

Santo Tomás y los demás

La filosofía del medioevo. VIII Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía

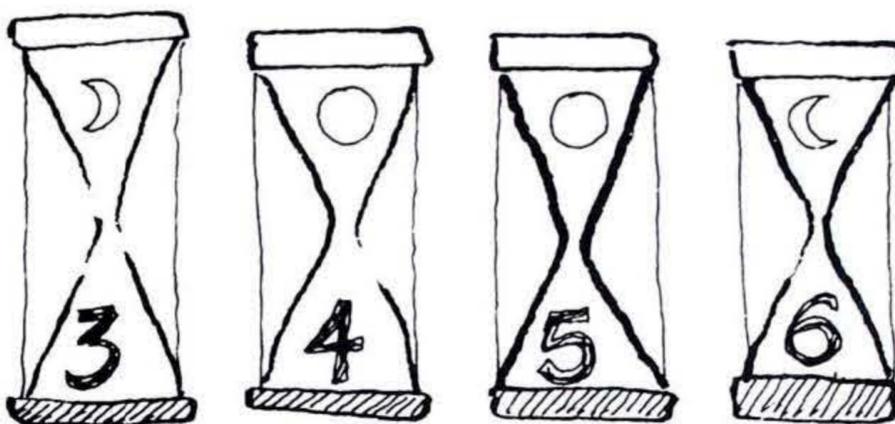
J. A. Díaz, J. P. Margot, A. L. Gómez, E. Lákatos, A. Cárdenas, G. Soto, D. Herrera, A. Papacchini, J. Zabalza

Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1987, 138 págs.

El presente libro, publicado por la Universidad de Santo Tomás en la Biblioteca Colombiana de Filosofía, recoge las ponencias presentadas en el VIII Coloquio de Filosofía los días 8, 9 y 10 de abril de 1987.

Es indudable el interés que, en la actualidad, ha suscitado la época medieval entre los investigadores; los trabajos desarrollados en los últimos años, sobre este período, han proyectado nueva luz en campos tan variados como la literatura, la historia, la filosofía, la lógica, la filosofía del lenguaje. Las ponencias recogidas en esta obra representan los esfuerzos que se hacen en diversas universidades del país por abordar la amplia temática filosófica de la época medieval.

Gonzalo Soto P., en su contribución "Santo Tomás de Aquino y la Universidad" hace una presentación breve y clara del contexto histórico del siglo XIII, de la universidad y, dentro de ella, de la persona y de la obra de santo Tomás. Siguiendo las líneas ofrecidas por Marc Bloch, en el campo de la historia, y por Dominique Chenu, en su obra sobre santo Tomás, destaca las características de la llamada "segunda edad feudal". En ésta se producen cambios considerables y fenómenos importantes: paso de la estabilidad feudal campesina a la movilidad de las fortunas mercantiles, reactivación de las rutas comerciales, crecimiento urbano, desarrollo de las corporaciones y gremios, movimientos de renovación evangélica, cruzadas, hambrunas; la vida monacal, de tipo benedictino, centrada en el monasterio, cede el campo a nuevas comunidades reli-



