El efecto acumulativo de esta estrategia se manifiesta en la experiencia que ha tenido cualquier lector empedernido de Onetti al cruzarse con un nombre o una frase sabiendo que lo ha visto antes y darse a la tarea de emprender el trabajo detectivesco para entender su función. La recompensa a esta faena no es la esperada, no hay grandes revelaciones ni resolución de misterios. Al principio, el resultado de estos exhaustivos cotejos y minuciosas relecturas se asemeja a la sensación

1 Mario Vargas Llosa, *El viaje a la ficción* (Madrid: Alfaguara, 2016), 228.

2 José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2011), 21.

del *déjà vu*, una mezcla de familiaridad, temor e incompreensión. No obstante, propondré que, vistas como una premisa constitutiva de su mundo ficticio, y no como un mero aspecto del argumento o la atmósfera, las repeticiones pueden ayudar a iluminar la oscuridad de este escritor.

Aunque en un contexto más amplio Onetti es uno de los escritores más leídos en castellano, por lo que cualquier justificación de su calidad se vuelve inevitablemente superflua, toda investigación que aborde la obra de este escritor debe reconocer y enfrentar la cautela y la reticencia que ha provocado en muchos lectores y críticos. Los motivos más obvios para este reparo dentro de la academia son más históricos que literarios. Antes que nada, Onetti es víctima de su accidental posición en el tiempo; Fernando Aínsa la caracteriza así: «Éste será su mayor desajuste: pertenecer a una era transicional». ³ Es este extraño lugar a caballo entre dos estirpes literarias lo que motivó a Donald Shaw a postular acertadamente que la primera novela del Boom latinoamericano bien podría haber sido *La vida breve*.⁴

Unido a este perfil biográfico un tanto incómodo, Onetti también presenta otras dificultades a sus intérpretes que podrían explicar la complejidad de analizar su obra. Primero, al ambientar varias ficciones en el mítico pueblo de Santa María a lo largo de su carrera, Onetti parece estar llevando a cabo un proyecto de vida. Apuesta la totalidad de su éxito literario a un ciclo de textos entrelazados, por lo cual lo más natural en un contexto así hubiera sido dejarlo concluir su obra antes de escribir sobre ella. Fernando Curiel se ha encontrado en la posición de publicar un estudio largo sobre Santa María pensando que la historia de este pueblo se había completado con *Dejemos hablar al viento* (1979), solamente para verse tomado a contrapié por la publicación tardía de *Cuando ya no importe* (1993).⁵ Lo mismo le pasó a Hugo Verani al precipitarse escribiendo: «*Dejemos hablar al viento* es la consecuencia lógica del mundo onettiano, el libro destinado a cerrar la saga de Santa María». ⁶ Es evidente que el constante regreso a Santa María, y la reconstrucción permanente de su escenario ficticio preferido, ha enfriado la conversación crítica alrededor de su obra.

Otra razón detrás de la resistencia a Onetti es menos concreta y raya con lo hermético. Por ejemplo, Reyes Flores percibe un miedo o una ansiedad de

3 Fernando Aínsa, *Las trampas de Onetti* (Montevideo: Alfa, 1970), 17.

4 Donald L. Shaw, "Which was the First Novel of the Boom?", *The Modern Language Review* 89, n° 2 (1994): 364.

5 Fernando Curiel, *Onetti: obra y calculado infortunio* (México: Ediciones Universal, 1980).

6 Hugo Verani, "El palimpsesto de la memoria: *Dejemos hablar al viento* de Onetti", *Nuevo Texto Crítico* 1, n° 2 (1988): 331.

parte de los lectores de gran prestigio en sus aproximaciones al autor.⁷ Luis Eyzaguirre se encuentra ante la misma reticencia: «Siempre ha intimidado al crítico el aproximarse a la obra de Onetti con espíritu analítico. Por calar ella muy hondo y revelar zonas muy oscuras y recónditas de la condición humana, pareciera mejor al lector evitar labor tan perturbadora».⁸ Wolfgang Luchting observa: «A Onetti todo el mundo le tiene miedo».⁹ Sin descartar el fuerte efecto psicológico que puede suscitar un texto, la lobretez no puede ser razón suficiente para justificar esta insólita combinación de reconocimiento unánime de su talento y evasión hermenéutica de su obra. Felizmente, en las últimas décadas, esta reticencia parece estar menguando. Por ejemplo, en un estudio abarcador sobre la presencia de la literatura francesa en Onetti, Alma Bolón no solo aboga por la importancia de la cultura gala en la obra de este autor como complemento a su conocido interés en la lengua inglesa, sino que invoca un abanico de teorías desde el dialogismo de Mijaíl Bajtín hasta el «Manifiesto antropófago» de Oswald de Andrade para transformar un supuesto defecto del autor, verse influenciado por corrientes extranjeras, en una virtud.¹⁰

Dejando a un lado estos debates, el aspecto más llamativo en Onetti, y el tema central de este análisis, es el carácter simultáneamente monumental y obstinado de su obra, manifestado en su infinidad de repeticiones. El mismo tono sombrío y estilo inigualable están presentes a lo largo de todas sus ficciones y Onetti le dedica la porción más importante de sus novelas, cuentos y novelas cortas a crear y describir ese mediocre pueblo de provincias llamado Santa María, símbolo de Uruguay y Latinoamérica.¹¹ El número de páginas que transcurren allí supera fácilmente a otras ciudades emblemáticas de la literatura hispanoamericana como Santa Teresa, Macondo o Comala y más allá de la simple extensión, Santa María es una versión muy completa del proceso de la construcción de una ciudad ficticia. Las repeticiones en este contexto son particularmente fascinantes porque existe una metanarrativa donde el protagonista de *La vida breve*, Juan María Brausen, inventa Santa María y a su habitante más importante, el doctor Díaz Grey, como parte de un guion cinematográfico que está escribiendo en el plano «real» de Buenos

7 Reyes Flores, *Onetti: tres personajes y un autor* (Madrid: Editorial Verbum, 2003), 9.

8 Luis Eyzaguirre, “Santa María: privado mundo imaginario de Onetti”, *Texto Crítico* 18-19 (1980): 195.

9 Wolfgang Luchting, “El lector como protagonista de la novela”, en *Homenaje a Juan Carlos Onetti: variaciones interpretativas en torno a su obra*, ed. Helmy Giacomani (Madrid: Las Américas, 1974), 196.

10 Alma Bolón, *Onetti francés: estudios de lengua, literatura y civilización francesa en Onetti* (Montevideo: Ediciones Universitarias, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República Uruguay, 2014), 17-20.

11 Josefina Ludmer, *Onetti: los procesos de construcción del relato* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009), 11.

Aires y el desarrollo posterior del libreto corre en paralelo con la historia de este narrador interno. Por lo tanto, hay dos series de repeticiones: los elementos de la vida de Brausen recurrentes en la ficción de Santa María y las reiteraciones que definen la vida dentro del pueblo inventado. Hasta el momento, la crítica se ha enfocado más en lo que Josefina Ludmer ha denominado «los procesos de producción del relato»: la dramatización del proceso creativo como autorreflexión artística. Bart Lewis ha definido la narrativa de Onetti como un ejemplo clásico de la metaficción.¹² Este acercamiento reconoce la importancia que tiene la creación literaria como tema, pero corre el riesgo de interpretar cada elemento de la ficción como si fuera una alegoría del acto de escribir. Propongo alcanzar un balance entre esta perspectiva sobre la autoconsciencia creativa y una lectura de sus ficciones como un microcosmos estructurado, regido por su propia lógica interna que se contrapone a nuestro entendimiento normativo de la realidad.

Los primeros comentaristas de Onetti, el gran dúo de críticos uruguayos Ángel Rama y Emir Rodríguez Monegal, vislumbraron la tendencia repetitiva desde el principio de su carrera. En un ensayo fundacional sobre *El pozo* (1939), Rama predice: «Este punto de partida solitario establece normas literarias, en especial la concepción del personaje, que no tendrán variación notoria en el resto de la producción onettiana».¹³ Rama ensalza la «coherencia extremada de su visión de mundo», su invariabilidad o, en otras palabras, su cualidad repetitiva como aptitud loable.¹⁴ Rodríguez Monegal, generalmente un gran valedor del autor, describe estos mismos atributos con un tono ligeramente negativo: «Cualquiera advierte la sospechosa monotonía de sus personajes, la unilateralidad en el método descriptivo».¹⁵

Más recientemente, Víctor Bravo ha analizado *cómo los personajes en «Un sueño realizado» y «Esbjerg, en la costa»* entran en patrones redundantes que culminan en el fracaso. Para Bravo, la repetición es esencial en cualquier entendimiento fenomenológico porque simultáneamente crea lo que llamamos realidad y muestra «la costura ceñida de lo real».¹⁶ La apreciación

12 Bart L. Lewis, "Realizing the Textual Space: Metonymic Metafiction in Juan Carlos Onetti", *Hispanic Review* 64, n° 2 (1996): 491.

13 Ángel Rama, "Origen de un novelista y de una generación", en *Homenaje a Juan Carlos Onetti*, ed. Helmy Giacoman (Madrid: Las Américas, 1974), 22.

14 Rama, "El origen", 18.

15 Emir Rodríguez Monegal, "La fortuna de Onetti", en *Homenaje a Juan Carlos Onetti*, ed. Helmy F. Giacoman (Madrid: Las Américas, 1974), 93.

16 Víctor Bravo, "Representación, repetición y visión de mundo en la narrativa de JC Onetti", *Nuevo Texto Crítico* 23, n° 46 (2010): 102.

de Bravo es apropiada para los textos de Onetti donde la repetición funciona como una señal, un momento que, cuando traspase los límites de la rutina, no fortifica ni acentúa, sino que pide un acercamiento más detenido y circunspecto.

En su libro dedicado al autor, Ludmer detalla cómo las repeticiones en *La vida breve* definen la estructura argumental de la obra y también postula que el paralelismo entre la realidad de Brausen y la ficción de Santa María está basada en una serie de repeticiones que operan como dobles e inversiones.¹⁷ Es tanta la importancia de estas repeticiones que, en su análisis de la totalidad de la narrativa de Onetti, Roberto Ferro las emplea para definir la ficción del autor: «La saga de Santa María es un encadenamiento inestable de historias que, como algunos motivos musicales, retornan entre repetición y diferencia».¹⁸ Ferro llega a definir el discurso de Onetti como «anafórico».¹⁹

Por otra parte, en un estudio meticuloso, Hugo Verani identifica párrafos enteros que Onetti recicla a través de diferentes libros, traspasando el comienzo de *El pozo* y párrafos enteros de *La vida breve*, *Juntacadáveres* y *El astillero* a *Dejemos hablar al viento*, casi siempre sin citar ni hacer notar el autoplagio explícitamente.²⁰ Verani entiende este procedimiento como evidencia de una estrategia intertextual que concibe la ficción como una recapitulación de la realidad y se aferra a sus posibilidades salvadoras o redentoras.²¹

Cada una de estas interpretaciones es una contribución fundamental a la lectura crítica de Onetti. Sin embargo, todas se sostienen en una concepción lineal del tiempo o, como mínimo, en la añadidura de una segunda capa de significación dentro de un proceso acumulativo: para Ludmer las repeticiones marcan el avance del argumento, según Ferro la anáfora es el suplemento irónico de un texto, en la opinión de Verani, la ficción es una especie de paraíso que suplanta la banalidad de la existencia cotidiana. El concepto de la repetición parece implicar un tiempo continuo, la apariencia de una cosa y su posterior reaparición o reiteración. No obstante, si se busca entender la ficción desde sus propios códigos, se corrobora que en Santa María el tiempo, y por lo tanto la repetición, no operan de manera tan teleológica. En

17 Ludmer, *Onetti*, 55-56 y 78.

18 Roberto Ferro, *Onetti/La fundación imaginada: la parodia del autor en la saga de Santa María* (Buenos Aires: Alción Editora, 2003), 17.

19 Ferro, *Onetti*, 23.

20 Verani, “El palimpsesto”, 332.

21 Verani, “El palimpsesto”, 730.

este caso, las repeticiones podrían no amontonar significados, ni invertirlos como hace la parodia, sino que cada reiteración tiene la capacidad de eliminar o anular un discurso cuya meta es crear significado a través de la constancia. La repetición en la ficción de Onetti tiene la misma función que pronunciar la misma palabra una y otra vez; las acciones de los personajes se vuelven huecas, el acto de reproducirlas marca un vacío.

En un agudo análisis, David Butler postula: «Santa María is a self-contained fictional universe whose time is governed by principles of stasis and entropy».²² Este estancamiento temporal no se parece a la eterna juventud de Dorian Gray ni mucho menos; se basa en la inercia, esa fuerza que dicta que el deseo primario de cada cosa es seguir siendo exactamente como es. Butler ve a este pueblo atrapado en una parálisis que, al no recibir el empuje de ninguna fuerza externa, sufre la patología de persistir.

Santa María carece de eventos en el sentido que lo definió Bajtín: nada significativo puede ocurrir que excluya otras posibilidades.²³ La temporalidad que construye Onetti también se podría considerar un precursor literario del «presentismo» que define François Hartog al trazar las diferentes posibles relaciones de la sociedad con el tiempo. Este pensador postula que el momento contemporáneo se caracteriza por vivir en un eterno presente, donde el momento actual infecta y desborda el pasado y el futuro.²⁴ El tiempo en Santa María no es exactamente análogo al presentismo de Hartog porque los personajes no tienen la habilidad de mirar hacia el pasado y el futuro desde su presente, pero sí comparte ese peso enorme sobre la actualidad que parece prohibir cualquier transformación.

En un ambiente donde un momento no fluye orgánicamente del otro, los personajes y las cosas sobreviven en un tiempo discontinuo que obedece a la inercia. Las repeticiones son inevitables y no parece posible que ejerzan funciones dinámicas. Son sintomáticas de una versión estática de la realidad, donde lejos de reforzar, activamente cancelan, mostrando que conceptos básicos como la creación literaria, el trabajo o la vida conyugal carecen de validez si no se cifra el significado del presente en la historia de un pasado o la proyección de un futuro. La repetición cumple tres funciones en Onetti. Primero, cuestiona la temporalidad lineal al desdecir el cambio. Segundo,

22 David Butler, "Juan Carlos Onetti: A Metaphysics of Time", *Bulletin of Spanish Studies* 79, n° 4 (2002): 490.

23 Butler, "A Metaphysics", 511.

24 François Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time* (Nueva York: Columbia University Press, 2015), 197 y 201.

demuestra cómo esa temporalidad ahora descartada era la base de la creación de significado a través tres procesos fundamentales: la escritura, el trabajo y la vida conyugal. En último lugar, anula esos discursos y enfrenta al individuo con sus circunstancias de una manera descarnada, sin la protección que ofrecían las ideas sujetas a la linealidad.

Butler argumenta que, cuando los personajes se ven atrapados en esta dinámica, pasan el tiempo con «eventos imaginativos» y ensoñaciones ficticias.²⁵ Aunque es irrefutable que algunos personajes, sobre todo el doctor Díaz Grey en *Para una tumba sin nombre* (1959), ocupan su tiempo concibiendo ficciones, el aspecto más importante de la relación entre los personajes y el tiempo consiste en rebelarse contra el estatismo dominante. Estos esfuerzos no prosperan, pero, los intentos fallidos se convierten en un extraordinario ejemplo de las distintas formas con que se busca producir estabilidad e identidad a través de proyecciones en el tiempo. Onetti retrata cómo los procesos que quieren echar a andar el tiempo y acabar con el vacío que implica la inmovilidad temporal paradójicamente se convierten en caminos redundantes que anulan o cancelan su propia meta.

El autor destruye los procesos que más se asocian al fortalecimiento de la identidad: la noción de un creador/autor omnipotente, el trabajo como profesión y el establecimiento de una familia, haciendo que esos actos revelen su naturaleza redundante. Como señala Elvira Blanco Blanco, al ser uno de los líderes de la generación del 45 en Uruguay, Onetti se empeña en la crítica, una «ácida crítica», a la antigua tradición literaria, pero esta diatriba va incluso más lejos y busca derrumbar los pilares míticos de la sociedad.²⁶ Al repetir y despojar estas acciones de su contenido, Onetti rescinde la validez de marcos conceptuales donde el autor es el eje de una ficción, lo económico la meta definitiva en la vida y la reproducción sexual una especie de inmortalidad, para entender la experiencia humana sin aferrarse al tiempo. Ser autor, ser empresario, ser esposa o madre pasarán de oraciones completas con sujeto y predicado a existir solamente como oxímoron.

25 Butler, "A Metaphysics", 501.

26 Elvira Blanco Blanco, "Más allá de la buena o mala literatura", Suplemento *Pandora* (Montevideo, Uruguay), 23 de julio, 2011, Últimas Noticias, pp. 4-5.