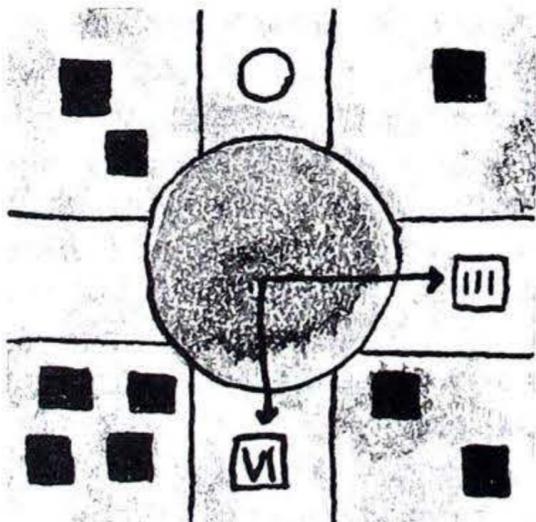
giosas: los franciscanos y los dominicos. En este contexto aparece, crece y se consolida la universidad como institución. Esta se caracteriza por ser fundamentalmente un gremio o corporación: el gremio de profesores y estudiantes. En el horizonte intelectual de la época, aparece la obra de Aristóteles, suscitando numerosas y variadas reacciones. Dentro de este ambiente cultural el problema de las relaciones entre la razón y la fe ocupa lugar de privilegio. Soto presenta el itinerario intelectual de santo Tomás, subrayando el hecho de que "la universidad juega un papel decisivo en la obra intelectual de Tomás y Tomás juega un papel decisivo en la actividad universitaria (pág. 15). El autor se detiene en señalar los acontecimientos que tuvieron lugar durante el primer profesorado de santo Tomás en París (1252-1259): querrela entre maestros seculares y maestros regulares, y durante su segundo profesorado allí mismo (1269-1272): problema de las relaciones cristianismo-aristotelismo, fe y razón. Soto cierra su exposición con una cita de Guillermo de Tocco, biógrafo del Aquinate, que condensa muy acertadamente la novedad que significó entonces la actividad y la obra de santo Tomás: "En efecto, durante sus cursos planteó problemas nuevos, descubrió nuevos métodos, se sirvió de nuevos sistemas probatorios...". He aquí todo un reto para cualquier universidad, concluye Gonzalo Soto.

Jean Paul Margot diserta sobre "El problema de la creación. Metafísica del Ens y metafísica del Esse". Para considerar el problema de la creación en el período medieval es necesario referirse al *Liber de Causis*. Esta obra, "escrita probablemente por un árabe, ofrece, en efecto, para

la sabiduría cristiana un texto atribuido a Aristóteles que permite comprender el monoteísmo" (pág. 19). El libro preserva la estructura neoplatónica del mundo con sus leyes metafísicas que van de lo más perfecto a lo menos perfecto, del uno a lo múltiple, pero introduce un elemento nuevo, a saber: el hecho de que la causa primera, Dios, es creadora de todo lo que es. El problema de la creación es planteado, sin ambigüedad, en el *Liber de Causis*. Margot se pregunta si no es legítimo esperar encontrar también en Platón una doctrina de la creación. Hay que afirmar, sin embargo, que la filosofía platónica subordina la personalidad del demiurgo a la ejemplaridad de las ideas. Lo divino precede entonces a Dios y las ideas son trascendidas por el bien. Con Aristóteles el primer principio filosófico es también Dios. Para Aristóteles la materia es eterna y no se da causalidad eficiente metafísica. Es, por tanto, vano buscar en el Estagirita una teoría de la creación que es del todo ajena a su mentalidad. "Es preciso insistir en que, aunque sea primer motor del universo, Dios no es creador y ello aun en el sentido en que la creación puede ser reconciliada con la eternidad del mundo" (pág. 23). "Pese a los esfuerzos de un gran número de intérpretes desde la Edad Media hasta nuestros días, los textos impiden rebasar el pensamiento de Aristóteles hacia una interpretación que busca encontrar en él una doctrina de la providencia divina o una doctrina de la creación" (pág. 24). Dios, principio exterior a la naturaleza, explica el movimiento de la naturaleza mas no el ser de ella. Al ignorar la distinción real entre esencia y existencia, la causa de una cosa

ha de buscarse en su forma. Margot, en el resto de la exposición, intenta mostrar que la doctrina de la creación es solidaria con una modificación radical de la metafísica, y que tal modificación tiene por autor a santo Tomás de Aquino. Con la doctrina de la creación el mundo deja de ser la fuente de la realidad: Dios es la fuente de todo lo que existe y la esencia pasa a ser una función de la existencia. Todos los pensadores anteriores a Tomás han quedado prisioneros de una metafísica de las esencias, y aunque la doctrina de la causalidad eficiente metafísica haya visto la luz con los neoplatónicos, tal doctrina sólo con santo Tomás alcanza las dimensiones de una doctrina de la creación. Santo Tomás pone en evidencia los límites de una metafísica de la esencia. Lo que hace falta a los griegos es la noción de *esse*. Inclusive el *Liber de Causis* sigue manteniéndose en el interior de una metafísica de la esencia, ya que el *ens primum creatum* es un ser, ciertamente el más perfecto, pero un ser. Como tal debe, entonces, poseer el ser por participación, es decir, recibir la existencia. Es mediante una crítica de la finitud, en tanto que ella está determinada por la recepción de la existencia (participación), como santo Tomás postula un *Esse infinitum* que es pura actividad de existir y, por consiguiente, único capaz de dar la existencia, es decir, de crear. Al liberar al ser (*esse*) de la esencia, santo Tomás hace posible una respuesta filosófica al problema teológico de la creación.

Eugenio Lákatos expone "El concepto extensivo e intensivo de la naturaleza en santo Tomás". Afirmando que el concepto de 'fysis' ha



sido uno de los más estudiados desde las épocas más tempranas de la filosofía griega, se propone estudiarlo en el pensamiento de santo Tomás. Este "abordó el estudio del problema desde el principio de su carrera docente en París (1252) trabajando en él hasta el final de su vida (1274)", (pág. 34). Todas sus obras dan testimonio de ello. E. Lákatos hace un recuento de los conceptos generales de santo Tomás acerca de la naturaleza y señala al menos cuatro: 1. La naturaleza es un ente que pertenece al género de las categorías; es una substancia, que puede ser simple o compuesta; 2. La naturaleza es una esencia, o sea 'quiddidad', porque por ella la cosa es lo que es; 3. Por cuanto la naturaleza es una substancia, depende de la 'substancia primera simple' que es el mismo Dios; en el caso de Dios, la existencia pertenece a su naturaleza, o sea a su esencia. "Estos conceptos generales sobre la naturaleza engendrarán en santo Tomás los conceptos extensivos e intensivos de la naturaleza" (pág. 37). El concepto de la naturaleza en santo Tomás es análogo y depende de dos conceptos esenciales: el concepto de la 'proporción' y el concepto de la 'participación'. "En el primer caso todo ser, fuera del ser divino, es un ser producido, o ser creado por el Creador, tiene dentro de sí un aptitud (= proporción) que lo hace armónico con los demás seres y naturalezas. En el segundo caso, todo ser, o sea toda naturaleza creada por el Creador tiene un grado de 'participación' de la naturaleza divina de la cual depende su grado de perfección. De esta manera el concepto de la naturaleza no es estático sino dinámico. No es equívoco porque registra diferenciaciones. Pero tampoco es unívoco porque cada naturaleza creada no es idéntica sino semejante a la otra. El concepto de naturaleza en santo Tomás es análogo según la analogía del ente" (pág. 41).

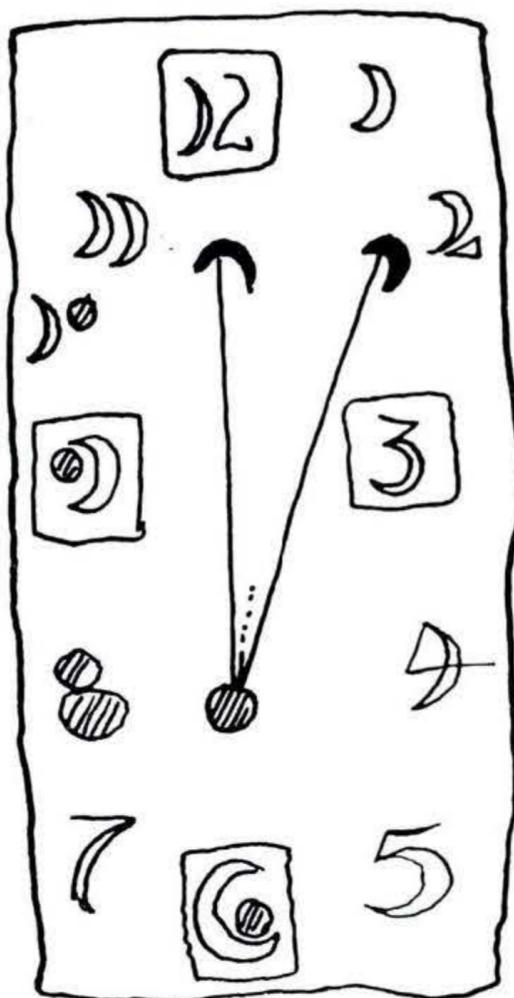
Alberto Cárdenas Patiño aborda el tema del lenguaje en la ponencia "Aproximación a la semiótica tomista". Nos dice que la filosofía del lenguaje es un ingrediente clave del sistema tomista, aunque no aparezca en forma de tratado aparte. Dicha filosofía funciona unitariamente como semiótica o teo-