Sobre Santa María: un mundo abandonado por su autor

Antes de entrar en los pormenores de cómo Onetti utiliza el trabajo y la vida conyugal como repeticiones anulatorias, es imperativo ahondar en cómo se crea la ciudad de Santa María y qué dimensiones la componen. El reciclaje de elementos de la vida de Brausen como materia prima de la ficción de Santa María es la premisa de la ficción y una refutación de la idea de un autor como garantía de sentido o dirección. Casi dos décadas antes del ensayo «La mort de l'auteur», Onetti utiliza la redundancia para anular la figura del creador literario cuasidivino desde dentro de la ficción de una forma análoga a la que hace Roland Barthes desde una perspectiva teórica. En *La vida breve*, Brausen recrea y reorganiza los elementos de su vida en una ciudad ficticia, pero esa transferencia a otro plano no lo deja en la posición de autoridad que busca, sino descalificado, sin control sobre sus creaciones y enjaulado en lo que intentó construir como refugio.

Esta novela que inicia la saga alterna capítulos sobre la vida de Juan María Brausen con otros apartados sobre la historia del doctor Díaz Grey en Santa María, inventadas por el mismo Brausen, donde muchos elementos de la realidad del primero se repiten en la ficción del segundo. Sin embargo, la relación entre los dos planos, en apariencia una repetición mal disfrazada, no es tan directa como pudiera parecer. Para mostrar la compleja red oblicua que entrelaza estos dos planos, me abocaré a la escena que ocurre en la cervecería Berna en *La vida breve*, cuando un Brausen prófugo llega a la ciudad que se ha imaginado durante toda la novela, y que reaparece como culminación del argumento de *Juntacadáveres*, cuando el proxeneta Larsen es expulsado de la ciudad.

Para poder comprender esta reutilización de una escena en dos obras distintas, comenzaré discutiendo las bases de cómo y porqué Juan María Brausen decide inventar un médico y un pueblo. El primer motivo es puramente económico: «Mientras pensaba en el argumento para cine del que me había hablado Julio Stein, evocaba a Julio sonriéndome y golpeándome un brazo, asegurándome que muy pronto me alejaría de la pobreza como de una amante envejecida».²⁷ La segunda razón es la búsqueda de una distracción, o de un reemplazo, para la mastectomía que recientemente sufrió su esposa

27 Juan Carlos Onetti, *La vida breve* (Madrid: Debolsillo, 2016), 21.

Gertrudis: «No me sería posible escribir el argumento para cine de que me había hablado Stein mientras no lograra olvidar aquel pecho cortado, sin forma ahora, aplastándose sobre la mesa de operaciones como una medusa, ofreciéndose como una copa».²⁸ La «amante envejecida» es la pobreza y también, literalmente, Gertrudis. Brausen quiere ganar dinero para escapar de su empleo mundano y anhela perderse en su guión cinematográfico para sustituir, olvidar o sanar el seno amputado de Gertrudis, símbolo de su amor debilitado.²⁹ Ambos gestos tienen rasgos repetitivos: escapar del ambiente laboral es una vuelta a la juventud y sustituir el seno de su esposa sería un renacimiento de su relación.

Paralelamente, Santa María ya existe como lugar real dentro de la ficción antes de que Brausen empezara a escribir, su recreación es desde un principio la repetición de algo existente: «Santa María, porque yo había sido feliz allí, años antes, durante veinticuatro horas y sin motivo».³⁰ También se debe notar que Díaz Grey aparece por primera vez en el cuento «La casa en la arena», publicado seis años antes de *La vida breve*, aunque no se hace mención explícita de Santa María. En la novela, los personajes que rodean a Díaz Grey poseen claros antecedentes en la vida personal de Brausen. El caso más evidente es la recreación de Gertrudis en Elena Sala de Lagos:

En algún momento de la noche, Gertrudis tendría que saltar del marco plateado del retrato para aguardar su turno en la antesala de Díaz Grey, entrar en el consultorio, hacer temblar el medallón entre los dos pechos, demasiado grandes para su reconquistado cuerpo de muchacha.³¹

Al inicio de la novela, los primeros ensueños de Brausen se asemejan a fantasías. Stephanie Merrim ha descrito cómo ese proceso nostálgico de volver a los orígenes hace que la novela titubee «entre un centro vacío y otro lleno».³² Desde otra perspectiva, Blanco Blanco identifica la fundación de Santa María como «un *puzzle* de fragmentos de otras ciudades», concretamente el presente de Brausen en Buenos Aires y su pasado en Montevideo.³³ Sin embargo, esta dinámica de colmar los vacíos de lo real en la ficción o reorganizar sus piezas

28 Onetti, *La vida breve*, 16.

29 Ludmer, Onetti, 28-29.

30 Onetti, *La vida breve*, 22.

31 Onetti, *La vida breve*, 44.

32 Stephanie Merrim, «*La vida breve* o la nostalgia de los orígenes», *Revista iberoamericana* 52, n° 135 (1986): 571.

33 Elvira Blanco Blanco, «Los fragmentos del 45 uruguayo», *Congreso Brasileiro de Hispanistas, Sao Paulo (SP)*, 2002, sin página.

para lograr un mejor encaje no es eficaz. La desvirtuación se puede percibir en el personaje de Elena Sala, que comienza como una versión retocada y sana de la esposa de Brausen, y termina por torturar psicológicamente a Díaz Grey y morir de una sobredosis de morfina, la misma droga que Gertrudis usa para paliar el dolor de su operación. La idea de que la ficción es un refugio o una salvación de la realidad no concuerda con la imagen del médico que descubre que la contraparte ficticia de Gertrudis se había administrado una dosis letal de estupefacientes antes de su único encuentro sexual.³⁴

El narrador Brausen utiliza a Díaz Grey y a su *alter ego* en la realidad material, el rufián Arce que mantiene una relación sexual violenta con una prostituta que vive en el apartamento vecino, para escaparse de su propia vida. Pero Brausen no puede lograr una identificación plena con Díaz Grey y el doctor lo sorprende con comportamientos extraños como «la creciente tendencia del médico a revolcarse una y otra vez en el mismo suceso».³⁵ Desafiando la voluntad de su creador, Díaz Grey no obedece los deseos de Brausen y en vez de rectificar la realidad en otro plano, Santa María se vuelve tan repetitivo como el intento inicial. El «Dios-Autor» en estos textos no puede encontrar en la creación del mundo algo que no sea exactamente las dudas solitarias que lo perseguían cuando sobrevolaba las aguas.

Estos momentos de aparente autonomía, combinados con el hecho de que en la segunda parte de la novela Díaz Grey comienza a narrar sus propias aventuras en primera persona, han llevado a Ferro y otros críticos a postular que *La vida breve* es la historia de una inversión: Brausen empieza como creador en Buenos Aires y termina como prófugo de la ley en Santa María y Díaz Grey inicia su existencia como personaje ficticio en Santa María y en el último capítulo narra su huida de la policía hacia Buenos Aires con una joven violinista.³⁶ La trasposición de lugares geográficos insinuaría que Díaz Grey adquiere cierta autonomía. Sin embargo, los próximos textos sobre Santa María, que siempre incluyen al doctor Díaz Grey como testigo de lo que ocurre en el pueblo, prueban que ese escape a Buenos Aires no es más que un sueño o una memoria distante; el médico está condenado a seguir viviendo en su lugar de siempre. Entonces, si la ciudad no es una recreación fantásica de la vida de Brausen y tampoco es la historia de un trueque de roles entre realidad y ficción, ¿cuál es la relación entre Brausen y los entes fantasmales que pueblan la ciudad?

34 Onetti, *La vida breve*, 274.

35 Onetti, *La vida breve*, 250.

36 Ferro, *Onetti*, 211-212 y Merrim, “La vida breve”, 571.

Este enigma se ejemplifica en la ya mencionada penúltima escena de *La vida breve* que, a la misma vez, es el desenlace de la novela *Juntacadáveres*. En este capítulo extrañamente titulado «Thalassa», Brausen finalmente llega a Santa María con el fugitivo Ernesto y sentado en la cervecería Berna, presencia la expulsión de Larsen y María Bonita de la ciudad. Los mismos diálogos se repiten en ambas novelas, no palabra por palabra, pero tan parecidos como para ser inmediatamente reconocibles como trasposiciones.

En *La vida breve*, Brausen escucha la conversación del grupo de sus personajes sin darse cuenta de que estos representan sus supuestas producciones. Sorprendentemente, el demiurgo no reconoce a su creación más importante, ese mediocre doctor de provincias que será el eje imposible de los acontecimientos sanmarianos.³⁷ Este hecho se podría percibir fácilmente como la fusión de los planos de ficción y realidad. Brausen se ha imaginado Santa María durante todo el texto y ahora llega a la ciudad y asume su poder creativo. No obstante, el verdadero mecanismo operante entre las dos historias no es una reivindicación de la capacidad generatriz de la palabra escrita. El guion escrito por Brausen dentro de la novela *La vida breve* narra la vida del doctor Díaz Grey, su relación con Elena Sala de Lagos y, después, una historia de aventuras y narcotráfico que emprende el doctor con el viudo Lagos. No narra el heroico proyecto de Larsen y el boticario Barthé de montar un prostíbulo en la casa azul de la costa. Por ende, ese mundo ficcional donde entra Brausen cuando llega a Santa María no es el mundo de *su* texto, sino otra versión, u otro punto cronológico de este.

En ese momento, Brausen mismo entiende que hay un anacronismo entre lo que ha imaginado y el lugar «al que yo imaginaba haber llegado demasiado tarde».³⁸ Más adelante en el capítulo, incluso medita cambiar su historia para reflejar esta sensación.³⁹ La gran ironía es que Brausen está al otro lado de la cortina de Díaz Grey, una rememoración de la primera escena del libro donde el narrador escucha la voz de La Queca en el departamento vecino. Lo que Onetti ha preparado para ser un gran momento de anagnórisis moderna, un encuentro culminante entre autor y personajes a lo Unamuno o Pirandello, se convierte en un aparte olvidable donde Brausen escucha de paso la conversación de otros clientes del bar.

37 Onetti, *La vida breve*, 21.

38 Onetti, *La vida breve*, 360.

39 Onetti, *La vida breve*, 368.

Al repetirse esta escena, es forzoso notar que una vez ocurre como parte de la realidad inmediata de Brausen y otra vez, ya en *Juntacadáveres*, como evento dentro del microcosmo ficticio. Aunque estén ocupando el mismo espacio, el creador y sus criaturas imaginadas existen en dimensiones paralelas que no se pueden comunicar. Brausen no reconoce a los personajes que ha creado y los personajes no se percatan de su presencia en la cervecería.

Lo que se podría entender como la soberanía e independencia del sistema ficticio es más bien una simple sobrevivencia. Santa María, una vez creada, no puede trascender su existencia como ficción, pero tampoco es una situación donde Brausen tome las decisiones sobre el destino de los personajes caprichosamente. Esto se puede observar en una confesión vital del narrador en *Juntacadáveres*. Aunque la mayoría de la novela se cuenta desde la perspectiva de un colectivo anónimo, en un momento una voz que solamente puede ser Brausen medita sobre su condición de observador impotente:

Y, sin embargo, ahora, al contar la historia de la ciudad y la Colonia en los meses de la invasión, aunque la cuente para mí mismo, sin compromiso con la exactitud de la literatura, escribiéndola para distraerme, ahora, en este momento, imagino que hay un cerro junto a la ciudad y que desde allí puedo mirar casas y personas, reír y acongojarme; puedo hacer cualquier cosa, sentir cualquier cosa; pero es imposible que intervenga y altere.⁴⁰

Este tipo de momento de autoconsciencia no se repite en *Juntacadáveres*, pero aquí se puede observar a un narrador omnisciente, pero lejos de la omnipotencia. Santa María se basa en su existencia y en el compromiso que conlleva su escritura, pero nunca estamos ante la figura poderosa del autor. El esfuerzo inicial de Brausen sostiene o garantiza la existencia de ese mundo, pero no tiene la capacidad de modificarlo. Los personajes dentro de la ficción tampoco gozan de esa facultad. En vez de una máquina de movimiento perpetuo, Onetti presenta una relación entre realidad y ficción que se parece más a un aparato de reposo intocable, planos fronterizos, pero, al fin y al cabo, paralelos. Teorizando la relación entre Brausen y sus creaciones ancladas en Santa María, sería provechoso invocar el análisis de Rocío Antúnez en su libro *Juan Carlos Onetti: caprichos con ciudades*. Nutriéndose del género pictórico del capricho popularizado por artistas italianos como Canaletto y Piranesi, Antúnez postula que varias de las ficciones de Onetti anteriores a *La vida breve* se caracterizan por «reunir espacios y tiempos de diferente índole en una

40 Juan Carlos Onetti, *Juntacadáveres* (Madrid: Debolsillo, 2018), 195.

misma escena», o sea, combinar elementos de realismo urbano con la fantasía sin distinguir entre ellos.⁴¹ Aunque el estudio de Antúnez no incluye la saga de Santa María, no sería descabellado extender su metáfora del «capricho» para comprender esta mezcla entre ficción y realidad, superpuestas estéticamente pero sin verdadero contacto.

El título del capítulo de *La vida breve* donde ocurre esta escena, «Thalassa», puede contribuir a la conceptualización de este universo ficticio. Hasta el momento, la única lectura importante sobre esta alusión ha sido de Ludmer que la identifica como el grito de alegría que lanzan los griegos en el *Anábasis* (370 a.e.c.) de Jenofonte al divisar el agua en la distancia, literalmente significa «el mar».⁴² Sin embargo, según Sainz de Robles, «Talisa» es el nombre de la diosa primigenia del mar, una personificación alegórica del Mediterráneo helénico cuyos atributos se perdieron en el curso de la historia.⁴³ Reemplazada en el panteón por otros dioses oceánicos como Poseidón y Tetis, esta deidad puede ser vista como análoga a Brausen. ¿Qué le ocurre a un dios olvidado? El mundo sigue. Enterrada por el pasaje del tiempo, Talisa no goza de ninguna autoridad, pero la inmortalidad divina prohíbe su desaparición completa. Visto así, la posición de Brausen en Santa María es trágica. Como ocurre en el argumento, llega a Santa María y casi inmediatamente es arrestado. Mientras tanto, la ciudad que creó prosigue como un tren sobre rieles, incapaz de parar, sin la habilidad de zafarse de su camino, pero sin destino aparente. Se podría conjeturar que el Brausen que imagina las novelas posteriores, lo hace desde la celda de un dios encarcelado.

A pesar de esto, Santa María no es una utopía deísta que sobrevive después de la «muerte» simbólica de su creador, sino una pesadilla donde, dentro de los parámetros establecidos por una divinidad menor, la realidad perdura obedeciendo a la inercia. Más allá de la anulación del autor-Dios que es la precondition de la existencia de Santa María, otra manifestación notable de esta indolencia es la relación de los personajes de Onetti con el trabajo y el concepto de una profesión. Quizás previsiblemente, los habitantes de Santa María y su creador Brausen son extraordinariamente apáticos respecto a «la sinrazón adecuada del trabajo».⁴⁴

41 Rocío Antúnez, *Juan Carlos Onetti: caprichos con ciudades* (México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa, 2013), 31.

42 Ludmer, *Onetti*, 151.

43 Federico Carlos Sainz de Robles, *Ensayo de un diccionario mitológico universal* (Madrid: Aguilar, 1958), 666 y 1200.

44 Juan Carlos Onetti, *La novia robada* (Ciudad de México: Siglo XX, 1987), 17.

Labores fútiles: trabajo en Santa María

A pesar de esta indiferencia laboral, es sorprendente cuánto las profesiones estructuran y definen las obras de Onetti. Como ya se ha mencionado, *La vida breve* y la creación de Santa María es esencialmente un escape de la monotonía profesional para el narrador Brausen. *Juntacadáveres* y *El astillero* narran cómo Larsen quiere cumplir su sueño empresarial de montar un prostíbulo y, después de su expulsión de Santa María, cómo intenta aferrarse a un puesto imaginario en una empresa fantasma. En todas estas instancias, la trama tiene como punto de inflexión la relación de un individuo con su trabajo, casi siempre una mezcla entre insatisfacción, hastío, desilusión y constancia.

Hugo Verani postula que Onetti, entre muchos otros autores del siglo XX, está respondiendo a la muerte de Dios y la secularización de la sociedad.⁴⁵ A eso habría que añadirle una reacción frente a un incipiente cambio en la economía donde la lógica del capitalismo se reviste de lo que hoy en día se llamaría neoliberalismo, una reducción del individuo político y legal a un simple *homo economicus*, y una transformación de cada trabajador en «capital humano».⁴⁶ Focalizada en el personaje de Macleod y cómo su empleo subsume su identidad por completo, Blanco Blanco nota que el Buenos Aires de *La vida breve* refleja los nuevos valores de la ciudad moderna latinoamericana y su visión burguesa del trabajo como centro de la vida.⁴⁷ Antes de Michel Foucault y sus conferencias sobre la biopolítica a finales de los años setenta, Onetti, con sus personajes que se ven definidos y limitados por sus empleos, presiente esta transformación del discurso hegemónico donde cada hombre es un emprendedor y el negocio en juego es su propia existencia.⁴⁸

Este reemplazo de la identidad del individuo por sus atributos económicos se puede observar, más allá del contenido del argumento, en el hecho de que muchos personajes se nombran por su profesión cada vez que se mencionan, una estrategia reminiscente de los epítetos épicos. El padre Bergner siempre parecer ejercer una profesión más que una vocación religiosa, mientras que el doctor Díaz Grey siempre es *el doctor* y el apodo de Larsen, Juntacadáveres, es un comentario injurioso sobre su trabajo como administrador de un

45 Hugo Verani, *Onetti: el ritual de la impostura* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2009), 19.

46 Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Boston: MIT Press, 2015), 3-4.