ría general de cualquier sistema de signos y como teoría del lenguaje articulado o verbal. Ha recibido, ciertamente, la herencia de Alberto Magno y las influencias de Aristóteles, del neoplatonismo, del estoicismo y de san Agustín, pero llega a constituirse como elaboración personal, a lo largo de su vida. Cárdenas se propone presentar una aproximación a uno de los temas centrales de la semiótica tomista: el de las relaciones entre "semiosis" cognoscitiva y "semiosis" comunicativa verbal. La teoría tomista de la ideogénesis es el punto de partida de la teoría semiótica. Aquella es un proceso signico o "semiosis". Cárdenas presenta el proceso cognoscitivo tal como lo desarrolla santo Tomás: desde la experiencia, como punto de partida, hasta el 'verbum mentis', por medio del cual el hombre se dice a sí mismo lo que entiende. Luego viene el lenguaje verbal, "el verbum exterius", que se convierte en significante del "verbum interius". La necesidad de conservar el significado, que es el "verbum mentis", a través del espacio y del tiempo, obliga al hombre a sustituir el "verbum exterius" oral por el "verbum exterius escrito". Tanto el "verbum exterius" como el "verbum interius" son signos de la realidad, pero signos distintos. El primero es signo natural, el segundo es creación voluntaria. Cárdenas hace un recuento de lo que fue la suerte posterior de la semiótica tomista y lamenta que, por razones diversas, no se haya valorado suficientemente el aporte de santo Tomás. Cree que algunos hallazgos de la semiótica contemporánea son planteamientos que se encuentran ya en la semiótica tomista y concluye afirmando que "la semiótica general y las semióticas especiales del lenguaje articulado y del lenguaje estético [...] pueden sin duda, aprovechar, por lo menos para el contraste y la crítica, los análisis de la filosofía del lenguaje tomista" (pág. 56). Nos parece que convendría señalar, de manera explícita, la influencia que la semiótica tomista recibió, sin duda, del pensamiento de san Agustín y de su doctrina sobre el signo.

Daniel Herrera Restrepo propone una reflexión sobre "La concepción lingüística del conocimiento en Ock-

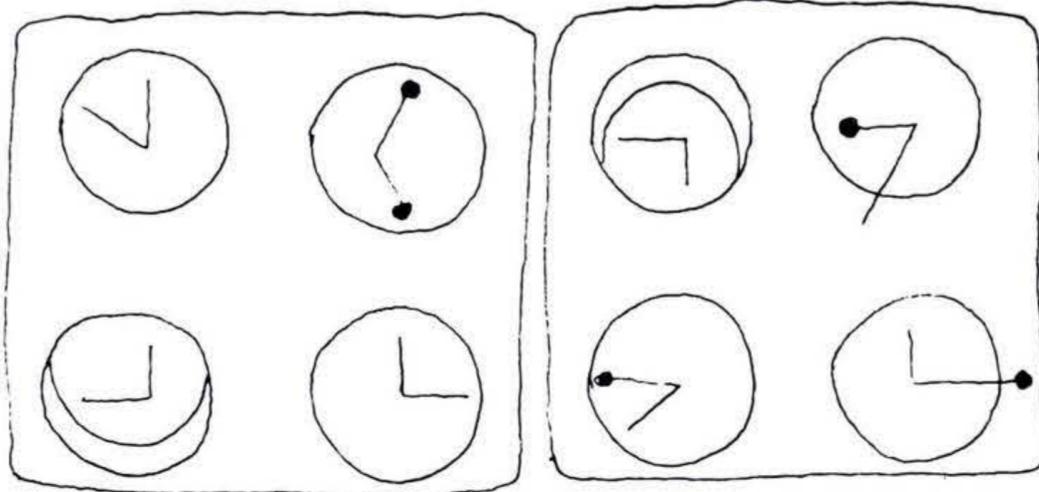
ham". Después de una introducción al contexto histórico e intelectual dentro del cual vivió el pensador franciscano, Herrera presenta la concepción significativo-lingüística del conocimiento según Guillermo de Ockham, "concepción que implica una metamorfosis del discurso escolástico, una conversión de la problemática filosófica en problemática lingüística, en fin, una afirmación clara de la autonomía de la subjetividad, abriendo así caminos hacia la subjetividad moderna, hacia el reconocimiento de la actividad total del espíritu finito y hacia el análisis de los elementos formales y apriorísticos del conocimiento" (pág. 65). La ponencia consta de tres partes: 1. Del concepto-imagen al concepto-signo; 2. Del concepto a la proposición. El conocimiento verdadero; 3. Pensamiento y realidad. Herrera afirma que Ockham pasa de la metafísica de lo universal, característica de los pensadores anteriores, a una metafísica de lo singular; para él ser real es ser singular. Si sólo existe lo singular, el gran problema es explicar la universalidad de los conceptos, necesarios para la ciencia. Ockham explica el conocimiento universal a partir de: 1. La primacía del espíritu cognoscente sobre el objeto conocido; 2. Una metafísica de la individualidad; 3. La posibilidad del conocimiento intelectual intuitivo de lo singular; 4. La concepción del concepto como signo lingüístico natural, signo en sí vacío que excluye toda causalidad externa y cuyos aspectos fundamentales son, por una parte, su carácter intencional o referencial, y, por otra, su carácter posicional o su capacidad de ocupar el puesto del objeto significado dentro de una proposición; 5. La centralidad del juicio en la constitución del conocimiento: conocer es abordar proposicionalmente la realidad. La estructura conceptual de su teoría implica algunas nociones fundamentales: 1. Intuición; 2. Evidencia; 3. Juicio y 4. "Misma noticia". Herrera explicita: a) la noción de signo: la esencia del signo está en su carácter intencional o referencial. Todo signo remite a una realidad diferente, gracias a lo cual esta realidad se hace conocida. El concepto no es una

imagen ni un símbolo sino un signo, su universalidad descansa en su carácter de signo que le permite significar a muchos singulares. La universalidad es una cuantificación lógica, extrínseca al signo mismo. La capacidad referencial le compete única y exclusivamente en su calidad de signo lingüístico, y no en su calidad de imagen o símbolo; b) la primacía del nivel molecular de la proposición sobre el atómico del concepto como explicación lingüística del conocimiento: conocer es abordar proposicionalmente la realidad exterior. La verdad del conocimiento está en función de la verdad de la proposición, y la verdad de la proposición, está en función de la coincidencia de suposición entre sujeto y predicado; c) el problema de la génesis del signo y del papel de la realidad en esta génesis. Finalmente, Herrera hace un recuento de las tesis fundamentales de Ockham.



Adolfo León Gómez presenta unas consideraciones sobre "La mentira para santo Tomás y san Agustín". Como lo advierte al comenzar la exposición, el asunto lo ha desarrollado ampliamente en otro trabajo. En esta ocasión se contenta, tan sólo, con sugerir algunas ideas. En primer lugar, presenta los elementos constitutivos de la mentira en la