47 Elvira Blanco Blanco, "Tres ciudades en busca de una identidad", extracto de tesis *La ciudad imaginaria: Santa María en La vida breve de Juan Carlos Onetti*, *Revista de la Universidad de México*, enero, 1989, 21.

48 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, traducido por Graham Burchell (Londres: Palgrave Macmillan, 2008), 226.

burdel de medio pelo. Aquí es importante notar que las carreras son un tema exclusivamente masculino en Santa María con la excepción de las prostitutas, sobre todo María Bonita, de *El astillero*.

En las ficciones de Onetti, no ocurre mucho, pero lo poco que ocurre está entrelazado con el trabajo. Ahora bien, el trabajo en Santa María también es pasivo e inmutable. La premisa atemporal de la ficción deshace las ilusiones modernas sobre el trabajo: el trabajo dignifica al hombre, el trabajo actúa sobre el mundo y lo modifica. Los personajes en Santa María no podrán mudar de oficio, sus labores y sufrimientos no tendrán ningún efecto sobre la realidad y, por último, tampoco podrán escapar del sistema económico mediante la ilegalidad.

Brausen creó médicos, policías y periodistas y todos seguirán repitiendo esa falsa identidad una y otra vez, por inercia. El joven Jorge Malabia, hijo del dueño del periódico *El liberal*, aspira a ser poeta, pero mientras va transcurriendo el tiempo esencialmente se convierte en su padre, o podríamos decir que revierte a su estado natural. Después de huir de Santa María al final de *El astillero*, Larsen monta otro prostíbulo en Lavanda. El doctor Díaz Grey termina el ciclo de Santa María encargado de una red de contrabando, ocupación que siempre ha ejercido desde *La vida breve*, pero sin desligarse por completo de su oficio médico al llevar a cabo autopsias en el hospital municipal. El ejemplo más importante de esta imposibilidad de cambiar de carreras, noción desconcertante para esta época de múltiples profesiones en una sola vida, es el policía Medina.

En *Dejemos hablar al viento*, Medina se ha escapado de Santa María y anhela ser pintor en Lavanda, el poblado que representa lo exterior o la alternativa a la ciudad creada por Brausen. La segunda parte de *Dejemos hablar al viento* es un caso fascinante. En el último capítulo de la primera parte, Larsen le revela a Medina la naturaleza ficticia de Santa María y lo incita a tomar control de su vida y convertirse en autor de su propia historia: «Está escrito, nada más. Pruebas no hay. Así que le repito: haga lo mismo. Tírese en la cama. Invente usted también. Fabríquese la Santa María que más le guste, sueñe personas y cosas, sucedidos».⁴⁹ Luego, Medina reaparece en Santa María, de nuevo como policía. Con el consejo de Larsen en mente, se podría interpretar la segunda parte como una historia narrada por Medina dentro de las creaciones de Brausen, equivalente a las aventuras de Díaz Grey en la segunda parte de

49 Juan Carlos Onetti, *Dejemos hablar al viento* (Madrid: Debolsillo, 2016), 131.

La vida breve; cuando regresa al pueblo, Medina se topa con un letrado que anuncia «Escrito por Brausen». No obstante, incluso dentro de su propia reinención personal, no puede trascender su papel original de policía; el rol del trabajo es tan esencial a su ser que ni en sus sueños puede ser el pintor que anhela ser. Aunque un trabajo o una profesión eterna ya podría parecer el peor de los mundos posibles, el trabajo en Santa María también carece de su atributo primario: la canalización de la fuerza o el ingenio del ser humano para lograr un fin determinado.

Todo *El astillero* es una larga descripción de las desventuras laborales del dueño de la empresa, Jeremías Petrus, el nuevo jefe de operaciones Larsen y sus dos empleados Gálvez y Kunz, con sus respectivos títulos rimbombantes de Gerente Técnico y Gerente Administrativo. A pesar de ambientarse en un astillero, en este texto ninguno de los personajes produce, construye ni repara absolutamente nada. La compañía de Petrus es un ente fiscal fantasma: el dueño no tiene ganancias, los empleados no cobran y el trabajo no manufactura productos. El poco dinero que entra al astillero Petrus viene de la venta de materiales chatarra. En esta novela, la repetición del trabajo lo transforma de algo activo e industrioso a un pasatiempo hueco: «Lo único que queda para hacer es precisamente eso: cualquier cosa, hacer una cosa detrás de otra, sin interés, sin sentido, como si otro (o mejor otros, un amo para cada acto) le pagara a uno para hacerlas y uno se limitara a cumplir en la mejor forma posible». ⁵⁰ El aspecto teatral y fingido del trabajo es una constante en el texto: «Volvió a beber y miró alrededor; pensó que la casilla formaba parte del juego, que la habían construido y habitado con el solo propósito de albergar escenas que no podían ser representadas en el astillero». ⁵¹ Esta sensación de irrealidad y simulación se refuerza a través de los títulos de capítulos que solo indican los diferentes lugares donde ocurre cada sección como si fueran escenarios de papel. ⁵²

La misma confusión frente a un oficio ininteligible afecta al narrador Juan Carr en *Cuando ya no importe*. El protagonista deja su trabajo mediocre en la capital porque lo seduce un anuncio que promete una gran oportunidad. El engañado arriba a las afueras de Santa María donde su único trabajo es esperar y supervisar la entrega de productos ilegalmente importados. La novela que se presenta al lector, desordenada cronológicamente y a ratos confusa, es el

50 Juan Carlos Onetti, *El astillero* (Madrid: Debolsillo, 2016), 78.

51 Onetti, *El astillero*, 78.

52 Butler, "A Metaphysics", 498.

diario de este dependiente cuya única tarea es estar presente. Los personajes de Onetti prosiguen en este juego por la única razón de que el trabajo representa una estabilidad, un salario ínfimo, una identidad asociada con un título, una razón para despertarse cada mañana. Cuando se desmiente la idea de que el trabajo es un ejercicio directo del hombre sobre la realidad, el texto muestra que su verdadero atractivo es la ilusión de ser alguien, de poder ser algo, aunque todos los trabajos en Santa María hacen lo contrario. En este sentido, hay un punto de contacto con la investigación de Antúnez sobre la diversidad étnica y lingüística en las ciudades representadas por Onetti que se aparta del cliché de «crisol de identidades» para mostrar la divergencia de las perspectivas.⁵³ Las múltiples identidades de extranjeros, criollos y migrantes trastornan la identidad nacional unitaria de una manera análoga al retrato del trabajo. En ambos casos, el autor retrata los estereotipos, sea a través de personajes emblemáticos de ciertas etnias o mediante descripciones de labores inútiles, para mostrar su vacuidad de contenido.

Pasando al mundo de la economía informal, Ludmer comenta que la marginalización de personajes en Santa María muchas veces se asocia con el mundo de la ilegalidad; los transgresores que no pueden encontrar su lugar dentro de la ley lo buscan fuera.⁵⁴ El prostíbulo de Larsen en *Juntacadáveres* es un modelo de este procedimiento. Aunque el proxeneta se lucra de esta profesión, es curioso notar la pasión que tiene por su negocio, especialmente cuando se compara con la indiferencia rampante de todos los otros personajes respecto a sus trabajos: «Estaba viejo, incrédulo, sentimental; fundar el prostíbulo era ahora, esencialmente, como casarse *in articulo mortis*, como creer en fantasmas, como actuar para Dios».⁵⁵ Sería posible entender esta fascinación con la delincuencia como parte de la tradición de la literatura picaresca que busca en lo extralegal una nueva libertad moral.⁵⁶ De hecho, Antúnez asocia varias de estas actividades ilícitas con la «aventura» como lo define Georg Simmel, una historia fluida con principio y fin reconocibles que contrasta con la monotonía amorfa e interminable del trabajo cotidiano bajo el capitalismo.⁵⁷ Dicho esto, la búsqueda de realización a través de una «profesión» ilegal tampoco llega a buen puerto. Como señala Ludmer, Onetti

53 Rocío Antúnez, «Onetti: Voces y figuras de la inmigración», *Amerika: Mémoires, identités, territoires* 5 (2011): 3.

54 Josefina Ludmer, «Figuras del género policial en Onetti». Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6931/19801819P47.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (1980): 48.

55 Onetti, *Juntacadáveres*, 85.

56 Alexander Parker, *Literature and the Delinquent: The Picaresque Novel in Spain and Europe*. (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1967), 6 y 19.

57 Rocío Antúnez, «Juan Carlos Onetti: territorios de la aventura», *Connotas* 14-15 (2014-2015): 227.

hace un esfuerzo por mostrar cómo la división entre estos dos planos, el legal y el ilegal, es mera apariencia. El prostíbulo de Larsen es una concesión legal del consejo municipal, Petrus termina en la cárcel por fraude y Medina, el policía que debe ser símbolo de la ley y el orden, incendia la ciudad de Santa María. Según Ludmer, Onetti «realiza una operación de contaminación: interpenetra de tal modo los órdenes legales e ilegales que, otra vez, no se sabe quién es quién y cuál es cuál». ⁵⁸ Esta ambigüedad no se limita al trabajo, sino que se extiende a toda la estructura social.

Vida conyugal y género: cambio, reproducción y libertad

En *Juntacadáveres*, el lector se entera retrospectivamente de una serie de eventos que constituyen el experimento más creativo de repensar la relación entre el individuo y la sociedad en Santa María: «Bueno, una comunidad cristiana y primitiva basada en el altruismo, la tolerancia, el mutuo entendimiento». ⁵⁹ El Falansterio fue un proyecto con rasgos *hippies* y anarquistas que fundaron Marcos Bergner y Moncha Insurrealde, acompañados de otras dos parejas. Según la versión del viejo Lanza, rápidamente se convierte en algo más parecido a una secta *swinger*, cambio que hace huir a la joven Insurrealde y propicia el fin de la comuna.

Aunque no ocupe muchas páginas en la gran historia de Santa María, esta anécdota revela otro aspecto importante de la inercia dominante: el inmovilismo sociocultural que también terminó con el prostíbulo de Larsen. El proyecto anarquista, en las breves descripciones que se proveen, es una refutación de las normas económicas y sociales del momento y fracasa convertido en un sórdido experimento juvenil. Tanto el prostíbulo de Larsen como El Falansterio son retos a la inercia, el primero desde lo cínico, el segundo desde el optimismo. El experimento idealista no solamente fracasa, sino que destruye a sus dos protagonistas en el proceso. El episodio de El Falansterio es un momento extraño por su mezcla de personajes masculinos y femeninos aliados para romper la monotonía y la inercia de la ciudad. Por lo general, la caracterización de diferentes personajes en estos textos refleja

58 Ludmer, «Figuras del policial», 50.

59 Onetti, *Juntacadáveres*, 159.

la desigualdad social y los roles estereotipados de los géneros; los hombres se enfrentan a la inercia a través de la creación literaria y el trabajo profesional y las mujeres estarán recluidas al ambiente conyugal y romántico, muchas veces ejemplificado en un encierro en el hogar. Si los hombres en Santa María trabajan en busca de una realización que nunca llegan, las mujeres, siguiendo patrones misóginos, aspiran a definirse mediante la vida conyugal y el matrimonio, una meta que tampoco se consigue.

La temática de la representación de la mujer en Onetti es equívoca. Sin duda el autor reproduce estereotipos machistas. En uno de los primeros ensayos importantes sobre el tema, Mark Millington declara tajantemente que su narrativa no tiene ningún interés en las experiencias de la mujer y que lo femenino en sus textos se reduce a cuatro funciones básicas: la esposa, la prostituta, la loca y la nena.⁶⁰ Margo Glantz observa que el proceso de envejecimiento que tanto le obsesiona a Onetti «deteriora aún más a las mujeres» y siguiendo esta línea de pensamiento, Butler subraya que, en el proceso de fragmentación del cuerpo característico de las descripciones del autor, muchas mujeres aparecen sin cabeza y sin cara.⁶¹ Valentina Litvan hace notar que, en algunos textos, un hombre individual tiene una contraparte en un colectivo, anónimo y abstraído, de mujeres;⁶² mientras que Ana Inés Larre Borges nota que las mujeres en Onetti habitan un silencio lúgubre, no hablan a menudo y nunca escriben.⁶³ Finalmente, Helena Corbellini rechaza la categorización fácil de las mujeres en la obra del uruguayo, demostrando lo diverso y lo complejo de los personajes femeninos en *Dejemos hablar al viento* e Alicia Migdal identifica una capacidad de actuar, «de cometer actos», en las mujeres que no poseen sus conciudadanos masculinos.⁶⁴

A pesar de la amplia gama de personajes femeninos en las obras de Onetti, en este momento me concentraré en la ya mencionada Moncha Insurrealde, protagonista de *La novia robada*, y Julia Malabia en *Juntacadáveres*. Los casos de

60 Mark Millington, "No Woman's Land: The Representation of Woman in Onetti", *MLN* 102, n° 2 (1987): 362.

61 Margo Glantz, "Fragmentación del cuerpo en Onetti", disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6940/19801819P145.pdf?sequence=2&isAllowed=y>, 146. David Butler, "Carnivalization and the Fragmented Body in Juan Carlos Onetti", *Bulletin of Spanish Studies* 82, n° 1 (2005): 84.

62 Valentina Litvan, "Las feminidades especulares de Juan Carlos Onetti", *Pandora: revue d'études hispaniques* 5 (2005): 271-272.

63 Ana Larre Borges, "El sentido del silencio: palabras y mujeres en el universo de Onetti", *Revista de la Biblioteca Nacional Año* 3 (2009): 51.

64 Helena Corbellini, "¡Mierda mujeres!", en *Bienvenido Juan: textos críticos y testimoniales sobre Juan Carlos Onetti* (Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay, 2007), 29. Alicia Migdal, "Las locas de Onetti", en *Actas de las jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti* (Montevideo: Departamento de Literaturas Uruguaya y Latinoamericana, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 1997), 122.

Moncha y Julia son bastante parecidos. Las dos podrían considerarse ejemplos estereotipados de la «histeria» y, dentro de ese marco, se aferran al pasado a través de una negación absoluta de pérdidas transcendentales en sus vidas. Después de su exilio en Europa luego del fracaso de El Falansterio, Moncha regresa a Santa María como si su compromiso con el fallecido Marcos Bergner todavía fuera válido. Vestida en su traje de bodas, insiste en repetir todos los ademanes del pasado como una forma de conservar su identidad de futura esposa. Si el trabajo para Larsen representa la posibilidad de construirse una nueva identidad y dotar al mundo de un sentido a través de la productividad, para Moncha Insurralde ese posible sentido se percibe retrospectivamente, y una combinación de negación y repetición ritual es la única forma de preservarla. Aun así, repetir patológicamente lo que pertenezca a este contexto es tan fútil como los esfuerzos de Larsen o Medina, solo resulta en una contradicción que muestra la falta de validez de lo que se busca recrear.

Un dato curioso puede fortalecer esta hipótesis: en Santa María la reproducción biológica no es común. No es una epopeya generacional, la ausencia de niños es notoria y varios personajes carecen completamente de lazos sanguíneos. La maternidad y la paternidad, en los contados casos que ocurren, siempre se encuentran contaminados de duda y perversión. El ejemplo más explícito se encuentra en la novela corta *La muerte y la niña* (1973). En este texto, la esposa de Augusto Goerdel recibe un diagnóstico médico que le prohíbe quedar embarazada. No obstante, su esposo no puede evitar su compulsión y termina matándola mediante la concepción de una hija. No hay una inversión más clara: la creación de la vida termina en muerte, lo que debe preservar, destruye.

Por su parte, Julia Malabia también se refugia en un intento de repetir el pasado como respuesta a la muerte de su pareja, Federico. Decora su apartamento con ampliaciones y recortes de fotografías del muerto y deja ropa esparcida por la casa como si su esposo se hubiera vestido rápidamente esa misma mañana para salir de la casa. También mantiene una extraña relación psicosexual con su cuñado, el joven Jorge Malabia que sirve como reemplazo obvio de su hermano, y, por momentos, parece estar convencida de que está embarazada con el hijo de su marido difunto. Aquí, la temporalidad estática se encuentra matizada. Mientras que Díaz Grey y Medina no pueden superar su falta de pasado y viven en un presente eternamente repetitivo, Moncha y Julia Malabia viven atrapadas en un pasado que no llegan a abandonar, recreando un amor que solamente puede ser interpretado como farsa. Ambas versiones son asfixiantes y carecen de proyección hacia el futuro, pero en la experiencia

de estas dos mujeres, la repetición específicamente inhabilita la validez de lo conyugal y el establecimiento de una familia como centro de la vida.

Un análisis de la repetición permite ahondar mejor en las dinámicas específicas de los personajes femeninos, evitando y deshaciendo el mito de la histeria. Una vez definidos, los destinos en Santa María son irrenunciables, pero, a diferencia de los hombres, en el caso de las mujeres el ciclo de las repeticiones no culmina en una vuelta al vacío. Las historias de Moncha Insurrealde y Julia Malabia terminan en suicidios. El caso de Moncha es significativo:

Porque Moncha Insurrealde se había encerrado en el sótano de su casa, con algunos —pero no bastantes— seconales, con su traje de novia que podía servirle, en la placidez velada del sol del otoño sanmariano como piel verdadera para envolver su cuerpo flaco, sus huesos armónicos. Y se echó a morir, se aburrió de respirar.