definición que de ésta ofrece santo Tomás en la *Suma teológica*. Para santo Tomás, el primer elemento: lo dicho contrario a la mente, constituye la *falsedad material* de la mentira; el segundo: la voluntad de decir una cosa falsa (contraria a la mente), constituye la *falsedad formal*; y el tercero: la intención de engañar a otro como consecuencia de tal falsedad, constituye la *falsedad efectiva*. De estos tres elementos, es el segundo el que propiamente constituye la mentira. Sobre el tercer aspecto agrega un punto muy importante por los problemas que trae: "querer engañar a otro haciéndole creer lo que es falso no es propiamente mentira, sino cierta consecuencia de la misma" (pág. 78). Además, santo Tomás afirma que "el deseo de engaño es consecuencia del acto del mentiroso, al margen de la esencia de ésta; lo mismo que el efecto no es de la esencia de la causa". Estas consideraciones de santo Tomás llevan a León Gómez a plantear el problema de la mentira dentro del ámbito de los actos de habla. "Si pudiera decirse con exactitud que la mentira es un acto ilocucionario, diría que la mentira es un acto ilocucionario insincero que *intenta esencialmente* producir un efecto perlocucionario, el ser creída (el engaño). Desde este punto de vista, santo Tomás, más que ninguno otro, estuvo cerca del análisis correcto (para él el engaño es una *consecuencia*), pero su terminología fisicista y causalista lo aleja de la solución" (pág. 79). Hubiera sido conveniente precisar mejor esta última afirmación. El interés de santo Tomás por situar la esencia de la mentira en la *falsedad formal* radica en el hecho de que él quiere situar la mentira frente a la afirmación e insistir en que la mentira es intrínsecamente mala: la malicia de la mentira no depende del daño que acarrea al oyente, "radica en el desorden consistente en emplear un signo dando a entender que se quiere significar lo que voluntariamente no se significa" (pág. 79). Sin embargo, santo Tomás no descarta el aspecto social e intersubjetivo de la mentira. Según León Gómez, santo Tomás, al hablar de la verdad y afirmar que "los hom-



bres no podrían vivir en relación los unos con los otros si no tuvieran unos con otros una confianza fundada sobre el hecho de que se dicen recíprocamente la verdad”, introduce el tema kantiano del imperativo categórico (pág. 80). Esta doctrina tomista encuentra un antecedente en san Agustín, en el libro *Contra la mentira* cap. IV. León Gómez pasa luego a considerar la doctrina sobre la mentira que san Agustín propone en sus dos opúsculos *Sobre la mentira* (395) y *Contra la mentira* (420), en particular la división que establece, a saber, ocho clases de mentiras. Santo Tomás, por su parte, reclasifica las mentiras, siguiendo el mismo esquema agustiniano. En la parte final de la ponencia, el autor plantea un poco de casuística en torno a la licitud de la mentira según la doctrina de san Agustín, y concluye diciendo que al traducir la teología tanto de san Agustín como de santo Tomás a un lenguaje jurídico, se podría decir que la mentira siempre es delito aunque pueda tener circunstancias atenuantes, tanto como agravantes. Frente a la teoría de que la norma superior es la de decir la verdad, el autor considera que la mentira por humanidad es obligatoria, y, a fortiori, la restricción mental.

A. Papacchini nos deleita con una fresca e interesante ponencia titulada “Boccaccio: el otoño de la concepción medieval del mundo”. Al comenzar nos dice que “quien trabaja en filosofía tiene a veces el derecho a una sana diversión, en el sentido literal de la palabra” (pág. 85). El objeto de su trabajo es esbozar, siguiendo al *Decamerón*, la concepción que tiene Boccaccio de la divini-

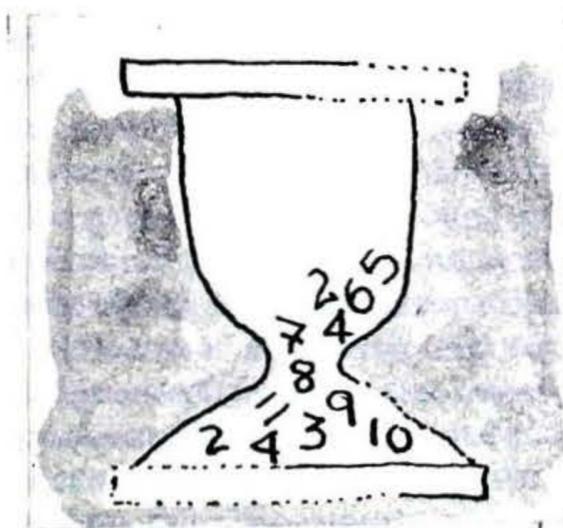
dad y de la fortuna, su teoría de las pulsiones, su actitud frente a la muerte, su interés por las instituciones políticas y eclesiásticas, tratando de enmarcarla en la crisis, en la transformación y en los cambios radicales que experimentó la vida y la cultura italiana en la mitad del siglo XIV. Son fundamentalmente dos las pulsiones que, en el *Decamerón*, empujan a los humanos al movimiento y a la acción: el deseo de conservar la vida y el impulso erótico. Este último es el que domina, todo lo demás le está subordinado. El deseo y el goce humanos revisten en Boccaccio un carácter natural. Buscar el placer significa respetar las leyes de la naturaleza, cooperar con el orden y con la armonía del universo. Los problemas y los conflictos podrían derivar, eventualmente, de la organización cultural, que no siempre resulta tan favorable a la satisfacción como el orden natural. En el *Decamerón* aparece también el tema de la muerte. Boccaccio no oculta ni olvida esta dimensión esencial de la condición humana. Pero la imagen de la muerte no enturbia el goce y el placer presente. *Eros* triunfa sobre *Tánatos*: la pulsión erótica, cuando logra sublimarse en pasión amorosa, adquiere un poder misterioso que se impone sobre la muerte. Papacchini presenta su visión sobre la moral del *Decamerón*: el bien soberano parece consistir en la búsqueda del placer, valorado como un fin en sí, más que como la coronación de una función o acción virtuosa. La razón desempeña un papel importante en la búsqueda y en el logro del bien soberano. Para conseguir el placer es indispensable contar con riquezas,

honor, poder, que a su vez se consiguen con talento, habilidad e ingenio. La razón cumple también una función reguladora, en el sentido en que aleja al ser humano de los excesos y del desenfreno; además, ella contribuye a sublimar la vida, el goce y el placer por medio del arte. La concepción de la divinidad que tiene Boccaccio es la de un ser poderoso, sabio y benigno que no esconde deseos de castigo o de venganza, y que mira con buenos ojos el placer y la felicidad de los humanos. Boccaccio no es antirreligioso ni anticristiano. En su obra se aprecia una cara del mundo medieval. Boccaccio, escritor medieval, nos presenta la trama de los deseos y de las pasiones humanas sin relacionarlas con la divinidad o con el más allá. Además le da gran preeminencia a lo singular e individual. Lo real en su singularidad es visto por él como algo digno de ser representado por sí mismo, sin necesidad de buscar su fundamento en algo trascendente, universal o ideal. Finalmente, Papacchini nos habla de lo viejo y lo nuevo en Boccaccio. En su obra la moral erótica, la concepción abierta y tolerante de la divinidad, el realismo y el interés por el mundo humano constituyen sin duda los rasgos más novedosos de su visión de lo real. Su ética contrasta, ciertamente, con la moral cristiana tradicional. Sin embargo, Boccaccio se encuentra cercano a la teoría tomista del deseo, con la cual comparte algunos postulados básicos. Tratar de averiguar en qué medida Boccaccio sigue apegado a la tradición y en qué medida vislumbra motivos más cercanos a nuestra concepción del mundo, es un trabajo meritorio pero, en el fondo, secundario. “Lo verdaderamente importante reside en el hecho de que los temas viejos y nuevos, los elementos más propios de la tradición medieval y las intuiciones de un nuevo sentir se acoplan en una de las más hermosas sinfonías del amor, en un canto jovial y sereno que la humanidad raras veces volverá a escuchar” (pág. 107).

Joaquín Zabalza diserta sobre “La filosofía colonial de los siglos XVII y XVIII: ¿Nuestra tardía Edad Media?”