Y fue entonces que el médico pudo mirar, oler, comprobar que el mundo que le fue ofrecido y él seguía aceptando no se basaba en trampas ni mentiras endulzadas. El juego, por lo menos, era un juego limpio y respetado con dignidad por ambas partes: Diosbrausen y él.⁶⁵

El doctor Díaz Grey firma el certificado de defunción con esta anotación, «Estado o enfermedad causante directo de la muerte: Brausen, Santa María, todos ustedes, yo mismo»,⁶⁶ comprendiendo entonces que la condena de ser un personaje ficticio en su ciudad no es perpetua. Los suicidios de Julia Malabia y Moncha Insurrealde muestran que existe una opción drástica para escapar de la opresión de tener que ser siempre la misma persona. En este sentido, Alicia Migdal acierta plenamente al decir que algunas mujeres tienen la opción de actuar que parece serles negada a los hombres en las ficciones de Onetti.

Conclusiones: valga la redundancia

Onetti presenta a su lector con un escenario donde el futuro no ofrece esperanza y donde, si existe un pasado, es más una limitación determinista

65 Onetti, *La novia robada*, 68.

66 Onetti, *La novia robada*, 69.

que un trasfondo inspirador, pero al mantener esta posibilidad del suicidio hace que Santa María no sea meramente un infierno, sino un lugar donde la máscara del tiempo se cae para enfrentar a cada individuo con su propia existencia. La inercia dicta que la vida debe seguir, y así lo hará, pero estos dos personajes demuestran que una ciudad mítica atemporal no es un simple experimento formal y psicológico, representa una forma de intentar entender el presente privándose de herramientas como un Dios-autor, un trabajo, un matrimonio. Carlos Monsiváis comentó «como desacralizador, Onetti es extraordinario».⁶⁷ Es precisamente esta irreverencia humanística que define su uso de la repetición. Al crear este entramado de textos, Onetti hace que se repitan ideas sobre el autor como Dios, lo económico, la familia y el amor. La ironía no es suficiente para describir el efecto que tanta duplicación tiene sobre estos discursos. La gran fortaleza de Onetti como estilista, la descripción de emociones específicas en momentos aislados, es también el centro conceptual de su ficción: un deseo de enfrentar la existencia sin armas, sin Dios para asegurar la existencia, sin trabajo para llenar los días, sin pareja ni prole para sentirse justificado y eterno.

Cada repetición es también una cancelación, una demostración de que la existencia se proyecta en el tiempo para llenar lo que parece un vacío en el presente. Para un autor tan asociado al pesimismo, la pequeña esperanza que encierra este universo recurrente sorprende y recuerda el optimismo de Verani en sus lecturas. El mundo creado por Brausen y escrito por Juan Carlos Onetti está poblado de personajes que repiten sus acciones una y otra vez en busca de un significado estable. En este proceso se anulan, pero al perder los cimientos acostumbrados, están obligados, y el lector o la lectora con ellos, a enfrentar su propia existencia cara a cara, desde cero. Los nuevos comienzos no ocurren, pero el vacío que dejan no tiene que ser un agujero negro, sino una hoja en blanco. La imagen final de su última novela ilustra esta posibilidad: «La losa no protege totalmente de la lluvia y, además, como ya fue escrito, lloverá siempre».⁶⁸ La lluvia, ese fenómeno tan repetitivo, no solamente destruye, limpia. Se lleva todo lo que no está firme y deja la promesa, o el deber, de volver a construir.

Como los pleonasmos comunes en el habla coloquial, «subir arriba» o «salir afuera», las repeticiones en Onetti no se vuelven ininteligibles, pero

67 Carlos Monsiváis, "Onetti: Los monstruos engendran los sueños de la razón", Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6928/19801819P12.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (1980), 19.

68 Juan Carlos Onetti, *Novelas breves 2: Cuando ya no importe* (Madrid: Debolsillo, 2016), 284.

la redundancia constante revoca el significado en lugar de reforzarlo. Los habitantes de Santa María y el lector se encuentran en la posición del gramático puntilloso que hojeando el periódico se topa con la frase «mercenario a sueldo» y está obligado a preguntarse: «¿qué podría significar eso?».

Referencias bibliográficas

- Aínsa, Fernando. *Las trampas de Onetti*. Montevideo: Alfa, 1970.
- Antúnez, Rocío. *Juan Carlos Onetti: caprichos con ciudades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa, 2013.
- Antúnez, Rocío. “Juan Carlos Onetti: territorios de la aventura”. *Connotas* 14-15 (2014-2015): 217-228.
- Antúnez, Rocío. “Onetti: Voces y figuras de la inmigración”. *Amerika: Mémoires, identités, territoires* 5 (2011): 1-9.
- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 2011.
- Blanco Blanco, Elvira. “Los fragmentos del 45 uruguayo”. *Congreso Brasileiro de Hispanistas, Sao Paulo (SP)*, 2002, sin página.
- Blanco Blanco, Elvira. “Más allá de la buena o mala literatura”. Suplemento *Pandora* (Montevideo, Uruguay), 23 de julio, 2011. Últimas Noticias.
- Blanco Blanco, Elvira. “Tres ciudades en busca de una identidad”. Extracto de tesis *La ciudad imaginaria: Santa María en La vida breve de Juan Carlos Onetti*. *Revista de la Universidad de México*, enero, 1989, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/558ea498-cf3c-4e0c-bf32-fec6da3a9e9b/tres-ciudades-en-busca-de-una-identidad>.
- Bolón, Alma. *Onetti francés: estudios de lengua, literatura y civilización francesa en Onetti*. Montevideo: Ediciones Universitarias, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República Uruguay, 2014.
- Bravo, Víctor. «Representación, repetición y visión de mundo en la narrativa de JC Onetti». *Nuevo Texto Crítico* 23, n° 46 (2010): 101-106.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Boston: MIT Press, 2015.

- Butler, David. "Carnivalization and the Fragmented Body in Juan Carlos Onetti". *Bulletin of Spanish Studies* 82, n° 1 (2005): 75-100.
- Butler, David. "Juan Carlos Onetti: A Metaphysics of Time". *Bulletin of Spanish Studies* 79, n° 4 (2002): 487-512.
- Corbellini, Helena. "¡Mierda mujeres!". En *Bienvenido Juan: textos críticos y testimoniales sobre Juan Carlos Onetti*, 27-34. Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay, 2007.
- Curiel, Fernando. *Onetti: obra y calculado infortunio*. Ediciones Universal, 1980.
- Eyzaguirre, Luis. «Santa María: privado mundo imaginario de Onetti». *Texto Crítico*, n° 18-19 (1980): 196-203.
- Ferro, Roberto. *Onetti/La fundación imaginada: la parodia del autor en la saga de Santa María*. Buenos Aires: Alción Editora, 2003.
- Flores, Reyes E. *Onetti: tres personajes y un autor*. Madrid: Editorial Verbum, 2003.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Traducido por Graham Burchell. Londres: Palgrave Macmillan, 2008.
- Glantz, Margo. "Fragmentación del cuerpo en Onetti". Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6940/19801819P145.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (1980): 145-147.
- Hartog, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Nueva York: Columbia University Press, 2015.
- Larre Borges, Ana Inés. "El sentido del silencio: palabras y mujeres en el universo de Onetti". *Revista de la Biblioteca Nacional Año*, n° 3 (2009): 51-57.
- Lewis, Bart L. «Realizing the Textual Space: Metonymic Metafiction in Juan Carlos Onetti». *Hispanic Review* 64, n° 4 (1996): 491-506.
- Litvan, Valentina. «Las feminidades especulares de Juan Carlos Onetti». *Pandora: revue d'études hispaniques* 5 (2005): 271-277.
- Luchting, Wolfgang. "El lector como protagonista de la novela". En *Homenaje a Juan Carlos Onetti: variaciones interpretativas en torno a su obra*, editado por Helmy Giacomani, 193-205. Madrid: Las Américas, 1974.

- Ludmer, Josefina. «Figuras del género policial en Onetti». Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6931/19801819P47.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (1980): 47-50.
- Ludmer, Josefina. *Onetti: Los procesos de construcción del relato*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.
- Merrim, Stephanie. «La vida breve o la nostalgia de los orígenes». *Revista iberoamericana* 52, n° 135 (1986): 565-571.
- Migdal, Alicia. «Las locas de Onetti». En *Actas de las jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti*, 121-123. Montevideo: Departamento de Literaturas Uruguaya y Latinoamericana, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 1997.
- Millington, Mark. “No Woman’s Land: The Representation of Woman in Onetti”. *MLN* 102, n° 2 (1987): 358-377.
- Monsiváis, Carlos. «Onetti: Los monstruos engendran los sueños de la razón». Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/6928/19801819P12.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (1980): 12-21.
- Onetti, Juan Carlos. *Dejemos hablar al viento*. Madrid: Debolsillo, 2016.
- Onetti, Juan Carlos. *El astillero*. Madrid: Debolsillo, 2019.
- Onetti, Juan Carlos. *Juntacadáveres*. Madrid: Debolsillo, 2018.
- Onetti, Juan Carlos. *La novia robada*. México: Siglo Veintiuno, 1987.
- Onetti, Juan Carlos. *La vida breve*. Madrid: Debolsillo, 2016.
- Onetti, Juan Carlos. *Novelas breves 1: El pozo, Los adioses, Para una tumba sin nombre, La cara de la desgracia, Jacob y el otro*. Madrid: Debolsillo, 2016.
- Onetti, Juan Carlos. *Novelas breves 2: Tan triste como ella, La muerte y la niña, Cuando entonces, Cuando ya no importe*. Madrid: Debolsillo, 2016.
- Onetti, Juan Carlos. *Tierra de nadie*. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Parker, Alexander. *Literature and the Delinquent: the Picaresque Novel in Spain and Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1967.
- Rama, Ángel. “Origen de un novelista y de una generación literaria”. En *Homenaje a Juan Carlos Onetti: variaciones interpretativas en torno a su obra*, editado por Helmy Giacomán, 15-51. Madrid: Las Américas, 1974.

Rodríguez Monegal, Emir. “La fortuna de Onetti”. En *Homenaje a Juan Carlos Onetti: variaciones interpretativas en torno a su obra*, editado por Helmy Giacomani, 79-107. Madrid: Las Américas, 1974.

Sainz de Robles, Federico Carlos. *Ensayo de un diccionario mitológico universal*. Madrid: Aguilar, 1958.

Shaw, Donald L. “Which was the First Novel of the Boom?”. *The Modern Language Review* 89, n° 2 (1994): 360-371.

Vargas Llosa, Mario. *El viaje a la ficción: el mundo de Juan Carlos Onetti*. Madrid: Alfaguara, 2016.

Verani, Hugo. “El palimpsesto de la memoria: Dejemos hablar al viento de Onetti”. *Nuevo Texto Crítico* 1, n° 2 (1988): 329-342.

Verani, Hugo. *Onetti: el ritual de la impostura*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2009.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Mariana Moraes: amoraes@correo.um.edu.uy



Retrato, Federico Lanau (1891 - Canelones - 1929), linóleo, 13 cm. x 9 cm.
Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

***Fascismo de Ultramar. El falangismo español
en el Río de la Plata, 1936-1943.***

Luis Velasco, ed.

[Milena LUCIANO]

La persona. Il volto della trascendenza.

Massimo Serretti, ed.

[Juan F. FRANCK]

Luis Velasco, ed. Fascismo de Ultramar. El falangismo español en el Río de la Plata, 1936-1943. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2023, 261 pp.

Recibido: 03/07/2024 - Aceptado 15/08/2024

Las redes que se configuraron entre América y Europa, en el marco de la Guerra Civil Española (1936-1939), es una temática abordada por una historiografía atenta a las trayectorias de actores y asociaciones que movilizaron sus recursos en favor de alguno de los bandos en conflicto. Sobre el apoyo a los republicanos, se reconstruyen los intercambios que posibilitaron el exilio de un gran número de políticos, militantes e intelectuales que encontraron en Latinoamérica un espacio propicio para continuar con sus vidas y sus carreras. Además de México, Argentina fue otro de los destinos a los que arribaron los exiliados, tal como había ocurrido previamente durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930).

El importante volumen de producciones sobre lo acontecido con los republicanos exiliados en América contrasta, sin embargo, con el escaso número de contribuciones enfocadas en la Falange Española. Esa vacancia es señalada por Luis Velasco, quien a lo largo de su estudio desarrolla los indicios de una posible proyección del fascismo español en Argentina y Uruguay, cuestionando el “apoyo casi unánime” a la causa republicana.

La obra se estructura en once capítulos, en los cuales se recuperan los debates sociohistóricos alrededor de los apoyos a los republicanos y al fascismo español desde América Latina, las características que adoptaron las proyecciones internacionales del falangismo y la recepción del nacionalismo, fascismo y nazismo en Argentina y Uruguay, atendiendo también a la importancia de lazos preexistentes y de las coyunturas políticas nacionales. Entre los objetivos centrales de la investigación se encuentran la comprensión del impacto que tuvo el fascismo español en los grupos que formaban parte de las comunidades españolas



en América y el rol que desempeñaron en la “institucionalización de un Nuevo Estado franquista”.

Este planteo se sustenta en un riguroso análisis de fuentes, esto es, cartas entre organizaciones y la Delegación Nacional del Servicio Exterior, publicaciones de las organizaciones falangistas, prensa, archivos públicos argentinos, uruguayos y españoles y fuentes cinematográficas.

Como señala el autor, el acceso a la documentación no fue —ni es— tarea sencilla, por varias razones, ya sea por la falta de conservación de los archivos, la escasa duración que tuvieron ciertas asociaciones y por la existencia de material depositado en bibliotecas y archivos privados de los que se aguarda su apertura. En ese marco, es destacable la reconstrucción realizada a partir del archivo de Soledad Alonso Drysdale, integrante de la falange argentina y perteneciente al círculo más cercano de Francisco Franco, donde se recuperan sus intercambios epistolares.

La riqueza de las fuentes posibilitan llevar adelante un interesante análisis prosopográfico, en donde se reconstruyen trayectorias de los individuos que integraron las instituciones y

asociaciones uruguayas y argentinas desde un abordaje atento a lo microanalítico, situando a los actores en el centro de la indagación, sus relaciones, luchas y tensiones con otros espacios y redes de sociabilidad de las que formaron parte y sus racionalidades.¹

En el estudio, ocupan un lugar relevante los “mecanismos de *fascistización*”, definidos como la progresiva diseminación de la cosmovisión fascista en un grupo, sus valores y organización. Este es el principal concepto utilizado para analizar lo que sucede en las asociaciones y organizaciones latinoamericanas frente al intento de expandir los ideales del fascismo español en esos territorios.

La elección del estudio de los casos rioplatenses responde principalmente a que fueron dos de los destinos más elegidos por los españoles para establecer las conexiones, ya sea por las facilidades que brindaba el idioma y/o por las relaciones culturales y económicas previas que sostuvo España con Argentina y Uruguay. En este sentido, la perspectiva comparada le permite al autor rescatar las especificidades de la “*fascistización*” atendiendo a los antecedentes del nacionalismo en Argentina y del fascismo italiano en Uruguay, como factores relevantes para explicar lo que aconteció posteriormente.

Una de las potencialidades que tiene este libro es adentrar al lector al universo ideológico de comienzos de los cuarenta, en donde coexistían ideologías fascistas, republicanas y comunistas, parcialmente ocultas bajo la política exterior de neutralidad de la mayoría de los gobiernos latinoamericanos durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Situación que plantea a las y los investigadores el desafío de comprender ciertos posicionamientos de los actores a partir de lo que no dicen o de situaciones en las que no se toma partido para no afectar ese posicionamiento neutral. Más aún cuando la causa sublevada era rechazada por gran parte de la sociedad rioplatense por encontrarse asociada con la ideología fascista.

1 Marcela Ferrari, “Prosopografía e historia política. Algunas aproximaciones”, *Antíteses* 3, n° 5 (2010): 529-550.

Según Velasco, uno de los obstáculos que encontró la “*fascistización*” estuvo dado por el accionar de Estados Unidos en el continente americano, a través de comisiones parlamentarias que investigaban y sancionaban actividades que denotaren la injerencia de Alemania y las Potencias del Eje en diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

Asimismo, la propaganda y la prensa falangista son dos aspectos importantes en la pesquisa para caracterizar las actividades de las asociaciones y su ideología; no obstante, estas fuentes en ocasiones no son ilustrativas del impacto en la sociedad de recepción. En otras palabras, y como sostiene el autor, las pruebas sobre su “repercusión social real” son más bien escasas.

De dicha afirmación se desprende un interrogante en torno a las intenciones del falangismo español por proyectarse hacia América Latina, más allá de cuestiones ideológicas. En efecto, consideramos que, al tratarse de un estudio que parte de una problematización del debate historiográfico sobre un “consenso” en torno al impacto de la Guerra Civil Española en América Latina, resultaría enriquecedor incorporar esas discusiones teóricas y los aportes de las contribuciones que pusieron el foco en los exiliados republicanos, desde una perspectiva comparada. Esto permitiría contraponer, por ejemplo, la creación de la Segunda República en el exilio, sus objetivos, funciones y dinámicas, con los factores que habrían motivado la proyección del falangismo en Latinoamérica, en términos de disputa del poder político internacional y nacional. Este último aspecto, desarrollado en gran medida para el caso uruguayo, deja abierta la posibilidad para pensar sobre la incidencia de los actores políticos nacionales en Argentina. Ese mismo ejercicio metodológico podría efectuarse a través del análisis prosopográfico de trayectorias de actores posicionados en diferentes bandos e ideologías.

En suma, se trata de una contribución que hace foco en las dinámicas de las comunidades inmigrantes españolas en América, en su involucramiento activo con el falangismo y,

posteriormente, con la causa de los sublevados, en los conflictos organizativos internos en las instituciones y en las tensiones que se libraban con otras organizaciones de la misma colectividad. De este modo, Luis Velasco

propone revisar el debate historiográfico, con una mirada que cuestiona ciertos consensos, que se postula como innovadora, y que se encuentra sustentada en el análisis de nuevas fuentes.

Milena Luciano
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
mileluciano31@gmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9373-7279>

Massimo Serretti, ed. La persona. Il volto della trascendenza. Cantagalli, Siena, 2023, 317 pp.

Recibido: 14/08/2024 - Aceptado 15/08/2024

El presente volumen busca ahondar en la comprensión del ser humano como persona. El título expresa una idea fundamental del libro: es a través de la persona que se vislumbra lo divino. Pero la persona es rostro, no simple manifestación de una perfección infinita abstractamente considerada. La mirada, el encuentro, la relación son por eso el lugar en el que se revela la persona. Lo humano no puede comprenderse adecuadamente al margen del misterio de la persona, pero la realidad de la persona no puede aferrarse únicamente de modo conceptual. De ahí se siguen tanto la necesidad de que la filosofía ponga el tema de la persona en el centro de sus consideraciones, es decir lo que podría llamar la exigencia personalista de la filosofía, como el límite de una consideración puramente filosófica de la persona. En esta línea, una tesis ampliamente articulada por el editor en sus muchas publicaciones, profunda y de carácter saludablemente provocador para la filosofía, es que el recurso a la Revelación es imprescindible para comprender al hombre en su radicalidad, y que precisamente el misterio de la persona revela esa exigencia. Es un dato histórico pacíficamente aceptado que el desarrollo de la noción de persona se debe sobre todo a las discusiones teológicas sobre la Trinidad y la Encarnación. También es comprensible y hasta convincente que la razón o la filosofía no puedan por sí solas ofrecer una visión suficiente de la realidad de un Dios que es persona. En este sentido, más de una vez se subraya oportunamente en el libro que el deseo natural de ver a Dios no tiene contornos precisos fuera de la Revelación, específicamente judeocristiana. Pero de las tesis que recorren el volumen, la más desafiante para la filosofía es que sin teología no habría una verdadera antropología, ya que



esta permanecería atrapada en alguna forma de naturalismo.

Aunque la intención no sea de ningún modo atacar la filosofía en sí misma, sino más bien relanzarla gracias al impulso teológico (Hans Urs von Balthasar), algo podría decirse en defensa de una filosofía que busca edificarse sobre la base de la evidencia, aunque sin rechazar ninguna fuente legítima de conocimiento. El límite de la razón no es incompatible con la conciencia de ese límite, y mucho depende de lo que se espere en primera instancia de la razón y de la filosofía. También se afirma en el libro que si el deseo natural es un deseo personal, solo encuentra respuesta en otra persona. Esto es perfectamente comprensible también por quien no comparta una determinada creencia e incluso por quien se encuentre fuera del influjo de la Revelación judeocristiana, aunque no pueda ofrecer una fundamentación última de esa realidad. No puede decirse que la filosofía personalista contemporánea se haya desarrollado fuera de tal ámbito de influencia, pero ofrece una gran variedad de reflexiones, observaciones y

argumentos apoyados en la experiencia y en el razonamiento. El énfasis de los autores del libro está en general en el necesario aporte de la Revelación y de la teología para esclarecer la naturaleza del ser humano como persona, pero estarían en general de acuerdo en que es también necesario impulsar a la razón a ver lo que podría ver naturalmente, aun cuando no lo haya hecho sin la Revelación, sabiendo distinguir esa ayuda. Es el antiguo concepto de lo *revelabile*, es decir de aquello efectivamente revelado, pero que la razón podría conocer por sus propios medios.

El horizonte de comprensión de las contribuciones del volumen podría denominarse con el término meta-antropología, de origen scheleriano y que Serretti emplea para designar una disciplina inseparablemente filosófica y teológica, cuyo objeto va más allá de la descripción de la naturaleza humana y de su relación con el mundo para adentrarse en la relación que tiene el hombre con su origen, es decir en su ser persona. En consonancia con la afirmación de que la grandeza del hombre no reside tanto en ser un microcosmos, sino principalmente imagen de Dios, una idea central, que desafía los confines entre la filosofía y la teología, es que solo se puede entender la persona humana a partir de Dios, y también que la naturaleza humana se comprende a la luz del ser personal. El concepto acuñado por Serretti es enhipostización, es decir la concepción de la naturaleza como radicada en la persona, frente a la idea más corriente de lo personal como cualidades, facultades o potencias de la naturaleza humana. En dependencia también de la fe judeocristiana es muy iluminador pensar que las dificultades del hombre para saber acerca de sí mismo se deben a que ya no tiene parte en una comunión con lo divino. Pero de ser así, la consideración teológica no sería algo accidental, prescindible o paralelo a la situación real del hombre, sino una clave para comprenderlo verdaderamente. En el segundo ensayo que presenta en el volumen, Serretti centra la atención en que las famosas cuatro preguntas de Kant confluyen en la pregunta por el hombre. Pero no es la razón en cuanto trascendental (dentro de sus

propios límites) lo que puede responder las preguntas últimas, sino la razón en cuanto que es la razón de un hombre, que es persona. Se hace necesaria así una metafísica después de la antropología, no después de la física.

Abre la publicación un texto de Karol Wojtyła, «El Misterio y el hombre», inspirador y disparador de varias de las ideas desarrolladas en el resto del libro. Sin embargo, el segundo capítulo, de Massimo Serretti, es imprescindible para adquirir una idea más precisa de su diseño. Claramente estructurado, preciso en sus afirmaciones y ampliamente documentado, el capítulo ofrece una introducción a esa deseada meta-antropología, y una síntesis parcial del pensamiento del autor ampliamente expuesto anteriormente (e.g., *L'uomo è persona*, 2008; *Persona e anima*, 2014).

El tema del deseo natural de ver a Dios se repite en varios capítulos. Jacques Servais, apoyándose en el teólogo Henri de Lubac, afirma que en el espíritu humano hay una afirmación de Dios que se revela en la afirmación de sí, pero que no consiste en una visión intelectual ni en una presencia conceptual. Sin ser del hombre, está en él y sería la fuente del deseo natural, que no encuentra objeto en el mundo. Más adelante, Massimiliano Pollini presenta una instancia algo crítica de Robert Spaemann, por cuanto el filósofo alemán habría entendido la asimilación a Dios como algo realizado por una capacidad humana. Sin negar la gracia, en su obra quedaría oscurecido o más bien minimizado el pasivo teológico –se es salvado por Dios– y descuidada la tesis de que el *desiderium naturale videndi Deum* sería, pese a todo, ineficaz. El tema vuelve a salir en la contribución de Gustavo Sánchez Rojas, quien recuerda la expresión «tomismo conservador del siglo XVI», usada por de Lubac para referirse a aquellos tomistas que inferían la existencia de un doble fin del hombre: uno natural y otro sobrenatural. Entendían que si la realización del deseo de ver a Dios no está al alcance de las fuerzas naturales, sino que es obra de la gracia, el deseo no podría ser propio de la naturaleza, que sería incapaz de desear lo que no puede alcanzar. Por consiguiente, el deseo sería algo sobreañadido, casi superpuesto a la naturaleza,

y habría una felicidad natural correspondiente a una naturaleza pura, desprovista de la gracia. Tal posición tiene consecuencias importantes no solo para la comprensión del fin del hombre y de la relación entre naturaleza y gracia, sino también, por concomitancia, de la correcta manera de comprender la relación entre la razón y la fe, que parecerían tener dominios separados y comprometer así cualquier meta-antropología.

En un libro sobre la persona no podía faltar el tema de su individualidad o singularidad irrepetible. Precisamente en este punto el contrapunto y la colaboración entre filosofía y teología se hacen más agudos y necesarios. Christof Betschart, gran conocedor de Edith Stein, sostiene que la simple autoconciencia no es suficiente para conocer la propia individualidad, ya que ésta es un reflejo, un rayo de la divinidad. Betschart rescata la atención que la fenomenología ha dedicado también al tema del sentimiento (*Gemüt*) como una facultad espiritual, junto a la inteligencia y a la voluntad. Ricardo Gibu Shimabukuro, en su estudio sobre *El contraste*, de Romano Guardini, entiende en línea también con Edith Stein que el espíritu se conoce por el encuentro con Dios de una manera más profunda que únicamente por su condición creatural. Un capítulo de gran valor como recapitulación de temas y autores (Stein, Wojtyła, Guardini, Landsberg, etc.) centrales en el personalismo de carácter metafísico es el de Aldo Giachetti Pastor, quien subraya que se debe valorar la experiencia de la persona a la luz de la fe para acceder al fundamento, aun dentro de sus límites.

Dos capítulos exploran el tema del libro más allá de la filosofía y de la teología. Jorge Olaechea Catter extrae importantes consecuencias para la psicología y la psiquiatría. Y Daniele Serretti

explora la relación entre el ser y la persona en el escritor ruso Vjačeslav Ivanov y en eximios filósofos y teólogos como Nicolaj Berdjaev, Semën Frank y Vladimir Losskij. En sus diversas posiciones la tradición rusa aporta una lectura del espíritu humano en relación a la totalidad y al ser divino, la posibilidad de la deificación y la pregunta si la subjetividad implica o no un cierto defecto ontológico. La riqueza metafísica de esas discusiones debería ser más apreciada en por el pensamiento occidental.

El último capítulo es una traducción del ensayo de Paul Ludwig Landsberg «Una reflexión sobre la idea cristiana de persona», publicado en francés en la revista *Esprit* en 1934, pero cuyo original alemán no ha sido encontrado. Brota de la intensa experiencia vital de Landsberg la clara idea de que el valor del hombre en la comunidad está en su singularidad, no en su desaparecer frente a lo colectivo. Landsberg va más allá y llega a afirmar que de creación se puede hablar en sentido propio cuando la creatura recibe la singularidad, como si todo lo que se queda corto de lo singular, es decir de la persona, todavía no fuera creación en sentido pleno.

En su conjunto, el volumen es un potente estímulo para pensar a fondo el problema de la persona. Más inclinado hacia lo teológico, lógicamente en razón de la tesis principal, no descuida sin embargo el razonamiento filosófico y la atención a la filosofía personalista. Y si alguno de los autores así lo hiciera, no deja por eso de interpelar oportunamente al filósofo, acostumbrado a dejarse cuestionar tan radicalmente como sea necesario. Para un teólogo y para cualquiera que piense la realidad sin poner entre paréntesis sus creencias, el libro recuerda también que no es posible saltar por encima de la razón, que tiene sus propias exigencias y su legítima autonomía.

Juan F. Franck

Universidad Austral, Argentina

jfranck@austral.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7480-0188>

Agradecimiento a los pares evaluadores externos

El Consejo Editorial de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, agradece el trabajo honorario de los académicos investigadores que han contribuido en su calidad de expertos, con su tiempo y esfuerzo, en la evaluación de los artículos de investigación publicados por la revista.

El arbitraje por pares según el sistema doble ciego constituye una parte obligatoria del proceso editorial de *Humanidades*. El Consejo Editorial reconoce el esfuerzo y el tiempo que conlleva una buena revisión y la importancia de la retroalimentación para garantizar la calidad, originalidad y rigurosidad científica de los artículos publicados.

Evaluadores externos por orden alfabético

Gonzalo AGUIAR MALOSETTI (Florida Atlantic University, Estados Unidos)

Analhi AGUIRRE (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Martín ALBORNOZ (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Marina ALVARADO CORNEJO (Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, Chile)

María Teresa ÁLVAREZ ICAZA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Eduardo ÁLVAREZ PEDROSIAN (Universidad de la República, Uruguay)

María Florencia ANTEQUERA (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

Alexis APABLAZA-CAMPOS (UNIACC, Chile)

Santiago ARGÜELLO (Universidad de Navarra, España)

Esteban ARIAS CASTAÑEDA (Universidad Autónoma de México, México)

Fernando ARMAS ASÍN (Universidad del Pacífico, Perú)

Patricio ARRIAGADA (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

Mariano ASLA (Universidad Austral, Argentina)

María Fernanda BALMASEDA (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)

Jean-Philippe BARNABÉ (Université de Picardie, Francia)

Cecilia Adriana BAUTISTA GARCÍA (Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, México)

Vicente BELLVER (Universidad de Valencia, España)

Oscar BELTRÁN (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Rosa BELVEDRESI (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Víctor BERMÚDEZ (Universidad de Salamanca, España)

María Jesús BERNAL (Universidad de Salamanca, España)

Elvira BLANCO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)

Juan BLANCO ILARI (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina)

Martina BORTIGNON (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Alejandra BOTTINELLI WOLLETER (Universidad de Chile, Chile)

Estefanía BOURNOT (Universität Innsbruck, Austria)

Juan Andrés BRESCIANO (Universidad de la República, Uruguay)

Marina BROITMAN (RUDN University, Rusia)

Nataly CÁCERES (Universidad de Especialidades Turísticas, Ecuador)

Ana Laura CANTERA (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina)

Santiago Ismael CARDOZO GONZÁLEZ (Universidad de la República, Uruguay)

Margarida CASACUBERTA (Universidad de Girona, España)

Mónica CASADO FOLGADO (Universidad de Salamanca, España)

Raquel CASCALES TORNEL (Universidad de Navarra, España)

Bernat CASTANY PRADO (Universidad de Barcelona, España)

Raffaele CESANA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Edoardo CRUZ (Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil)

Ricardo CUBAS (Universidad de los Andes, Chile)

Emiliano CUCCIA (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Alfredo CULLETON (Universidad Unisinos, Brasil)

Pablo CHIUMINATTO (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
 Néstor DA COSTA (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
 Claudia DARRIGRANDI (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
 Ricardo DELBOSCO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
 Ignacio DEL CARRIL (Universidad Austral, Argentina)
 Panagiotis DELIGIANNAKIS (Universidad Iberoamericana, México)
 Neila Stella DÍAZ BAHAMÓN (Universidad de la Sabana, Colombia)
 Pablo DREWS (Universidad de la República, Uruguay)
 Marcela DRIEN (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
 Lisa EDWARDS (University of Massachusetts Lowell, Estados Unidos)
 Lucrecia ENRIQUEZ (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
 Romina ESPAÑA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
 Silvana ESPIGA (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)
 Laura ESTRIN (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
 Monica FARKAS (Universidad de la República, Uruguay)
 Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (Universidad Notre Dame, Estados Unidos)
 José FERNÁNDEZ LÓPEZ (Universidad de Sevilla, España)
 Cynthia FOLQUER (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)
 Juan Francisco FRANCK (Universidad Austral, Argentina)
 Constanza FREDES (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
 María FRICK (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España)
 Pablo FRONTELA (Universidad Internacional de La Rioja, España)
 Leonardo GAITÁN (Universidad de Navarra, España)
 Jaime GALGANI (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile)
 Amelia GAMONEDA LANZA (Universidad de Salamanca, España)
 Ignacio GARAY (Universidad de Navarra, España)
 Vanesa GARBERO (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
 Juan Bautista GARCÍA BAZÁN (Universidad del Salvador, Argentina)

Pedro GAUDIANO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
 Héctor GHIRETTI (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
 Mariana GONZÁLEZ LAGO (University of Sydney, Australia)
 Fernando GONZALEZ RODRIGUEZ (KU Leuven, Bélgica)
 Nicolás Alejandro GONZÁLEZ QUINTERO (University of Texas at Austin, Estados Unidos)
 Rubén Darío GUTIÉRREZ (Universidad del Atlántico, Colombia)
 Federico GUZMÁN (Instituto Tecnológico Autónomo de México, México)
 Juan Carlos HERNÁNDEZ NÚÑEZ (Universidad de Sevilla, España)
 Juan José HERRERA (Universidad del Norte de Santo Tomás de Aquino, Argentina)
 Clemente HUNEEUS (Universidad de los Andes, Chile)
 Patricio IBARRA (Universidad Bernardo O'Higgins, Chile)
 Iván JAKSIC (Stanford University, Estados Unidos)
 María Lucrecia JOHANSSON (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)
 Emilio José JUSTO DOMINGUEZ (Universidad de Salamanca, España)
 Ricardo KLEIN (Universidad de Valencia, España)
 Florencia LARRALDE ARMAS (Universidad Nacional de Lanús, Argentina)
 Analia LAVIN (Columbia University, Estados Unidos)
 Álvaro LEMA MOSCA (Universidad Carlos III de Madrid, España)
 Gonzalo LETELIER (Universidad Finis Terrae, Chile)
 Juan Francisco LOITEGUI (Universidad Austral, Argentina)
 Salomé LOPES COELHO (Nova University of Lisbon, Portugal)
 Maja LUKAC (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)
 Andrés LUQUE TERUEL (Universidad de Sevilla, España)
 Allison MACKAY (Universidad de la República, Uruguay)
 Melisa Gisela MAINA (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
 Jorge MARCONE (Rutgers University, Estados Unidos)
 Nieves MARÍN COBOS (Universidad Autónoma de Madrid, España)
 Laura María MARTÍNEZ (Universidad Complutense de Madrid, España)

Ignacio MARTÍNEZ (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
 Jorge MARTÍNEZ BARRERA (Universidad Católica San Pablo, Perú)
 David Andres MARTINEZ HOUGHTON (Universidad del Norte, Colombia)
 Diego MAURO (CONICET, Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
 Javier MAZZA (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
 Mónica MONTES BETANCOURT (Universidad de Navarra, España)
 Francisco MONTES GONZÁLEZ (Universidad de Sevilla, España)
 José Manuel MORA FANDÓS (Universidad Complutense de Madrid, España)
 Inés MORENO (Universidad de la República, Uruguay)
 Marisa MOSTO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
 Ceferino MUÑOZ (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
 María Andrea NICOLETTI (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)
 Julieta OGAZ (Universidad de los Andes, Chile)
 Jorge Olivera (Universidad Complutense de Madrid, España)
 FRANCISCO OLLERO LOBATO (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España)
 Fernando ORDÓÑEZ (Universidad de la República, Uruguay)
 Santiago ORREGO (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
 Eugenia ORTIZ (CONICET, Universidad Nacional de la Plata, Argentina)
 Bernat PADRÓ (Universidad de Barcelona, España)
 Nicolás PAGANO (Universidad Católica Argentina)
 Soledad PALADINO (Universidad Austral, Argentina)
 Adela PARRA (Universidad de Campinas, Brasil)
 Marta PASCUA CANELO (Universidad de Salamanca, España)
 Miguel PASTORINO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
 Pierre-Louis PATOINE (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Francia)
 José Antonio PÉREZ AGUIRRE (Universidad de Navarra, España)
 Moisés PÉREZ MARCOS (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, España)
 María Fernanda PIDERIT (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

- Nelson PIERROTTI (Universidad de la Empresa, Uruguay)
- Alexandra Pita (Universidad de Colima, México)
- Esteban PITTARO (Universidad Austral, Argentina)
- Carolina PORLEY (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
- Adrián PRADIER (Universidad de Valladolid, España)
- Lucas PRIETO (Universitat Abat Oliba CEU, España)
- Ignacio QUINTANILLA NAVARRO (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Pablo QUINONERO (Universidad de los Andes, Chile)
- Luis Román RABANAQUE (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)
- Laura REALI (Université Paris VII Diderot, Francia)
- Gonzalo RECIO (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
- Thomas REGO (Universidad Finis Terrae, Chile)
- Diego REPENNING (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
- Ana RIBEIRO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
- José Francisco ROBLES (University of Washington, Estados Unidos)
- Pablo ROCCA (Universidad de la República, Uruguay)
- Ana María T. RODRÍGUEZ (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina)
- Hernán RODRÍGUEZ (Universidad de la República, Uruguay)
- Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA (Hobart and William Smith Colleges, Estados Unidos)
- Mauricio RUBILAR LUENGO (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)
- Guillermo SABBIONI (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)
- Vanina SCOCCHERA (Universidad Tres de Febrero, Argentina)
- María Pilar SAIZ-CERREDA (Universidad de Navarra, España)
- Ricardo SALAS (Universidad de Valparaíso, Chile)
- Sebastián SILDARRIAGA (Universidad de Salamanca, España)
- Alejandro SÁNCHEZ (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)
- Marcial SÁNCHEZ GAETE (Centro de Estudios Bicentenario, Chile)
- Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (Universidad Pontificia de Mexico, México)

Juan José SANGUINETI (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Italia)
Marcelo SANHUEZA (Universidad de Chile, Chile)
Dulce María SANTIAGO (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)
Heike SCHARM (University of South Florida, Estados Unidos)
Paula SCHEINKOPF (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Juan SENÍS FERNÁNDEZ (Universidad de Zaragoza, España)
Julio SÖCHTING (Universidad del Norte de Santo Tomás de Aquino, Argentina)
Cecilia STURLA (Universidad Católica de Salta, Argentina)
Marcel SUÁREZ (CLAEH, Uruguay)
Analía TEIJEIRO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
Vanessa TESSADA (Universidad Autónoma de Chile, Chile)
Daniela TOMEIO (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)
Malena TONELLI (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Juan TORBIDONI (Universidad Católica Argentina, Argentina)
Amílcar TORRÃO FILHO (Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil)
Obdulía TORRES GONZÁLEZ (Universidad de Salamanca, España)
Paloma TORRES PÉREZ-SOLERO (Universidad Complutense de Madrid, España)
Alejandra TORRES TORRES (Universidad de la República, Uruguay)
Jorge TROISI MELEAN (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Sara UBOLDI (Università di Modena e Reggio Emilia, Italia)
Diana VALENCIA-DUARTE (University of Bristol, Reino Unido)
Manuel VALENTINI (Colegio Montemar, Chile)
Beatriz VEGH (Universidad de la República, Uruguay)
Malena VELARDE (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Cristina VIÑUELA (Universidad Austral, Argentina)
Antonia VIU (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
José ZANCA (Investigaciones Socio Históricas Regionales, Argentina)
Gabriel ZANOTTI (Universidad Austral, Argentina)

Esther ZARZO (Universidad de Alicante, España)

Pablo ZUNINO (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil)



Directrices para autores/as:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo es una revista de Filosofía, Historia y Literatura, editada en forma semestral (junio y diciembre de cada año) por la Facultad de Humanidades y Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Compromiso con el editor y copyright:

Sólo se publicarán 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.

Aviso de derechos de autor:

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Se permite y anima a los autores a publicar su trabajo en línea (en repositorios o en su sitio web) después de la presentación de este número de *Humanidades*, ya que esto puede generar intercambios productivos, así como una citación mayor del trabajo publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad:

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Sistema de arbitraje:

Los textos enviados por los colaboradores a la revista *Humanidades* –sin los datos de autoría– son recibidos por el editor asociado; éste verifica la conformidad con los criterios y las normas establecidas. Si en esta primera parte del proceso de revisión surgiera alguna duda, el texto es derivado al Consejo Editorial; éste decide en forma definitiva sobre la consulta y comunica la resolución al editor asociado. Cuando un texto no cumple con las normas previstas o no recibe la aprobación en alguna de las etapas del proceso, el editor asociado transfiere la decisión al autor o autores en el plazo más breve posible.

El texto aprobado en la primera etapa pasa al arbitraje anónimo y confidencial –método de doble ciego–, a cargo de evaluadores externos que deben ser dos como mínimo. Son los encargados de estudiar la calidad científica y metodológica del texto que puede ser objeto de la aceptación, el rechazo o la aceptación con modificaciones. En el último caso, el editor asociado reenvía al autor el texto con las modificaciones y éste puede admitirlas o fundamentar una discrepancia parcial. Cuando el editor asociado recibe nuevamente el texto, verifica que se hayan hecho las modificaciones sugeridas por los evaluadores o acepta la discrepancia del autor. Es el editor asociado quien debe confirmar o no que el texto pase a la última fase del proceso, antes de ser incorporado al número de la revista al que vaya destinado. La decisión final se comunica al autor en un plazo máximo de ocho meses a partir de la fecha de la recepción del texto. El editor asociado podrá considerar en algún caso la pertinencia de que un evaluador disponga de un tiempo extraordinario para completar su análisis del texto.

Si aparece una discrepancia notoria entre los evaluadores, el editor asociado está facultado para solicitar una nueva evaluación en igualdad de condiciones con las dos primeras; esta tercera definirá el juicio sobre el texto.

Todos los evaluadores se comprometen a observar normas éticas y de investigación científica aceptadas con carácter universal. La revista *Humanidades* podrá precisarlas oportunamente.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor deberá firmar y enviar la Declaración de originalidad del escrito.

Cuando el número se publica, los autores reciben un ejemplar del correspondiente número de la revista *Humanidades*.

Declaración de originalidad:

Los autores deben aceptar y firmar la presente Declaración de originalidad, y enviarla al correo electrónico: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: revista de la Universidad de Montevideo

Declaración de originalidad

Título del trabajo que se presenta: _____

Por medio de esta declaración certifico que soy el autor del trabajo que estoy presentando para su posible publicación en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (en adelante: la revista) y que su contenido es original y el resultado de mi personal contribución intelectual. Ninguno de los datos presentados en este trabajo ha sido plagiado, inventado, manipulado o distorsionado. Asumo que la identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista y que en caso de detectarse un plagio se me comunicará el motivo. Todos los datos, figuras, tablas, fotografías y las referencias a materiales ya publicados están debidamente identificados con sus respectivos créditos e incluidos en las notas bibliográficas y en las citas, también los datos no publicados obtenidos mediante comunicación verbal o escrita. Cuento, además, con las debidas autorizaciones de quienes poseen los derechos patrimoniales sobre estos materiales.

Declaro estar en conocimiento de que la revista adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE, <https://publicationethics.org/> para promover la investigación y su publicación. Por lo anterior, asumo que todos los materiales que se presentan están totalmente libres de derecho de autor y, por lo tanto, me hago responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de responsabilidad a la Universidad de Montevideo y a la revista.

Declaro que este artículo es inédito y que no lo he presentado a otra publicación seriada, para su respectiva evaluación y posterior publicación. En caso de que el artículo _____ sea aprobado para su publicación, como autor (a) y propietario (a) de los derechos de autor faculto de manera ilimitada en el tiempo a la Universidad de Montevideo para que incluya dicho texto en la revista, para que pueda reproducirlo, editarlo, distribuirlo, exhibirlo y comunicarlo en el país y en el extranjero por medios impresos, electrónicos, CD-ROM, Internet en texto completo o cualquier otro medio conocido o por conocer.

Declaro conocer que la versión publicada del artículo se distribuirá en Internet bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). En el caso de que corresponda, dejo personal constancia de que las personas que han trabajado en este artículo aprobaron su versión final y están de acuerdo con su publicación. También reconozco todas las fuentes de financiación utilizadas para este trabajo e indico expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones

que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto y así queda registrado en el apartado Observaciones.

Como contraprestación por la presente autorización, declaro mi conformidad de recibir un (1) ejemplar del número de la revista en que aparezca mi artículo. Acepto, además, que si son varios los autores del mismo artículo, el investigador principal recibirá un (1) ejemplar y cada coautor un (1) ejemplar.

Para constancia de lo anteriormente expuesto, firmo esta declaración a los _____ días del mes de _____ del año _____, en la ciudad de _____.

Nombre, Firma y Documento de Identificación (si son varios autores, cada uno debe firmar). -----

Observaciones:-----

Normas éticas y conflictos de intereses:

Humanidades adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Los autores, editores, revisores y el equipo editorial se comprometen a leer y aceptar el Código de ética de la revista.

Los autores reconocen todas las fuentes de financiación utilizadas en sus trabajos e indican expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto.

Detección de plagio:

La identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista *Humanidades*. En caso de detectarse un plagio se comunica al autor el motivo del rechazo de su contribución exponiendo claramente las evidencias del plagio.

La revista emplea el servicio de detección de plagio y verificación de originalidad de Unicheck, <https://unicheck.com/es-es>.

Cargos por gestión de artículos:

Humanidades no cuenta con cargos o tasas por el procesamiento de los artículos (Article Processing Charge [APC]) enviados por los autores. Tampoco se abona tasa alguna por la presentación de los textos al proceso de evaluación.

Envíos de originales:

Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés, francés y portugués.

La revista está compuesta por 4 secciones: *Estudios*, *Artículos*, *Reseñas* y *Entrevista*.

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.

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.

En caso de que los textos enviados tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución (formato jpg).

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 presentados para la sección *Estudios* deberán incluir:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
 - c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
- 3) El texto del trabajo debe tener entre 8.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
- 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
- 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
- 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La revista podrá incluir, asimismo, textos en la sección artículos que responderán o no a sus áreas de estudios.

Los trabajos presentados para la sección *Artículos* deberán adjuntar:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).



- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
 - 3) El texto del trabajo debe tener entre 6.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
 - 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
 - 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
 - 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La sección *Reseñas* podrá incluir notas 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 (título, autor, ciudad, editorial, año y número de páginas) y no excederán las 2.000 palabras. Se adjuntará un breve curriculum vitae del autor (máximo de 6 renglones), que incluya:

- a) Nombre completo.
- b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
- d) Dirección de correo electrónico.

Plazo de recepción de originales: para el número de junio, hasta el 1 de noviembre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

Normas de estilo generales:

La revista adopta las normas aprobadas por la Real Academia Española en su *Libro de estilo de la lengua española* (2018), para todo lo relativo a reglas gramaticales, ortografía, etc. y la explicitación sobre el trabajo intelectual del *Manual de estilo de la lengua española* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

Las comillas se usan por este orden:

Se abre y cierra con las comillas latinas (« »); si dentro de este entrecomillado es preciso utilizar nuevas comillas, se abre y cierra con las comillas inglesas (“ ”); si dentro de estas es necesario abrir un nuevo tipo de comillas, se emplean las simples o sencillas (‘ ’).

En el caso de citas textuales deben aparecer insertadas dentro del párrafo cuando son citas breves que no superan las seis líneas, entre comillas latinas («»). Si son más extensas se recomienda colocarlas, sin comillas, en un párrafo aparte, en un cuerpo menor que el texto general, respetando una sangría mayor, ejemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectarían la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su succion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos días antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondió que sí que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

La llamada de nota se sitúa siempre después del signo de puntuación, sea este el que sea, a excepción del guión, al que precede.

No se utilizarán negritas y subrayados en las citas.

La revista *Humanidades* cuenta con un corrector de estilo y se reserva el derecho a realizar modificaciones, en caso de estar en desacuerdo con el autor, prevalecerá el criterio de la revista.

No se publicarán trabajos que no respeten las normas para los colaboradores de la revista.

Normas formales de citado textual:

Las referencias bibliográficas de los textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* deben de cumplir con las normas del Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, a fin de poder ser presentados al proceso de evaluación. Se tomará el estilo de las *Humanidades*: notas al pie de página y una bibliografía al final del escrito. Las referencias de las fuentes citadas se listan en un párrafo aparte en orden alfabético bajo el encabezamiento de Referencias bibliográficas al final del trabajo.

Para citar un libro:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, *Título de la obra en cursiva* (lugar de publicación: editorial, año), página/s de donde se toma la cita. Se debe respetar la sangría de primera línea.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido(s), Nombre o nombres. *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial, año. Se debe respetar la sangría francesa.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Nota corta al pie de página:

Aplica para la segunda y posteriores citas de una obra.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografía (en orden alfabético):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Cuando se trate de libros con más de tres autores, las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por “et al.”. En la bibliografía se ponen todos los autores.

Para citar un capítulo o parte de un libro:

Las partes de un libro como capítulos, ponencias de un congreso, prólogos, etc. se citan de la siguiente manera:

Notas al pie de página: Nombre y apellido/s del autor/es de la parte, “Título de la parte entre comillas”, en *Título de la obra en cursiva*, editores. (Lugar de publicación: editorial, año), página/s.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, nombre/s del autor/es de la parte. “Título de la parte entre comillas”. En *Título de la obra en cursiva*, editores. Página/s. Lugar de publicación: editorial, año.

En las notas, citar las páginas específicas. En la bibliografía, incluir el rango del capítulo o parte del libro.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota corta al pie de página:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografía (en orden alfabético):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar un e-book:

Para libros consultados en línea, agregar la URL como parte de la cita.

Para los libros con derechos de autor consultados a través de una base de datos de bibliotecas comerciales, mencione el nombre de la base de datos comercial en lugar de la URL.

En el caso de libros descargados en un dispositivo, indicar el formato del mismo (por ejemplo, EPUB o PDF) e incluir la aplicación o el dispositivo requerido para ver o acceder al archivo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota corta al pie de página:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografía (en orden alfabético):

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

Para citar un artículo de una revista impresa o electrónica:

En las notas citar las páginas específicas. En la bibliografía incluir el rango de páginas del artículo. Para artículos consultados en línea incluir la URL o la base de datos. Si el artículo tiene DOI (Digital Object Identified) es preferible incluir este enlace permanente que la URL.

Notas al pie de página (Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo entre comillas”, título de la revista en cursiva volumen de la revista (año de publicación): página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía: Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título del artículo entre comillas”. *Título de la revista en cursiva* volumen de la revista (año de publicación entre paréntesis): primera página- última página del artículo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Nota corta al pie de página:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografía (en orden alfabético):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar una tesis:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título de la tesis” (Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año), página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título de la tesis”. Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota corta al pie de página:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografía (en orden alfabético):

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar un artículo de prensa:

El nombre del autor (si se conoce) y el título de artículo se citan de forma muy similar a los elementos correspondientes en las revistas

El mes, el día y el año son los elementos indispensables.

Si el documento se publica en alguna sección, se puede dar el número de sección (por ejemplo, sección 1) o el título (por ejemplo, Nación).

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo”, título del periódico, día mes, año, sección, URL.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, Nombre/s del autor. “Título del artículo”. Título del periódico, día mes, año. Sección. URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Nota corta al pie de página:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Si el artículo no tuviese autor, se coloca en primer lugar el nombre del periódico.

Para citar una entrevista:

Las entrevistas no publicadas, conversaciones, correos electrónicos, mensajes de texto o similares, se citan en el texto (“En conversación telefónica con el autor el 7 de julio de 2010, el líder sindicalista admitió que...”) o en notas, raramente se incluyen en

la bibliografía. Las citas deben incluir los nombres tanto de la persona entrevistada como del entrevistador; información de identificación breve, si corresponde; el lugar o fecha de la entrevista (o ambas, si se conoce). Agregar si hay una transcripción o grabación disponible y dónde se puede encontrar. Normalmente comienza por el nombre de la persona entrevistada. El entrevistador, en caso de mencionarse, figura en segundo lugar.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Una entrevista que ha sido publicada, transmitida o está en línea, generalmente se puede tratar como un artículo u otro elemento de una publicación periódica. Las entrevistas consultadas en línea deben incluir una URL.

Nota al pie de página:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota corta al pie de página:

2. Stamper, entrevista.

Bibliografía (en orden alfabético):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar un sitio web:

Para citar el contenido original del sitio web se debe incluir: el título o la descripción de la página específica (si se cita); el título o la descripción del sitio como un todo; el propietario o patrocinador del sitio; y una URL.

Las citas del contenido del sitio web se pueden limitar al texto (“El 2 de mayo de 2019, la Biblioteca Universitaria mencionaba en su sitio web...”) o en una nota. Si se quiere una cita más formal, puede realizarse de acuerdo al ejemplo que figura a continuación. Debido a que el contenido está en permanente cambio se debe incluir una fecha de publicación o fecha de revisión o modificación. Si no se puede determinar dicha fecha, incluya una fecha de acceso.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota corta al pie de página:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar una entrada de blog:

Las publicaciones del blog se citan como artículos de prensa en línea.

Las citas incluyen al autor de la publicación; el título de la publicación, entre comillas; el título del blog, en cursiva; la fecha de la publicación; y una URL. La palabra blog se puede agregar entre paréntesis después del título del blog (a menos que la palabra blog sea parte del título).

Las entradas de blog o comentarios pueden citarse en el texto (“En un comentario publicado en el blog Biblioteca UM: noticias el 19 de abril de 2016...”) en lugar de en una nota y, generalmente, se omiten en la bibliografía. Si se necesita una entrada de bibliografía, debe aparecer debajo del autor de la publicación.

Nombre y apellido/s del autor, “Título de la entrada”, *título del blog* (blog), día mes, año, URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografía (en orden alfabético):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Cita de cita:

Citar una fuente de una fuente secundaria (“citado en”) se debe evitar, ya que se espera que los autores hayan examinado las obras que citan. Sin embargo, si una fuente original no está disponible, se deben enumerar tanto la fuente original como la secundaria.

Primero se cita la fuente primaria seguido de “citado en” y luego la fuente secundaria.

Nota al pie de página:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (en orden alfabético):

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

Author Guidelines:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo is a journal of Philosophy, History and Literature, published every six months (June and December of each year) by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

Commitment to the editor and copyright:

Only original content that is not committed to another publication and whose author(s) are in full possession of publishing rights will be published. The submission of the originals to the editor entails that the author or the authors of the collaborations give to **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** the reproduction rights of the admitted texts. In turn, cases of co-authorship must be expressly stated, as well as cases in which the author received collaborations, suggestions or comments from third parties.

Notice of copyright:

This Journal is published by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

The authors who publish in this journal accept the following terms:

The authors retain the copyright and grant the journal the right of first publication of the work under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license, which allows others to share the work with an acknowledgment of authorship and an acknowledgment of their initial publication in this journal. Authors are allowed and encouraged to publish their work online (in repositories or on their website) after the presentation of this issue of *Humanidades*, as this can generate productive exchanges, as well as a higher citation of the published work (see “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Privacy statement:

The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by the journal and will not be available for any other purpose or another person.

Arbitration system:

Texts sent by the contributors to the journal of *Humanidades*—without the authorship data— are received by the associate editor, in charge of verifying compliance with the established criteria and standards. If in this first stage of the review process any doubt shall arise, the text is referred to the Editorial Board; which definitively decides about the consultation and communicates the resolution to the associate editor. If a text does not meet the required standards or does not receive approval in any of the stages of the process, the associate editor transfers the decision to the author or authors in the shortest time possible.

The text approved in the first stage goes to anonymous and confidential arbitration—double blind method—, in charge of external evaluators that must be a minimum of two. They will evaluate the scientific and methodological quality of the text that can be object of acceptance, rejection or acceptance with modifications. In the latter case, the associate editor resends the text with the modifications to the author, who can admit the modifications or substantiate a partial discrepancy. When the associate editor receives the text again, he verifies that the modifications suggested by the evaluators have been made or he accepts the discrepancy of the author. It is the associate editor that must confirm if the text goes to the last stage of the process or not, before being incorporated into the intended issue of the journal. The final decision is communicated to the author within a maximum period of eight months from the date of receipt of the text. The associate editor may consider, in some cases, the appropriateness for an evaluator to have an extraordinary time to complete the analysis of the text.

If a notorious discrepancy appears between the evaluators, the associate editor is entitled to request a new evaluation on equal terms with the first two; this third evaluation will define the judgment on the text.

All the evaluators are committed to observe the accepted ethical and scientific research norms of universal character. The journal may specify them in a timely manner.

Once the article is approved for publication, the author must sign and send the Declaration of Originality of the writing.

When the issue is published, the authors receive a copy of the corresponding issue of the *Humanidades* journal.

Declaration of Originality:

The authors must accept and sign the declaration of originality and send it to the following email address: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Declaration of originality

Title of work presented: -----

By means of this declaration I certify that I am the author of the work I am presenting for possible publication in *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (the journal) and that its content is original and the result of my personal intellectual contribution. None of the data presented in this work has been plagiarized, invented, manipulated or distorted. I accept that the identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by the journal and that if a plagiarism is detected, the reason will be communicated. All data, figures, tables, photographs and references to previously published materials are duly identified with their respective credits and included in the bibliographic notes and citations, as well as unpublished data obtained through verbal or written communication. I also have the proper authorizations of those who own the copyrights on these materials.

I declare to be aware that the journal adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) to promote research and its publication. Therefore, I assume that all presented materials are completely free of copyright and, as a result, I am the only responsible for any litigation or claim related to intellectual property rights, exempting the Universidad de Montevideo and the journal.

I declare that this article is unpublished and that I have not submitted it to another serial publication, for its respective evaluation and subsequent publication. In the event that the article ----- is approved for publication, as author and owner of the author's rights, I authorize the Universidad de Montevideo to include this text in the journal with no limits in time, so that it can be reproduced, edited, distributed, displayed and communicated in the country and abroad by print, electronic format, CD-ROM, Internet, in full text or any other means known or unknown.

I declare to know that the published version of the article will be distributed on the Internet under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). In the applicable cases, I leave personal evidence that the people who have worked on this article approved its final version and agree to its publication. I also acknowledge all sources of funding used for this work and expressly indicate, if appropriate, the funding agency, and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have an interest in the proposed work and this is properly stated in the *Observations* section.

As consideration for this authorization, I declare my consent to receive one (1) copy of the issue of the journal in which my article appears.

I also accept that if there are several authors of the same article, the principal investigator will receive one (1) copy and each coauthor one (1) copy. For proof of the above, I sign this declaration on the days of the month of of the year, in the city of

Name, Signature and ID Document (if there are more than one author, every author needs to sign).

Observations:.....

Ethical codes and conflicts of interest:

Humanidades adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Authors, editors, reviewers and editorial staff agree to read and accept the Code of Ethics of the journal.

The authors acknowledge all sources of funding used in their work and expressly indicate, when appropriate, the funding agency and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have interests with the proposed work.

Plagiarism Detection:

The identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by *Humanidades* journal. If plagiarism is detected, the author is informed of the reason for the rejection of his contribution, with the evidence of plagiarism clearly stated.

The journal uses Unicheck's plagiarism detection and verification of originality service, <https://unicheck.com/es-es>

Charges for processing articles:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, does not have charges or fees for the processing of articles (Article Processing Charge [APC]) sent by the authors. There is no fee paid for the presentation of the texts to the evaluation process either.

Sending the originals:

Written texts will be accepted in the following languages: Spanish, English and Portuguese.

The journal is composed of 4 sections: *Studies*, *Articles*, *Reviews* and *Interview*.

The contents submitted to arbitration will be those of the following sections: *Studies* and *Articles*.

The books' reviews and the prologue of the studies will have a quality assessment performed by the Editorial Board.

The name of the author (or authors) of the submitted texts must not appear in the file or in the copy sent for evaluation. In the cases that the texts sent have graphics or images, they will be sent in a separate file in high resolution (jpg format).

The *Studies* section will be composed of a maximum of 4 writings on a subject announced in the publication of the previous issue of the journal, or through other academic media. The works presented for the Studies section should include:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
 - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
- 3) The text of the work must have between 8,000 and 15,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
- 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese (Abstract).
- 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
- 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The journal may also include texts in the *Articles* section that will relate or not to their areas of study.

The works submitted for the Articles section must attach:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following

link: <https://orcid.org/>).

- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
 - 3) The text of the work must have between 6,000 and 10,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
 - 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese. (Abstract).
 - 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
 - 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The *Reviews* section may include notes on books of interest in the areas of study of the journal. The submitted works must have all the bibliographic information of the reviewed book (title, author, city, publisher, year and number of pages) and shall not exceed 2,000 words. A short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines) must be attached, including:

- a) Full name.
- b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
- d) Email address.

Deadline for receipt of manuscripts: for the June issue, until 1 November of the previous year; for the December issue, until 30 April of the current year.

General style rules:

The journal adopts the norms approved by the Real Academia Española in its *Libro de estilo de la lengua española* (2018), for everything related to grammar rules, spelling, etc. and the explanation on the intellectual work of the *Manual de estilo de la lengua española* of José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

The quotes are used in this order:

It opens and closes with the Latin quotation marks (⋈); if within this quotation it is necessary to use new quotes, it opens and closes with the English quotation marks (“”); if within these it is necessary to open a new type of quotes, the simple or simple ones are used (‘’).

In the case of textual citations they should appear inserted within the paragraph when they are short quotations that do not exceed six lines, in Latin quotation marks (⌘). If they are more extensive, it is recommended to place them, without quotation marks, in a separate paragraph, in a body smaller than the general text, respecting a larger indentation, example:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepcion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondio que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

The note call is always placed after the punctuation mark, whatever it is, with the exception of the hyphen, which it precedes.

Bold and underlined will not be used in bibliographical references.

The journal *Humanidades* has a style editor and reserves the right to make modifications, in case of disagreement with the author, the criterion of the journal will prevail.

Works that do not respect the standards for the journal's collaborators will not be published.

Formal norms of quoted text:

The bibliographical references of the texts sent to *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* must comply with the standards of the Chicago Style Manual <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, in order to be presented to the evaluation process. The style taken will be the one of Humanities: footnotes and a bibliography at the end of the text. References to the sources cited are listed in a separate paragraph in alphabetical order under the heading Bibliographical references at the end of the paper.

To quote a book:

Footnote: Name and surname(s) of the author, Title of the work in italics (place of publication: publisher, year), page(s) from where the citation is taken. The first indentation line must be respected.

Bibliography (in alphabetical order): Surname(s), Name or names. Title of the book in italics. Place of publication: editorial, year. The hanging indent must be respected.

Examples:

Footnotes:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Shortened note:

Applies to the second and subsequent citations of a work.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliography (in alphabetical order):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

When citing books with more than three authors, the footnotes should include the name of the first author followed by “et al.” All authors are included in the bibliography.

To quote a chapter or a part of a book:

The parts of a book such as chapters, conference papers, prologues, etc. should be quoted as follows:

Footnotes: Name and surname(s) of the author(s) of the cited part, “Title of the part in quotation marks”, in Title of the work in italics, editors (place of publication: publisher, year), page(s).

Bibliography in alphabetical order: Surname, name(s) of the author(s) of the cited part. “Title of the part in quotation marks”. In Title of the work in italics, editors. Page(s). Place of publication: editorial, year.

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of the chapter or part of the book cited.

Examples:

Footnotes:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Shortened note:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliography in alphabetical order:

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

To quote an e-book:

When citing the online version of a book, add the URL as part of the quote.

For books that are copyrighted through a commercial library database, mention the name of the commercial database instead of the URL.

In the case of books downloaded on a device, indicate the format of the device (EPUB, PDF, for example) and include the name of the format together with the application or device required to view or acquire the file, if any.

Examples:

Footnotes:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.

4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Shortened note:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliography:

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

To quote an article from a printed or electronic journal:

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of article. For articles consulted online include the URL or the database.

If the article has DOI (Digital Object Identified) it is preferable to include this permanent link than the URL.

Footnotes: (Name and Surname(s) of the author(s), "Title of the article in quotation marks", in Title of the journal in italics, volume of the journal (year of publication): page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. "Title of the article in quotation marks". Title of the journal in italics volume of the journal (year of publication between brackets): first page - last page of the article.

Examples:

Footnotes:

1. Elena Ruibal, "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, "Bolivarianismos de papel", *Revista de indias* 77, n° 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Shortened note:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliography (in alphabetical order):

Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.

Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

To quote a thesis:

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the thesis”, (Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year) page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. “Title of the thesis”. Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year.

Examples:

Footnotes:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Shortened note:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliography:

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

To quote a press article:

The name of the author (if known) and the title of the article are cited in a very similar way to the corresponding elements in the journals.

The month, the day and the year are indispensable elements.

If the document is published in any section, you can give the section number (for example, Section 1) or the title (for example, Nación).

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the article”, Title of the newspaper, day month, year, section, URL.

Bibliography: Surname(s), name of author. “Article title”. Title of the newspaper, day, month, year. Section. URL.

Examples:

Footnotes:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Shortened note:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliography:

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

If the article does not have an author, the name of the newspaper goes first.

To quote an interview:

Unpublished interviews, conversations, emails, text messages or similar are cited in the text (“In a telephone conversation with the author on July 7, 2010, the union

leader admitted that ...”) or in notes, they are rarely included in the bibliography. Quotes should include the names of both, the interviewed and the interviewer; a Brief identification information, if applicable; the place or date of the interview (or both, if known). Add, if possible, a transcript or available recording and where it can be found. It usually begins with the name of the person interviewed. The interviewer, if mentioned, is in second place.

Examples:

Footnotes:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

An interview that has been published, transmitted or is available online can usually be treated as an article or another element of a periodical publication. The interviews consulted online must include the URL.

Example:

Footnotes:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>

Shortened note:

2. Stamper, entrevista.

Bibliography:

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

To quote a web page:

To quote the original content of a website the following should be included: the title or description of the specific page (if cited); the title or description of the site as a whole; the owner or sponsor of the site; and a URL.

The citations of the content of the website can be limited to the text (“On May 2, 2019, the University Library mentioned on its website ...”) or in a note. If you want a more formal appointment, it can be done according to the example below. Because the content is in permanent change, it must include a publication date or date of revision or modification. If this date can not be determined, include an access date.

Example:

Footnotes:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Shortened note:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliography:

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

To quote a blog post:

Blog posts are cited as online press articles.

Citations include the author of the publication; the title of the publication, in quotation marks; the title of the blog, in italics; the date of publication; and a URL. The word blog can be added in parentheses after the blog title (unless the word blog is part of the title).

Blog entries or comments can be cited in the text (“In a comment posted on the UM Library blog: news on April 19, 2016 ...”) instead of in a note and, generally, are omitted in the bibliography. If a bibliography entry is needed, it should appear below the author of the publication.

Name and Surname(s) of the author, “Title of the entry”, *title of the blog* (blog), day, month, year, URL.

Example:

Footnotes:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliography:

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

To quote a quote:

Citing a source from a secondary source (“cited in”) should be avoided, since the authors are expected to have examined the works they cite. However, if an original source is not available, both the original and the secondary sources must be listed.

First the primary source is cited followed by “cited in” and then the secondary source.

Footnotes:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliography

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.



Diretrizes para Autores

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo é uma revista de Filosofia, História e Literatura, editada em forma semestral (junho e dezembro de cada ano) pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Latino-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

Compromisso com o editor e copyright:

Apenas serão publicados conteúdos originais que não estejam comprometidos com outra publicação e cujo(s) autor(es) esteja(m) em plena posseção dos direitos de publicação. O envio dos originais ao editor supõe que o autor ou autores das colaborações cedem à **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** os direitos de reprodução dos textos selecionados. Por sua vez, tanto os casos de coautoria como os casos nos quais o autor recebeu colaborações, sugestões ou comentários de terceiros, deverão ser expressamente consignados.

Aviso de direitos de autor:

Esta revista é publicada pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Ibero-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

Os autores que publicam nessa revista aceitam os seguintes termos:

Os autores conservam os direitos de autor e concedem à revista o direito de primeira publicação da obra sob uma licença de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a outros compartilhar o trabalho com uma atribuição da autoria e uma atribuição da sua publicação inicial nessa revista.

A revista permite e encoraja os autores a publicarem seu trabalho online (em repositórios ou em sites próprios) após a sua participação no presente número de *Humanidades*, já que isso poder gerar intercâmbios produtivos, assim como mais citações do trabalho publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitationbiblio.html>).

Declaração de privacidade:

Os nomes e endereços eletrônicos incluídos nessa revista serão utilizados exclusivamente para os fins declarados pela revista e não estarão disponíveis para nenhum outro propósito ou para outras pessoas.

Sistema de arbitragem:

Os textos enviados pelos colaboradores para a revista *Humanidades* –sem os dados de autoria– são recebidos pelo editor associado, que verifica a conformidade com os critérios e com as normas estabelecidas. Em caso de haver alguma dúvida nessa primeira parte do processo de revisão, o texto é derivado ao Conselho Editorial, que decide em forma definitiva a respeito da consulta e comunica a resolução ao editor associado. Quando um texto não cumpre com as normas previstas ou não recebe aprovação em alguma das fases do processo, o editor associado transfere a decisão ao autor ou autores no menor prazo possível.

O texto aprovado na primeira fase segue para uma arbitragem anônima e confidencial –método duplo-cego–, realizado por avaliadores externos (dois no mínimo). Os avaliadores são os responsáveis pelo estudo da qualidade científica e metodológica do texto, que pode ser objeto de aceitação, rejeição ou aceitação com modificações. Finalmente, o editor associado reenvia ao autor o texto com as modificações, e este pode admiti-las ou fundamentar uma discrepância parcial.

Quando o editor associado recebe novamente o texto, ele verifica que as modificações sugeridas tenham sido feitas pelos avaliadores ou aceita a discrepância do autor. É o editor associado quem deve confirmar ou não a passagem do texto para a última fase do processo, antes de ser incorporado à edição da revista em questão. A decisão final é comunicada ao autor em um prazo máximo de oito meses a partir da data de recepção do texto. Em casos particulares, o editor associado poderá considerar pertinente estender o prazo de um avaliador para completar a sua análise do texto.

Em caso de existir uma discrepância notória entre os avaliadores, o editor associado poderá solicitar uma nova avaliação em idênticas condições às duas primeiras. A terceira definirá o parecer sobre o texto.

Todos os avaliadores se comprometem a observar normas éticas e de pesquisa científica aceitas com caráter universal. A revista *Humanidades* poderá especificá-las oportunamente.

Uma vez que o artigo for aprovado para publicação, o autor deverá assinar e enviar a Declaração de originalidade do escrito.

Quando o número é publicado, os autores recebem um exemplar da edição correspondente da revista *Humanidades*.

Declaração de originalidade:

Os autores devem aceitar e assinar a presente Declaração de originalidade e enviá-la para o seguinte e-mail: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Declaração de originalidade

Título do trabalho apresentado: -----

Pela presente declaração certifico que sou o autor do trabalho que estou apresentando para a sua possível publicação em *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (doravante, a revista) e que seu conteúdo é original e é resultado da minha contribuição intelectual pessoal. Nenhum dos dados apresentados neste trabalho foi plagiado, inventado, manipulado ou distorcido. Assumo que a identificação de plágio no texto será causa de rejeição por parte da revista e que em tal caso serei comunicado dos motivos. Todos os dados, figuras, tabelas, fotografias e referências a materiais já publicados estão devidamente identificados com seus respectivos créditos e incluídos nas notas bibliográficas e nas citações, da mesma forma que os dados não publicados obtidos mediante comunicação verbal ou escrita. Também possuo as devidas autorizações dos titulares dos direitos patrimoniais destes materiais.

Declaro estar ciente de que a revista adere às normas e códigos de ética internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) para promover a pesquisa e a sua publicação.

Pelos motivos anteriores, assumo que todos os materiais apresentados estão totalmente livres de direitos de autor e, portanto, sou responsável por qualquer ação legal ou reclamação relacionada com direitos de propriedade intelectual, livrando a Universidad de Montevideo e a revista de toda responsabilidade.

Declaro que o presente artigo é inédito e que não o apresentei a outra publicação seriada para a sua respectiva avaliação e posterior publicação. Em caso de que o artigo ----- seja aprovado para publicação, como autor(a) e proprietário(a) dos direitos de autor, autorizo de forma ilimitada a Universidad de Montevideo a incluir o texto na revista, assim como a proceder à sua reprodução, edição, distribuição, exibição e comunicação em nível nacional e internacional, por meios impressos, eletrônicos, CD-ROM, internet em texto completo ou por qualquer outro meio conhecido ou por conhecer.

Declaro estar ciente de que a versão publicada do artigo será distribuída na internet sob uma licença Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Para os casos correspondentes, também declaro que as pessoas que trabalharam nesse artigo aprovaram a sua versão final e estão de acordo com a sua publicação. Também reconheço todas as fontes de financiamento utilizadas para esse trabalho e específico expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que

pudessem ter interesses no trabalho proposto, ficando assim registrado no anexo de Observações.

Como contraprestação pela presente autorização, declaro a minha conformidade em receber um (1) exemplar da edição da revista em que esteja incluído o meu artigo. Caso um artigo tenha vários autores, aceito que o pesquisador principal receba um (1) exemplar e cada coautor receba um (1) exemplar.

Em virtude do exposto anteriormente, assino a presente declaração no dia do mês de do ano na cidade de

Nome, Assinatura e Documento de Identificação (no caso de vários coautores, cada um deve assinar).

Observações:

Normas éticas e conflitos de interesses:

Humanidades adere às normas e códigos internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Os autores, editores, revisores e redacção comprometem-se a ler e aceitar o Código de Ética da revista.

Os autores reconhecem todas as fontes de financiamento utilizadas nos seus trabalhos e especificam expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto.

Identificação de plágio:

A identificação de plágio no texto constitui causa de rejeição pela revista *Humanidades*. Em caso de identificação de plágio, é comunicado ao autor o motivo da rejeição da sua contribuição, sendo expostas claramente as evidências do plágio.

A revista usa a detecção de plágio do Unicheck e a verificação do serviço de originalidade, <https://unicheck.com/es-es>.

Custos por gestão de artigos:

A *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, não cobra taxa alguma pelo processamento dos artigos (Article Processing Charge [APC]) enviados pelos autores, nem é cobrada taxa alguma ao submeter textos ao processo de avaliação.

Envio de originais:

Serão aceitos textos escritos nos seguintes idiomas: espanhol, inglês e português.

A revista contém 4 seções: *Estudos*, *Artigos*, *Resenhas* e *Entrevista*.

Os conteúdos submetidos a arbitragem serão: *Estudos* e *Artigos*.

As resenhas de livros e o proêmio dos estudos terão uma avaliação de qualidade por parte do Conselho de Redação.

O nome do autor (ou dos autores) dos escritos enviados não deverá figurar no arquivo nem na cópia enviada para avaliação.

Caso os textos enviados tiverem gráficos ou imagens, estas deverão ser enviadas em um arquivo separado e em alta resolução (formato .jpg).

A seção *Estudos* estará conformada por um máximo de 4 escritos sobre um tema anunciado na edição precedente da revista ou em outros meios de comunicação acadêmicos.

Os trabalhos apresentados para a seção *Estudos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
 - c) Posição e filiação acadêmica.
 - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
- 3) O texto do trabalho deve ter entre 8.000 e 15.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
- 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
- 5) Máximo de 6 palavras-chave em espanhol, inglês e português.
- 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A revista também poderá incluir, na seção *Artigos*, textos pertencentes ou não a suas áreas de estudo.

Os trabalhos apresentados para a seção *Artigos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

c) Posição e filiação acadêmica.

d) E-mail.

2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.

3) O texto do trabalho deve ter entre 6.000 e 10.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).

4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.

5) Máximo de 6 palavras-chave, em espanhol, inglês e português.

6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A seção *Resenhas* poderá incluir textos sobre livros de interesse dentro das áreas de estudo da revista.

Os escritos submetidos deverão incluir toda a informação bibliográfica do livro resenhado (título, autor, cidade, editorial, ano e número de páginas) y não poderão superar as 2,000 palavras. Um breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas) deverá ser anexado, incluindo:

a) Nome completo.

b) identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

c) Posição e filiação acadêmica.

d) E-mail.

Prazo para a recepção de manuscritos: para a edição de Junho, até 1 de Novembro do ano anterior; para a edição de Dezembro, até 30 de Abril do ano em curso.

Regras gerais de estilo:

A revista adota as normas aprovadas pela Real Academia Espanhola em seu *Livro de Estilo da Língua Espanhola* (2018), para tudo relacionado a regras gramaticais, ortografia, etc. e a explicação sobre o trabalho intelectual do *Manual de estilo da língua espanhola* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

As citações são usadas nesta ordem:

Abre e fecha com as aspas inglesas (⌘); se dentro desta citação for necessário usar novas citações, abre e fecha com as aspas inglesas (“”); se dentro destes for necessário abrir um novo tipo de aspas, as simples ou simples são usadas (“”).

No caso de citações textuais, elas devem aparecer inseridas no parágrafo quando forem citações curtas que não excedam seis linhas, em aspas inglesas (⌘). Se forem mais extensos, recomenda-se colocá-los, sem aspas, em um parágrafo separado, em um corpo menor que o texto geral, respeitando um recuo maior, exemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepçion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondió que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

A nota de chamada é sempre colocada após o sinal de pontuação, seja ele qual for, excepto o hífen, que precede.

Negrito e sublinhado não será usado em referências bibliográficas.

A revista *Humanidades* tem um editor de estilo e se reserva o direito de fazer modificações, em caso de desacordo com o autor, o critério da revista prevalecerá.

Trabalhos que não respeitem os padrões para os colaboradores da revista não serão publicados.

Normas formais de citação textual:

Para serem apresentados ao processo de avaliação, as referências bibliográficas dos textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, devem cumprir com o Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>. A referência será o estilo de *Humanidades*: notas de rodapé e uma bibliografia no final do escrito. As referências às fontes citadas estão listadas em um parágrafo separado em ordem alfabética sob o título Referências bibliográficas no final do artigo.

Para citar um livro:

Nota de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, Título da obra em itálica (lugar de publicação: editorial, ano), página/s que contém a citação. O recuo de primeira linha deverá ser respeitado.

Bibliografia (em ordem alfabética): Sobrenome(s), Nome ou nomes. Título do livro em itálica. Lugar de publicação: editorial, ano. O recuo deslocado deverá ser respeitado.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Nota curta:

Aplica-se à segunda e subsequentes citações de um trabalho.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Em caso de livros com mais de três autores, as notas de rodapé deverão incluir o nome do primeiro autor acompanhado de “et al.”. Todos os autores deverão ser incluídos na bibliografia.

Para citar um capítulo ou parte de um livro:

As partes de um livro, tais como capítulos, palestras de jornadas, prólogos, etc., deverão ser citadas da seguinte forma:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do/s autor/es da parte, “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores (lugar de publicação: editorial, ano), página/s.

Bibliografia em ordem alfabética: Sobrenome/s, nome/s do/s autor/es da parte. “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores. Lugar de publicação: editorial, ano.

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho do capítulo ou parte do livro.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota curta:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar um e-book:

Na citação da versão online de um livro, incluir a URL como parte da citação.

Para os livros com direitos de autor consultados em base de dados de bibliotecas comerciais, mencione o nome da base de dados comercial em lugar da URL.

No caso de livros baixados para um dispositivo, indique o formato do dispositivo (por exemplo, EPUB ou PDF) e inclua o aplicativo ou dispositivo necessário para visualizar ou acessar o arquivo.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.
2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.
3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota curta:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

Para citar um artigo de uma revista impressa ou eletrônica:

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho de páginas do artigo. Para artigos consultados online, incluir URL ou base de dados.

Caso o artigo tiver DOI (Digital Object Identified), é preferível incluir esse link permanente do que a URL.

Notas de rodapé: (Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo entre aspas”, *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação): página/s que contêm a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título do artigo entre aspas”. *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação entre parênteses): primeira página-última página do artigo.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, nº 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, nº 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Nota curta:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar uma tese/dissertação:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título da tese/dissertação”, (Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano), página/s que contém a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título da tese”. Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota curta:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar um artigo jornalístico:

O nome do autor (caso estiver disponível) e o título do artigo são citados de forma muito similar aos elementos correspondentes nas revistas.

Mês, dia e ano são elementos indispensáveis.

Se o documento for publicado em alguma seção, é possível incluir o número da seção (por exemplo, seção 1) ou o título (por exemplo, Nacional).

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo”, título do jornal, dia, mês, ano, seção, URL.

Bibliografia: Sobrenome/s, Nome/s do autor. “Título do artigo”. Título do jornal, dia, mês, ano. Seção. URL.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-irreinato.html>.

Nota curta:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-irreinato.html>.

Caso o artigo não tiver autor, coloca-se em primeiro lugar o nome do jornal.

Para citar uma entrevista:

As entrevistas não publicadas, conversas, e-mails, mensagens de texto ou similares devem ser citadas no texto (“Em uma conversa telefônica com o autor em 7 de julho de 2010, o líder sindical admitiu que ...”) ou em notas, raramente incluído na bibliografia. As citações devem incluir os nomes tanto da pessoa entrevistada como

do entrevistador; informação de identificação breve, se for o caso; o lugar ou data da entrevista (ou ambas, se estiverem disponíveis). Especificar se existe uma transcrição ou gravação disponível e onde pode ser acessada. Geralmente começa com o nome da pessoa entrevistada. O entrevistador, se mencionado, está em segundo lugar.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Uma entrevista que foi publicada, transmitida ou que está online, em termos gerais pode ser tratada como um artigo ou outro elemento de uma publicação jornalística. As entrevistas consultadas online devem incluir a URL.

Nota de rodapé:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”, entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota curta:

2. Stamper, entrevista.

Bibliografía (em ordem alfabética):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar uma página web:

As citações do conteúdo do site podem ser limitadas ao texto (“Em 2 de maio de 2019, a Biblioteca da Universidade mencionada em seu site ...”) ou em uma nota. Se você quiser um compromisso mais formal, isso pode ser feito de acordo com o exemplo abaixo. Como o conteúdo está em permanente mudança, ele deve incluir uma data de publicação ou data de revisão ou modificação. Se essa data não puder ser determinada, inclua uma data de acesso.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota curta:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019.
<http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar uma publicação de blog:

As publicações de blog são citadas como artigos de imprensa online.

As citações incluem o autor da publicação; o título da publicação entre aspas; o título do blog em itálicas; a data da publicação; e uma URL. A palavra “blog” pode ser adicionada entre parênteses depois do título do blog (a não ser que a palavra “blog” faça parte do título).

As citações de publicações de blogs podem ser incluídas no texto ou nas notas. Caso for necessário adicioná-las na bibliografia, devem aparecer abaixo do autor da publicação.

Nome e sobrenome/s do autor, “Título da publicação de blog”, *título do blog*, dia, mês, ano, URL.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Citação de citação:

Deve-se evitar a citação de uma fonte secundária (“citado em”), pois se espera que os autores examinem as obras que citam. Porém, se uma fonte original não estiver disponível, devem-se enumerar tanto a fonte original como a secundária.

Primeiro cita-se a fonte primária, seguido de “citado em” e depois a fonte secundária.

Notas de rodapé:

1. Manuel Graña González, La escuela de periodismo (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (em ordem alfabética):

Graña González, Manuel. La escuela de periodismo. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

PROEMIO

Tomás de Aquino: ayer y hoy
Daniel Contreras

Thomas Aquinas: Yesterday and Today
Daniel Contreras

Tomás de Aquino: a 750 años de su muerte

La doctrina tomista de la ley natural en el marco
de la participación del hombre en la providencia divina
Manuel Martín

Definiendo lo indefinible. El método para conocer la existencia de Dios según Tomás de Aquino
y el “unum” argumento de Anselmo de Canterbury
Santiago Corti

El conocimiento de la persona en su singularidad. Una aproximación desde dos exponentes
de la Escuela Tomista de Barcelona
Íñigo Alberto García Elton

ARTÍCULOS

Aceleración temporal y recuperación de lo político. Notas sobre las repercusiones de la teoría
de la aceleración social de Hartmut Rosa en la praxis política
Pedro Rivas

Cultura Material para el estudio de la historia e historia del arte:
estado de la cuestión y algunas aproximaciones metodológicas
Julieta Ogaz Sotomayor

Juan Carlos Onetti y la inercia: creación, trabajo y matrimonio en un mundo repetitivo
Darío Martínez Milantchi

Reseñas

Fascismo de Ultramar. El falangismo español en el Río de la Plata, 1936-1943.
Luis Velasco, ed.
[Milena Luciano]

La persona. Il volto della trascendenza.
Massimo Serretti, ed.
[Juan F. Franck]