El autor alude, al comienzo de su ponencia, a los meritorios esfuerzos y realizaciones que se han hecho en pro de la reconstrucción del pasado filosófico de Colombia. Luego se propone estudiar el sentido de la expresión "tardía Edad Media" con la cual la historiografía liberal de la segunda mitad del siglo XIX denominó el orden colonial. Zabalza afirma que esta expresión manifiesta una analogía con un fondo de verdad. En la comparación establecida hay tres analogados: la Edad Media, la segunda escolástica española y nuestra tardía Edad Media. Es necesario caracterizarlas en lo que tienen de común y en sus diferencias, para no caer en interpretaciones simplistas. Estos tres espacios y tiempos distintos constituyen tres horizontes irreductibles. El autor los describe. El primero es el horizonte de la filosofía medieval. Aquí se suelen distinguir cuatro etapas: la de formación (siglos IX-XI), 2a. de desarrollo (siglo XII), 3a. de apogeo (siglo XIII), 4a. de decadencia (siglos XIV-XV). En este período aparecen las grandes figuras escolásticas y se crea la universidad. El segundo es el de la segunda escolástica española, más próxima y de influencia más inmediata sobre nuestra llamada Edad Media o filosofía colonial. Tal como se dio en España en los siglos XVI y XVII, no fue una mera repetición de la primera, y no podía serlo, porque no en balde el horizonte había cambiado profundamente. Hecho decisivo de estos nuevos tiempos fue el descubrimiento y la conquista del nuevo mundo. En este período sobresalen Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, gozne entre el pensamiento medieval y el moderno, según palabras de Heidegger, y llegan a su edad de oro las letras castellanas. El tercer horizonte es nuestra tardía Edad Media. "La época colonial que abarca los siglos XVII y XVIII es, efectivamente, una edad 'media', porque media entre el siglo XVI de la conquistas y el siglo XIX de la emancipación de España y de la constitución de nuevas repúblicas independientes" (pág. 116). Pero este período se llama "edad media" porque tiene características internas que recuerdan aspectos de los analo-

gados anteriores. Como en la Edad Media, la educación seguía en manos de la Iglesia. Fueron las órdenes religiosas las que abrieron las primeras escuelas de gramática y las que fundaron las universidades. El horizonte de las prácticas filosóficas en los claustros coloniales dependía de las características del imperio español y de sus necesidades fundamentales en las colonias: la actividad misionera, la unidad de fe, la unidad política y administrativa con la distante metrópoli. Las universidades tenían como objetivos satisfacer dichas necesidades formando sujetos idóneos. Zabalza nos ofrece un retrato de la universidad colonial por dentro y se refiere al espacio físico, a los alumnos, a los profesores, a la organización y métodos, a los diversos partidos o escuelas y finalmente a la producción escrita. Al terminar su ponencia, afirma que si se echa una mirada a algunas interpretaciones que de la colonia, y en especial de la filosofía colonial, se han dado, salta a la vista que han estado viciadas por intereses ideológicos, políticos y partidistas. Ni la historiografía liberal ni la historiografía conservadora han mostrado objetividad en el estudio de la época; se han movido entre el rechazo y la apología. La nueva historia de Colombia ha ido subsanando los desenfoques decimonónicos y ha llegado a conclusiones más equilibradas. "Por lo que hace a la historia de las ideas en la época colonial, apenas estamos empezando a estudiarla con este nuevo espíritu que manifiesta la actual historia social" (pág. 125).



El libro se termina con unas "Notas para la historia de la Sociedad Colombiana de Filosofía", escritas por Germán Marquínez Argote. La edición

de la obra ha sido hecha con cuidado. Sin embargo, encontramos algunos errores en las palabras griegas (págs. 20, 26, 30) en expresiones latinas (mentienti in uno, non haberi fidem in allis) (pág. 80) y algunos errores en las notas (págs. 29-32).

ALFONSO RINCÓN

Etnohistoria con fuentes primarias

Mercado, poblamiento e integración étnica entre los Muisca

Carl H. Langebaek

Banco de la República, Bogotá, 1987.

Hace largo tiempo no se publicaba una obra etnohistórica sobre los muisca basada en fuentes primarias; es decir, en documentos del Archivo Histórico Nacional y del Archivo Histórico de Tunja. Esta labor no es fácil, dada las enormes dificultades que implica escudriñar en él en busca del dato que pueda enseñarnos algo sobre las culturas indígenas que poblaban el país durante el siglo XVI. Carl Langebaek, con su formación de antropólogo, se enfrentó magistralmente a los polvorientos documentos de interminables pleitos y otros, con el objeto de dilucidar algunos interrogantes sobre la economía muisca.

En este excelente trabajo se muestra por primera vez un claro panorama de la economía muisca, principalmente de la circulación de productos entre los diferentes cacicazgos que conformaban dicho grupo lingüístico, así como las relaciones de estos con grupos vecinos. El análisis de los documentos, así como la consulta de fuentes secundarias, permitieron al autor sustentar cuatro hipótesis básicas, que cambian la óptica con que tradicionalmente se ha enfocado este tipo de estudios. Estas son: