

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 9, 1 – 2
2016

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada en los siguientes indexadores: Scielo, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL:

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: cefm@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a ceferinomm@hotmail.com

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://www.cefim.wordpress.com>

Todos los derechos reservados

ISSN 1851-8753 (Impresa)

ISSN 2362-4868 (En Línea)

Director:

Ceferino P. D. MUÑOZ

Secretaria de Redacción:

Gabriela de los Ángeles CARAM

Coordinador Editorial:

Fernando MARTIN DE BLASSI

Secretaria Técnica:

María Agustina JURI

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus Magnus Institut-Alemania)

Francisco BERTELLONI (UBA-Argentina)

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra-España)

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET-Argentina)

Marilena MANIACI (Università di Cassino-Italia)

Jürgen MIETHKE (Universität Heidelberg-Alemania)

Héctor PADRÓN (UCSF-Argentina)

COMISIÓN EDITORIAL

Theodore de BRUYN (Université d'Ottawa-Ontario-Canadá)

Francisco León FLORIDO (Universidad Complutense de Madrid-España)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA-CONICET-Argentina)

Mauricio BEUCHOT (Universidad Autónoma del Estado de México - México)

Enrique CORTI (UNSAM-CONICET-Argentina)

Manuel LÁZARO PULIDO (Univesidade Católica Portuguesa-Porto-Portugal)

Silvia MAGNAVACCA (UBA-CONICET-Argentina)

Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC-Chile)

Silvana FILIPPI (UNR-CONICET-Argentina)

Patricia CINER (UNSJ-Argentina)

Rubén PERETÓ RIVAS (UNCuyo-CONICET-Argentina)

ÍNDICE

ARTÍCULOS

| | |
|---|----|
| La idea unitaria de hombre en el <i>De hominis opificio</i> de Gregorio de Nisa | |
| JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO | 11 |
| Giovanni Boccaccio: intermediario entre la cultura clásica y la cultura renacentista europea | |
| JOSÉ BLANCO J. | 35 |
| La idea de Universidad. Un análisis filosófico de sus principios vitales en la Edad Media y su cambio a partir del pensamiento de Martha Nussbaum | |
| MAURICIO BICOCCA | 55 |
| RESEÑAS | 79 |
| GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS | 85 |

VOLUMEN 9/1

ARTÍCULOS

La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa

The unitary idea of man in *De hominis opificio* of Gregory of Nyssa

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

Sumario:

1. La noción dinámica de imagen (*eikón*)
2. La condición original del hombre
3. La libertad, clave de la antropología nisena
4. La caída original y la estructura dramática de la existencia humana
5. La redención: el *reditus* al Creador
6. La visión científica del hombre
7. Conclusión

Resumen: El *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa es considerado el primer tratado de antropología cristiana, en el que se lleva a cabo una síntesis entre la antropología bíblica, la filosofía griega y la visión del hombre propia de las ciencias naturales. En esta síntesis, la idea de libertad de elección (*proairesis*) y libertad interior (*eleuthería*) emergen como claves interpretativas fundamentales de la antropología cristiana, tanto en su constitución ontológica como en su dimensión moral.

Palabras clave: libertad, microcosmos, alma, neoplatonismo, evolucionismo.

Abstract: The *De hominis opificio* Gregory of Nyssa is regarded the first treatise on Christian anthropology, wherein takes place a synthesis of biblical anthropology, Greek philosophy and the view of man's own natural sciences. In this summary, the conception of freedom of choice (*proairesis*) and internal freedom (*eleutheria*) emerge as essential interpretative keys of Christian anthropology, both in its ontological constitution and its moral dimension.

Keywords: Freedom, *microcosmos*, soul, Neoplatonism, evolutionism.

En las primeras páginas de *El lugar del hombre en el cosmos* Max Scheler describe su visión acerca de la antropología del momento con estas conocidas palabras:

«Si se pregunta a un europeo culto qué entiende por la palabra “hombre”, casi siempre empiezan a rivalizar en su mente tres círculos de ideas totalmente inconciliables entre sí. En primer lugar, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la Creación, el Paraíso y la caída. En segundo lugar, el círculo de ideas de la Antigüedad clásica, en la que la autoconciencia del hombre se elevó por vez primera a un concepto de su puesto singular en la tesis de que el hombre es hombre porque posee *razón*, *lógos*, *phrónesis*, *ratio*, *mens*, donde *lógos* significa tanto lenguaje como capacidad de captar el *qué* de todas las cosas; estrechamente vinculada con esta intuición está la doctrina de que también a la totalidad del Universo le subyace una razón sobrehumana, de la que el hombre, y sólo él de entre todos los seres, participa. El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas, que también se ha hecho tradicional desde hace ya mucho tiempo, de la moderna ciencia natural y de la psicología genética, según las cuales el hombre es un muy tardío

producto de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se diferenciaría de sus precursores en el reino animal por el grado de complejidad con que se combinan en él las energías y facultades, que en sí mismas ya están presentes en la naturaleza infrahumana. Estos tres círculos de ideas carecen de toda unidad entre sí. De este modo, tenemos una antropología científico-natural, otra filosófica y otra teológica indiferentes entre sí, *pero no tenemos una idea unitaria del hombre*».¹

Como corolario de su análisis añade:

«La creciente pluralidad de ciencias especializadas que se ocupan del hombre, por más valiosas que sean, occultan la esencia del hombre mucho más de lo que la esclarecen. [...] Cabe decir que en ningún momento de la historia el hombre se ha tornado tan problemático para sí mismo como en la actualidad. Por esta razón he acometido la tarea de ofrecer una nueva antropología filosófica sobre una base más amplia».²

Por anacrónico que pueda parecer, un programa similar se halla implícitamente presente en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa considerado como el primer tratado de antropología cristiana donde el Niseno ensayó una articulación coherente entre la revelación bíblica, la filosofía griega y la ciencia del momento.³

¹ Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, Barcelona 2000, pp. 33-34.

² Id. p. 34.

³ Cfr. María M. BERGADÁ, «La concepción de la libertad en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa», *Stromata* 24 (1968) 244; Jacques LAPLACE, «Introduction a Grégoire de Nysse», in: *La création de l'homme*, Sources Chrétiennes 6, Paris 1943, p.

En este sentido, Gregorio de Nisa es una figura paradigmática: con una cuidada formación intelectual retoma las categorías filosóficas griegas en un contexto doctrinal nuevo, irreductible al pensamiento pagano.⁴ Desde las primeras líneas del tratado, Gregorio nos informa del propósito de proseguir la labor exegética comenzada por su hermano Basilio en el *Hexaemeron*,⁵ pero ese propósito inicial se ve superado con las amplias explicaciones acerca de la creación del hombre «hecho a imagen y semejanza de Dios» (*Génesis* 1, 26). En esta sencilla y a la vez profunda descripción podría resumirse el nervio de la antropología de Gregorio de Nisa.⁶

6; Bruno SALMONA, «Introduzione» a *Gregorio di Nissa. L'uomo*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 7-8. Acerca del *De hominis opificio* puede encontrarse una síntesis de su contenido con bibliografía reciente en Giorgio MATURI, «De hominis opificio», in: Lucas F. MATEO-SECO & Giulio MASPERO (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden 2009, pp. 542-543. Cfr. también Bruno SALMONA, «Il progetto di Dio sull'uomo: analisi del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa», in: *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, pp. 343-376.

⁴ Para el análisis de las fuentes clásicas: Enrico PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; Hubertus DROBNER, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y vida* 43 (2002) 205-215; Hubertus DROBNER, «*De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*», *Dionysius* 43 (2000) 69-102; Jean DANÉLOU, «Gregoire de Nysse et le neoplatonisme de l'école d'Athènes», *Revue des études grecques* 80 (1967) 395-401.

⁵ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 125. Seguiré la traducción castellana elaborada por L. F. Mateo-Seco todavía inédita.

⁶ Cfr. Roger LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Desclée de Brouwer, Paris 1951, p. 60.

1. La noción dinámica de imagen (*eikón*)

Una de las categorías filosóficas que el Niseno hereda de la tradición platónica es la de imagen (*eikón*) que encuentra en él una formulación original.⁷ En Platón la imagen es una copia de inferior estatuto ontológico que la Idea, una degradación del arquetipo que cumple un papel mediador entre el mundo sensible y el inteligible. Para Gregorio –influido por Filón de Alejandría– la imagen es una participación real del *lógos* divino.⁸ La imagen es a la vez presencia y signo,⁹ no se reduce a una propiedad extrínseca de la realidad representada (como una pintura representa un paisaje de la naturaleza pero siendo en realidad un mero lienzo), sino que supone una participación real de las propiedades del arquetipo. La imagen no solo remite a una realidad superior, más real y verdadera, sino que en sí misma se halla ya una verdadera realidad. Por otro lado, la imagen supone una comunión de origen –y en el caso de Cristo una igualdad de naturaleza–¹⁰ pero también de acabamiento y perfección.

⁷ Cfr. Anca VASILIU, *Eikón. L'immagine dans le discours des trois Cappadociens*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, pp. 14-187; Giulio MASPERO, «Image» (*Eikon*), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 409-413; Claudia DESALVO, *L' «oltre» nel presente, la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 74-101; Hans Urs VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1953.

⁸ Cfr. Mario NALDINI, «Per una esegesi del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa», *Società Italiana di Filologia Classica* 45 (1973) 88-123.

⁹ Cfr. VASILIU, *Eikón*, pp. 18-24.

¹⁰ El hombre es una imagen de la Verdadera imagen divina que es Cristo-Dios. La noción del hombre como *imagen de la Imagen* es considerada como el vértice de la antropología nisena. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Imágenes de la Imagen: *Génesis* 1, 26 y *Colosenses* 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40 (2008) 677-694.

En efecto, la imagen no solo remite a la realidad de su estado original sino que presenta también la meta y culminación de su naturaleza, el modelo al que el hombre está llamado a configurarse. Por eso, el *De hominis opificio* no es solo un tratado de antropología descriptiva o empírica (lo que el hombre ha sido o lo que es en el estado actual) sino una antropología ideal o normativa (lo que el hombre está llamado a ser); y en ese sentido, una antropología revestida de una dimensión moral:

«pienso que no se debe omitir ninguna cosa de todo lo que concierne al hombre: ni de aquellas cosas que creemos que tuvieron lugar en su origen, ni de aquellas que esperamos que sucedan en el futuro, ni de las cosas que ahora se ven en el presente».¹¹

En esta concepción de la *imago Dei* es posible advertir la tesis neoplatónica del *exitus-reditus* (o *arché -telos*), según la cual en el regreso al origen se cifra la armonía del universo y de la felicidad humana. El mundo recobrará la armonía de los orígenes mediante un proceso de purificación y retorno al Uno y al Bien. En el caso del hombre, la auténtica imagen del hombre se observa tanto en el *arché* inicial como en el *telos* final, extremos que no se corresponden con el estado actual del hombre. El esquema *exitus-reditus* se cumple también aquí: el hombre sale de la Trinidad y vuelve a la Trinidad mediante Cristo, la Imagen perfecta del Padre, modelo o arquetipo del hombre.¹²

¹¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 125.

¹² Cfr. Monique ALEXANDRE, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse», en Ugo BIANCHI (ed.), *Arché e Telos, la antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 122-159; VASILIU, *Eikón*, pp. 9-16; MASPERO, «Image» (*Eikon*), pp. 411-413; DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 48-60.

2. La condición original del hombre

Según el relato bíblico el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios»: para Gregorio esta es su condición natural, la verdadera naturaleza del hombre, el modelo de hombre de todos los tiempos. La naturaleza humana ha sido hecha como «una imagen viviente, que participa en la dignidad y en el nombre del arquetipo [...] que se muestra en todas las cosas con dignidad real, hecha semejante con toda exactitud a la belleza arquetípica».¹³

En primera instancia la grandeza humana se funda en el acto creador: Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por su liberalidad y por la sobreabundancia de su amor. De este modo, el Niseno escapa a una concepción emanatista del mundo. Concretamente el hombre es fruto de un acto creador novedoso y libre, irreductible a un estado anterior del mundo; no es producto, por tanto, de una emanación necesaria de Dios. Se salva así la trascendencia divina con respecto a lo creado y también la singularidad del hombre.

«Solamente en la formación del hombre, el Creador del universo procede con circunspección: prepara la materia para modelarlo, lo hace conforme a la belleza arquetípica, y establece el fin para el que va a ser creado, y le dota de una naturaleza correspondiente y acorde con sus actividades, muy apta para el plan trazado».¹⁴

Para Gregorio, la dignidad del hombre se manifiesta «en que es autónomo, carece de dueño, y en sus elecciones actúa con dominio de sí».¹⁵ Por consiguiente, es en el dominio de los propios actos donde se manifiesta principalmente la imagen

¹³ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 4, PG, 44, 135.

¹⁴ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 3, PG, 44, 136.

¹⁵ *Ibid.*

divina en el hombre.¹⁶ El dominio de los propios actos posibilita el dominio del mundo material del que el hombre forma también parte. El hombre es como el horizonte o confin¹⁷ entre el mundo celestial y el mundo terrestre.

«Por esta razón, [Dios] al crearle pone en él dos principios, mezclando lo divino a lo terreno, para que por ser cercano y estar emparentado con ambos, gozase de uno y otro: disfrutase de Dios, por su naturaleza más divina, y de los bienes terrenos por la sensación que es del mismo orden».¹⁸

De aquí se deduce que para Gregorio la grandeza humana consiste en la capacidad de trascender el mundo físico regido por la ley de la necesidad y participar del orden divino, que es el reino del *lógos* y de la libertad. Pero además, el hombre es el verdadero mediador entre el Creador y la creación material, que regresará a su Creador a través del hombre.¹⁹

La superioridad del hombre se presenta envuelta en una aparente fragilidad, pues carece de los elementos naturales que los animales precisan para su conservación (c. 7). Pero gracias a su inteligencia el hombre transforma la creación en su propio beneficio, como lo muestra la domesticación de los animales, la metalurgia o la fabricación de pieles. No obstante, la relación del hombre con lo material no obedece a un esquema dialéctico,

¹⁶ De este modo el Niseno sienta las bases antropológicas que le llevan a negar explícitamente la moralidad de la esclavitud. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006) 11-19.

¹⁷ Expresión que se encuentra literalmente en Filón: Cfr. LAPLACE & DANIELOU, *La création de l'homme*, 91, nt. 2.

¹⁸ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 2, PG, 44, 133.

¹⁹ Cfr. Eugenio CORSINI, «Plêrome humain et Plêrome cosmique», en Marguerite HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, E. J. Brill, Leiden 1971, pp. 122-125.

como si la afirmación de la perfección humana requiriera de la anulación o degradación de lo material. Antes bien sucede lo contrario. Al someterse la materia al espíritu, aquella se ennoblece reflejando mejor la belleza propia de la imagen divina:

«[...] la naturaleza gobernada por la mente también está adornada con la belleza que le es cercana, [...] mientras que ésta gobierna y sostiene la parte material de la hipóstasis a la que pertenece. En la medida en que una depende de la otra aparece en todos, de forma análoga, la comunión con la belleza en sí, porque lo superior transmite su belleza a lo inferior».²⁰

La suerte del mundo natural se une a la del hombre: si el hombre asciende mediante un proceso de purificación a la belleza original, también lo material se purifica. Pero si, por el contrario, el hombre se deja arrastrar por el mundo sensible, también lo material decaerá en su belleza, pues

«si se rompe esta preclara comunión en el bien, o lo que es más excelente, contra el orden natural, [el hombre] está sometido a lo inferior, entonces la materia, colocada contra la naturaleza, aparece informe (por sí misma la materia es informe e imperfecta), y con la falta de forma se corrompe la belleza de la naturaleza, que recibe la belleza de la mente. Y así tiene lugar la transmisión de la fealdad de la materia a la mente, hasta el punto de que no se puede contemplar la imagen de Dios en los rasgos del ser creado».²¹

Para manifestar la perfección del hombre sobre lo material, Gregorio sostiene que Dios lo crea al final, como si todo hubiera

²⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 12, PG, 44, 161.

²¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 12, PG, 44, 162.

sido dispuesto para él (c. 2), constituyendo una síntesis armónica de la misma obra creadora (c. 1). El hombre, revestido de dignidad y nobleza (c. 3), tiene dominio sobre todo lo creado y también sobre sí mismo, siendo «la imagen viviente de la divinidad».²² El hombre es señor y fin de la creación, manifestando un plan providente, lleno de armonía y sabiduría (c. 3). En estas palabras se aprecia la visión optimista del hombre, heredada del mundo antiguo. La superioridad del hombre con respecto al mundo animal se manifiesta en la postura erecta y en las manos (c. 8), así como en la diversidad de órganos (tráquea, faringe, labios, etc.) que se ponen al servicio del lenguaje (c. 9), manifestación de la racionalidad con la que el hombre lo abarca todo (c. 15). En efecto, la participación en la belleza y bondad divina se manifiesta primeramente en la inteligencia y en la palabra (c. 5). Así como la divinidad todo lo ve y todo lo oye, también el hombre percibe los seres con la capacidad intelectual de examinar e investigar (cc. 4-5); por eso, la racionalidad es como la marca distintiva del hombre con respecto al animal (c. 16) y por ella nos hacemos semejantes a la divinidad.

Esta participación de la inteligencia divina en el hombre no era del todo extraña a la tradición filosófica pagana.²³ Por consiguiente, aunque para la antropología cristiana el texto de *Génesis* 1, 26 es la fuente principal de inspiración, la idea de que el hombre se asemeja a la divinidad por el *lógos* no era desconocida en el mundo pagano. Gregorio no tiene inconveniente en recoger esta doctrina cuando afirma

²² GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 12, PG, 44, 162.

²³ Así Platón, en el *Protágoras*, narra el mito de la formación del hombre, según la cual Prometeo roba la inteligencia de los dioses para compensar la carencia biológica del hombre frente a los demás animales (*Protágoras*, 320d-322d). Por su parte, también Aristóteles habla del carácter divino del intelecto (*noûs poietikós*) del que participa el hombre (*De anima*, 430a 10-25), ya que la capacidad de vivir según la mente es lo más divino que posee el hombre (*Ética a Nicómaco*, 1177b 26-1178a 24). Y Cicerón destaca también que la razón humana asemeja al hombre con Dios (*De legibus*, 22).

taxativamente: «si no tiene razón, ni siquiera es hombre», pues el hombre ha sido creado por Dios como *logikón dsôion*, en cuanto que está dotado de la capacidad intelectual. El *lógos* nos abre al más precioso de todos los bienes otorgados al hombre: el don de la libertad y de la capacidad de elección (*proairesis*).²⁴ El ser humano está revestido de un poder regio merced al cual domina toda la creación material (c. 2). Pero el dominio del mundo natural procede de un dominio previo: el de sus propios actos.

3. La libertad, clave de la antropología nisena

La libertad constituye el eje central de la interpretación del hombre como imagen de Dios en el Niseno.²⁵ Para ello su metafísica del *lógos* se desplaza hacia una metafísica de la libertad que nos hace salir de la ley de la necesidad a la que está sometida la materia. La verdadera imagen reside en una estructura ontológica que se realiza en la libertad.

«[Dios] formó nuestra naturaleza adaptada al ejercicio de la realeza, pues la preparó de modo que fuese idónea para reinar por la superioridad que le viene del alma y por la misma forma del cuerpo. En efecto, ya en su intimidad, el alma manifiesta su dignidad regia y mucho más alta que la condición común en lo siguiente: en que es autónoma, carece de dueño, y en

²⁴ Cfr. LEYS, *L'image de Dieu*, p. 73.

²⁵ Cfr. Jerome GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris 1953; María M. BERGADÁ, «La concepción de la libertad», 243-263; Francisco BASTITTA HARRIET, «La antropología del *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa», in: J. M. MACHETTA & C. D'AMICO, *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 43-55.

sus elecciones actúa con dominio de sí. ¿De quién es esto propio, sino de un rey?». ²⁶

En Gregorio la libertad admite diversidad de planos y sentidos. ²⁷ En primer lugar tenemos la *autoxeousía* –autonomía radicada en la capacidad intelectual del hombre– y la *proairesis* que es la capacidad de elección o disposición para decidir sobre sí mismo eligiendo sus propios bienes. De modo análogo a como Dios gobierna sobre todas las cosas, el hombre rige sobre el mundo material comenzando por su propio cuerpo: ese dominio se manifiesta en el autocontrol que el hombre ejerce sobre sí mismo. Siendo la *proairesis* o libertad de elección el don más excelso constituye también la posibilidad de su miseria, ya que el mal uso de la libertad será también la causa de la caída y origen del mal. ²⁸

La *proairesis* o libertad de elección se distingue de la *eleuthería* que es ante todo «libertad interior». Como afirma Gregorio: «Uno de estos bienes [humanos] es la libertad de la necesidad, el no estar sometido a ningún poder físico, el tener una capacidad de juicio independiente». ²⁹ La *eleuthería* se presenta principalmente como una conquista con respecto a la necesidad, gracias a la virtud. La virtud moral constituye un proceso de liberación interior de las pasiones, una conquista de la verdadera libertad que consiste en el ejercicio del *lógos* libre de las pasiones sensibles. De hecho esta liberación interior

«no tiene lugar en todos los hombres, sino solamente en aquellos que no están sometidos a esclavitud. Esos son

²⁶ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 4, PG, 44, 136.

²⁷ Cfr. DESALVO, *L'oltre nel presente*, pp. 114-130; SALMONA, *L'uomo*, pp. 15-17; Giovanni Pietro DAL TOSO, «Proairesis», in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 645-647. Más extensamente, Giovanni Pietro DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1998.

²⁸ Cfr. DESALVO, *L'oltre nel presente*, 122-126; DEL TOSO, «Proairesis», pp. 645-647.

²⁹ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 16, PG, 44, 184.

en efecto los que ponen la razón al servicio de las pasiones de la naturaleza y que por esta connivencia de la mente con la parte sensible halagan servilmente lo que es dulce a los sentidos. Pero esto no es así en los que son perfectos, pues [en ellos] domina la mente, que elige lo que es conveniente según la razón y no según la pasión».³⁰

Muy relacionada con la *eleuthería* se halla la noción de *apátheia* o impassibilidad.³¹ La noción nicensa de la *apátheia* se halla purificada de cualquier visión negativa: es la sublimación del *páthos* sensible por el *páthos* espiritual; se trata más bien de la serenidad propia del hombre virtuoso y sabio.³² La *apátheia* cristiana supone la liberación del *lógos* que nos mantiene abiertos a la verdadera sabiduría. El ideal humano no se centra, por tanto, en la mera impassibilidad, sino más bien en la pureza o ausencia de pasiones limitadoras de nuestra libertad. La *apátheia* supone una lucha o tensión del espíritu que culmina en la *parresía*, manifestación natural de la libertad interior de una conciencia pura, efecto de la *apátheia* y causa de la visión divina.³³ La *parresía* es una audacia o familiaridad para tratar confiadamente a Dios cara a cara, familiaridad y confianza que se pierde con el pecado original,³⁴ auténtico drama de la existencia.

³⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 14, PG, 44, 176.

³¹ Cfr. MATEO-SECO, «Apátheia», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 51-54.

³² Cfr. GAÏTH, *La conception de la liberté*, pp. 60-63.

³³ SULMONA, *L'uomo*, pp. 14-16.

³⁴ Cfr. MATEO-SECO, s.v. «parresía», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 576-578.

4. La caída original y la estructura dramática de la existencia humana

Una primera lectura del *De hominis opificio* puede desconcertar por su falta de estructura interna: sólo parece ofrecernos una colección de ideas originales o de curiosas comparaciones sobre temas muy variados, desde la constitución erecta del hombre hasta las causas de la risa, del sueño y del bostezo.³⁵ Pero una lectura más atenta nos revela la estructura dramática del tratado, espejo de la dramaticidad de la existencia humana. El hombre, creado a imagen de la divinidad, decae en un estado miserable, que es el actual, donde los rasgos divinos casi han desaparecido. Después del pecado original el hombre presenta un estado «antinatural»; en consecuencia, la vida humana presenta un carácter contradictorio entre aquello que es en su origen y su condición presente: «Cuanto se refiere al hombre aparece como contradictorio: las cosas que hubo en su naturaleza en un principio y las que hay ahora no parecen las mismas».³⁶ Como consecuencia del pecado original, Dios vistió a los primeros padres con túnicas de pieles: para Gregorio este gesto divino simboliza el despojamiento de las vestiduras de su felicidad primigenia (inmortalidad, confianza en Dios o *parresía*, dominio sobre las pasiones, etc.) y lo reviste de la mortalidad propia de los irracionales.³⁷

El pecado original es fruto de un decaimiento del *lógos*, un juicio erróneo por el que el hombre se deja arrastrar por la apariencia de

³⁵ Cfr. Eugenio CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», in : Jacques FONTAINE & Charles KANNENGISSER (eds.), *Epektesis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, p. 455; LAPLACE, *La création de l'homme*, p. 19.

³⁶ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Prólogo, PG, 44, 128.

³⁷ GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, PG, 45, c. 8, PG 45, 33. Esta idea se encontraba ya presente en la tradición griega pero Gregorio la transforma de modo original. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «Tunics of Hide», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 766-768.

bien (c. 20); se trata de un error culpable fruto de una inteligencia no suficientemente libre (c. 22).³⁸ Gregorio señala las consecuencias dramáticas que el pecado original causa en la naturaleza humana: la mente está sometida a la esclavitud de las pasiones (c. 14) y deja de conocer el bien, adhiriéndose a lo más grato y no a la verdad perdiendo así la ciencia (c. 20) y su semejanza con el Creador (c. 16). La naturaleza caída se halla inclinada a lo material, con necesidad de procrear mediante la diferenciación sexual (c. 17).³⁹ Así el hombre se encuentra encerrado en el ciclo biológico de la necesidad de la nutrición y reproducción (c. 19). El hombre adquiere una cara bifronte: por un lado refleja la divinidad por su mente y espíritu, mientras que por el otro lado se asemeja al animal (c. 18). La naturaleza humana caída se inclina a lo mudable, aunque siempre abierta a la búsqueda del bien (c. 20).

Con el pecado el hombre abdica de lo más propio de su ser y se convierte en irracional, inclinado a la materia, incapaz de elevarse a las alturas del espíritu. El pecado supone una verdadera alienación pues el hombre pierde su verdadera identidad: pasa de dominar el mundo sensible a ser dominado por él.

«Sucede, [...] que la mente convertida en servidora sigue a los impulsos naturales, pues, [...] la naturaleza toma el mando del cuerpo y excita el sentimiento de dolor y el deseo de placer, de modo que ésta ofrezca como los primeros principios o el hambre de comida o

³⁸ Acerca de la ambigüedad del Niseno a la hora de explicar la causa del pecado original, Manfred HAUKE, «Original sin», in: *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 554- 556.

³⁹ Este es uno de los puntos más debatidos de la antropología del Niseno: la caída original y el carácter sexuado del hombre. Cfr. Morwenna LUDLOW, *Gregory of Nyssa and (Post)modern*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 166-181; Lucas F. MATEO-SECO, «Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del siglo IV», in: Domingo RAMOS-LISSÓN (ed.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 82-124.

el impulso de cualquier otro placer, mientras que la mente siguiendo estos impulsos, con los conocimientos que le son familiares, ofrece al cuerpo sus habilidades para [conseguir] lo deseado».⁴⁰

En consecuencia, la razón se hace esclava de las pasiones, las cuales se potencian más con una razón esclavizada:

«La peor parte de nuestro ser oculta la mejor. Pues, en efecto, uno entrega toda su actividad espiritual a estas pasiones y fuerza a la razón a ser su esclava; se produce entonces una inversión de la imagen de Dios existente en nosotros hacia la imagen del bruto. Toda nuestra naturaleza es rehecha conforme a este modelo, como si nuestra razón no cultivase más que los principios de las pasiones y las convirtiese en numerosas. Así, el amor a los placeres, al nacer, tuvo su origen en nuestro parecido con los irracionales, pero creció con las maldades humanas hasta el punto de que no se vean unas formas de placer en los animales como la perversa sensualidad de los hombres entregados a los placeres. Así el movimiento hacia la ira tiene afinidad con el mismo movimiento de los animales, pero crece mucho con la fuerza de la razón. De aquí proceden la crueldad, la envidia, la mentira, la insidia, la hipocresía».⁴¹

De este modo, el fin del hombre queda suplantado: ahora se limita a la satisfacción de las necesidades vitales, quedando encerrado en el ciclo biológico de la necesidad (c. 19).

⁴⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 14, PG, 44, 174-176.

⁴¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis officio*, c. 18, PG, 44, 193.

5. La redención: el *reditus* al Creador

El círculo vicioso regido por la necesidad biológica se rompe con la restauración de la verdadera imagen del hombre (c. 26). Ya en la descripción de la condición humana después de la caída se halla presente la semilla de la esperanza: el hombre puede esperar la salvación no sólo por la fe revelada sino por la misma naturaleza de las cosas, pues el carácter mudable del hombre le lanza continuamente a la búsqueda del bien, de tal modo que no puede permanecer en el mal. El mal tiene unos límites que una vez traspasados nos reconducen de nuevo al bien original:

«No es tanta la fuerza del mal que pueda superar la fuerza del bien, ni la abulia de nuestra naturaleza mejor o más perseverante que la sabiduría de Dios. [...] El mal de ningún modo es infinito, sino que está contenido por sus límites, y lógicamente el límite del mal continúa con el bien. Por lo tanto, [...] el perpetuo movimiento de nuestra naturaleza se convertirá necesariamente al camino bueno, castigándonos la memoria de los primeros errores para que cuidemos con esmero no recaer en miserias parecidas. Nos ejercitaremos, pues, de nuevo en la carrera del bien pues es verdad que la naturaleza del mal está limitada por límites ciertos».⁴²

La redención supone en el hombre la restauración de su ser primigenio a imagen de Dios mediante la participación en el misterio de Cristo. La vuelta al resplandor originario está estrechamente relacionada con la comprensión nisena de la vida espiritual como un progreso constante en la unión con Dios. Es la *epéktasis* o tensión hacia lo infinito, el progreso sin fin en el ascenso hacia Dios que conlleva también un crecimiento

⁴² GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 21, PG, 44, 201.

constante en la belleza y en la bondad del alma revestida de Cristo.⁴³ Con esta concepción de la persona en perpetua tensión hacia lo infinito el Niseno se aparta del ideal griego de quietud. El crecimiento constante en el deseo y el amor de Dios es posible por ser imagen de Dios, condición que nunca desaparece incluso tras la caída. Así, todo hombre llega a ser él mismo imitando libremente a Cristo. El que no alcanza esa perfección se mueve en el terreno de la desemejanza, viviendo una vida alienada.

6. La visión científica del hombre

Por lo que se refiere a la tercera concepción del hombre apuntada por Scheler, la procedente de las ciencias naturales, no parece ser ajena del todo a la doctrina del Niseno. Una primera lectura del *De opificio* evidencia que Gregorio conoce la ciencia del momento y son frecuentes sus *excursus* procedentes de los escritos de Galeno. No en vano Gregorio se presenta como el más científico de los Padres, especialmente en el modo de describir la interacción entre alma y cuerpo, haciendo frente a las concepciones antropológicas dualistas de tipo origenista y maniqueo. Para él, el cuerpo forma parte de la estructura esencial del hombre, subrayando la dignidad del cuerpo y su íntima relación con el alma (c. 11 y c. 15). Sólo así el hombre «puede ser mediador [...] entre Dios y la creación entera»;⁴⁴ y sólo en este sentido puede afirmarse el carácter de «microcosmos» referido al hombre. En este contexto se hallan las afirmaciones de Gregorio sobre la necesidad de órganos corporales que hacen posible el

⁴³ Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, «*Epektasis*», in: MATEO-SECO & MASPERO (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 263-268.

⁴⁴ María M. BERGADÁ, «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 67 (1996) 12-14; GAÏTH, *La conception de la liberté*, pp. 50-52; CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», 461.

lenguaje (c. 9), la descripción fisiológica de los sentidos y su relación con la inteligencia (c. 10), la discusión sobre la parte hegemónica del alma (c. 12), la exposición sobre la fisiología del sueño, la risa y el bostezo (c. 13), incluso unas breves indicaciones sobre la embriología humana (c. 29), para concluir en el último capítulo con un breve tratado sobre la medicina de Galeno.⁴⁵

No han faltado autores que han propuesto una lectura evolucionista del Niseno.⁴⁶ Evidentemente no encontraremos en él una descripción de los mecanismos evolutivos que nos ofrecen las actuales ciencias experimentales, pero sí se advierten unos principios filosóficos que apuestan por una progresiva aparición ascendente de seres vivos que culminan con el hombre. A lo largo del tratado Gregorio apunta en diversas ocasiones que la aparición del hombre es fruto de un proceso desde lo simple a lo complejo, pues en el plan providente de Dios la creación visible fue creada en previsión de la creación del hombre (c. 1) ya que todo estaba dispuesto para él (c. 2). El Creador, en primer lugar, dispone la materia de la que surgirá el hombre; después lo conforma a la belleza arquetípica dotándolo de una naturaleza adecuada para el plan trazado (c. 4). Gregorio no cesa de afirmar que el hombre es el culmen de la creación puesta al servicio del hombre (c. 15).

Es en el capítulo 8 donde abundan más las explicaciones evolutivas. En primer lugar advierte la prioridad de la vida vegetativa que brota de la tierra, y vienen después los seres vivos irracionales y sólo después aparece el hombre. «El hombre ha sido hecho el último, después de las plantas y de los animales,

⁴⁵ El último capítulo del *De opificio* es un breve tratado sobre la medicina de Galeno elaborado con el propósito de que los cristianos no tengan que acudir a autores paganos para conocer la medicina del momento.

⁴⁶ Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», pp. 460-462; DESALVO, *L'oltre nel presente*, pp. ix-x; L. REBECCHI, «L'antropologia naturale di Gregorio di Nissa», *Divus Thomas* 46 (1943) 176-195; 309-341. Laplace y Sulmona advierten también esta interpretación evolucionista remitiéndose al trabajo de Rebecchi.

porque la naturaleza avanza hacia la perfección por un camino lógico (*akolouthós*)». ⁴⁷ Gregorio afirma todavía:

«Si pues la Escritura dice que el hombre fue hecho el último, tras todos los animales, el legislador [...] contempla la necesaria concatenación del orden de los seres, viendo la perfección en los últimos [que han llegado a ser]. [...] Así la naturaleza hace una subida como por grados, me refiero a las [diversas] propiedades de la vida, desde las cosas más pequeñas hasta lo más perfecto». ⁴⁸

Laplace ha sintetizado el pensamiento evolutivo del Niseno en los siguientes elementos: 1) El desarrollo de la creación según unas reglas regulares y necesarias; 2) La existencia de un orden ascendente en la configuración de la materia; 3) El hombre es la meta y culminación de ese movimiento ascendente y término último de esas transformaciones; 4) En esos pasos evolutivos hay una continuidad y a la vez discontinuidad donde la superior es irreductible a lo inferior; 5) La ley de la evolución trasciende el mundo material, pues la naturaleza deviene libertad. ⁴⁹ Quizás este último punto sea el más discutible de la interpretación de Laplace pues no parece tan evidente que para el Niseno surja lo espiritual de lo material sin una intervención especial del Creador. ⁵⁰ En efecto, Dios al crear al hombre a su imagen le dota de todos los bienes, principalmente el de «la libertad de la necesidad, el no estar sometido a ningún poder físico, el tener una capacidad de juicio independiente». ⁵¹ Mediante la razón y la libertad, el

⁴⁷ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 8, PG, 44, 145. *Akolouthós* es el camino de la concatenación necesaria de los acontecimientos que rige la vida biológica.

⁴⁸ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 8, PG, 44, 148.

⁴⁹ Cfr. LAPLACE, *La création de l'homme*, pp. 36-37.

⁵⁰ Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», 460.

⁵¹ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 184.

hombre escapa de la necesidad del ciclo biológico, de la concatenación de los hechos naturales (*Akolouthós*).

Si es posible afirmar en Gregorio una doctrina evolucionista *avant la lettre*, es a condición de excluir el materialismo, criticado explícitamente por el Niseno. En los capítulos 29 y 30 rechaza de plano la doctrina según la cual la materia es eterna o coeterna con Dios. La materia no preexiste a la acción creadora, sino que es fruto del designio divino. Con respecto a la creación del hombre, el Niseno afirma que Adán fue hecho de la tierra y del polvo (c. 22), pero es evidente que no es reductible a esos principios materiales. Corrige así la doctrina estoica del microcosmos según la cual la Naturaleza es un ser vivo, ordenado y coordinado armónicamente, racionalmente configurado, donde todo acontece de manera rígida y determinada. Si la grandeza del hombre reside únicamente en ser una síntesis o resumen del mundo material, Gregorio de Nisa no puede menos que criticar esta visión materialista:

«Filósofos no cristianos, en el intento de engrandecer lo humano, han imaginado cosas mezquinas e indignas de la grandeza del hombre. Han dicho que el hombre es un pequeño mundo (microcosmos) compuesto por los mismos elementos del todo y con este esplendor del nombre han querido hacer el elogio de la naturaleza olvidando que así hacían al hombre semejante a los rasgos propios de las perdices y de los ratones. Ellos están compuestos por los cuatro elementos como todos los demás seres animados, a un nivel mayor o menor, pues sin ellos ningún ser sensible puede subsistir. ¿Qué grandeza recibe el hombre de haber sido hecho a semejanza del universo?»⁵²

⁵² GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 177-180. Gregorio de Nisa asumirá en otras obras la doctrina

Para Gregorio la dignidad humana no descansa en ser semejanza o imagen del cosmos, sino en ser imagen que participa de las cualidades espirituales del Creador: «La grandeza del hombre no consiste en llevar en sí la semejanza con el universo creado, sino en ser a imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho».⁵³

7. Conclusión

Para Max Scheler las tres visiones del hombre –la científica, la filosófica y la teológica– parecen incompatibles entre sí. Por lo expuesto anteriormente creo fundado afirmar que Gregorio de Nisa integra la visión teológica y filosófica en una interpretación dinámica de la noción de imagen, adoptando el esquema *exitus-reditus* neoplatónico. Así, el hombre aparece como imagen de Dios tanto en su origen como en su meta, aunque en el estado presente esa imagen se encuentre oscurecida por el pecado. En la doctrina de la *imago Dei* la libertad resulta la clave hermenéutica fundamental que dota de unidad a la idea de hombre. Para interpretar la noción de imagen se sirve de la filosofía pagana incorporándola a la visión bíblica. Dios crea libremente al hombre y éste se asemeja a Él por su libertad, tanto electiva (*proairesis*) como interior (*eleuthería*). La caída original supone el decaimiento de la libertad, esto es, recaer en la necesidad de lo material que esclaviza. Pero la libertad puede ser reestablecida mediante el progresivo dominio sobre la parte sensible del alma aspirando al dominio de su propio obrar y del mundo físico: de este modo se reestablecerá la imagen perfecta de Dios en el hombre que se consumará en la resurrección. Aunque el hombre pueda invertir el orden natural, haciéndose esclavo de lo sensible, la imagen divina no se pierde por completo. El proceso de retorno

estoica del hombre como microcosmos, pero purificada de su materialismo pagano. Cfr. CORSINI, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme», p. 459.

⁵³ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 16, PG, 44, 180.

a la imagen original supone una liberación progresiva de lo material, una purificación moral a la que el hombre está llamado.

Por lo que se refiere a la visión científica del hombre, Gregorio parece admitir un esquema de tipo evolutivo, donde la naturaleza sigue unas pautas determinadas de orden ascendente que culminarán con la aparición del hombre. Es evidente que Gregorio rechaza cualquier interpretación que afirme la eternidad de la materia, o que la materia se autoorganiza de modo autónomo con respecto al plan divino. Es la libertad de la necesidad otorgada al hombre la que le saca del ciclo determinista del mundo material. Y es también la clave que anuda de algún modo las tres concepciones del hombre que para Max Scheler aparecen inconciliables entre sí en los albores del siglo XX. La antropología de Gregorio de Nisa parece constituir un ejemplo paradigmático de la posibilidad de esta idea unitaria del hombre, superando la fragmentación entre fe, razón y ciencia.

José Ángel García Cuadrado es Doctor en Filosofía y profesor Ordinario de Filosofía del hombre en la Facultad eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

E-mail: jagarcia@unav.es

Recibido: 23 de julio de 2015.

Aceptado para su publicación: 25 de setiembre de 2015.

Giovanni Boccaccio: intermediario entre la cultura clásica y la cultura renacentista europea

Giovanni Boccaccio: intermediary between culture Classical and European Renaissance culture

JOSÉ BLANCO J.

Resumen: El interés de Giovanni Boccaccio por los clásicos se acrecienta cuando conoce personalmente a Francesco Petrarca. La relación con el maestro/amigo lo lleva a escribir sus obras latinas y – sobre todo – a profundizar la búsqueda de manuscritos, lo que le permite redescubrir obras presuntamente perdidas. De esta manera, participa en el desarrollo del fenómeno humanístico en Italia, que da inicio a la cultura renacentista europea.

Palabras clave: Giovanni Boccaccio – Francesco Petrarca -literatura latina medieval – biografías de hombres y mujeres célebres - mitografía

Abstract: Giovanni Boccaccio growth his interest on classics when meets Francesco Petrarca personally. The master/friend relationship guides him to write his latin works, and more importantly, go deeper on manuscripts researching. This allows him to rediscover works that were allegedly lost. Thus, he participates in the phenom of italian humanistic development, that gives birth to european Renaissance culture.

Keywords: Giovanni Boccaccio - Francesco Petrarca - Medieval latin literature - Famous men and women biographies' - mythography

El año 1350 es fundamental en la vida de Giovanni Boccaccio. Tiene su primer encuentro con Francesco Petrarca en Firenze y empieza a trabajar en su obra de mayor compromiso y mole: la

Genealogia deorum gentilium, un tratado de mitología en quince libros, que no terminará hasta 1375.¹

El poeta nacido en Arezzo, pero de orígenes florentinos, había ido a Roma para el Jubileo y se detuvo en Firenze, probablemente en la casa de su admirador. Se constituyó así el primer núcleo del *coetus* florentino de los entusiastas seguidores del poeta y humanista. Allí estaban Zanobi da Strada, Francesco Nelli (a quien habría de dedicar las *Seniles*) y Lapo de Castiglionchio, que le regaló una copia de parte de las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano.

Petrarca correspondió con la *Pro Archiade* Cicerón, que había descubierto en Lieja en 1333. El intento de la República Florentina de contratarlo como profesor del Estudio fracasó, porque el poeta prefirió conservar su independencia. Fue Boccaccio el que tuvo la posibilidad de residir en la casa de Petrarca en Padova entre marzo y abril de 1351. Allí entró en contacto con la biblioteca del protohumanista, que ya había descubierto las *Elegiae* de Propercio, copiando diversos textos y dando inicio a su culto ciceroniano.

En las doctas conversaciones también encontró espacio la poesía vulgar y Boccaccio – sorprendido por la ausencia de obras de Dante – habría de enviarle un ejemplar de la *Commedia* con un carmen dedicatorio (el actual Cod. Vat. Lat. 3199), además de una copia corregida de su *Amorosa Visione*, la obra que más se acercaba a la concepción poética del maestro.

La cultura de Boccaccio no provenía de una educación sistemática. Fue él mismo quien se dedicó a buscar a los autores que había oído nombrar y ubicar sus obras presuntamente

¹ Todos los datos biográficos que se citan son consultables en: Vittore BRANCA, *Giovanni Boccaccio: profilo biografico*, Sansoni, Firenze 1977; Pier Giorgio RICCI, *Studi sulla vita e le opere del Boccaccio*, Edizioni di lingua e letteratura, Roma 1985.

perdidas. Y no era una tarea fácil, considerando que las bibliotecas existentes pertenecían a conventos que habían sufrido por desastres naturales (temporales, terremotos) o provocados (incendio, saqueos), además de no contar con el personal calificado.

Es en 1355 que Boccaccio va a Napoli y encuentra en el monasterio de Montecassino el código *De lingua latina* de Varrón, la *Pro Cluentio* de Cicerón y la *Rhetorica ad Herennium* (actual Cod. Laurenziano LI, 10), textos que se apresura en mandar al maestro y amigo. Nace así la leyenda de que Boccaccio habría robado libros, escondiéndolos entre sus ropas. A pesar de que Giuseppe Billanovich demostró lo contrario, me parece importante referirme a un testimonio de Benvenuto Rambaldi da Imola, uno de los primeros comentaristas de la *Commedia* de Dante, que asistió a las lecciones que Boccaccio dictó en Santo Stefano di Badia, entre el 23 de octubre de 1373 y fines de enero de 1374.

Dante había escrito:

Quel monte a cui Cassino è nella costa
fu frequentato già in su la cima
da la gente ingannata e mal disposta;(Pd XXII, 37-39)

Y a lo cual Benvenuto había comentado:

Et volo hic ad clariorem intelligentiam huius literae referre illud quod narrabat mihi iocose venerabilis praeceptor meus Boccaccius de Certaldo. Dicebat enim quod dum esset in Apulia, captus fama loci, accessit ad nobile monasterium montis Cassini, de quo dictum est. Et avidus videndi librariam, quam audiverat ibi esse nobilissimam, petivit ab uno monacho humiliter, velut ille qui suavissimus erat, quod deberet ex gratia aperire sibi bibliothecam. At ille rigide respondit, ostendens

sibi altam scalam: ascende quia aperta est. Ille laetus ascendens invenit locum tanti thesauri sine ostio vel clavi, ingressusque vidit herbam natam per fenestras, et libros omnes cum bancis coopertis pulvere alto; et mirabundus coepit aperire et volvere nunc istum librum, nunc illum, invenitque ibi multa et varia volumina antiquorum et peregrinorum librorum; ex quorum aliquibus detracti erant aliqui quaterni, ex aliis recisi margines chartarum, et sic multipliciter deformati: tandem miseratus labores et studia tot inclytissimorum ingeniorum devenisse ad manus perditissimorum hominum, dolens et illacrymans recessit; et occurrens in claustro petivit a monacho obvio quare libri illi pretiosissimi essent ita turpiter detruncati. Qui respondit quod aliqui monachi, volentes lucrari duos vel quinque solidos, radebant unum quaternum et faciebant psalteriolos, quos vendebant pueris; et ita de marginibus faciebant evangelia et brevía, quae vendebant mulieribus. Nunc, vir studiose, frange tibi caput pro faciendo libros!²

² BENVENUTO, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, Pd XXI, 37-39) consultable en www.bibliotecaitaliana.it. (Mi traducción (teniendo presente la de Giovanni Tamburini, en Benvenuto Rambaldi da Imola. *Commento latino sulla Divina Commedia di Dante Alighieri*, Galeati, Imola 1836, p. 398) es la siguiente: «En efecto, decía (Boccaccio de Certaldo) que mientras estaba en Apulia, cogido por la fama del lugar, accedió al noble monasterio de Monte Cassino, del que se ha dicho. Y ávido por ver la librería, de la que había oído hablar que era nobilísima, pidió humildemente a un monje, viendo a aquél que era muy suave, que por gracia le quisiera abrir la biblioteca. Y él respondió rudamente, mostrándole una alta escala: ‘Sube que está abierta’. Él subió alegremente, encontró en el lugar tantos tesoros sin puerta ni llave: e ingresado, vio

A mí, por lo menos, me queda claro que, en esas condiciones, los libros estaban mejor en manos de los que realmente los querían y consultaban. Y Boccaccio pertenecía a ese tipo de lectores.

Pero un hecho objetivo es que Boccaccio poseía una cierta cantidad de textos latinos y vulgares, que copió personalmente. La mejor prueba está en el Zibaldone Laurenziano XXIX 8,³ la Miscelánea Laurenziana XXXIII 321 de autores latinos,⁴ y el

hierba nacida por las ventanas, y todos los libros con bancos cubiertos de polvo alto. Y comenzó a abrir, a dar vuelta ahora éste ahora el otro, encontró allí muchos y varios volúmenes de libros antiguos y extranjeros. Pero desde algunos de ellos volúmenes habían arrancado quinternos enteros, y a otros les habían cortado los márgenes de papel, y así acrecentadamente deformados. Finalmente, viendo que tantos trabajos y estudios de inclitos ingenios cayeran en las manos de hombres tan torpes, se apartó doliente y lagrimante. Salió al claustro y preguntó a un monje que le salió al paso por qué esos libros preciosísimos estaban desfigurados y mutilados de ese modo. El cual respondió que algunos monjes, queriendo ganar dos o cinco monedas, a cuatro sólidos, habían raído unos cuadernos y hacían salterios, que vendían a los niños: y de muchos márgenes hacían breviaros, que vendían a las mujeres. ¡Ahora, oh hombre de estudio, suda, hiela, abstente del vino y de las mujeres para componer libros de ciencias!».

³ Guido BIAGI, *Lo Zibaldone boccacesco Mediceo Laurenziano Plut. XXIX, 8*, Olschki, Firenze 1915; Filippo DI BENEDETTO, «Considerazioni sullo Zibaldone Laurenziano del Boccaccio e restauro testuale della prima redazione del 'Faunus'», *Italia medioevale e umanistica* XIV (1971)91-129; Raul MORDENTI, «Problemi e prospettive di un'edizione ipertestuale dello Zibaldone laurenziano», Michelangelo PICONE y Claude CAZALÉ BÉRARD(eds.), *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura. Atti del Seminario Internazionale di Firenze-Certaldo (26-28 aprile 1996)*, Franco Cesati Editore, Firenze 1998, pp. 361-377; Stefano ZAMPONI, Martina PANTAROTTO, Antonella TOMIELLO, «Stratigrafia dello Zibaldone e della Miscellanea Laurenziani», *Gli Zibaldoni di Boccaccio*, cit., pp.181-258.

⁴ Bianca Maria DA RIF, «La miscellanea laurenziana XXXIII, 31», *Studi sul Boccaccio* VII (1973) 59-124; Stefano ZAMPONI, Martina PANTAROTTO, Antonella TOMIELLO, «Stratigrafia dello Zibaldone e della Miscellanea Laurenziani», *Gli Zibaldoni di*

Zibaldone Banco Rari 50 de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze⁵, que contienen una enorme cantidad de material compilado con infinita paciencia. Sin contar manuscritos de sus propias obras y las de Dante, es enteramente autógrafa un códice con obras de Marcial y otro con el comentario de Santo Tomás a la *Ética aristotélica*. A ellos hay que agregar códices con apostillas autógrafas a textos de Lucano, Estacio, Lactancio Plácido, Terencio, Apuleyo, Giuseppe Flavio, Ovidio, Giovanni Gallico, el Comentario de, Paulino Veneto, Plinio y Paolo Diacono.⁶

Boccaccio descubrió incluso algunos textos que Petrarca nunca conoció, como el comentario a Estacio de Lactancio Plácido o las *Satirae* de Marcial. O sólo vio pocos fragmentos de las obras de Auxonio, que Boccaccio copió completas en la Miscelánea Laurenziana. Además del ya citado *De lingua latina* de Varrón (ahora Laurenziano L 10), descubrió la *Expositio antiquorum sermonum* de Fulgencio, los *Carmina XII sapientum*,

Boccaccio, cit., pp.181-258.

⁵ Sebastiano CIAMPI, *Monumenti di un manoscritto autografo e lettere inedite di messer Giovanni Boccaccio*, Molini, Milano 1830²; Aldo Maria COSTANTINI, «Studi sullo Zibaldone Magliabechiano: I. Descrizione e analisi», *Studi sul Boccaccio* VII (1973) 21-58.; «II. Il florilegio seneciano», *Studi sul Boccaccio* VIII (1974) 79-126; «III. La polemica con fra Paolino da Venecia», *Studi sul Boccaccio* X, (1977-78) 255-275; «IV. La presenza di Martino Polono», *Studi sul Boccaccio* XI (1979) 363-370; «Tra chiose e postille dello Zibaldone Magliabechiano: un catalogo e una chiave di lettura», en *Gli Zibaldoni di Boccaccio*, cit., pp. 29-35; Gabriella POMARO, «Memoria della scrittura e scrittura della memoria: a proposito dello Zibaldone Magliabechiano», *Gli Zibaldoni di Boccaccio*, cit., pp. 259-282.

⁶ Eva IANNI, «Elenco dei manoscritti autografi di Giovanni Boccaccio», *Modern Language Notes*, 86 (1971) 99-113; Ginetta AUZZAS, «I codici autografi, Elenco e bibliografia», *Studi sul Boccaccio* VII(1973)1-20; *Mostra di manoscritti, documenti e edizioni. VI centenario della morte di Giovanni Boccaccio*. 2 vols., Comitato Promotore, Certaldo 1975.

los poemitas *Divae* y *Civis* de la *Appendix Vergiliana*, la colección de los 80 *Priapea* y tal vez todas las *Verrine* de Cicerón. También las obras de Tácito, que constituyen el llamado Códice Mediceo II (actual Laurenziano LXVIII 2), y que algunos han pensado que podría ser el hurtado de Montecassino. Sin embargo, el códice que figura en el inventario de su testamento – que contiene los *Annales* y las *Historiae* de Tácito - no es el del monasterio, que fue encontrado allí entre 1355 y 1357 por Zanobi da Strada, vicario encargado por el obispo. De hecho lo usó en esa biblioteca Paulus Venetus antes de que pasara a ser propiedad de Niccolò Niccoli en 1427.

Hasta el momento se sabe de 31 manuscritos que pertenecieron a Boccaccio y, por lo menos, 18 de ellos fueron copiados por él. De Petrarca se han identificado 65, que dejó su biblioteca a la catedral de Padova, de la cual era canónigo. Boccaccio, en cambio, destinó la suya a su amigo Martino de Signa para que la colocara en el convento agustino de Santo Spirito en Firenze. Y, como se usaba en ese tiempo, en el inventario están señalados sólo los volúmenes en latín.⁷

Ambos poetas se reunieron nuevamente en marzo de 1350 corrigiendo el *Buccolicum carmen* y Boccaccio vio los volúmenes que Petrarca había hecho llegar desde su casa en Provenza. Allí es cuando surge la idea de hacer traducir los poemas homéricos a Leoncio Pilato, un monje calabrés, del griego al latín.⁸ El trabajo está listo en 1362, pero Petrarca no lo verá hasta mucho después, porque Boccaccio le anuncia que le mandó «toda la Iliada y parte de la Odisea» recién en una carta del 2 de noviembre de 1365. Por

⁷ Antonia MAZZA, «L'inventario della 'parva libreria' di Santo Spirito e la biblioteca di Boccaccio», *Italia medioevale e umanistica* IX (1966) 1-74. Acerca de los procedimientos compilatorios de ambos poetas, cfr. Dennis DUTSCHKE, «Il libro miscellaneo: problemi di metodo tra Boccaccio e Petrarca», *Gli Zibaldoni di Boccaccio*, cit., pp. 95-112.

⁸ Agostino PERTUSI, *Leoncio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Leo S. Olschki, Firenze 1979.

su parte, Petrarca el 25 de enero de 1366 le señalaba que todavía no la había recibido, pero sí usó la traducción para el *De remediis*, que terminó de escribir el 4 de octubre de 1366.

La desaparición de varios amigos en común determinará que ambos poetas se sientan cada vez más cercanos. El encuentro más largo es en Venecia, entre abril y julio de 1363. Petrarca está en el cúlmene de su prestigio y Boccaccio enfrenta una vejez precoz. Incluso Petrarca quiere que permanezca a su lado como copista de confianza, pero Boccaccio se niega. Los dos se van a ver por última vez en julio de 1368 en Padova, donde Petrarca *transcribió* para divulgar algunas de sus obras y, más precisamente: el *De vita solitaria*, el *De remediis* y algunas *Epystolae*. El postrer homenaje de Petrarca a su discípulo fue la traducción al latín de la novella de *Griselda*, la última del *Decameron*.

No se trataba sólo de descubrir códices de la antigüedad clásica, sino de salvaguardar la fidelidad de los textos, enmendándolos y comentándolos. Es con Petrarca y Boccaccio que esta tarea de recuperación textual se vuelve una práctica sistemática. Petrarca – además de la ya citada *Pro Archia* – en sus numerosos viajes⁹ descubre las cartas *Ad Atticum*, *Ad Brutum*, *ad Quintum fratrem* y la apócrifa *Ad Equites Romanos*. Y – entre 1325 y 1350 – había preparado la «edición crítica» de la Primera, Tercera y Cuarta *Décadas* de Tito Livio.

Volviendo a la producción científica de Boccaccio,¹⁰ me interesa recalcar que el ya citado *Genealogia deorum gentilium* es un vasto repertorio - solicitado por Ugo IV de Lusignano, rey de Chipre y de Jerusalén - en el que Boccaccio se propone ilustrar con rigor filológico las noticias concernientes a la paternidad y a las descendencias de los dioses griegos y romanos, fijando

⁹ José BLANCO J., *El cansado viajero de Arquà*, Ediciones Video Carta, Santiago de Chile 2003.

¹⁰ José BLANCO J., «La labor erudita de Boccaccio: sus obras en latín», *Pharos*, 12/1 (mayo-junio 2005) 109-178.

además de manera exacta el contenido de muchísimos mitos clásicos.¹¹

Originalmente iba a estar compuesto de trece libros, pero le agregó otros dos antes de 1367. En éstos se repropone el problema general de la poesía: en el XIV la defiende ardorosamente y el XV constituye una apología del autor. Él exculpa a los poetas de la acusación de ser simples hacedores de fábulas sin sentido: la fábula es velo y al mismo tiempo símbolo de una verdad profunda. Se trata de un concepto aún medioeval y, sin embargo, engloba a los poetas paganos con Dante y Petrarca. Sigue justamente el modelo de este último en las *Invective contra medicum*¹² y tiene su origen en la denominada «batalla de las artes». Ésta fue combatida en el tardo Medioevo por dialécticos, teólogos, juristas y rétores en los centros de cultura universitaria.

Trabajó, por lo tanto, en esta obra alrededor de unos veinte años, debido a numerosas interrupciones y sin llegar a una redacción definitiva. En efecto, son identificables dos tradiciones manuscritas¹³ de las que el autógrafo Laurenziano LI, 9 representa un claro testimonio.

Es posible ubicarlo entre los años 1363-1366,¹⁴ dado que sabemos que lo llevó a Napoli en 1371 y que – contra la voluntad del autor – fue difundido por Ugo de Sanseverino. Le fue devuelto al año siguiente con las correcciones del jurista Pietro Piccolo da Monteforte.¹⁵ Boccaccio empezó a escribir el tratado de nuevo,

¹¹ Giovanni BOCCACCIO, *Genealogie deorum gentilium libri*, edición crítica de Vincenzo ROMANO, 2 vols., Laterza, Bari 1951; edición crítica de Vittorio ZACCARIA, en *Tutte le opere*, vols. VII-VIII, Mondadori, Milano 1996.

¹² José BLANCO J., «El sentimiento humanístico en las “Invective contra medicum” de Petrarca», *Alpha* 9 (1993) 73-80.

¹³ Guido MARTELLOTTI, *Le due redazioni delle “Genealogie” del Boccaccio*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1951; Pier Giorgio Ricci, *Studi...*, op. cit., pp. 189-225.

¹⁴ Eva IANNI, a. cit., 106-107; Ginetta AUZZAS, a. cit., 10-11; *Mostra*, op. cit., 80-82)

¹⁵ Giuseppe BILLANOVICH, *Pietro Piccolo da Monteforte tra il Petrarca e il Boccaccio*, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in*

pero siguió trabajando en el texto del citado códice, como nos lo atestiguan las notas que agregó en los márgenes.

Esta constatación no pasaría de ser un indicio textual digno de un filólogo que – como yo – se interesa en la temática de los autógrafos boccaccioscos, si no constituyera además una importante prueba del conocimiento que se tuvo de este libro aun en fase de elaboración. Y a ello hay que agregar que fue uno de los textos de consulta más importantes hasta el siglo XIX, traducido inmediatamente en las principales lenguas europeas y editado pocos años después de la introducción de la imprenta. Tuvo una enorme fortuna incluso en la Edad de la Contrarreforma, que la toleró como un repertorio del clasicismo.

Mal que mal, la *Genealogia* representa una compilación de 40 años de estudio, que recoge noticias mitológicas, épicas y heroicas analizadas con moderno espíritu científico.

El narrador del *Decameron* no se expresa aquí inventando libremente lo que desconoce. Él no se contenta con las noticias corrientes, sino que quiere proceder con método filológico para llegar, aunque con los criterios de su tiempo, a una interpretación crítica del mito: se remonta a los textos clásicos, coteja y compara los repertorios medioevales, apoya su versión citando textos y fuentes. Para la interpretación del mito, Boccaccio sigue la doctrina corriente en el Medioevo que es, en substancia, la aplicación a las obras clásicas de los cánones de la exégesis bíblica.

Es así como el mito se nos presenta como una fábula poética detrás de la cual se esconde una verdad conceptual, moral o religiosa. Aplica la teoría de los tres sentidos: el literal o histórico (o evemerístico, con una línea interpretativa que llegará hasta Vico: las divinidades derivan de la apoteosis de personajes históricos y la “teología” de los antiguos era un modo de esconder

onore di Bruno Nardi, Università di Roma, Istituto di Filosofia, Sansoni, Firenze 1955, pp. 1-76; Vittore BRANCA, op. cit., p. 107.

al vulgo la verdad de las cosas); el alegórico o moral (las divinidades no son otra cosa que la traducción en términos míticos de las vicisitudes psicológicas del hombre); y el anagógico o cristiano (las divinidades derivan de la sublimación de fuerzas naturales).

Boccaccio trata de ser ecléctico y aplica cada sentido según el caso.

Por ejemplo, escoge la explicación naturalista cuando se refiere a la Aurora: fue llamada hija del Sol, en cuanto ésta es la luz del alba que procede de la luz del sol, e hija de la Tierra, en cuanto puede parecer a los que la miran como si saliera de la tierra (IV 27). En cambio, la transformación de Adonis en flor habría sido inventada para demostrar la caducidad de la belleza (II 53).

Según el método moral, el Aqueronte llega a ser la pérdida de la alegría (IX 26) y el pavo real la riqueza (IX 1). Los centauros eran hombres belicosos a los que recurrían los tiranos; por eso se dice que nacen de las nubes y que se nutren de las umbrátiles sustancias del reino, o sea de los impuestos que pagan los súbditos (IX 27).

Especialmente interesante es su exégesis del mito de Prometeo, donde supera a la tradición medioeval. Sigue el ejemplo de Tertuliano, Lactancio y Agustín relacionándolo con Adán, pero también dando un «disfraz pagano» como ilustración de la Creación. Prometeo es «un héroe humano de la cultura, el aportador de la ciencia y del orden político y moral», justamente porque existen dos diferentes formas de creación: la divina que da lugar a la vida y la prometeica que da inicio a la civilización (IV 44).

Además de los ya citados tres Padres de la Iglesia, ¿cuáles eran sus fuentes? Puede identificarse a Varrón, a Servio comentarista de Virgilio, a Fabio Planciade Fulgenzio y al mitógrafo Teodonzio. Un párrafo aparte merece el ya citado Leonzio Pilato, a quien trae a Firenze para que le enseñe el griego y cuya

colaboración – entre los años 1360 y 1363 – determina importantes modificaciones en el texto de la primera redacción.

Un lugar relevante ocupa además el Cicerón de las *Tusculanae* y del *De natura deorum* que también tiene una posición ecléctica. Ésta permite a Boccaccio interpretar la multiplicidad de los dioses paganos en el cuadro de la concepción cristiana del Dios único.

Con el fin de desvelar la «mundana sapientia» que los antiguos habían escondido bajo sus mitos, desarrolla una obra de erudición excepcional, pero su principal novedad está en ese espíritu filológico que será una de las grandes conquistas del Humanismo.

Y los dos últimos libros son una consecuencia lógica de todo lo expuesto: las ficciones paganas se aceptaban por su importancia didascálica, pero implican también el *ingenium*, esto es la particular dote espiritual que antecede a la poesía como contempladora de la verdad.

La obra retórica que procede del fervor inventivo del poeta (siguiendo el motivo platónico de la inspiración divina) conlleva la *inventio* y el concepto de arte como imitación. Es verdad que se trata de un pensamiento de origen aristotélico, pero Boccaccio no conocía ni la *Poética* ni la *Retórica*. Su fuente de información era la *Institutio oratoria* de Quintiliano: allí está la doctrina de lo cómico, de lo *credibile* y de lo *propium*, del hecho que, para obtener la verosimilitud de la *narratio*, se requiere de la *imitatio veritatis*.

La poesía constituye para Boccaccio un lenguaje artísticamente elaborado en el grado más alto y como fábula que contiene verdades divinas. La *Genealogia* representa no sólo un maduro conocimiento de la tradición mitológica literaria, sino sobre todo una actitud crítica con respecto a sus fuentes. La concepción de Boccaccio está ligada a la poética del protohumanismo padovano y toscano. Es aquí donde se advierte su admiración por Dante, que en la *Commedia* se había servido tanto de los textos bíblicos como de la mitología pagana. Es precisamente en 1351 que termina el primer esbozo de su *Trattatello in laude* del gran poeta.

En 1355 regresa a Napoli y empieza a trabajar en dos nuevas compilaciones, que también le llevarán años de trabajo.

El *De casibus virorum illustrium* es una colección de anécdotas de grandes personajes - desde Adán hasta sus más ilustres contemporáneos – con una precisa finalidad moralista: demostrar que los hombres no deben fiarse de la Fortuna por su volubilidad.¹⁶ Ésta aparece como una divinidad maléfica que juega con el hombre, ilusionándolo y después abatiéndolo. Se divide en nueve libros y de ella también se conservan dos redacciones, la primera de las cuales estuvo lista en 1360 (Ricci: 179-188; Zaccaria, 1977-78).¹⁷ En los años sucesivos siguió revisándola y corrigiéndola hasta 1373, cuando la dedicó a su amigo y benefactor Mainardo Cavalcanti, alto funcionario del reino de Napoli. Ese mismo año recibirá el encargo, por parte de la ciudad de Firenze, de tener lecturas públicas de la *Divina Commedia*.

Boccaccio imagina que se presentan ante él las sombras de las ilustres víctimas de la Fortuna que quieren contarle sus desventuras. Es una serie de *exempla* negativos y, por lo tanto, está inserta en un marco didáctico épico-dramático lo que le permite componer una obra «tam delectabile quam utile».

Si bien es cierto que tiende a repetirse en sus digresiones, el ambicioso programa que lleva adelante le permite entregar una visión orgánica y panorámica del saber histórico bajo el cristal de una concepción reflexiva. Por ejemplo, tienen un puesto importante los tiranos como Nerón (VII 4) o el reciente Gualterio

¹⁶ Giovanni BOCCACCIO, *De casibus virorum illustrium*, edición crítica de Pier Giorgio RICCI y Vittorio ZACCARIA, *Tutte le opere*, vol. IX, Mondadori, Milano 1983.

¹⁷ Pier Giorgio RICCI, *Studi*, op. cit., 179-166; Vittorio ZACCARIA, «Le due redazioni del ‘De Casibus’», *Studi sul Boccaccio X* (1977-78) 1-26.

de Brienne, duque de Atenas (IX 24), que «con violencia ocupan las almas y la libertad de los pueblos». El modelo literario prevalente, en este caso, es Salustio. Otras fuentes son identificables en el denominado *Zibaldone Magliabechiano*¹⁸ y van de Julio César a Svetonio, de Pablo Orosio a Eusebio, de Ovidio a Séneca. Dicha colección de apuntes autógrafos (el ya citado Códice B.R. 50 de la Biblioteca Nazionale di Firenze) fue reunida por Boccaccio entre 1351 y 1356. Además están las fuentes orales, expresamente declaradas, de testigos de los hechos que corresponden a los años en que le tocó vivir.

Con todo, Boccaccio no olvida que es un narrador y – a pesar de la rigidez de la lengua latina – logra atribuir elementos dramáticos y figuraciones icásticas a algunos personajes: Sardanápalo aparece con el rostro ennegrecido por el humo de la hoguera (II 12), la reina Arsinoe con la cabellera revuelta y con las mejillas surcadas por las rojas huellas de sus uñas (IV 18), el emperador Vitelio aún bamboleante en un estado de truculenta ebriedad (VII 6).

La obra – que en lengua castellana se conoció como *Cayda de príncipes* - tuvo una gran difusión de inmediato y, en el siglo XV, Boccaccio ganó fama de moralista severo antes de ser reconocido como un *novellatore* «licencioso».¹⁹

¹⁸ Sebastiano CIAMPI, *Monumenti*, op. cit.

¹⁹ En espera de que se publique un trabajo mío inédito, por ahora puede consultarse: José BLANCO J., «*Cayda de príncipes: la Vulgata castellana del De Casibus Virorum Illustrium*», *Boletín de Filología*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago (Chile), Vol. 50 No. 1 (2015), 33-70. Acerca de la validez de las traducciones españolas y su aporte filológico a las ediciones críticas, cfr. José BLANCO J., «*Giovanni Boccaccio en España a partir de la tradición textual de sus obras*», en Mariapia LAMBERTI, Fernando IBARRA y Sabina LONGHITANO(eds.), *Boccaccio. influenza e attualità. Atti delle XI Giornate di Studi Italiani Città del Messico, 28 ottobre-1 novembre 2013*, Università Nazionale Autonoma del Messico Dipartimento di Lettere Italiane, Franco Cesati, Firenze 2015, pp. 187-202.

Se siente la influencia de Petrarca (Dido, por ejemplo, es suicida por castidad y no por amor; II 10), que también participa como su «ornatísimo y docto preceptor» para sacudirlo del sueño y del ocio producto de un momento depresivo (VIII 1). Y no falta el compromiso político, cuando lleva adelante su polémica contra las mezquindades de la «borghesia grassa», que sólo la peste consiguió poner en crisis definitiva, después del fracaso económico y político de la clase dirigente florentina (IX 24).

El otro libro que empieza en este período es *De montibus, silvis, fontibus et de nominibus maris liber* (esto es Libro de los montes, selvas, fuentes, lagos, ríos, estanques o pantanos y nombres del mar), que él considera una obra menor y un complemento de la Genealogía. Su reevaluación ha sido posible gracias a su editor Manlio Pastore Stocchi²⁰ y yo me he encargado de publicar la versión castellana del siglo XV, preparada para el Marqués de Santillana.²¹

Se trata de un diccionario geográfico que pueda prestar ayuda a la lectura de las antiguas obras filosóficas, literarias e históricas. Boccaccio reconoce que no ha seguido un método riguroso y que

²⁰ Manlio PASTORE STOCCHI, *Tradizione medievale e gusto umanistico nel "De Montibus" del Boccaccio*, C.E.D.A.M., Padova 1963.; Giovanni BOCCACCIO, *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis, seu paludibus, de nominibus maris*, edición crítica de Manlio PASTORE STOCCHI, *Tutte el opere*, vol. VIII. Mondadori, Milano 1996, pp. 1815-2122.

²¹ Giovanni BOCCACCIO, Giovanni. *Edición diplomático-interpretativa del De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et de diversis nominibus maris en una traducción castellana del siglo XV*, edición de José BLANCO J., Universidad de las Américas, Santiago de Chile 2008. Esta edición fue precedida por mi artículo «Un diccionario geográfico del siglo XIV: El "Liber de Montibus" de Giovanni Boccaccio», *Pharos* vol. 9/1 (mayo-junio 2002) 3-44. Ahora puede consultarse también José BLANCO J., «*Il De Montibus di Giovanni Boccaccio: note sul testo della traduzione castigliana del secolo XV*», *Italia Medioevale e Umanistica* LV (2014), 103-139.

ha confiado muchas veces en la memoria. Sin duda, las noticias más interesantes son las que corresponden a lugares que conoció directamente: el Arno, el Vesubio, el lago Averno, la Valchiusa. Esta última le sirve para rendir un nuevo caluroso homenaje a Petrarca.²² Aún no ha sido identificado un autógrafo y su composición debe haber terminado – o, al igual que el *De casibus* - se vio interrumpida en 1374, o sea poco antes de su muerte. Su originalidad radica en que se trata del primer intento de confección de un subsidio filológico para la lectura de los clásicos.

Llega el año 1361 y Boccaccio se retira a Certaldo, su ciudad natal. Mientras los libros señalados están inconclusos, resuelve iniciar otra labor extenuante. Así como Petrarca ha recopilado las biografías *De viris illustribus*, él decide escribir acerca de mujeres célebres, desde Eva hasta la reina Giovanna di Napoli. El título de este nuevo libro es *De mulieribus claris*.²³

Si bien es cierto que puede considerarse como un complemento del *De casibus*, el mérito principal está en que la obra está dedicada exclusivamente a las mujeres, que siempre habían sido descuidadas por la historiografía. Boccaccio quiere hablar de la «virtud de las mujeres», pero en un estilo jocoso, como declara en la dedicatoria. Había ya sufrido la fascinación del ejemplo ovidiano de las *Heroïdes* en la *Elegia di Madonna Fiammetta* (cap. VIII), donde había desarrollado una serie de minúsculas biografías femeninas para recordar las desventuras de algunas mujeres de la Antigüedad.

Sin embargo, el gusto novelesco cede a una perspectiva moralizante y humanística. En diversas ocasiones, se lanza contra los vicios y la tiranía, mientras en cambio exalta la virtud heroica y la libertad. Su intención era elegir a aquellas mujeres que

²² Giovanni BOCCACCIO, *De Montibus...*, op. cit., fons Sorga.

²³ Giovanni BOCCACCIO. *De mulieribus claris*, edición crítica de Vittorio ZACCARIA, *Tutte le opere*, vol. X., Mondadori, Milano 1967.

habían igualado a los hombres, distinguiéndose por virtud y por ingenio.

Pero no falta el ingenio pérfido de una Medea (XVII), de una Flora (LXIV) o de una Sempronía (LXXIX), como una manera de indicar el vicio y persuadir a evitarlo y a rehuirlo. O sea, la “claritas” no había que ponerla exclusivamente en relación con la virtud, sino con cualquiera acción digna de nota.

Perdura el *odi et amo* de Boccaccio, que oscila entre la misoginia (Sabina Poppea, XCV) y el feminismo.²⁴ No falta en la obra tampoco una apasionada exaltación del amor: ésta se ve en el caso de los adolescentes Píramo y Tisbe (XIII), libremente tomado de Ovidio, con una cálida simpatía por los dos héroes y no sin la protesta (acostumbrada en el *Decameron*) contra el «pecado de la fortuna». Desprejuiciada es también la historia de la papisa Juana, a la que «no faltaron las artes para saciar su lujuria» y «así ocurrió que el papa concibió» (CI).

La erudición a veces aparece encubierta por la vena narrativa, como en el caso de Paolina romana amada por el dios Anubi (XCI), que recuerda la novella de Lisetta y del ángel Gabriel del *Decameron* (IV 2).

Comienza con la biografía de Eva para dar paso a figuras mitológicas (interpretadas evemerísticamente, según el procedimiento ampliamente utilizado en la *Genealogia*) y figuras poéticas (II-XL), con la única excepción de Semíramis (II). Siguen después las dos series de mujeres del mundo antiguo (XLI-C) y del Medioevo (CI-VI).

En un principio, la obra incluía 74 biografías. La redacción definitiva (1362) coincide con la invitación que le dirigió Nicola Acciaiuoli, siniscalco del reino de Nápoli, para transferirse a esa ciudad. A su hermana Andreola, casada en segundas nupcias con un conde de Altavilla, dedicó los 104 relatos que conocemos.

²⁴ José BLANCO J., «Giovanni Boccaccio: ¿Misógino o filólogo?», *Mapocho* 65 (Primer Semestre 2009), 185-194.

Pier Giorgio Ricci, que demostró en 1959 la autografía del Cod. Pluteo XC sup. 98¹,²⁵ identificó siete fases redaccionales,²⁶ cada una de las cuales testimonia un determinado momento de la cultura de Boccaccio en el que – junto con acrecentar sus conocimientos – desarrolla su incesante reflexión crítica.

Las fuentes son numerosas y no se pueden determinar con certeza, porque – al contrario de los otros tratados - faltan las citas. Sin embargo, son reconocibles: Isidoro de Sevilla, Valerio Máximo, Virgilio, Ovidio y también Tácito, lo que es notable puesto que al parecer era desconocido para Petrarca. De hecho, lo descubrió Zanobi da Strada en la Biblioteca de Montecassino, mientras – como ya señalé - era secretario del obispo Angelo Acciaiuoli, entre 1355 y 1357.

Escribe hasta los últimos días de su vida. Después de haber sido un viajero frecuente como enviado de la república florentina (estuvo incluso en la corte papal de Avignon), con serios problemas económicos y de salud (obesidad, sarna e hidropesía) no vuelve a moverse de Certaldo. En 1374, recibe la triste noticia de la muerte de Petrarca, que en su testamento le deja un poco de dinero para que se compre un abrigo.²⁷

Su ciclo vital termina el 21 de diciembre de 1375.

La influencia de Boccaccio ha sido fundamental para muchos géneros nuevos, en verso y en prosa, en la narrativa y en el teatro.

²⁵ Pier Giorgio RICCI, *Studi*, op. cit., 115-124

²⁶ Pier Giorgio RICCI, «Le fasi redazionali del ‘De mulieribus claris’», *Rinascimento* X (1959) 12-21, ahora en *Studi*, op. cit. 125-135; Vittorio ZACCARIA, «Le fasi redazionali del “De mulieribus claris”», *Studi sul Boccaccio* I (1963) 252-332; «Appunti sul latino del Boccaccio nel “De mulieribus claris”(dall’autografo Laur. Pl. 90 sup. 98¹)», *Studi sul Boccaccio* III (1965) 229-246.

²⁷ En su testamento del 4 de abril de 1370, señala: «Johanni de Certaldo seu Boccacii, verecunde admodum tanto viro tam modicum, lego quinquaginta florenos auri de Florentia pro una veste hiemali ad studium lucubrationes nocturnas».

En Italia, siguen el ritmo de sus octavas Pulci, Boiardo, Ariosto y Tasso. Además de Sacchetti o Bandello en Italia, su estilo cómico narrativo se impone en la narrativa europea gracias a la pluma de Chaucer, Rabelais, Rojas, Cervantes y La Fontaine. La tragedia y el melodrama están representadas por Shakespeare, Molière, Metastasio y de Musset. Pero el campo más rico de investigación futura sigue siendo su labor de humanista, como intermediario entre su tiempo y los clásicos que tanto amó.

Ése constituye un rico campo de investigación que sigue abierto para los especialistas: toda una labor ímproba y digna de encomio, que merece ser conocida y estudiada.

José Blanco Jiménez es Doctor en Filosofía y Doctor en Materias Literarias por la Università degli Studi di Firenze (Italia) y profesor de la Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile.

E-mail: joblar@gmail.com

Recibido: 8 de setiembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 2 de noviembre de 2015

La idea de Universidad. Un análisis filosófico de sus principios vitales en la Edad Media y su cambio a partir del pensamiento de Martha Nussbaum

The idea of the University. A philosophical analysis of its vital principles in the Middle Ages and its change from the thought of Martha Nussbaum

MAURICIO BICOCCA¹

Sumario:

1. Introducción
2. El principio de formación del estudiante en la Universidad medieval
3. Hitos en el declinar de la educación universitaria: su instrumentalización
4. Martha Nussbaum: crítica a la actual idea de Universidad y el retorno a las humanidades
5. Conclusiones

Resumen: Hoy podría resultar provocador intentar indagar sobre el declinar de *la idea de Universidad*, ya que se puede argumentar exactamente lo contrario. En efecto, tanto su crecimiento cuantitativo como sus progresivas conquistas de espacios de influencia podrían mostrarse como hechos indiscutibles del éxito de la idea de Universidad a partir de su modesto nacimiento en la Edad Media. El objeto de este trabajo es indagar en la dimensión *cualitativa* de la idea de Universidad,

¹ Profesor-investigador de la Universidad de los Andes, Facultad de Educación, Monseñor Álvaro del Portillo N°12.455, Las Condes, Santiago, Chile. El presente trabajo fue posible gracias al financiamiento otorgado por FONDECYT – CONICYT, Chile, para el desarrollo de un Proyecto de Investigación Iniciación N° 11130078, titulado *El enfoque de capacidades (capabilities approach) de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Un análisis filosófico crítico del enfoque y de sus potencialidades para la educación superior.*

específicamente en aquel principio que signó su origen respecto a la *formación del estudiante* y mostrar su posterior decaimiento actual. En efecto, a partir de Bolonia tal formación se asemeja más a una escuela profesional que a un proceso reflexivo abierto y dialógico en búsqueda de la verdad. En tal sentido, Martha Nussbaum muestra importantes aportes críticos a la actual idea de Universidad y propone principios y un enfoque novedoso para una educación universitaria que muestra cierta semejanza con aquello que constituyó la originaria idea de Universidad medieval.

Palabras clave: Edad Media, idea de Universidad, paideia, enfoque de capacidades, desarrollo humano.

Abstract: Today could be provocative attempt to inquire into the decline of the idea of the university. Since you can argue the exact opposite. Indeed, both its quantitative growth and its progressive achievements of areas of influence may be displayed as indisputable facts of the success of the idea of the university from its modest birth in the Middle Ages. However, the object of this work is to investigate the qualitative dimension of the idea of the university, specifically sign that principle which originated on the formation of the student and show subsequent decay to the present. Indeed, from Bolonia such training is more like a professional school to open and dialogic in search of truth reflective process. In this regard, Martha Nussbaum shows important critical input to the current notion of higher education and proposes principles and approach for a college education that show some resemblance to those which formed the original idea of medieval university.

Key words: Middle Ages, idea of the University, paideia, capability approach, human development.

1. Introducción

Hoy puede resultar provocador que se proponga inquirir acerca del declinar de *la idea de Universidad*, ya que se puede argumentar exactamente lo contrario. En efecto, ¿no sería mejor

investigar el continuo progreso que la Universidad ha alcanzado desde sus inicios medievales? ¿O acaso la Universidad no ha ganado mayores y diversos espacios en los que ejerce su influencia? O acaso ¿las universidades no se han multiplicado en forma exponencial para llegar a más y diversos sectores? O ¿no es mayor el número de estudiantes que hoy acceden a ellas? ¿Y estos no son hechos indiscutibles que muestran el sinsentido de indagar sobre la crisis de *la idea de Universidad*?

Sin duda que en términos cuantitativos no puede discutirse el progresivo y exponencial avance que hoy tiene la Universidad en todo el mundo.² No obstante, es justo señalar un cierto deterioro de aquellos principios *cualitativos* que signaron el origen de la idea de Universidad, es decir: aquellos elementos esenciales que dieron nacimiento y vitalidad a *la idea de Universidad* en su surgimiento en la Edad Media. Y a partir de este nacimiento, conforme se concibió y configuró originalmente, fue perdiendo en forma gradual esa dimensión cualitativa esencial y, por lo tanto, fuerza vital hasta llegar a la actual y empobrecida noción de *Educación Superior*, donde la *idea de Universidad* y sus principios nucleares parecen haber desaparecido o al menos haber quedado reducidos a su mínima expresión. Esta tesis es sustentada por una abundante literatura científica de diversas latitudes (W. Böhm; J. E. Dotti; A. Galimberti; C. D. Lasa; P. P. Ottonello; H. J. Padrón; A. MacIntyre; M. Nussbaum; M. Rumayor; entre otros).³

² Winfried BÖHM, «El declive de la Universidad», *Revista Interuniversitaria* 5 (1986) p. 23.

³ Cfr. Winfried BÖHM, «El declive de la Universidad...», pp. 23-39; Jorge DOTTI, «Filosofía política y universidad: una aproximación» en AA.VV., *Filosofía de la universidad y conflicto de racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, 2001; Ana GALIMBERTI, «Presentación», en C. D. LASA (Comp.) *Pensar la Universidad*, IAPCH, Villa María, 2007, pp. 9-22; Carlos Daniel LASA, «La universidad como fruto del espíritu», en C. D. LASA (Comp.) *Pensar la Universidad*, IAPCH, Villa María, 2007, pp. 61-96; Pier Paolo OTTONELLO, «Génesis y significado de la Universidad como fenómeno europeo», en C. D. LASA

Asimismo, es pertinente señalar que la preocupación y consecuente investigación sobre *la idea de Universidad* ha sido objeto de estudio y reflexión filosófica por parte de importantes pensadores como W. von Humboldt; J. H. Newman; K. Jaspers; J. Ortega y Gasset; entre otros.⁴ Además filósofos contemporáneos como A. Millán Puelles, A. MacIntyre, M. Nussbaum,⁵ han retomado esta discusión, lo que indica la vigencia y la relevancia del tópico aquí planteado para investigar.

En tal dirección, son numerosos los autores que señalan que los principios clave que constituyeron la originaria idea de Universidad fueron: la *universalidad* del saber, la *autonomía* o la *libertad* frente a los poderes externos a la institución, el *espontáneo deseo de conocer*, el *ocio* necesario para una genuina práctica reflexiva, y, finalmente, su carácter de *paideia* o de *formación y enriquecimiento* intelectual y moral de los estudiante.⁶ Estos principios, entre otros, constituyeron el núcleo

(Comp.) *Pensar la Universidad*, IAPCH, Villa María, 2007, pp. 97-116; Héctor Jorge PADRÓN, «Visión y misión de la Universidad. El diálogo con el tiempo», en C. D. LASA (Comp.) *Pensar la Universidad*, IAPCH, Villa María, 2007, pp. 117-143; Alasdair MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2009; Martha NUSSBAUM, *Not for profit*, Princeton University Press, Princeton, 2010; Reinhard HÜTTER, R. «Universidad, la dimensión extraviada», *Humanitas* 77 (2015) pp. 32-65; Miguel RUMAYOR, «El raciovitalismo de Ortega y la universidad que buscamos», *Revista Española de Pedagogía* 260 (2015) pp. 73-87; entre muchos otros.

⁴ Wilhelm von HUMBOLT, *Università e umanità*, F. Tessitore, Guida, Napole, 1970; John Henry NEWMAN, *The Idea of a University*, Yale University Press, New Haven, 1996; Karl JASPERS, *Die Idee der Universität*, Springer, Heilderberg, Berlin, 1946; José ORTEGA Y GASSET, *Misión y visión de la Universidad*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

⁵ Antonio MILLÁN-PUELLES, *Universidad y sociedad*, Rialp, Madrid, 1976; Alasdair MACINTYRE, op. cit.; Martha NUSSBAUM, op. cit.

⁶ Cfr. Alfonso BORRERO, *Idea de la Universidad medieval, notas y funciones institucionales*, ICFES, Bogotá, 1983; Winfried BÖHM, «El declive de la Universidad...», 23-39; Carlos Daniel

básico de la idea de Universidad que se acrisoló en la Edad Media y que pasó a constituir lo que podría llamarse una forma paradigmática y normativa de lo que es una Universidad. Se podría sostener que aquellos principios establecieron las condiciones de posibilidad de la vida intelectual, de la búsqueda y de la ulterior conquista del saber.

A partir de lo enunciado, el presente trabajo se limitará, por una parte, a indagar en uno de aquellos principios cruciales de *la idea de Universidad*, a saber: su carácter de *paideia* o la *formación* y el *enriquecimiento* humano —intelectual y moral— de los estudiantes. Y, por otra, mostrar a partir de los aportes críticos-propositivos de la filosofía de la educación de Martha Nussbaum tanto los problemas de la actual idea de Universidad como su propuesta de un modelo educativo alternativo que retome elementos formativos similares a los que signaron la formación universitaria en su origen. A partir de estos objetivos el escrito se articula de la siguiente manera: 2) El principio de formación del estudiante en la Universidad medieval, 3) Hitos del declinar de la educación universitaria: su instrumentalización, 4) Martha Nussbaum: críticas a la actual idea de Universidad y el retorno a las humanidades, y 5) Conclusiones.

LASA, «La universidad como fruto del espíritu», op. cit., pp. 61-96; Reinhard HÜTTER, «Universidad, ...», pp. 33-53; Rafael ALVIRA y Kurl SPANG, *Humanidades para el siglo XX*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2012; Lesley SMITH y Benedicta WARD (eds.), *Intelectual life in the Middle Ages*, Bloomsbury Academic, New York, 2003; Hastings RASHDALL, *The University of Europe in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; Alan COBBAN, *English University life in the Middle Ages*, Routledge, London, 1999; entre otros.

2. El principio de formación del estudiante en la Universidad medieval

La palabra *universitas* originariamente no fue utilizada en el sentido de *universitas litterarum*, sino como *societas*, es decir *corporación*.⁷ Pero es recién hacia fines del siglo XIV cuando la palabra *universitas* empezó a emplearse sola y exclusivamente para significar la comunidad de maestros y de discípulos.⁸ Aquellos grupos de personas que se dedicaban al menester intelectual se llamaban *Studium* o *Universitas*, antecediendo *Studium* a la palabra *Universitas*.⁹

Así como la Academia y el Liceo de la antigua Grecia, las universidades medievales manifestaron también algunas de las mismas características, a saber: la libre especulación, el desafío a la autoridad, y ciertamente la posibilidad de escapar por parte de aquellos intelectuales disidentes hacia otras ciudades. No obstante, solo durante la Edad Media la Universidad alcanzó un nivel de corporación nunca antes visto en la historia. Y solo en Europa desde el siglo XII en adelante surgió en forma autónoma una corporación de estudios superiores que ha sobrevivido hasta la actualidad.¹⁰

Todas las universidades de entonces fueron internacionales y el trasiego de estudiantes y profesores de universidad a universidad fue característico en su origen. No deja de ser sorprendente para el medievo el hecho de que fuera irrelevante el origen social de sus estudiantes. La situación era tan singular que se unían en la universidad hombres de la nobleza con campesinos, ricos y pobres, clérigos, monjes y laicos, distinguidos y sin nombre en

⁷ Jesús MONCADA, «La Universidad: un acercamiento histórico-filosófico», *Ideas y Valores* 137 (2008) pp. 131-148.

⁸ Cfr. Hastings RASHDALL, op. cit.

⁹ Carlos Daniel LASA, op. cit., p. 65.

¹⁰ Harold PERKIN, «History of Universities», en J. J. F. Forest y P. G. Altbach (Edt.) *International Handbook of Higher Education*, Springer, New York, 2011, pp. 159-205.

una corporación común y en igualdad de derecho.¹¹ En un primer momento fue una mera y espontánea combinación de discípulos o de maestros, o de ambos cuerpos, formada probablemente a imitación de las corporaciones que tanta importancia adquirieron durante los siglos XIII y XIV en todos los centros de Europa. Estas organizaciones tendieron a salvaguardar la continuación de sí mismas y a asegurar la mutua protección de sus miembros, especialmente de los forasteros desprovistos de derechos.¹²

A partir de un análisis de la *idea de Universidad*, interesa señalar que aquellas nacen en el suelo fértil de la Escolástica, cuyo gran esfuerzo fue conciliar con éxito *razón y fe* en una síntesis entre la antigua racionalidad pagana y la fe cristiana. En tal sentido, al investigar las causas que motivaron su nacimiento, éstas no se encuentran en posibles razones estatales, eclesiásticas, socio-económicas, políticas o profesionales. Las auténticas razones que originaron *la idea de Universidad* fueron intereses docentes y científicos, esto es: *el deseo de saber y conocer*.¹³

Sin duda, no fue un solo factor el que posibilitó tal surgimiento, pero se puede afirmar que ciertamente el *deseo de saber y conocer* que atiza el espíritu humano fue el factor crucial que motivó la creación de la Universidad.¹⁴ En tal dirección, esta

¹¹ Winfried BÖHM, «El declive de la Universidad...», p. 26.

¹² Cfr. Hastings RASHDALL, op. cit. p. 19.

¹³ Cfr. Herbert GRUNDMANN, «Sacerdotium, Regnum, Studium», *Archiv Für Kulturgeschichte* (1952) pp. 5-21.

¹⁴ Sobre las razones del origen de la Universidad existen varias teorías. Una de ellas, la de la tradición, señala las características de esas primeras universidades como el resultado de su vínculo estructural directo con las instituciones educativas del mundo árabe oriental, de la civilización bizantina y de los monasterios de la Alta Edad Media. Otra, la teoría del intelecto, sustenta que su aparición fue motivada por el interés en el conocimiento, lo que propició el establecimiento de un foro para el libre desarrollo intelectual. Finalmente, la teoría social considera que las universidades surgieron como una nueva forma de comunidad, en donde las personas vivían, trabajaban y estudiaban juntas. Lo más probable es que la combinación de estas tres teorías expliquen

institución no es sino expresión de las exigencias y necesidades que brotan del mismo espíritu del hombre.¹⁵ Hay en éste un querer conocer que constituye el estímulo dominante en la vida de la Universidad,¹⁶ y este principio clave fue el que articuló la formación universitaria.

Algunos ejemplos pueden ayudar a comprender la afirmación antes hecha. En relación con la fundación de la universidad de Bolonia¹⁷ se dice que el Magister Guarnerius fue el primero en la ciudad que enseñó Derecho.¹⁸ Guarnerius era un laico, *Magister artium*, y sus intereses no se dirigían hacia una sola ciencia, sino que estaba interesado tanto en la temprana teología como en las ciencias jurídicas. Su verdadera acción revolucionaria consistió en que antes del final del siglo XI empezó a pronunciar lecciones sobre el libro del derecho romano de Justiniano. Guarnerius y sus alumnos comenzaron, desde su propio interés y autoridad, a estudiar el libro de derecho del emperador sin los mandatos eclesiásticos o estatales. Es digno de indicarse que ese *corpus iuris* por su extensión, dificultad y complejidad era muy poco útil en la práctica. En efecto, aquel nunca y en ninguna parte fue usado como un moderno código jurídico. Guarnerius y sus estudiantes, por tanto, podían estudiar con el derecho romano

justamente esa aparición, Cfr. Nuria SANZ y Sjur BERGAN (eds.), *Legado y patrimonio de las universidades europeas*, Ediciones del Consejo de Europa, México, 2005.

¹⁵ Cfr. Carlos Daniel LASA, op. cit. p. 67.

¹⁶ Cfr. Karl JASPERS, «La idea de la Universidad», en *La idea de la universidad en Alemania*, Sudamericana, Buenos Aires, (1959), pp. 391-524.

¹⁷ «La universidad boloñesa cultivó principalmente la ciencia del derecho civil, perfeccionado por el jurisconsulto Irnerio y Guarnerius, y el derecho canónico, perfeccionado por Graciano, que coleccionó las leyes en el *Decretum Gratiani* e hizo de esta ciencia una disciplina autónoma. Asimismo, se caracterizó por ser una universidad de estudiantes que se constituyeron en un gremio», Jesús MONCADA, op. cit. p. 138.

¹⁸ Cfr. Winfried BÖHM, «¿Apogeo o declive de la Universidad? ¿Cómo juzgar y responder?», en W. BÖHM y M. SCHWEIZER (eds.), *La Universidad, experiencia, reflexión y acción*, Duvim, Villa María, 2009, pp. 15-40.

aquello que les era común, antes de comenzar a practicar. Más tarde, en los siglos XV y XVI, se introdujeron progresivamente los estudios del Derecho en diversas jurisdicciones de Europa. Esta recepción europea del derecho romano tuvo sus consecuencias, pero no fue la causa que motivó los estudios de Derecho enseñados en las universidades. Cuando después el Derecho romano fue válido como derecho imperial y pudo ser utilizado para las exigencias del imperio, no fue éste el motivo por el cual las universidades lo habían estudiado y aprendido.¹⁹

Otro ejemplo por la búsqueda del saber científico desinteresado que motivó el surgimiento de las universidades medievales fue la recepción y la traducción de las obras de Aristóteles. Esta tarea no participó de intereses profesionales o eclesiásticos pero sí de una profunda ansia de saber *y que no pocos dolores de cabeza y malas interpretaciones trajo a los intelectuales de la época*. Qué otra razón puede haber sido la causa de esa recepción de Aristóteles sino el interés científico y el deseo de saber y conocer que se manifiestan en ese proceso. Cuando en 1229 la universidad de París hizo huelga a causa de la prohibición del estudio de Aristóteles, la universidad de Toulouse, curiosamente una fundación papal, llamó a los escolares parisinos para que pudieran continuar allí libremente sus preocupaciones científicas.²⁰

Estos hechos colaboran a identificar el principio que aquí interesa mostrar en la originaria idea de Universidad, a saber: el respeto por el *espontáneo deseo de saber y conocer* y el carácter de *paideia* o de *formación* de los estudiantes en los inicios de la Universidad.²¹

¹⁹ Winfried BÖHM, op. cit., p. 28.

²⁰ Ibid.

²¹ Cfr. Alfonso BORRERO, op. cit.; Winfried BÖHM, «El declive de la Universidad...», pp. 23-39; Carlos Daniel LASA, «La universidad como fruto del espíritu», op. cit., pp. 61-96; Reinhard HÜTTER, «Universidad...», pp. 33-53; Rafael ALVIRA y Kurl SPANG, op. cit.; Lesley SMITH y Benedicta WARD (eds.), op. cit.; Hastings RASHDALL, op. cit.; Alan COBBAN, op. cit.; entre otros.

Ahora bien, esta conquista del saber en la universidad medieval se alcanzaba a través de una sólida formación intelectual y moral de los estudiantes. En este sentido, la formación que se otorgaba apuntaba al desarrollo cognitivo de aquellos, dadas por el *trivium* (gramática latina, retórica, y dialéctica) y por el *quadrivium* (música, aritmética, geometría y astronomía), que constituían todo aquello que necesitaba una persona para la vida universitaria. Y estos estudios eran lo que en aquel entonces se denominaron *studium generale*.²² En otras palabras, la búsqueda y la conquista del saber implicaba una seria formación intelectual, que abarcaba una etapa propedéutica constituida por las *artes liberales* y culminaba en la filosofía, cuyo objeto era la sabiduría. Es decir: un conocimiento que no se orientaban a lo útil o instrumental, sino al saber especulativo necesario para adquirir un espíritu analítico y reflexivo.²³

3. Hitos en el declinar de la educación universitaria: su instrumentalización

Se puede afirmar que los distintos ataques que ha sufrido a lo largo de la historia tanto la idea de Universidad como la educación por ella impartida han dirigido esta institución a un gradual proceso de instrumentalización, es decir: dejar de ser una institución autónoma y libre para pasar a ser un organismo utilizado con vista de fines externos o ajenos a la búsqueda del saber.

Un primer hito importante en este declinar lo constituye, sin duda, el quiebre que se dio entre razón y fe. La filosofía medieval había logrado una grandiosa síntesis entre filosofía antigua y teología cristiana, que juntas habían formado armoniosamente la escolástica. Esta unidad del saber se fragmentó de tal manera que

²² Cfr. Harold PERKIN, op. cit., pp. 161-162.

²³ Cfr. Gordon LEFF, «El trivium y las filosofías», En H. D. Ridder-Symoens (Ed.) *Historia de la Universidad en Europa*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994, pp. 351-384.

el método escolástico devino en un puro esquema formal que lo condujo hacia un vacío, desentendiéndose de la realidad y la cultura. En la primera mitad del siglo XV las relaciones de los pontífices con las universidades continuaron siendo las mismas, esto es: los Estados procuraron proteger y multiplicar las universidades. Pero las hicieron cada vez menos *universitas*, o sea, de una institución perteneciente a toda la humanidad, la convirtieron en una institución del Estado, en un centro nacional cada vez más regionalizado y menos rico en contenidos universales.

Otro hito del decaimiento de la idea de Universidad y su educación fue sin duda el avasallamiento de la autonomía universitaria que estableció su primer antecedente histórico en la Francia pre-revolucionaria. Cuando estalla la Revolución Francesa había en el país veintidós universidades que se hallaban bajo la autoridad real, pero gozaban de una libertad académica suficiente y poseían un patrimonio propio. El decreto de 1793, en su voluntad de terminar con todo vestigio del *ancien régime*, ordena clausurar todas las universidades y crear las Escuelas Centrales. La posterior llegada de Napoleón al poder hizo que aquellas se convirtieran en Liceos.²⁴ En el año 1806 se creó la Universidad del Imperio, entendida como la única y gran universidad nacional, de la cual en una u otra forma pasaban a depender todos los centros universitarios del país. Era la institución encargada de la instrucción y educación pública, donde recibían su educación y titulaciones desde el profesor de instrucción primaria hasta el maestro universitario.²⁵ Es a partir de aquí que surge la idea de *universidad napoleónica*, como aquel tipo de universidad orientada principalmente a la formación profesional y al servicio del Estado, *idea de Universidad* que dejará huellas en numerosos países de Europa y América.

Posteriormente, la conformación de las sociedades políticas modernas requirió de la capacitación de los servidores civiles,

²⁴ Cfr. Héctor Jorge PADRÓN, op. cit. pp. 135-136.

²⁵ Cfr. Jesús MONCADA, op. cit., p. 143.

esto es: la nueva clase social responsable de la administración pública. Entonces fue necesario optar por una visión educacional específica que capacitara en áreas legales, ajena a las interpretaciones filosóficas y teológicas que hasta entonces imperaban en las antiguas casas de educación superior. Las universidades, en consonancia con los intereses de los nuevos Estados nacionales, capacitaron a esa gente identificada con las necesidades de las comunidades y empezaron a orientar sus servicios para satisfacerla.²⁶

El otro hito que se sumó a este decaimiento cualitativo fue la Revolución Industrial en el siglo XVIII en Gran Bretaña y que se extendió a toda Europa. La revolución condujo a las universidades a la obligación de atender a la naciente sociedad industrial, algo que obligó a aquellas a tener que introducir los colegios tecnológicos y las instituciones de investigación. Asimismo, la curricula de estudios mutó hacia las ciencias naturales como la química, la biología y la ciencias aplicadas (como: la ingeniería, la medicina práctica) y a lo que se puede llamar una nueva versión de las humanidades basadas en disciplinas como la historia, las lenguas modernas y la literatura vernácula.²⁷ A fines del siglo XIX, los estudiantes universitarios se expandieron por toda Europa y los estudios superiores dejaron de ser para una elite y se abrieron a las clases trabajadoras. Esto pasó a mostrar la función que en adelante tendrían las universidades.

Las presiones gubernamentales e intereses sociales no dejaron libre tampoco a la universidad inglesa, que después del informe *Robbins* (1963) —último gran documento sobre la *educación liberal* en la Universidad inglesa— fue sacada de su carácter *marginal* que hasta ese momento gozaba para asumir un rol protagónico en los cambios sociales. Este momento marcó el fin de una transición, donde los estudios superiores ingleses eran

²⁶ Cfr. Nuria SANZ y Sjur BERGAN (eds.), op. cit. p. 63.

²⁷ Cfr. Harold PERKIN, op. cit., p. 175.

valorados como un bien cultural.²⁸ A partir de allí el acceso a la universidad empezó a ser considerado un bien económico, no sólo de preocupación individual sino de preocupación social. Así, la universidad y, por lo tanto, el conocimiento empezaron a ser considerados como bienes de inversión. La universidad ya no se podrá comprender prescindiendo de sus relaciones con el mercado laboral y sus patrones de empleo.

En efecto, los factores antes mencionados intervienen tanto en el planteamiento de los estudios superiores en niveles macros y micros como en la selección de sus programas. Sin embargo, estas relaciones no son simples ni tienen gran estabilidad, lo que significa que las ideas acerca de la Educación Superior, hoy objeto de debate, se hallan ancladas como necesidad pragmática en los intereses sociales y materiales.

Finalmente, un último hito en el proceso de decaimiento de la idea de Universidad y que caracteriza la situación crítica de la actual, lo constituye el denominado *Proceso de Bolonia* (1999), cuyo objetivo principal fue la creación del Espacio Europeo para la Educación Superior, basado en la cooperación internacional y a los efectos de facilitar el intercambio y la movilidad de los estudiantes, graduados y académicos, como también el reconocimiento y la operatividad internacional de las titulaciones en los países miembros²⁹. Esta última reforma universitaria promueve una clara tendencia a orientar a la universidad y su formación al servicio del mercado laboral y de los intereses económicos, como lo expresa la misma Declaración:

«Debemos mirar, en particular, por el objetivo de incrementar la *competitividad* del sistema europeo de educación superior. La vitalidad y la *eficiencia* de cualquier civilización se puede medir [*sic*] por el

²⁸ Cfr. Ronald BARNETT, *Límites de la educación por competencia*, Gedisea, Barcelona, 2001, p. 64.

²⁹ Cfr. Carlos Diego MARTÍNEZ CINCA, «Límites de la educación basada en competencias», *UDUAL* 50 (2011) pp. 59-77.

atractivo que su cultura ejerce sobre otros países. Necesitamos asegurarnos de que el sistema europeo de educación superior adquiera un grado de atracción de alcance mundial» (Declaración de Bolonia, 1999, 2).

En función de estos objetivos Bolonia propuso y motivó desde su inicio una *educación basada en competencias*.³⁰ Algo que implicó un giro en la idea de Universidad, al considerar a ésta como un factor movilizador del mercado laboral de Europa. Así, a partir de aquí la actual *idea de Universidad* se ha centrado en el cumplimiento de dos funciones básicas. La primera, es su *capacidad práctica* para resolver problemas: su cometido es formular preguntas intrincadas y resolver problemas complejos, esta dimensión se desarrolla a través de una investigación cada vez más especializada. La segunda, es el *entrenamiento de estudiantes* de pregrado, grado y posgrado, en aquel tipo de

³⁰ El enfoque por competencias tiene sus antecedentes, por una parte, en la *teoría del capital humano*, cuyos principales exponentes fueron Gary Becker (1960) y Theodore Schultz (1963) y, por otra, en el ámbito de la psicología con R. White (1959). Éste elaboró el concepto de *competencia*, que luego fue introducido en el mundo empresarial con D. McClelland (1973), ante la insatisfacción de las medidas unidimensionales que se utilizaban para predecir el rendimiento de las personas en un puesto de trabajo. Este autor convirtió la noción de *competencia* en la variable que revolucionó la gestión de los *recursos humanos*. Posteriormente, la literatura sobre dirección estratégica de empresas fue dominada por el concepto de *competencias nucleares*. Desde este mundo empresarial el término se extrapoló a la educación a través de la lingüística de Chomsky (1965), quien formuló el concepto de *competencia lingüística*. A partir de aquí se generalizó su empleo, aplicándose a diversos ámbitos del saber. Entre los países pioneros que implementaron una EBC se encuentran los Estados Unidos de Norteamérica, donde surge el denominado *movimiento de la competencia*, en los '70 (Grant, 1979). Posteriormente será Inglaterra quien lo aplique, en los 90, a través de la *National Council for Vocational Qualifications*; Cfr. Mauricio BICOCCA, «Universidad y crecimiento económico», *Krinein* 11 (2014) pp. 9-28.

conocimiento experto, que los hará competentes en materia de resolver problemas en el plano profesional.³¹

4. Martha Nussbaum: crítica a la actual idea de Universidad y el retorno a las humanidades

Los procesos antes descriptos muestran la gradual pérdida del carácter de *paideia* que ha sufrido la idea de Universidad y la reducción de la educación allí brindada a parámetros impuestos de forma externa y con una clara orientación por los intereses mercantiles.

En tal sentido son pertinentes las observaciones tanto de Adorno como de Horkheimer en su obra *Dialectic of Enlightenment* (1999), cuando denuncian el orden de la modernidad como un proceso de empobrecimiento de la concepción del ser humano, dominada por una racionalidad instrumental.³² M. Nussbaum ha llamado a este fenómeno *una crisis silenciosa*. En efecto, la célebre catedrática de Ética de la Universidad de Chicago señala que los sistemas de educación superior están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para formar una persona. Si esta tendencia se prolonga, las naciones pronto producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos.³³

El saber técnico incide en la pregunta por los principios y normas que deben guiar una realidad empírica. La utilidad de este saber estriba en que con la ayuda del conocimiento de algunos principios y leyes se pueden crear instrumentos y producir bienes que ayudan a satisfacer las necesidades materiales de los

³¹ Reinhard HÜTTER, op. cit. p. 33.

³² Cfr. Theodor ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Círculo de lectores, Barcelona, 1999.

³³ Cfr. Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro*, Katz, Buenos Aires, 2010, p. 20.

hombres. En cambio, el saber ético incide en la cuestión de los principios según los cuales debemos actuar u orientar nuestra conducta. En tal dirección la formación de una persona no es el resultado de una razón instrumental y de sólo conocimientos útiles.³⁴ En este sentido, señala M. Nussbaum:

« [...] preocupa otras capacidades igualmente fundamentales que corren el riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales [...] para la creación de una cultura. Estas capacidades se vinculan con las artes y con las humanidades. Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico [...]. No pretendo afirmar que las ciencias exactas y las otras ciencias sociales, como la economía, no sean esenciales también para la educación, [...] nadie está proponiendo que esas disciplinas queden atrás. [...] La ciencia si se la practica de manera adecuada, no es enemiga sino más bien amiga de las humanidades».³⁵

Nussbaum crea un modelo de educación para el *desarrollo humano* a través del cultivo de las humanidades. La autora sostiene que las artes y las humanidades contribuyen a la formación de los alumnos universitarios; y en esta línea desmitifica la idea de que la educación sea principalmente una herramienta para el crecimiento económico, de modo que tal crecimiento no supone siempre y de manera necesaria una mejora en la vida de una persona. El descuido y el desprecio de las artes y las humanidades generan un peligro tanto para la formación universitaria como para la vida social.³⁶ Estos saberes no

³⁴ Robert SPAEMANN, *Límites*, Ediciones Internacionales Universitarias, Pamplona, 2003, pp. 480-481.

³⁵ Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro*, op. cit., p. 25.

³⁶ Cfr. Ruth O'BRIEN, «Prefacio», en M. Nussbaum, *Sin fines de lucro*, Katz, Buenos Aires, 2010, p. 13.

económicos o inútiles fueron el núcleo de la formación universitaria medieval.

La reflexión sobre el problema de los estudios universitarios aparece por primera vez en un libro de la autora titulado *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de los estudios liberales* (2006). En dicho trabajo Nussbaum trata sólo los cambios que se están generando en la Educación Superior estadounidense, particularmente en los cursos destinados a la educación general. Un segundo trabajo de la autora titulado *Sin fines de lucro* (2010) termina de perfilar su propuesta de respetar y promover nuevamente los estudios humanísticos en la Universidad.

Nussbaum observa que se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades occidentales enseñan a sus jóvenes, cambios que aún no han sido sometidos a un análisis profundo. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo el cultivo de ciertas aptitudes humanas. En efecto, en casi todas las naciones de Occidente se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario. Ya que éstas son concebidas como un ornamento inútil por quienes definen las políticas educativas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga una «utilidad» para ser competitivas en el «mercado educativo».³⁷

Frente a tal situación M. Nussbaum propone una renovación de los estudios liberales, que se basa en una serie de valores humanos compartidos, como son el respeto a la *igualdad* y a la *dignidad* humana y la consecución de una vida humanamente digna. Es decir, el enfoque concibe a cada persona como un *fin en sí misma* y se pregunta por las capacidades que aquella dispone para el desarrollo de su proyecto de vida.³⁸ Asimismo, se puede

³⁷ Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro*, op. cit., p. 20.

³⁸ Martha NUSSBAUM, *Crear capacidades*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 34.

afirmar que para la autora esta renovación del cultivo de las humanidades en la Universidad implica una renovación de aquellas de tal manera que aporten al desarrollo humano y ayuden a los estudiantes a enfrentar los problemas que presentan las sociedades contemporáneas.

En esta dirección, Nussbaum destaca la figura de Sócrates y su modelo de educador en la civilización occidental. En efecto, la contribución característica de Sócrates a la educación de Occidente fue hacer que el rigor y la firmeza del argumento filosófico tuvieran efectos en los asuntos vitales de los individuos. Pero, entre todos los rasgos destacables que reúne Sócrates, Nussbaum señala dos dignos de ser imitados y puestos en práctica hoy en la formación universitaria desde las humanidades: uno, es la capacidad del autoexamen y, el otro, es la capacidad argumentativa.

Respecto al primer punto, Sócrates sostenía que «una vida no examinada no merece ser vivida».³⁹ Hoy en día su ejemplo es central para la teoría y la práctica de la educación humanística. La falta de autoexamen en la vida de las personas es como una especie de fuente de problemas, y se derivan de allí una serie de consecuencias cuyos efectos repercuten en el orden individual y social. A partir de esto, un primer problema que se deriva de la falta de autoexamen es la poca claridad en las ideas y los razonamientos de las personas. Un falta de distinción conceptual respecto de la realidad producto de un análisis deficiente, el cual conduce a una pérdida de asertividad práctica en el accionar del individuo. En relación directa con esto surge un segundo problema, a saber: la confusión respecto a los objetivos y metas que se buscan en la vida.

Sin duda, el autoexamen socrático está relacionado con la dimensión reflexivo-ética del actuar de la persona, elemento básico de una práctica educativa que se considere tal, pero que hoy está trastocado por el rumbo técnico-mercantil que ha tomado

³⁹ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

la educación universitaria. Esta profunda confusión acerca de los valores centrales en la vida de las personas puede ser ciertamente inofensiva en un contexto en que la toma de decisiones es fácil, pero cuando se trata de tomar decisiones difíciles es bueno saber con claridad lo que uno quiere y le importa. Platón vinculaba la falta de autoexamen con los errores políticos y militares desastrosos que se dieron en la expedición a Sicilia, en la que Nicias fue el principal arquitecto de la terrible derrota que sufrió entonces Atenas.⁴⁰

Un tercer problema con las personas que no llevan una vida reflexiva es que son fácilmente influenciables por otras. Es decir, falta en estas personas una cultura del autocontrol. Y aquí se destaca la facilidad con que muchas personas no críticas se someten a la presión del grupo de pares o a la cultura de masas. Algo que no ocurre con un individuo que sea adecuadamente capacitado para reflexionar críticamente tanto sobre su vida y la realidad como sobre los argumentos.

Finalmente, surge también entre las personas que viven una vida no examinada, el tratarse de una manera irrespetuosa, algo que está en las antípodas de lo básicamente necesario para que se instaure una relación educativa. Hablar de respeto es un lugar común al tratar de la sociabilidad humana ya que es evidente que sin aquél se distorsiona toda relación auténtica. El respeto es la condición necesaria para la apertura de las personas al diálogo sincero y es el ámbito que ofrece las condiciones de posibilidad para una relación auténticamente educativa.

Respecto a la segunda cuestión, cabe preguntar primero: ¿a partir de qué medida o criterio se debería enseñar a argumentar? Y segundo: ¿de qué manera se puede desarrollar un pensamiento argumentativo mediante la educación humanística? En cuanto a la primera pregunta, hay que señalar que los saberes humanísticos agudizan en los estudiantes la capacidad de lectura crítica de la realidad, lo que supone la adquisición de ciertos criterios o

⁴⁰ Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro*, op. cit., p. 78.

parámetros de cómo deberían ser las cosas. Y por otra permiten un acceso a la cultura elaborada, que reúne a través de las grandes obras de distintos géneros el pensamiento y la experiencia humana de la civilización occidental. En este sentido, la civilización dispone de un tesoro de tradiciones, relatos, obras maestras, figuras que hacen que una persona pueda desarrollar su pensamiento y a la vez participar de experiencias formativas éticas y estéticas de toda la humanidad. El trato asiduo con semejantes obras facilita la comprensión del mundo actual y del hombre.

Por último, el desarrollo de la capacidad argumentativa requiere necesariamente incorporar instancias curriculares para promover un pensamiento crítico-reflexivo a la enseñanza universitaria. De tal forma que los estudiantes aprendan a indagar y a evaluar la información, a escribir sus propios trabajos con argumentos bien estructurados y a analizar los argumentos que exponen. No obstante, es probable que esa educación humanística deba ser complementada con otros saberes; un claro ejemplo de esto son algunas universidades de los Estados Unidos y de Europa, donde además de las materias obligatorias relacionadas con la disciplina en estudio, exigen que sus alumnos tomen algunos cursos de filosofía.⁴¹

5. Conclusiones

El cambio y la discontinuidad en la historia de la idea de Universidad ha generado matices en sus distintas dimensiones, esto ha tenido claras consecuencias en el tipo de formación ofrecido por esta institución a lo largo de su devenir histórico. Una institución que promueve el desarrollo intelectual, la búsqueda de un conocimiento desinteresado y la crítica sobre cuestiones importantes tanto para la vida humana como para las distintas actividades, es una tentación para cualquier poder

⁴¹ Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro*, op. cit., pp. 162-189.

estatal, religioso, comercial, etc. Estos continuos ataques hacia el concepto de Universidad es lo que la ha hecho perder de vista a veces sus fines y objetivos primordiales, esto es: el cultivo de un conocimiento superior y comprensivo sobre la realidad. Los cambios sufridos han devenido en un deterioro cualitativo de la formación brindada a sus estudiantes, la cual ha sido gradualmente reducida en sus aspiraciones. Un punto de inflexión crucial en este proceso lo constituyó Bolonia.

En efecto, la actual idea de Universidad enfrenta dos dificultades importantes. En el plano intelectual se muestra un desarrollo predominantemente *instrumental* de la razón: hay una supremacía de conocimientos técnico-operativos en detrimento de aquel tipo de saber que siempre fue cultivado por la educación universitaria, estos son: los saberes teóricos y prácticos. Esto ha conducido a un olvido de prácticas de *reflexión* y de *comprensión*, propias de un pensamiento sofisticado, complejo y crítico. Y en el plano ético, se observa un proceso de automatización de las conductas de los egresados universitarios, que supuestamente no requerirían de valoraciones éticas.

Frente a esta crisis intelectual y de valoraciones que afecta a la Universidad M. Nussbaum propone renovar y restaurar la currícula de los estudios superiores a través de un retorno a los saberes humanísticos. La autora muestra dos fortalezas cruciales de dichos saberes: a) el respeto y cultivo del conocimiento en sus diversas formas, y b) centralidad de valores éticos y promoción de la libertad humana. En el pensamiento de la autora los procesos de toma de decisiones en torno a cuestiones cruciales para la vida de las personas, las políticas educativas necesitan considerar que la Universidad debe no sólo enseñar a trabajar, sino a cultivar la humanidad y las posibilidades reales que se le brindan al egresado universitario para alcanzar su florecimiento humano.

Las finalidades antes señaladas —con sus modulaciones propias de los cambios de época— son las que signaron el nacimiento de la universidad medieval y constituyen de alguna forma una especie de paradigma normativo que sirve de modelo a seguir

para todas aquellas instituciones que se gloríen de llevar tal nombre. La lucha que la academia hoy debe enfrentar contra el mercado o la ideología, no es más que una, entre otras, que tendría que preocupar a los universitarios. En tal sentido, velar por la excelencia de los estudios superiores y su aporte al enriquecimiento humano no es más que velar por la seguridad de la asunción de los valores universales que desde sus orígenes medievales buscó dicha institución educativa, y en torno a los cuales el pensamiento de M. Nussbaum viene a consolidar y reclamar en sus escritos.

Rodolfo Mauricio Bicocca es Doctor en Educación, es Profesor de la cátedra de Filosofía de la Educación, Facultad de Educación, Universidad de los Andes, Chile y es Investigador de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), Chile.

E-mail: mbicocca@uandes.cl

Recibido: 29 de setiembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 25 de octubre de 2015.

RESEÑAS

María Cristina LUCERO, *La vivencia de lo festivo en la conformación de la Cristiandad*, SSyCC Ediciones, Mendoza 2012, 241 pp. ISBN 978-950-9064-20-1.

Esta publicación es el resultado de un estudio conjunto de docentes-investigadores y estudiantes avanzados, que pertenecen al Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. La mencionada labor estuvo enmarcada dentro de un Proyecto de Investigación bianual (2010-2012), acreditado y financiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (SeCTyP) de la UNCuyo, cuya temática versó sobre “las fiestas religiosas como método de evangelización, desde la Antigüedad Tardía hasta América conquistada”. El equipo de investigación estuvo dirigido por la Dra. María Cristina Lucero e integrado por los docentes de las Cátedras de Historia Antigua, Historia Medieval e Historia Americana.

La obra se propone indagar acerca de las verdaderas raíces de las fiestas que perduran en el tiempo. En el ámbito religioso se sabe que muchos cultos de Santos recuperan los lugares o, incluso, alguna forma de práctica muy antigua, en particular pagana, que se halla a la vez profundamente enraizada en el imaginario y la piedad colectivos, sobre todo cuando tales vivencias se asocian al culto de las estaciones. Tal es así que, en distintos momentos del año, determinadas fiestas cristianas se han inscrito en una tradición anterior a la evangelización de Occidente.

En el análisis de las fiestas, el presente libro no sólo aborda la continuación e integración de la cultura clásica y del cristianismo, sino también su relación y consolidación en el mundo medieval, junto con su correspondiente proyección en América. El estudio se realiza desde la complejidad y la causalidad múltiple, las implicancias de la confrontación entre fiestas paganas y cristianas, el proceso de cristianización en el Medioevo y su línea

de continuidad, de cambios, así como también de la supervivencia dentro de la América conquistada hasta nuestros días. Los autores han querido demostrar que las fiestas religiosas, consideradas como un sistema comunicativo, constituyen la imagen de una sociedad, vehículo de mitos y leyendas pero también de tradiciones y costumbres.

Entre quienes cooperaron con su esfuerzo y dedicación a favor de la gestación del presente trabajo, cabe mencionar los nombres de Ana Mabel Boromei con su estudio titulado: *Una aproximación al tema de la fiesta religiosa*, de Viviana Boch de Boldrini: *Ideales y valores de los grupos de elites Tardorromanos en la cuarta centuria*, de Mariné L. Martínez de la Rubia: *Antigüedad tardía: influencia del paganismo romano en la Navidad cristiana*. Por su parte, el escrito de Laura Martínez analiza *La salvación en las religiones místicas de Oriente: Osiris, Mitra y Jesús de Nazareth*; Laura I. Zaccaría considera *El ritual del taurobolium, una manifestación de la pugna "romanitas versus cristianismo" en el reinado del emperador Juliano* y Paula M. Cardozo habla sobre *El proceso de cristianización del Imperio en el ritual de difuntos*. Asimismo, Viviana Boch de Boldrini estudia *El tiempo festivo y su proceso de cristianización durante el Imperio*; María Cristina Lucero desarrolla acuciosamente *Las fiestas, un motivo siempre vigente* y *Las fiestas en la Italia medieval*; María Fernanda Samsó: *Samhain*; Nélica Mampel: *El préstamo judío en la Navarra bajomedieval en el marco de una Sociedad Cristiana (1367-1400)* y *Delitos religiosos y penas en las comunidades judías navarras del siglo XIV*. Por último, se halla el artículo de María Victoria León, titulado de la siguiente manera: *La fiesta del día de muertos*.

En los primeros capítulos, se expone la transformación que sufre el Imperio Romano en el siglo IV de nuestra era cuando, al conjugarse con el Cristianismo, produce una convergencia que otorga un nuevo sentido a las fiestas tradicionales. Tal es así que los cristianos adoptaron elementos propios de las fiestas paganas y moldearon con nuevos contenidos las estructuras preexistentes. Más adelante, se presentan las fiestas en el Medioevo, dentro de

un contexto complejo donde acaece una significativa interacción social. Tales fiestas constituyen el acontecimiento que permite comunicar una serie de acciones e interpretaciones de un grupo que se manifiesta por medio de costumbres, ritos, tradiciones y ceremonias, con un alto nivel de participación. Por último, se hace referencia a la conmemoración de los difuntos en la América Hispana. Se destaca aquí la consolidación de un auténtico mestizaje, luego de un proceso prolongado de evangelización por parte de los misioneros españoles. Los ritos cristianos se unieron con los elementos culturales prehispánicos dando por resultado una nueva celebración. De este modo, la fiesta del Día de Muertos refleja la realidad de la América Hispana como un continente nuevo, mestizo, ni plenamente indígena ni plenamente español.

En definitiva, es dable afirmar que este libro proporciona una visión sintética a la vez que específica y ordenada sobre la vivencia de lo festivo en la conformación de la Cristiandad. Se trata, en este caso, de una obra con peculiar interés no sólo para los avezados en temas medievales sino también para todos aquellos deseosos por enriquecer su formación general.

MARCELA GÁLVEZ

Jeffrey E. BROWER. *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism and Material Objects.* Oxford University Press, Oxford, 2014, ISBN: 978-0-19-871429-3, 327+22 pp.

La editorial de la Universidad de Oxford ha publicado un interesante estudio realizado por Jeffrey Brower, quien se desempeña como profesor en *Purdue University*. En el mismo, el autor propone un abordaje de los puntos centrales que caracterizan la comprensión tomasiana del mundo material. Sin dudas, ya el mismo título anticipa buena parte del enfoque particular

Al hablar de *ontología* Brower pretende distinguir su análisis concretamente de la metafísica (a la que entiende como el estudio del ente en cuanto ente) y de la física. Así, define *ontología del mundo material* como «la visión acerca de los últimos contenidos y estructura de la realidad material» (p. vi). Ciertamente, tal definición podría resultar sorprendente para quien haya tenido contacto con las obras del Aquinate toda vez que dicha descripción parece ajustarse a lo que éste último entiende por *física*. Con todo, considero justo reconocer que el uso de tal terminología responde a la intención explícita de Brower de poner en diálogo las propuestas de Tomás con las discusiones contemporáneas en materia filosófica, en cuyo contexto resulta perfectamente comprensible la distinción planteada entre metafísica, ontología y física.

En línea con este objetivo, la primera parte del libro (capítulos 1 y 2) cumple una función introductoria donde el autor esboza las nociones más generales que caracterizan la comprensión del mundo material por parte de Tomás. Allí se proponen diversos esquemas y explicaciones tendientes a acercar entre sí el lenguaje específico que manejan los medievalistas y el de los filósofos contemporáneos. Se destaca la introducción del concepto de

«tipos ontológicos», entendidos como modalidades irreductibles del ente que constituyen el núcleo de toda propuesta ontológica (p. 18). Según Brower, en el caso de la ontología tomasiana, los tipos ontológicos serían cuatro: materia prima, forma, sustancia y unidad accidental. Estos no deben ser confundidos con los distintos «modos de ser» o *categorías* que, a diferencia del sentir común, el autor fija su número en catorce: las diez categorías aristotélicas, materia prima, forma sustancial, unidad accidental, y una categoría exclusiva para Dios (pp. 47-49).

Un reproche que se le podría hacer a esta primera parte consiste en que –probablemente movido por el propio esfuerzo de comunicación con la contemporaneidad– el autor presenta la visión de Tomás de Aquino acerca de la sustancia material como algo fragmentario. Si bien destaca continuamente la mutua dependencia entre materia prima y forma sustancial, no puede dejar de considerar a la primera como un «tipo de ente», lo cual causa conflictos inevitables con lo que el propio Aquinate entiende como *ente*. Por otro lado también se dejan planteadas algunas ideas polémicas sin que las mismas sean acompañadas de la explicación que exigirían: entre ellas, que la composición de esencia y existencia según Tomás sería algo meramente figurativo y, por ende, no real (p. 17).

Luego de esta primera parte introductoria, las restantes abordan temáticas más específicas. La parte II (capítulos 3 y 4) estudia las particularidades y elementos del cambio tanto substancial como accidental. La parte III (capítulos 5 al 7) se avoca a la doctrina del hilemorfismo estudiándola, ya no en su faceta funcional dentro de la estructura del cambio, sino en cuanto a sí misma. Se destacan dos puntos: a) su crítica a la concepción más tradicional de la materia prima como algo indiviso y numéricamente uno por impedir la explicación de ciertos fenómenos como los cambios substanciales «de uno a muchos» y viceversa, volcándose hacia una interpretación «composicional» de la unidad de la misma (capítulo 5, sección 4); y b) su asimilación contemporánea del hilomorfismo caracterizándolo como un tipo de «teoría del sustrato», donde la materia prima sería una «cosa» (*stuff*), no

individual cuyas partes poseen a su vez partes (p. 133). La sección IV (capítulos 8 al 10) explora las conexiones entre el hilomorfismo de Tomás y su explicación de los objetos materiales, tanto terrestres como celestiales. Finalmente, la parte V (capítulos 11 al 13) analiza algunas complicaciones y dificultades que se desprenden de la aplicación del esquema hilomórfico explicado con anterioridad a algunos casos particulares como la transubstanciación y la consecuente presencia de accidentes no inherentes, o la subsistencia del alma humana luego de la muerte. La obra se completa con un glosario que contiene algunos de los términos técnicos más comúnmente utilizados por Tomás en sus obras.

En síntesis, se trata de un estudio sumamente interesante en cuanto a sus intenciones, la temática abordada y las fuentes utilizadas. Con todo, considero personalmente que el objetivo perseguido por el autor no se ha cumplido en forma completa. Así, mientras lo que se pretendía era generar un diálogo mutuamente enriquecedor entre el pensamiento de Tomás de Aquino y los debates filosóficos contemporáneos, el resultado final parece más bien una relectura del primero aplicándole terminología y esquemas conceptuales propios de los segundos. Al hacer esto, Brower pierde la oportunidad de hacer llegar a sus lectores el aporte más original –a mi juicio– que el monje medieval podría hacer a la contemporaneidad: su propia idea de la *ciencia física*, mucho más rica y profunda que cualquier *ontología del mundo material*.

EMILIANO CUCCIA



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Enfoque y alcance

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral** (imprime sus números en julio y diciembre) del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM), dependiente del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y busca ser un medio más de expresión de los avances científicos en el espacio del pensamiento y de la filosofía medievales.

El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como “pensamiento medieval”. Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Scripta Mediaevalia, por tanto, publica artículos, reseñas y notas referidas preferentemente al ámbito histórico-filosófico pero también a otras especialidades propias de los estudios medievales que incursionen en los aspectos culturales de esa época.

Evaluación, selección y publicación

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**. En el caso de contar con un dictamen positivo y otro negativo, el escrito se pondrá a consideración de un tercer arbitraje para

la decisión final. Los árbitros pueden ser externos (nacionales o extranjeros) o pertenecer al Consejo Científico y/o al Comité Editorial de *Scripta Mediaevalia*. En cualquier caso, se priorizará que sean especialistas en la temática por evaluar. Los árbitros dictaminarán su parecer acerca de la calidad científica del trabajo en un plazo **máximo de dos meses**, por escrito y reservadamente. Los autores recibirán notificación de la aceptación de sus trabajos indicándoles, si es menester, la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan o, eventualmente, recibirán la comunicación de su rechazo con las fundamentaciones especificadas en los informes de los árbitros. *Scripta Mediaevalia* atenderá a los reclamos que los autores presenten. En caso de que el artículo exija modificaciones de importancia, el Comité de Redacción determinará si las introducidas por el autor son suficientes para su publicación.

La estadística de aceptación de artículos en los años 2014-2015 fue: 20 artículos recibidos, 14 aceptados (70%), 6 rechazados (30%) y 7 (50%) supeditados a mejoras.

Aspectos éticos

Declaración de originalidad

El envío de un artículo a *Scripta Mediaevalia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. De aquí que todo autor, previo al proceso de evaluación, debe declarar mediante la carta que se le remite, la originalidad y cesión de derechos de su trabajo escrito. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación.

Scripta Mediaevalia requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Una vez publicado el trabajo en *Scripta Mediaevalia*, el autor podrá hacer uso de el (v.g. publicándolo en un

libro), siempre que tenga autorización de *Scripta Mediaevalia* y se cite su aparición original en dicha revista.

Plagio y autoplagio

Se considera inaceptable reproducir total o parcialmente textos de otros autores y/o propios que hayan sido publicados sin indicar con claridad su procedencia en una nota a pie de página.

Diligencia

Los autores se comprometen a realizar las tareas que se deriven del proceso de arbitraje y publicación, tales como:

- a) Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por los evaluadores.
- b) Respuesta a las observaciones y dudas resultado de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial).

Tales labores han de realizarse dentro de los plazos acordados entre el autor y la revista.

Intercambio e indexación

Scripta Mediaevalia posee intercambio con numerosas revistas de Argentina y del exterior y es reseñada en los siguientes indexadores: SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index. *Scripta Mediaevalia* actualmente está siendo evaluada en Religious & Theological Abstracts.



A partir del volumen 9 (año 2016), *Scripta Mediaevalia* empezará a utilizar la plataforma OJS (*Open Journal System*) para la gestión y publicación electrónica. Los autores, que deberán registrarse previamente, enviarán sus artículos a la revista a través de dicha plataforma, desde donde se remitirán a su vez a los evaluadores, según las instrucciones detalladas en la misma web que actualmente se encuentra en construcción: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/index>

Con estas modificaciones pretendemos ajustarnos a los criterios de evaluación de calidad de las revistas científicas, los cuales permitirán que *Scripta Mediaevalia* acceda a otros indexadores de primer nivel internacional, con el objetivo de que sea cada vez más valorada y respetada en su ámbito por Instituciones y profesionales.

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.
- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefm@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ceferinommm@hotmail.com. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.
- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los dos meses de recepción.
- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.
- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.
- El texto con notas no debe exceder las **20 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes

márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- A continuación del **título** debe incluirse un **sumario** del artículo (índice de subtítulos y partes), un **resumen** de entre 100 y 200 palabras y hasta **5 palabras clave**. Todos los elementos mencionados, excepto el sumario, **deben estar escritos en español y en inglés**.

- Se utilizará el estilo humanístico de citación, conforme con lo estipulado a continuación.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.
- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas.
- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.
- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.
- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.
- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los autores clásicos y medievales y los apellidos de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre(s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva* número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science*

Religieuse 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre(s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULOS DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre(s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, «Título del capítulo entre comillas latinas», in: Inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in: David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) –Louvain–

Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS Y NOTAS

- *Scripta Mediaevalia* publica, en cada fascículo, una selección de notas, reseñas y comentarios bibliográficos de los libros que se reciben en la redacción.

- Los libros para reseña deben enviarse a *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- También podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **5 páginas**, también se recibirán notas con una extensión máxima de 12 páginas, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.



GUIDELINES FOR AUTHORS

Standpoint and scope

Scripta Mediaevalia is a semestral publication (prints its issues in july and december) that belongs to the **Centro de Estudios Filosóficos Medievales** that depends from the **Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras** from the **Universidad Nacional de Cuyo** (Mendoza, Argentina), and tries to make known the latest scientific investigations in the medieval thought area.

In this specific field, border researchers study, whose main subject is the confluence of disciplines such as philosophy, history, theology, literature and some others. These contributions are far from being vague, they achieve a holistic and, specially, realistic view of The Middle Ages, period in wich the disciplinary divisions, that came with Modernity and now seem to be insuperables, did not exist.

Scripta Mediaevalia publishes articles, reviews and notes refered to the historical-philosophical area and also other specialities related to the medieval culture.

Evaluation, selection and publication

The contributions are considered by two pairs of blind arbitrators, specialized on each subject, who will dictate their resolution discreetly, about the scientific quality of the writing. In case there is one dictation positive and other negative, a third judge will be consulted. The referees can be external (national or foreigners) or belong to the *Scripta Mediaevalia's Scientific Commitee or Editorial Committee*. In any case,

specialists on the evaluated topic will be given priority. The referees will dictate about the scientific quality of the work in the term of two months maximum, by writing and discreetly.

The authors will be notified about the decision and will be told to change something if necessary, in the term of three months. In case of being declined, the author will receive a note with the reasons specified by the arbitrators.

Scripta Mediaevalia will attend the author's claims. In case of being important modifications, the Editorial Committee will determine if the introduced by the author are enough for its publication.

The statistics of article's acceptance during the years 2014-2015 were: 20 articles received, 14 accepted (70%), 6 rejected (30%) and 7 (50%) required to be improved.

Ethical aspects

Originality declaration

Articles sent to *Scripta Mediaevalia* are supposed not to have been published before or being evaluated simultaneously for its publication in another journal. That is why the author, before the evaluation process begins, must declare the originality and the surrender of the rights of his written contribution in a letter that will be attached.

Writings that have been already communicated to scientific societies or published as "Résumés" can also be published.

Scripta Mediaevalia asks the authors to grant the property of the author's rights, so his article and materials can be reproduced, published, edited, fixed, communicated and transmitted publicly in any way and means, the same with regard to their distribution in as many copies as required and their public communication, included their availability through electronic or optic means or any other technology, for exclusively scientific means and nonprofit.

Once published in *Scripta Mediaevalia*, the author will be able to use his writing (v. g. publishing it on a book) always having the authorization of *Scripta Mediaevalia* and its belonging to the journal must be declared in the quotation.

Plagiarism and Self-plagiarism

It is unacceptable to partially or totally reproduce texts by other authors, without adequate citation of the source. It is unacceptable to partially or totally reproduce one's own texts that have already been published elsewhere, without explicitly including, in a footnote, the information regarding said publication.

Diligence

The authors are responsible for carrying out any tasks deriving from the peer review and publication process, such as:

- a) Revising the text and including the corrections suggested by the peer reviewer.
- b) Responding to the observations and questions arising during the editing process (copy editing, proofreading, and adaptation to journal guidelines).

These tasks must be carried out within the time periods agreed between the author and the journal.

Exchange and indexing

Scripta Mediaevalia is indexed in SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR and ThePhilosopher'sIndex. *Scripta Mediaevalia* is currently evaluated by Philosopher's index and Religious & Theological Abstracts.

From the volume 9 (year 2016), *Scripta Mediaevalia* will start using the Open Journal System platform for the electronic management and publication. The authors will have to register previously and send their writings through this platform. Then, the works will be sent to the evaluators, according to the instructions detailed on the page in construction: <http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta>

Trough these changes we try to reach the standard qualities of scientific journals, that will permit *Scripta Mediaevalia*'s growth and reach an international standard quality.



PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The call for papers is open all over the year.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefm@ffyl.uncu.edu.ar with copy ceferinommm@hotmail.com. Reception of all the texts will be acknowledged by an email reply.
- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 3 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- After the Title must be include an **abstract** of the paper and a summary of the article (index captions and parts). All the above items except the summary must be written in **Spanish and English**.

- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only for classical and medieval authors and modern authors last names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 9, 1 – 2
2016

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada en los siguientes indexadores: SciELO, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL:

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: cefm@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a ceferinommm@hotmail.com

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://www.cefim.wordpress.com>

Todos los derechos reservados

ISSN 1851-8753 (Impresa)

ISSN 2362-4868 (En Línea)

Director:

Ceferino P. D. MUÑOZ

Secretaria de Redacción:

Gabriela de los Ángeles CARAM

Coordinador Editorial:

Fernando MARTIN DE BLASSI

Secretaria Técnica:

María Agustina JURI

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus Magnus Institut-Alemania)

Francisco BERTELLONI (UBA-Argentina)

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra-España)

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET-Argentina)

Marilena MANIACI (Università di Cassino-Italia)

Jürgen MIETHKE (Universität Heidelberg-Alemania)

Héctor PADRÓN (UCSF-Argentina)

COMISIÓN EDITORIAL

Theodore de BRUYN (Université d'Ottawa-Ontario-Canadá)

Francisco León FLORIDO (Universidad Complutense de Madrid-España)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA-CONICET-Argentina)

Mauricio BEUCHOT (Universidad Autónoma del Estado de México - México)

Enrique CORTI (UNSAM-CONICET-Argentina)

Manuel LÁZARO PULIDO (Univesidade Católica Portuguesa-Porto-Portugal)

Silvia MAGNAVACCA (UBA-CONICET-Argentina)

Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC-Chile)

Silvana FILIPPI (UNR-CONICET-Argentina)

Patricia CINER (UNSJ-Argentina)

Rubén PERETÓ RIVAS (UNCuyo-CONICET-Argentina)

ÍNDICE

ARTÍCULOS

| | |
|--|-----|
| Identità personale, bene comune e responsabilità personale: alcune riflessioni a partire dal confessionale scotista | |
| MATTEO SCOZIA | 89 |
| <i>A veritate inhaerente</i> : acerca de una posible idea de verdad ontológica en Tomás de Aquino | |
| DARÍO JOSÉ LIMARDO | 125 |
| Bartolomé de Las Casas y la idealización de las ciudades de los indios | |
| JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO Y DIEGO PÉREZ LASSERRE | 157 |
| RESEÑAS | 191 |
| GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS | 195 |

VOLUMEN 9/2

ARTÍCULOS

**Identità personale, bene comune e responsabilità
personale: alcune riflessioni a partire dal confessionale
scotista**

**Personal Identity, Common Good and Personal
Responsibility: Several Considerations Arising from the
Scotistic Confessional**

MATTEO SCOZIA

Sommario:

1. Introduzione
2. Una ricognizione testuale
3. Sull'identità personale
4. Il bene comune
5. La responsabilità personale
6. Una conclusione

Resumen: En este artículo voy a presentar la posición de Escoto sobre el sacramento de la confesión y estudiar los conceptos filosóficos de la identidad personal, el bien común y la responsabilidad personal, que son importantes para la ontología y la filosofía práctica de Escoto. El tema principal es el secreto confesional, lo cual es necesario para salvaguardar el bien común. Una lectura analítica pondrá de relieve la innovación de Escoto en el análisis de un tema discutido ampliamente en la Escolástica.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, identidad personal, bien común, responsabilidad personal, confesión.

Abstract: In this article I analyze some Scotus' texts about the sacrament of confession which allow to understand his position on personal identity, common good and personal responsibility. These

concepts are relevant for the ontological and ethical problems. Therefore, using an analytical approach, I will explain the connection between confessional secret and common good, and I will try to present the Scotistic innovation in the analysis of this problem, which was very popular in the Scholastic.

Keywords: John Duns Scotus, common good, personal identity, social responsibility, confession.

1. Introduzione

Nelle questioni che vanno dalla XVII alla XXI del IV libro dell'*Ordinatio* scotista, è possibile trovare le riflessioni del *Doctor Subtilis* circa il sacramento della confessione. La peculiarità delle analisi scotiste consiste nel proporre una chiave di lettura innovativa per argomentare razionalmente sulla validità e sulla rilevanza sociale e spirituale del sacramento stesso, ovvero la speculazione teologica non resta meramente tale, ma si proietta in una dimensione pratica.¹

Ci tengo a precisare come l'obiettivo del presente articolo non è quello di fare una ricostruzione degli elementi teorici alla base

¹ Sulla peculiarità della razionalità scotista in relazione alle tematiche teologiche si è speso validamente Antonie Vos nella traduzione con commento analitico della *Lectura I, Distinctio XXXIX* scotista (cfr. Antonie VOS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, KluwerAcademicPublishers, Dordrecht 1994). Tuttavia, ritengo utile rimandare a un recente volume di Luca Parisoli, che –accettando le analisi di Vos– mostra in modo specifico la portata pratica della riflessione scotista, esplicitandone gli elementi rilevanti per la riflessione pratica: Luca PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005.

della validità normativa della confessione,² ma –assodata la necessità che Scoto conferisce al sacramento specifico in accordo

² Quando parlo di validità normativa della confessione, intendo riferirmi a una dettagliata argomentazione scotista in merito alla questione sul rapporto tra diritto naturale e diritto positivo. Il problema –affrontato da Scoto nelle seguenti questioni (i riferimenti all'*Ordinatio* e alla *Lectura* sono fatti seguendo l'edizione Vaticana): 1) GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* III, *Distinctio* XXXVII, *Quaestio* Unica, *Typis Polyglottis Vaticanis*, Città del Vaticano 2007, Vol. X, pp. 271-291; 2) GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, *Distinctio* XVII, *Quaestio* Unica, *Typis Polyglottis Vaticanis*, Città del Vaticano 2011, Vol. XIII, pp. 159-193; 3) GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, *Distinctiones* XVIII-XIX, *Quaestio* Secunda, Vol. XIII (2011), pp. 196-228, – può essere riassunto nei termini seguenti. Posta la generale distinzione tra diritto naturale e diritto positivo, la sfera del diritto naturale viene a coincidere con il volere divino e può essere ricondotto in ultima analisi all'auto-evidenza della norma per la quale *Dio deve essere amato* (cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* III, *Distinctio* XXXVII, *Quaestio* Unica, Vol. X (2007), n. 9, p. 274; n. 19-20, pp. 280-281). Intendendo la norma come un ente reale, diremo che questo principio è l'oggetto semplice che nemmeno Dio (agente per *potentia absoluta*) può modificare. Fissati, dunque, i termini nei quali bisogna intendere il diritto naturale (nella misura in cui il volere divino è l'immotivato puro ed è di per sé giusto a prescindere dai contenuti di un tale volere), Scoto scende al livello del diritto positivo, considerandolo come accidentale (nel panorama normativo) rispetto alla semplicità della norma per la quale Dio deve essere amato. Nella sfera positiva del diritto bisogna distinguere tra un diritto positivo divino (il Decalogo e i pronunciamenti di Cristo) e uno umano: entrambi sono modificabili, rispettivamente, (solamente) da Dio il primo e (anche) dall'uomo il secondo. In questo quadro, il sacramento della confessione viene indicato da Scoto come una norma di diritto positivo umano, in quanto emanato dalla Sede apostolica.

Per quanto concerne la posizione scotista sul tema appena esposto si veda: Hannes MÖHLE, «Scotus's Theory of Natural Law», Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to*

con la dottrina della Chiesa– provare a presentare i passi dell’*Ordinatio*, nei quali emerge la rilevanza sociale della confessione. Nello specifico, il ruolo che il sacramento della riconciliazione ricopre nella società si può individuare in un aspetto specifico: il segreto. Le riflessioni sul mantenimento del segreto confessionale (*Utrum confessor in quocumque casu teneatur celare peccatum in confessione sibi detectum*),³ sono l’occasione per Scoto di presentare tre temi filosofici collocabili in quella che potremmo definire ontologia sociale: identità personale, bene comune e responsabilità personale. Questi tre argomenti sono la base teorica per assumere, secondo Scoto, una posizione pronunciata in difesa del mantenimento assoluto del segreto confessionale.

Come si vedrà dal ragionamento che segue, il mantenimento del segreto confessionale è direttamente collegato alla salvaguardia del bene comune; questo, ancora, chiama in causa la responsabilità individuale di ogni singolo membro della società che –attraverso un discorso ontologico sull’identità personale dell’individuo nel reale– è tenuto come parte di un Tutto (la società) a contribuire al mantenimento del bene comune.

2. Una ricognizione testuale

Avviando il ragionamento sulla necessità di mantenere il segreto, Scoto evoca una serie di autorità –contrarie e favorevoli al mantenimento del segreto confessionale *in quocumque casu*– che

Duns Scotus, Cambridge University Press, New York 2003, pp. 312-331.

³ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 55, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2008, Vol. XI, p. 251.

fanno da sfondo per le riflessioni specifiche che intende sviluppare nel corso della questione.

In particolare, presentando i ragionamenti contrari all'assoluto mantenimento del segreto, per prima cosa Scoto individua in una legittimità individuale del penitente, la possibilità di dispensare o meno il confessore dal mantenimento del segreto.⁴

Secondo questa argomentazione sembrerebbe esservi l'idea che il penitente abbia la titolarità giuridica per dispensare o meno il confessore dal mantenimento del segreto.⁵ In questo senso, sembra che il ruolo principale nel mantenimento del segreto sia rappresentato dal singolo penitente, ovvero che la questione del segreto non ha una portata generale –concernente la totalità della comunità– ma ha un forte valenza individuale, cioè l'obbligo sacerdotale al mantenimento o meno del segreto è a discrezione del singolo penitente e riguarda la singola esistenza individuale.

⁴ «Licitum est unicuique renuntiare iuri suo; ergo confidenti, cum ius suum sit peccatum suum celari, licet huic iuri renuntiare, licentiando confessorem, ut non teneatur illud celare» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 56, Vol. XI (2008), p. 251).

⁵ Si presenta qui un caso evidente di quello che può essere definito *diritto soggettivo*. Su questo argomento rimando a: Luca PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita di una teoria dei diritti soggettivi nella Scolastica francescana*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1999. In questo volume, Parisoli presenta il contributo offerto dalla scuola francescana alla manifestazione del concetto di diritto soggettivo; tuttavia, ciò che mi pare vada colto dal lavoro di Parisoli è che il riconoscere l'esistenza di diritti soggettivi non significa che ogni pretesa individuale possa essere un diritto. Scoto respingerà questa autorità, inserendosi esattamente nella linea della scuola francescana appena esposta; l'idea è che il penitente non ha la titolarità giuridica per dispensare il sacerdote da un obbligo normativo, quale è quello di mantenere il segreto confessionale.

Ancora, un'ulteriore conferma del fatto che la confessione e il segreto sono rilevanti nella misura in cui riguardano direttamente la singola persona viene fornita da Scoto evocando Bernardo da Chiaravalle, che aveva sostenuto la possibilità di rompere il segreto confessionale «quandocumque peccatum confessum esset contra bonum commune, utpote crimen haeresis vel prodito reipublicae, et maxime si ex confessione perciperetur istud non tantum esse factum, sed faciendum, videtur contra caritatem esse contenere bonum commune propter bonum aliquod personae privatae».⁶ Il bene comune, inteso da Bernardo come la salvaguardia della totalità della comunità da fattispecie di reato che sono state commesse (con particolare attenzione all'eresia), è più importante del rispetto del segreto confessionale individuale. Ancora, per Bernardo, il singolo delitto di cui si viene a conoscenza nel foro confessionale necessita di essere accusato pubblicamente, in quanto può essere nocivo per la comunità.⁷

⁶ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 57, Vol. XI (2008), pp. 251-252.

⁷ Non è un caso che la posizione di Bernardo appena esposta richiami alla mente il fenomeno storico e culturale dell'Inquisizione (Cfr.: 1) Michael C. THOMSETT, *The Inquisition. A History*, McFerland & Company, Jefferson – North Carolina, London 2010; 2) Francisco BETHENCOURT, *The Inquisition. A Global History, 1478-1834*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; 3) Toby GREEN, *Inquisition. The Reign of Fear*, Pan Books, London 2007; 4) James B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, Cornell University Press, New York 1997).

Quello che più m'interessa, invece, è dare una panoramica sul ruolo ricoperto dalla posizione teologica e filosofica di Bernardo circa il sacramento della confessione, da intendersi come uno strumento per indagare sul reato di eresia e, dunque, che non garantisce assolutamente il mantenimento del segreto stesso. Su questo aspetto troviamo numerosi riferimenti in: John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001. Bernardo è presentato come uno degli autori di spicco che nel XII secolo rispondono a

Pertanto, anche in questo caso sembra emergere che la singolarità individuale ricopre una forte influenza sulla totalità, che risulta essere dipendente dalle singolarità stesse per quanto concerne la propria salvaguardia.

Rispetto ai due ragionamenti suddetti, l'autorità del diritto canonico vincola la posizione scotista all'interno delle argomentazioni razionali a favore del mantenimento assoluto del segreto, in quanto afferma chiaramente che «si peccatum sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio

quella necessità manifestata dalla Sede apostolica di predicare sistematicamente ai fedeli sulla tematica dell'eresia (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, p. 24). Arnold mostra come dalle opere di Bernardo si percepisce un'ossessione dell'autore stesso per il tema dell'eresia (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, p. 26). Il sacramento della confessione viene più volte evocato come strumento introdotto dai Concili lateranensi III e IV per creare una connessione individuale tra il singolo fedele laico e l'autorità ecclesiastica, al fine di avere una conoscenza diretta della ricezione e della messa in pratica della dottrina e della morale cristiana (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, pp. 28-29), ma anche la possibilità di rendersi conto –attraverso l'uso di manuali specifici sulla fattispecie del reato di eresia, come la *Practica* di Gui (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, pp. 54-56)– se il penitente ha commesso il reato di eresia (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, p. 50). Questo, dagli autori in linea con Bernardo, è inteso come un peccato contro la comunità e, dunque, non può essere espiato privatamente (attraverso l'assoluzione e la preghiera), ma necessita una *public penance* (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, p. 60). Ancora, Arnold mostra come la possibilità teorizzata da Bernardo di rompere il segreto confessionale venga definitivamente fatta propria dall'Inquisizione, proprio adducendo come motivazioni quelle riguardanti la tutela del bene comune e la pubblica penitenza (cfr. John H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, pp. 90-93).

decrevimus deponendum, verum ad agendum strictissimam poenitentiam in arctissimo monasterio detrudendum».⁸

Muovendo, dunque, dal pronunciamento del diritto canonico, Scoto prova ad argomentare razionalmente sulla necessità di mantenere il segreto. In particolare, entrando in polemica con Riccardo di Mediavilla, il *Doctor Subtilis* ha l'occasione per impostare il suo ragionamento sull'argomento.

Scoto, riassumendo la posizione di Riccardo contenuta nel commento della medesima questione delle *Sentenze* del Lombardo qui in analisi, riferisce come:

«homo repraesentans personam Dei in foro confessionis, vere potest aliquid affirmare quod extra illud forum potest negare vere quando loquitur in propria persona; ergo extra forum dicens se illa audisse vel scire, mentitur, quia ad notitia eius non venerunt nisi in quantum repraesentabat personam Dei. Sed vitare mendacium est de iure naturae, et maxime mendacium perniciosum; ergo etc».⁹

L'argomentazione razionale di Riccardo, in accordo con la dottrina della Chiesa sul mantenimento del segreto, può essere inquadrata in un ragionamento che sostiene una sorta di sdoppiamento della personalità del sacerdote in base al ruolo che ricopre. Per essere più precisi, Riccardo ritiene che il sacerdote può negare di essere a conoscenza di un segreto, in quanto nel momento in cui stava esercitando il ministero sacerdotale nel foro confessionale non lo faceva per suo conto proprio, ma *in persona*

⁸ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 61, Vol. XI (2008), p. 253.

⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 66, Vol. XI (2008), p. 254.

Dei. Il ragionamento che sta alla base delle analisi di Riccardo è il seguente: posto che il sacerdote nell'atto di confessare opera *in persona Dei*, dunque fa da strumento attraverso il quale passa la grazia divina, se fuori dal confessionale andasse a riferire di aver saputo (nel confessionale) un determinato peccato, mentirebbe, in quanto non era il sacerdote ad ascoltare, ma Dio; pertanto, il sacerdote non solo direbbe una menzogna, ma soprattutto affermerebbe di sapere cose che naturalmente non può sapere, in quanto non era personalmente presente nel confessionale.

Volendo trovare una conferma del resoconto scotista, possiamo prendere il commentario di Riccardo dove si legge: «*eadem persona in natura vere affirmare potest aliquid in persona alterius loques, quod vere negat loquens in persona propria*».¹⁰ Pertanto, posto che per Riccardo in qualunque caso bisogna celare il segreto confessionale,¹¹ la soluzione fornita chiama in causa il ragionamento sulla doppia personalità.

Contro questa tipologia di argomentazione, però, Scoto ritiene vi possano essere delle confutazioni che ne intaccano la solidità.

Innanzitutto, viene rifiutato il concetto dell'operazione sacerdotale *in persona Dei*. Per Scoto, il sacerdote opera *in propria persona*. Questa posizione è in accordo con il precedente assunto scotista per il quale la confessione ha validità (giuridica e spirituale) per la condizione esistenziale corporale della persona umana;¹² se, infatti, la validità operativa del sacramento è

¹⁰ RICCARDO DI MEDIAVILLA, *Sent.* IV, Dist. 21, Art. 4, Q. 1, Conclusio, apud Vincentium Sabbium, Brescia 1591, p. 340.

¹¹ Cfr. RICCARDO DI MEDIAVILLA, *Sent.* IV, Dist. 21, Art. 4, Q. 2, Conclusio, p. 341.

¹² La validità di una norma si estende alla condizione ontologica che manifesta. Il diritto positivo concerne la sfera esistenziale mondana e –relativamente alla confessione– garantisce il perdono divino per l'istante nel quale si viene assolti. Contrariamente a quanto sostiene Tommaso, per Scoto il diritto positivo e i pronunciamenti a partire da esso sono irrilevanti ai

confinata all'esistenza corporale ed è condotta sulla base del diritto positivo umano, è chiaro che il sacerdote –in quanto giuridicamente legittimato– sarà un agente in propria persona. Ancora, Scoto evidenzia come il sacerdote non dice *Dominus te absolvat*, ma *Ego te absolvo*, ovvero parla in prima persona affermando l'esercizio personale dell'attività giudiziaria nel foro confessionale.¹³ In più, il fatto di poter riferire i peccati senza menzionare il peccatore, è indice del fatto che il sacerdote opera direttamente *in propria persona* nel confessionale, ovvero rimane sempre nell'unità della sua personalità in qualunque momento

fini del giudizio finale; questo sarà emanato da Dio sulla base del diritto naturale, che concerne specificamente la sfera esistenziale successiva alla vita terrena. È in quest'ottica che Scoto avanza il caso per il quale Dio può salvare Giuda e condannare Pietro (cfr.: 1) GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, Distinctio XLI, Quaestio Unica, n. 11, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, Vol. VI, p. 320 (e il luogo parallelo: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura* I, Distinctio XLI, Quaestio Unica, nn. 24-27, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, Vol. XVII, pp. 520-521); 2) GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, Distinctio XLIV, Quaestio Unica, n. 11, Vol. VI (1963), pp. 367-368. Inoltre si tenga presente che Alessandro di Hales aveva già affrontato la questione circa la possibilità di salvare Giuda e dannare Pietro senza la complessità di analisi di Scoto (cfr. ALESSANDRO DI HALES, *Summa Theologica*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1924, *Liber* I, *Inquisitio* I, *Tractatus* IV, *Quaestio* II, *Membrum* II, *Caput* II, pp. 219-221) avvalendosi della distinzione tra potere assoluto –secondo il quale Dio può farlo– e potere ordinato –secondo il quale Dio non può farlo– e indicando già la centralità della preordinazione divina): questa eventuale decisione sarebbe frutto del volere divino, il quale è giusto per il solo fatto di essere voluto da Dio. Ancora, a livello generale, Scoto ritiene che la condizione dei beati non è certa, ma potenzialmente mutabile qualora Dio mutasse il suo volere in relazione al considerare i beati come tali.

¹³ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 67, Vol. XI (2008), p. 255.

della sua esistenza personale. Pertanto, l'argomentazione della doppia personalità viene rifiutato da Scoto come causa per la quale bisogna celare il segreto.

Un elemento che aiuta a intendere quest'unità personale risiede proprio nella memoria, che – essendo una delle tre facoltà in base alle quali un individuo è detto persona, sulla base della teorizzazione proposta da Agostino nel *De Trinitate*, che indicava come *imago dei* tutti coloro i quali erano persone¹⁴ – (ad esempio)

¹⁴ È fondamentale, per intendere nella sua pienezza e validità filosofica l'impianto teorico di base di Scoto, considerare come la dottrina cristiana ha una forte concezione personalista (non nell'accezione moderna del termine), ovvero la persona è reale e non una semplice entità linguistica. Quando si pensa alla persona il riferimento immediato deve essere il *De Trinitate* di sant'Agostino, in quanto è il luogo testuale dove per la prima volta viene formalizzato il concetto di *Persona* (cfr.: 1) Mary T. CLARK, «Augustine on Person: Divine and Human», Joseph T. LIENHARD, *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter factus sum*, Peter Lang, New York 1993, pp. 99-120; 2) Emmanuel HOUSET, «L'invention de la personne par saint Augustin et la métaphysique contemporaine», in Costantino ESPOSITO e Pasquale PORRO (a cura di), *Agostino e la tradizione agostiniana. Quaestio Annuario di Storia della Metafisica*, VI, Brepols – Pagina, Turnhout-Bari 2006, pp. 463-482; 3) Edward MORGAN, «The Concept of Person in Augustine's *De Trinitate*», *Studia Patristica*, 43 (2003) 201-206; 4) William R. O'CONNOR, «The Concept of Person in St. Augustine's *De Trinitate*», *Augustinian Studies*, 13 (1982) 133-143). Qui la Persona divina (Padre o Figlio o Spirito Santo) non è un'entità mentale posta per assolvere necessità di ordine linguistico, ma è un'entità reale e –nello specifico– personalmente equivalente a come è persona un individuo empiricamente dato; in sintesi, Socrate è persona così come è persona il Figlio e ciò che muta sono le differenti proprietà: Padre, Figlio e Spirito Santo sono Dio (Creatore), mentre Socrate è un uomo (creatura). Ulteriori analisi filosofiche e teologiche si trovano in: Luis F. LADARIA FERRER, «Persona y relación en el *De Trinitate* de San Agustín», *Miscelánea Comilla*, 30 (1972) 245-291.

permette di utilizzare alcune conoscenze apprese nel foro confessionale per fini pastorali:

«Hoc etiam patet ex communi usu confessorum: sive enim in communi sermone sive in praedicatione aliquando dicunt: ‘Talis casus contigit’, ‘aliqua persona sic vel sic peccavit’; habetur ergo illa propositio quod confessor licite posset extra confessionem dicere peccatum sibi confessum, ita tamen quod nullo modo relatum ad personam confitentem unde possit deveniri in notitia eius».¹⁵

Ora, la memoria ha una forte valenza individuale e personale, in quanto si ha memoria di un qualcosa di cui si è direttamente testimoni e, pertanto, se il sacerdote operasse *in persona Dei* non potrebbe successivamente avere memoria di quanto ascoltato in confessione.

La posizione di Riccardo, dunque, viene rifiutata da Scoto, sebbene sia opportuno precisare come anche Riccardo – pur fornendo motivazioni differenti da quelle che darà Scoto – ritiene

Ora, il concetto cruciale per intendere la persona è quello dell'*imago dei*: solo chi è *imago dei* è persona all'interno del reale e, di conseguenza, è *imago dei* chi possiede memoria, intelletto e volontà, nella misura in cui –secondo Agostino– le tre facoltà corrispondono, rispettivamente, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. In tal senso, essere *imago dei* significa essere vestigia divina: «Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur si possumus in hoc quoque exteriore indagare qualecumque vestigium trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit *imago dei*» (AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate libri XV*, ed. W. J. MOUNTAIN, Brepols, Turnhout 1968, XI, I 1, vv. 1-5, p. 333, CCSL 50, 50A).

¹⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 71, Vol. XI (2008), p. 256.

giusto mantenere il segreto e, rispondendo a Bernardo, afferma che il bene comune si preserva rispettando l'individualità personale, ovvero mantenendo il segreto confessionale.¹⁶ Pertanto, per Riccardo il fine ultimo del mantenimento del segreto confessionale è il mantenimento del bene comune e delle singole individualità. Tuttavia, come motivazione non viene accentuata la responsabilità del sacerdote (che deve mantenere il segreto), bensì la naturale impossibilità del sacerdote stesso a rompere il segreto, in quanto non opera *in persona propria*, ma *in persona Dei*.

Prima facie, invece, Scoto rifiuta che il rivelare un segreto sia vietato per un'impossibilità connaturata alla funzione sacerdotale nell'amministrare i sacramenti; questo argomento viene rifiutato con forza da Scoto, tanto da affermare che

«sacerdos in confessione nec loquitur in persona Dei, sed in persona propria, licet auctoritate Dei et ut minister eius. Eodem modo in aliis sacramentis: unde, ut minister Dei, baptizat et consecrat, et tamen ut homo sive in persona propria scit se baptizasse, et sine mendacio potest dicere se baptizasse».¹⁷

Da questa prospettiva, dunque, emerge come il ragionamento intorno alla medesima conclusione si è suddiviso in due blocchi argomentativi: da un lato la posizione di Riccardo sulla doppia personalità e dall'altro il rifiuto scotista di una tale posizione, in quanto – a detta del *Doctor Subtilis* – deresponsabilizza il sacerdote, ma soprattutto mal si concilia con la realtà dei fatti e con il ruolo giocato dalla memoria (*in primis*) e dalle facoltà dell'intelletto e della volontà, che nel sistema scotista sono

¹⁶ Cfr. RICCARDO DI MEDIAVILLA, *Sent.* IV, Dist. 21, Art. 4, Q. 2, Conclusio, ad. 2, p. 341.

¹⁷ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 76, Vol. XI (2008), p. 257.

presentate secondo i canoni del volontarismo e, dunque, della centralità della libera decisione personale.

Ancora, bisogna notare che Scoto conferisce un alto grado di responsabilità personale al singolo individuo per quanto concerne il mantenimento del segreto come scelta volontaria. Rifiutando, infatti, l'argomento di Riccardo, Scoto mette in evidenza la centralità delle facoltà dell'anima (memoria, intelletto e volontà) proprio per affermare l'unitarietà e la continuità istantanea della persona nel tempo e nello spazio. È la medesima persona a confessare e ad avere l'obbligo sociale di mantenere il segreto.

Mi sembra opportuno, dunque, offrire qualche elemento concettuale per inquadrare analiticamente la continuità dell'identità personale.

3. Sull'identità personale

Assumendo che nel sistema filosofico scotista è presente una forte concezione della continuità dell'individuo all'interno del reale, nella misura in cui il reale (alla luce delle analisi di Antonie Vos) è interpretabile attraverso un approccio realista ai mondi possibili,¹⁸ credo sia opportuno sviluppare un discorso mereologico che sciolga alcuni nodi tematici sulla continuità dell'individuo personale nello spaziotempo;¹⁹ per fare ciò trovo utile ricorrere ai lavori di Mark Heller²⁰ e Peter van Inwagen.²¹

¹⁸ Per un discorso specifico su questo aspetto rimando a un mio recente studio: Matteo SCOZIA, «La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto», *Antonianum* 89/4 (2014) 645-678.

¹⁹ Quando parlo di spaziotempo, intendo riferirmi alla teoria avanzata da Minkowski (Hermann MINKOWSKI, «Space and Time», W. PERRET and G.B. JEFFERY (eds.), *The Principle of Relativity. A Collection of the Original Memoirs on the Special*

Per prima cosa, Heller ritiene che per poter affermare l'esistenza continua di un individuo attraverso le sue varie manifestazioni all'interno del reale è necessario sviluppare un discorso mereologico che mostri il rapporto che intercorre tra il tutto (il singolo individuo) e la parte (ovvero quel medesimo individuo considerato, ad esempio, in un punto specifico dello spaziotempo). Ora, ipotizzando di avere davanti un individuo β , bisogna chiedersi cos'è che mi permette di tenere logicamente insieme le asserzioni *Questo è β* e *Quell'individuo che ho visto ieri è β* ? Heller ritiene che le parti di un oggetto fisico assunte nelle loro istanziazioni particolari vengono considerate come sotto-regioni della totalità dello spaziotempo che caratterizza quell'oggetto nella sua esistenza. È opportuno precisare come in un sistema filosofico e teologico cristiano, che è proprio delle analisi scotiste, l'utilizzo di un approccio analitico sulla base di teorizzazioni come quelle di Heller non può essere assunto immediatamente. In particolare, bisogna porre la distinzione tra

and General Theory of Relativity, Dover Publications, New York 1952, pp. 75-96) per il quale rispetto all'assunzione distinta delle categorie fisiche dello spazio e del tempo, è possibile intendere il reale come un contenitore creato dalla fusione delle due categorie suddette. Spiega Mauro Dorato (cfr. Mauro DORATO, «La filosofia dello spazio e del tempo», V. ALLORI, M. DORATO, F. LAUDISA e N. ZANGHI, *La natura delle cose. Introduzione ai fondamenti e alla filosofia della fisica*, Carocci, Roma 2005, p. 87) che Minkowski fa una fusione della metrica temporale dt_a e spaziale h^{ab} in un unico oggetto (n_{ab}) detto *tensor metrico*. Tralasciando le formule fisiche, ciò che conta è cogliere la fusione delle due categorie dello spazio e del tempo –precedentemente distinte– in un'unica categoria (lo spaziotempo), che caratterizza la totalità del reale.

- ²⁰ Mark HELLER, *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- ²¹ Peter VAN INWAGEN, *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

identità individuale e identità personale nel reale. La prima rientra nella sfera metafisica e concerne anche la persona (intesa nei termini agostiniani di *imago dei*) che per quanto riguarda la componente individuale empirica viene indicata da Scoto con il termine di *haecceitas*.²² Per essere chiari, un'*haecceitas* può essere anche un cane o un albero, ovvero una sostanza individuabile. L'identità personale, invece, concerne esclusivamente le creature personali e riguarda – ad esempio – l'esistenza dell'anima nella vita ultraterrena. Memoria, intelletto e volontà sono le tre componenti dell'anima di una persona; pertanto, nel contesto cristiano fortemente attento al personalismo, la persona continuerà ad esistere in una vita ultraterrena così come esiste continuamente durante la vita corporale empirica, ovvero le suddette facoltà nella loro unitarietà costitutiva dell'anima saranno l'elemento che permetterà di individuare una persona nel reale.²³ Questa distinzione è cruciale, in quanto i discorsi di Heller o van Inwagen credo siano adattabili al contesto cristiano e, dunque, proiettabili per intendere la continuità personale sebbene abbiano come focus principale l'identità individuale.

²² Sul concetto di *haecceitas* trovo persuasiva la proposta di David Kaplan, per il quale il termine *haecceitas* designa la continuità di un individuo all'interno del reale a prescindere dalla variazione delle sue proprietà accidentali (cfr. David KAPLAN, «How to Russel a Frege-Church», *Journal of Philosophy* 72 (1975) 716-729).

²³ Su questo aspetto si è validamente soffermato Luigi Iammarrone, il quale ha specificato la differenza tra il principio di individuazione (che concerne tutte le sostanze) e il principio costitutivo della persona. Come detto sopra, questo ultimo principio riguarda le creature personali (coloro i quali sono dotati di memoria, intelletto e volontà e, dunque, sono *imago dei*) e ne garantisce la loro continuità esistenziale come persone all'interno del reale (cfr. Luigi IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo*, II edizione, Miscellanea Francescana, Roma 2003, pp. 241-246).

In questi termini, assumendo che il soggetto β sia una persona (quindi anche un individuo),²⁴ diremo che avrà una totalità temporale che vede come estremità, da un lato, l'istante (T_i) in cui viene creato da Dio e, dall'altro, quello finale (T_f);²⁵ pertanto, la totalità esistenziale temporale (x) di β è $T_i \leq x \leq T_f$; allo stesso modo, la totalità spaziale (y) è data da tutti gli spazi occupati dal primo istante in cui è nato (S_i) fino all'ultimo (S_f): $S_i \leq y \leq S_f$. Queste due formule costituiscono la totalità della regione spaziotemporale;²⁶ ogni assunzione di un istante o di una collocazione spaziale specifica sarà una sotto-regione.

Heller nel suo lavoro insiste sul fatto che il soggetto personale deve essere assunto – da un punto di vista logico – nella sua totalità esistenziale e, ancora, bisogna tenere presente che vi sono le varie sub-regioni, non come elementi che mi permettono di dire che ci sono due β (quello visto ieri e quello che vedo oggi), bensì c'è un solo β (inteso nella sua totalità personale) che è costituito da parti con le quali io sono entrato in relazione (ad esempio, il mio relazionarmi ad una persona relativamente ad un singolo atto intellettuale, volitivo o di memoria). Le parti specifiche, considerate in un tempo e in uno spazio specifico, possono dirsi esistenti in una determinata collocazione spaziotemporale; tuttavia, questo non sarà motivo di confusione – a detta di Heller – se considero il fatto che quella parte di β con la quale mi sono

²⁴ Abbandono volutamente l'uso del termine individuo per concentrarmi sul fine del mio ragionamento che concerne la persona. Tuttavia, si tenga presente che il ragionamento originario di Heller o di van Inwagen concerne l'identità individuale.

²⁵ Si consideri che per quanto concerne l'anima di una persona l'istante finale è irrilevante, in quanto l'esistenza spirituale dopo la vita terrena continuerà per sempre in Dio.

²⁶ Proprio perché ho evocato lo spaziotempo di Minkowski credo sia opportuno unire le due formule in un'unica del tipo: $ST_i \leq \beta \leq ST_f$.

relazionato (ad esempio, ieri) appartiene al medesimo β (nella sua totalità) che oggi mi si presenta in un altro particolare istante temporale (in un'ulteriore sub-regione dello spaziotempo).

Forse, ponendo il ragionamento in questi termini, il discorso inizia ad essere più accessibile; tuttavia, credo che per intendere pienamente i discorsi fatti a partire dal lavoro di Heller può tornare utile la seconda opera citata, ovvero quella di Peter van Inwagen.

In particolare, trovo illuminante la parte riguardante l'identità e, nello specifico, quella sulle parti temporali e l'identità nel tempo.²⁷ Qui van Inwagen presenta due differenti teorie sull'identità nel tempo.

Una prima è quella per la quale un oggetto che possiede differenti proprietà in istanti temporali differenti è direttamente responsabile di quel possesso o di quella perdita delle proprietà: *essere un libro sul tavolo a t* è una proprietà connaturata al soggetto (nel caso specifico, un determinato libro) così come *essere un libro sulla poltrona a t** è una proprietà connaturata al soggetto.²⁸ Alla luce della posizione assunta da Scoto contro Riccardo credo si debba rifiutare questa prima teoria come valida nella spiegazione della continuità dell'identità personale nel reale.

La seconda teoria presentata da van Inwagen, invece, ritiene che le proprietà appartengono al tempo e non intaccano l'esistenza essenziale del soggetto, che – per l'appunto – persiste in maniera identica nel tempo: *essere sul tavolo a t* ed *essere sulla poltrona a*

²⁷ Peter VAN INWAGEN, *Ontology, Identity, and Modality*, p. 122-143. Per una visione generale sulle *parti temporali* si veda: Katherine HAWLEY, «Temporal parts», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, October 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/temporal-parts/> (ultimo accesso: 29 Maggio 2015).

²⁸ Peter VAN INWAGEN, *Ontology, Identity, and Modality*, p. 124.

t^* sono proprietà accidentali collocate sulla linea temporale con le quali il soggetto viene a relazionarsi.²⁹

Ora, lasciando sullo sfondo i discorsi analitici appena proposti e tenendo presente la distinzione tra identità individuale e personale (con riferimento specifico alla seconda), ciò che mi pare interessare direttamente il ragionamento condotto da Scoto nel passo dell'*Ordinatio* in analisi è il fatto che c'è un individuo personale inteso come un esistente caratterizzato da un'essenza individuale (la personalità di β); ciò che permane nello spaziotempo, in relazione a β , è proprio la persona intesa nell'unitarietà della sua realtà ultima personale.

Questo discorso a me sembra funzionare per il sistema scotista, che –rispondendo a Riccardo– afferma con chiarezza come vi sia una continuità della singola persona nello spaziotempo e, dunque, il sacerdote opererà *in persona propria* nel foro confessionale in quanto non può esservi un'interruzione dell'esistenza personale.³⁰

²⁹ Peter VAN INWAGEN, *Ontology, Identity, and Modality*, p. 125.

³⁰ Nel sistema scotista, l'identità personale è da intendersi come la realtà ultima dell'individuo che non può essere modificata, ovvero non è una proprietà accidentale, bensì –come mostrato sopra– quella caratteristica essenziale che rimane invariata al variare di tutte le possibili modificazioni accidentali.

Per questa interpretazione rimando a: Luca PARISOLI, «L'attualità della mappa scotista della realtà della persona: l'*haecceitas*», *Miscellanea Franciscana Salentina* 25 (2009) 53-82 (in particolare, ai discorsi sull'occhio mondano e non-mondano, che individuano –rispettivamente– la continuità nell'*haecceitas* e nella *quidditas*). Ancora, avendo assunto la posizione di Kaplan, tornano utili in questa direzione interpretativa due studi: 1) James REICHMANN, «Scotus and *haecceitas*, Aquinas and *esse*: a comparative study», in *American Catholic Philosophical Quarterly* 80 (2006) 63-75; 2) Robert ANDREWS, «Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus», in L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, A. SPEER, T. KOBUSCH and S. BULLIDO DEL BARRIO (eds.), *Johannes Duns Scotus*

Questa convinzione di Scoto, oltre ad avere una rilevanza ontologica non indifferente, comporta anche delle riflessioni politiche interessanti. Avendo visto, infatti, come il mantenimento del segreto è necessario per Scoto (così come lo era per Riccardo), bisogna soffermarsi sul motivo di una tale importanza. Si legge nel testo scotista:

«'peccatum confessum debere celari' non tantum est ius confitentis, sed ius communitatis, quia ex opposito – scilicet ex revelatione – sequeretur continua perturbatio in communitate, quia passim quilibet reputaret alium abominabilem, et non licet huic renuntiare iuri communitatis, licet suo».³¹

La motivazione di fondo, dunque, sembra essere quella offerta da Bernardo, ovvero il mantenimento del bene comune. Tuttavia, in modo diametralmente opposto a Bernardo, Scoto ritiene che una tale salvaguardia debba essere fatta proprio mantenendo il segreto stesso e non rivelandolo (come aveva proposto Bernardo).

Dalle analisi proposte emerge come il mantenimento e la tutela del bene comune sono responsabilità di ogni singola persona, che in quanto tale sarà responsabile degli atti che compie nei confronti della comunità stessa.

A questo punto, dunque, mi sembra opportuno spendere qualche parola su due concetti: bene comune e responsabilità personale. Il primo lo troviamo formalizzato nelle riflessioni scolastiche; il secondo, invece, sebbene sia operativo nel pensiero medievale non lo troviamo formalizzato prima del 1788, anno in cui Alexander Hamilton insieme a James Madison e John Jay

1308-2008, Franciscan Institute Publications-Aschendorff, St. Bonaventure (N.Y.) – Münster 2010, pp. 151-161.

³¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 106, Vol. XI (2008), p. 265.

compongono gli 85 articoli oggi editi col nome di *Federalist Papers*.³²

4. Il bene comune

Nella prospettiva aristotelica, il bene supremo era di natura pratica ed era oggetto d'indagine della politica architettonica e nomotetica. Aristotele aveva rifiutato l'idea di un bene che trascendeva la vita pratica dell'individuo, in quanto la sua concezione del bene concerneva l'esistenza dell'uomo in quanto tale, ovvero dell'uomo naturalmente esistente nella condizione corporale. Pertanto, se il bene supremo deve realizzarsi, le condizioni e la possibilità di beneficiare di un tale bene dovranno essere indagate in relazione alla vita corporale

Ancora, il passaggio successivo è quello d'identificare il bene supremo pratico con la felicità. Questa, per lo Stagirita, non s'identifica immediatamente né col godimento (giacché sarebbe partecipata anche dagli animali), né con l'onore (che dipende dagli altri, ovvero da chi lo conferisce, e non è fine a se stesso, ma desiderato per avere conferma di essere persone dabbene, mentre il bene supremo deve essere sufficiente in se stesso e fine a se stesso) né nel semplice possesso della virtù. Di contro, la felicità viene delineata come un'attività autosufficiente, perfetta e compiuta in se stessa. In relazione all'uomo, una tale attività consiste nel realizzare la caratteristica che gli è peculiare e che lo differenzia dagli altri esseri: la ragione. Ancora, dal momento che l'eccellenza di una cosa coincide con la sua virtù, la felicità

³² Alexander HAMILTON, James MADISON and John JAY, *The Federalist Papers*, Palgrave, New York 2009.

consisterà nell'agire secondo virtù, ovvero nell'esercizio perfetto della ragione.³³

In questa prospettiva, in epoca medievale, gli averroisti latini come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia – andando contro l'orientamento filosofico cristiano, che colloca la vera felicità nella vita ultraterrena – riprendendo l'impianto aristotelico, diranno che la felicità è perseguibile in terra.³⁴

Tuttavia, ciò che bisogna considerare del ragionamento aristotelico è il fatto che la politica si distingue dall'etica nella misura in cui, la prima analizza le istituzioni e le forme di governo, mentre la seconda le virtù che saranno specifiche a seconda dell'oggetto designato.

³³ Su questi aspetti della dottrina etica e politica di Aristotele si veda: Anthony KENNY, *A New History of Western Philosophy. Ancient Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 79-87, pp. 266-274.

³⁴ Sul ruolo dell'averroismo tra i latini e sul dibattito tra filosofi e teologi e la conseguente condanna di Tempier si veda: Giulio D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Città nuova, Roma 2011, pp. 366-372. Sull'utilizzo di Averroè da parte dei maestri delle Arti parigini: Leonardo SILEO, «Università e teologia», in Giulio D'ONOFRIO, *Storia della Teologia. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 497-507. Infine, sulla condanna di Tempier e gli effetti accademici e sociali, si vedano: 1) Edward GRANT, «The effect of Condemnation of 1277», N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG and E. STUMP (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 537-539; 2) Edward GRANT, «The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Middle Ages», *Viator* 10 (1979) p. 211-244; 3) Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 thèsescondamnées à Paris le 7 mars 1277*, Louvain: Publications universitaires, Louvain 1977.

Ora, nella *Politica*, Aristotele presenta il bene comune come la virtù del buon cittadino, ovvero in uno Stato si è buoni cittadini se si persegue il bene comune; in altri termini, il buon cittadino non deve mirare al mero interesse individuale, ma concorrere al bene comune. La costituzione migliore è quella che permette a tutti i cittadini di concorrere al bene comune, ovvero alla realizzazione della vita retta che è la vita virtuosa come cittadino e come singolo essere umano. Da qui emerge come per Aristotele si può essere buoni cittadini senza per forza dover essere buone persone.³⁵

Rispetto alla tradizione aristotelica, nel Medioevo Tommaso d'Aquino³⁶ sviluppa il pensiero dello Stagirita identificando il bene comune con la sufficienza di beni materiali e una vita felice e virtuosa partecipata da tutti. Tuttavia, posto che le leggi civili devono essere orientate al perseguimento del suddetto bene comune, Tommaso precisa – in accordo con la tradizione cristiana – che l'uomo non è ordinato alla società civile, ma a Dio. In tal senso, la vera felicità non consisterà nel perseguire il bene

³⁵ Cfr. Carlo A. VIANO, «Introduzione» ad ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1955, pp. 18-19.

³⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO: 1) *Summa Theologiae. Prima secundae: Quaestiones I-LXX*, in *Opera Omnia. Editio Leonina*, 50 voll., Ex Typographia Polyglotta, Roma 1891, Vol. 6, Q. XXI, a. VI, p. 167; 2) *Summa Theologiae. Prima secundae: Quaestiones LXXI-CXIV*, in *Opera Omnia. Editio Leonina*, 50 voll., Ex Typographia Polyglotta, Roma 1892, Vol. 7, Q. XC, a. II, p. 150. Per quanto concerne il pensiero politico generale di Tommaso e i riferimenti al bene comune, si vedano: 1) Ralph MCINERNEY, «Ethics», N. KRETZMANN and E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York 1993, pp. 196-216; 2) Paul E. SIGMUND, «Law and Politics», N. KRETZMANN and E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York 1993, pp. 217-231; 3) Thomas GILBY, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 129, 197, 248.

comune proprio della società civile, ma sarà individuato in una condizione che trascende la vita corporale. Nella *Summa Theologiae*, proprio evocando lo Stagirita, Tommaso precisa che limitatamente alla condizione esistenziale corporale e alla vita nella società civile, la felicità è il fine ultimo dell'uomo. Questi, vivendo in società ed essendo parte di un tutto retto dalle leggi positive umane, sarà ordinato dalle leggi che devono perseguire il bene comune.³⁷ Il principio generale, che individua l'uomo come essere ordinato nel grado ultimo a Dio, resta operativo a livello generale, ma ciò non va ad intaccare in modo negativo il funzionamento dell'ordinamento sociale, anzi – tenuto conto delle sostanziali differenze – lo influenza proprio in vista del bene comune. In risposta alla questione «Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum»,³⁸ Tommaso aveva proposto un ragionamento per il quale pur essendovi due sfere precise dell'esistenza umana (una spirituale, che concerne il rapporto esclusivo a Dio nella dimensione ultima, e una corporale, che si relaziona al potere politico come derivato da Dio e consequenziale al peccato originale), si dice chiaramente che la relazione ultima dell'uomo è con Dio e, pertanto, circa le azioni buone o cattive si renderà conto a Dio stesso. Di conseguenza, a livello delle azioni politiche lo strumento per misurare la bontà o negatività delle azioni è il perseguimento del bene comune.³⁹ Questo, pur riguardando una condizione esistenziale transeunte – in quanto la realtà ultima dell'uomo è immateriale – ricopre un ruolo centrale, in quanto «homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Quaestio XC, Articulus II, Vol. 7, p. 150.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Quaestio XXI, Articulus IV, Vol. 6, p. 167.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Quaestio XXI, Articulus IV, Conclusio, Vol. 6, p. 167.

quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus».⁴⁰

Dato il quadro generale, Scoto accetta in linea di massima l'idea di bene comune⁴¹ relativamente al mondo attuale, sebbene le

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, Quaestio XXI, Articulus IV, ad III, Vol. 6, p. 167b.

⁴¹ Indicativi in questa direzione sono due passaggi scotisti, rispettivamente, dell'*Ordinatio* (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XV, Quaestio II, n. 70, Vol. XIII (2011), p. 198) e dei *Reportata Parisiensia* (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, Liber II, Distinctio I, Quaestio VII, n. 11, in *Opera omnia* 26 vol. 1, Louis Vivès, Paris 1894, Vol. XXII, p. 262b). Nel primo dei due testi citati, che consiste nell'evocazione dell'autorità aristotelica, si legge: «I *Ethicorum*, 'bonum commune divinus est et praeferendum bono particulari'» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XV, Quaestio II, n. 70, Vol. XIII (2011), p. 198). L'accettazione scotista di questa posizione aristotelica risulterà chiara al termine del ragionamento fatto a partire dal secondo testo evocato. In questo, rileggendo le autorità esposte nella prima parte della questione, Scoto evoca la questione metafisica dell'ordine, dicendo che «qui dicunt in *Metaphysica* non est bonum, falsum dicunt, quia maxime bonum est ordo, in *Metaphysicis* est ordo: igitur, &c» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia* II, Distinctio I, Quaestio VII, n. 11, p. 262b). Ora, quando leggiamo (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XV, Quaestio II, n. 70, Vol. XIII (2011), p. 198) che il bene comune è prioritario a quello particolare e, ancora (nella discussione dell'autorità aristotelica) che l'interesse comune è prioritario a quello di fattispecie individuali (Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XV, Quaestio II, n. 198, Vol. XIII (2011), p. 108) possiamo intenderlo nella misura in cui Scoto considera il mantenimento dell'ordine sociale, dunque il bene comune, come fondamentale, in quanto significa preservare la naturale condizione del creato, che è l'ordine in generale e nelle singole

differenze teoriche normative di fondo rispetto a Tommaso restano, ovvero sul fondamento naturale del diritto e sulla validità normativa del diritto positivo che – come visto – per Tommaso ha un’influenza sul giudizio finale, mentre per Scoto è assolutamente ininfluente, sebbene legittimato ad operare nella società (e limitatamente ad essa) per il fatto di essere derivato dal diritto positivo divino.

Tuttavia, la necessità di preservare la società civile attuale rispettando le leggi positive umane mi sembra un intento evidente in Scoto, che fa della necessità dell’ordine sociale un elemento cruciale nella sua riflessione politica. Ora, dunque, più che insistere sul bene comune, vorrei mostrare come la responsabilità politica personale utilizzata implicitamente da Scoto, ritorni in maniera formale negli scritti di Alexander Hamilton.

5. La responsabilità personale

Ho insistito sul diverso rapporto –in quanto evocato da Scoto– con Riccardo. L’elemento che mi pare si possa cogliere è quello della responsabilità personale. Pertanto, posto che l’obiettivo finale della salvaguardia è il bene comune (Tutto), questo viene “custodito” dalle parti e, ancora, la salvaguardia del Tutto è prioritaria rispetto alla soluzione di una fattispecie parziale, in

parti corrispondenti ai vari gradi delle gerarchie (vi è una pronunciata influenza dello pseudo-Dionigi desumibile da: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* II, *Distinctio* II, *Pars* I-II, *Typis Polyglottis Vaticanis*, Città del Vaticano 1973, Vol. VII, pp. 161-389). La società in cui viviamo è una parte della più ampia gerarchia creaturale ordinatamente esistente. Mantenere, dunque, il bene comune e l’ordine sociale significa preservare (per quanto concerne la condizione umana) quella porzione del creato e della gerarchia affidata da Dio all’uomo.

quanto solo mantenendo integro il Tutto, le singole parti possono avere una buona esistenza.

Ancora, volendo dimostrare che il rifiuto della posizione di Riccardo non è fine a se stesso, ma espressione di un sistema filosofico, può tornare utile – tenendo sempre presente la centralità della volontà nella determinazione delle scelte individuali e, ancora, la necessità di possedere memoria, intelletto e volontà per essere definite persone – riferire sulla questione nella quale Scoto si chiede *Utrum Deus possit facere voluntatem impeccabilem per naturam*.⁴² La risposta che fornisce Scoto è negativa e il motivo risiede nel fatto che la volontà perfetta non è quella che si orienta al bene, ma quella che ha la possibilità di esercitare il libero arbitrio, ovvero di discernere il bene dal male e decidere autonomamente quale delle due strade intraprendere: dunque, Dio non può creare una volontà pre-determinata, in quanto ciò contrasterebbe con la piena libertà dell'individuo.

Il fatto che Scoto insista sulla neutralità della volontà creata, porta a vedere come l'orientamento che assumerà la volontà dipende direttamente dalla scelta individuale della singola persona. In questo senso, dunque, il mantenimento del bene comune non è naturalmente pre-ordinato, ma frutto dell'agire responsabile di ogni singolo individuo e – di conseguenza – il mantenimento del segreto confessionale deve essere il frutto della scelta individuale del sacerdote, che essendo libero (non pre-determinato)⁴³ avrebbe

⁴² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXIII, Quaestio Unica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1993, Vol. XIX, pp. 207-218.

⁴³ È interessante l'argomentazione che Scoto adduce a sostegno della non pre-determinazione (o neutralità) della volontà al bene: «Assumptum ostenditur, quia si voluntas creata esset naturaliter necessario satiata, igitur esset naturaliter beata. Sed hoc est falsum, quia vel in se vel in Deo. Non in se, quia in se non potest esse infinita, et non satiatur nisi in aliquo infinito. Non autem satiatur naturaliter et necessario in Deo, quia tunc Deus necessario ipsam beatificaret, et sic haberet actum

la capacità di rompere il segreto. È per questo motivo, ovvero per affermare la piena libertà e la responsabilità dell'individuo, che Scoto afferma: «Neganda est igitur consequentia, quando arguitur quod 'Deus potest facere voluntatem impeccabilem per gratiam, ergo et per naturam'». ⁴⁴

La responsabilità politica personale così intesa, ovvero basata sulla auto-determinazione ad un comportamento, la possiamo intendere in diversi modi esplicitati nel *The federalist*. In particolare, nell'articolo XLVIII abbiamo una prima esplicitazione – già formulata nel XXIII – circa la responsabilità individuale dei propri atti. Parlando dell'impossibilità effettiva di separare pienamente i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario (sebbene l'opportunità di una tale separazione è fuori discussione), James Madison porta l'esempio dello Stato della Pennsylvania nel quale la semplice definizione costituzionale non è sufficiente a sancire l'effettiva separazione dei poteri, che dovrà invece essere messa in pratica da parte dei titolari dei rispettivi poteri mediante un comportamento responsabile. ⁴⁵ Questa tipologia di responsabilità del governante è una prima declinazione della più generale responsabilità personale che si deve avere in una comunità e viene designata come dovuta al popolo, che ha individuato determinate persone come le più adatte ad occuparsi del bene comune. Madison ed Hamilton mostrano come non sempre questa responsabilità sia stata applicata nei confronti del popolo e, pertanto, sarà opportuno

necessarium ad extra, quod falsum est» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXIII, Quaestio Unica, n. 30, Vol. XIX (1993), p. 214).

⁴⁴ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXIII, Quaestio Unica, n. 42, Vol. XIX (1993), p. 217.

⁴⁵ Cfr. Alexander HAMILTON, James MADISON and John JAY, *The Federalist Papers*, p. 110.

applicarla seppure all'interno di confini ben precisi.⁴⁶ Circa il fatto che il singolo titolare temporaneo di un potere eletto dal popolo per esercitare il potere stesso deve essere mosso da un senso di responsabilità nei confronti del popolo, Madison ed Hamilton sono consapevoli della difficoltà della piena riuscita di una tale azione e, pertanto, per avvicinarsi quanto più possibile al perseguimento del fine, ovvero al soddisfacimento del bene comune, suggeriscono di istituire un *organo di controllo del controllore* che darà maggiori tutele. Qui non solo la responsabilità personale viene intesa nella pienezza della fallibilità umana, ma il mantenimento del bene comune è visto come prioritario e, dunque, necessario di essere preventivamente preservato da ogni possibile negatività, come ad esempio un errore di valutazione intorno al bene comune.⁴⁷ La connessione tra la responsabilità personale e i modi di esercitarla da parte del singolo individuo viene – di conseguenza – analizzata proprio nell'articolo LXXIII dove si insiste sulla necessità di calcolare accuratamente gli effetti delle proprie decisioni prese in vista del bene comune, ovvero riflettere prima di agire chiedendosi se effettivamente quelle azioni che si stanno mettendo in atto saranno di vantaggio alla comunità. Il mantenimento del bene comune (*public good*) è qui inteso come prioritario in ogni decisione politica e, ancora, come un qualcosa di dovuto dal politico, in quanto eletto, ma soprattutto in quanto individuo personalmente responsabile.⁴⁸

Alla luce delle riflessioni moderne sulla responsabilità politica, mi sembra emergere una strettissima connessione tra gli atti

⁴⁶ Cfr. Alexander HAMILTON, James MADISON and John JAY, *The Federalist Papers*, p. 166.

⁴⁷ Alexander HAMILTON, James MADISON and John JAY, *The Federalist Papers*, p. 166.

⁴⁸ Alexander HAMILTON, James MADISON and John JAY, *The Federalist Papers*, p. 216.

volitivi e le conseguenze politiche di una persona, che non è per nulla banale in relazione all'utilizzo pratico informale di un tale ragionamento da parte di Scoto.⁴⁹

⁴⁹ Individuando nella coscienza ciò che permette all'uomo di avere quel senso di responsabilità, Scoto si chiede «Utrum conscientia sit in voluntate aut in intellectu» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXXIX, Quaestio II, n. 5, Vol. XIX (1993), p. 378). La risposta scotista è indicativa nel confermare la linea interpretativa proposta nel presente articolo: «Sic etiam consequenter dicendum est de conscientia, quod est habitus conclusionis practicae acquisitus de operabilibus secundum legem naturae, vel de operabilibus secundum praecepta; et secundum istum habitum semper intellectus accusat malum» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXXIX, Quaestio II, n. 25, Vol. XIX (1993), p. 384). La coscienza, intesa come consapevolezza di ciò che è bene o male, giusto o sbagliato, risiede nell'intelletto; tuttavia, questa sorta di conoscenza e consapevolezza non ne implica un'immediata esecuzione pratica, ma necessita di un'azione volontaria da parte del soggetto circa la scelta da compiere. In questo senso, il primato della volontà nella scelta pratica è inteso all'interno del processo per il quale (a) l'intelletto offre le evidenze razionali dei fatti, (b) la coscienza permette al soggetto di sapere cosa è giusto o sbagliato e (c) la volontà delibera su quale azione mettere in pratica. Per Scoto l'evidenza razionale del bene non è sufficiente a far perseguire il bene, ma è necessaria una deliberazione volontaria a seguire il bene stesso (per quanto riguarda il discorso specifico sul rapporto tra intelletto e volontà e, in particolare, sulla priorità della volontà rispetto alla ragione nelle deliberazioni pratiche dell'uomo si veda anche: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, Distinctio XXV, Quaestio Unica, Vol. XIX (1993), pp. 229-263); interessante è notare come questa posizione è esattamente opposta a quella di sant'Agostino, per il quale l'evidenza razionale del Bene, ovvero una conoscenza piena del Bene, era sufficiente a persuadere il soggetto a perseguirlo (cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, XIII, V 8, vv. 1-38, pp. 391-393).

6. Una conclusione

Tornando al riferimento principale del presente articolo, possiamo trovare una connessione con la riflessione sulla decisione volontaria in Scoto nella misura in cui la volontà è libera, in piena sintonia e in continuità con le altre due facoltà dell'anima, senza essere pre-determinata e, dunque, atta a deresponsabilizzare l'individuo.

In particolare, ritornando sul testo scotista, è possibile leggere le soluzioni e le motivazioni che il *Doctor Subtilis* avanza in favore del mantenimento del segreto. Nello specifico, posta la responsabilità personale dell'individuo nella scelta del mantenimento del segreto, Scoto fornisce una serie di ragioni⁵⁰ in forza delle quali è opportuno mantenere il segreto stesso; in particolare, vengono individuati quattro motivi per i quali è opportuno mantenere il segreto: per carità, fedeltà, verità e mutua utilità.

Ora, ai fini delle analisi che sto svolgendo, il punto di maggiore interesse per l'agire sociale è rappresentato dall'argomento in favore della mutua utilità. Scoto sviluppa un ragionamento incentrato sulla necessità di rieducare il singolo peccatore, ovvero di intendere la confessione non come un momento dove si deve trovare un colpevole da punire in maniera esemplare, ma come l'occasione offerta al penitente di comprendere l'errore e creare le condizioni affinché non si ripeta. Scrive il *Doctor Subtilis*:

«in civilitate inferior est minus sufficiens sibi et minus
sciens, – et in Ecclesia peccator inscius, superior autem
est hierarcha, qui et potest consulere et reconciliare;
ergo de lege naturae est quod nullus excludat inferiori
recursum ad superiorem in necessitatibus, nec

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, nn. 77-85, Vol. XI (2008), pp. 257-260.

influentiam superioris in inferiorem, quia haec est
communis utilitas membrorum ad invicem».⁵¹

Il ruolo del sacerdote nel confessionale è indicato in modo chiaro da Scoto: non è un giudice, ma un consigliere, ovvero colui al quale il fedele deve ricorrere nella necessità di confessare un peccato e trovare una guida che lo indirizzi verso una condotta retta. Ora, secondo Scoto, questo modo d'intendere il confessore, non è realizzabile se il sacerdote può rivelare il segreto, in quanto questo porterebbe il penitente a non fidarsi e a non sentirsi libero di esprimere con sincerità e serenità le proprie necessità, in quanto si sentirebbe giudicato ed eventualmente a rischio di diffamazione (qualora il sacerdote andasse a rivelare il segreto, avendone la facoltà):

«Sed revelatio secreti excludit talem recursum inferioris ad superiorem in consilio animae, et per consequens influentiam superioris in inferiorem, quia nullus recurreret si regulariter illud – de quo quaerit consilium vel remedium – non esset servandum secretum».⁵²

Pertanto, il presente ragionamento implica – per il sacerdote – che «ad communem utilitatem aliis sicut membris in corpore, tenetur celare secretum istud».⁵³

Questo ragionamento avalla le analisi proposte nel presente articolo per le quali, secondo Scoto, bisogna dare sempre priorità

⁵¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 85, Vol. XI (2008), p. 259.

⁵² GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 85, Vol. XI (2008), pp. 259-260.

⁵³ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 85, Vol. XI (2008), p. 260.

alle regole che stanno alla base dell'agire sociale. In particolare, il mantenimento del segreto confessionale – inteso come regola generale per tutta la comunità – è un principio generale da mettere al primo posto rispetto a qualsiasi altro fattore che concerne la società stessa. In tal senso, l'autorità di Bernardo di Chiaravalle viene rifiutata, in quanto per Scoto è più importante rispettare la regola generale che governa la totalità della comunità sociale, che non l'infrangere la regola generale stessa per risolvere una questione specifica e contingente (quale può essere un'accusa di eresia). Ancora, è da questa riflessione sulla mutua utilità che emerge come per Scoto la priorità del Tutto è cruciale, ma non da intendersi come fine a se stessa, bensì come condizione affinché le singole parti siano tutelate. In altri termini, tutelando il Tutto si tutelano le parti, o – al contrario – per tutelare le parti è necessario dare priorità al Tutto.

È importante quanto suggestivo notare come proprio in chiusura di questione Scoto insiste sulla differente posizione rispetto a Bernardo, in quanto – come già detto in apertura – proprio al tempo dell'inquisizione, il bene comune sarà tutelato attraverso una sistematica persecuzione delle fattispecie di reato, la cui individuazione sarà prioritaria rispetto al mantenimento del segreto stesso. Il periodo dell'inquisizione genererà una sorta di *Panopticon*⁵⁴ per il quale ogni segreto, se contenente elementi di

⁵⁴ Il *Panopticon* è una sorta di palazzo istituzionale disegnato da Jeremy Bentham nel XVIII secolo (cfr. Jeremy BENTHAM, *The Panopticon Writings*, Verso, Londra 1995): «The panopticon is a building of circular design intended for any institutional arrangement where the “inmates” required constant supervision –such as hospitals, schools, workhouses and poor houses– but the panopticon became most well-known as a prison for “grinding rogues honest and idle men industrious”. Appalled by the inefficiency and inhumane conditions in Britain’s penal regime, Bentham developed the idea of the panopticon penitentiary as a substitute penal system, in which convicted criminals would be subject to a disciplinary regime based on the maxim that “the more strictly we are watched, the better we

natura eretica, sarà svelato facendo collassare il principio che, invece, era alla base della società e del bene comune per Scoto.

Per cogliere lo scarto rispetto alla posizione di Bernardo, si legge nel testo scotista – in merito alle questioni su «'quis', 'cui' et

behave”» (James E. CRIMMINS, «Jeremy Bentham», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (March 2015), <http://plato.stanford.edu/entries/bentham/>(ultimo accesso: 29 Maggio 2015). Collegato a Panoptes, gigante dai cento occhi della mitologia greca, il *Panopticon* di Bentham ha presto trovato fortuna in quella riflessioni filosofiche orientate a indagare i rapporti tra i membri di una comunità e la sorveglianza compiuta dal potere politico sugli stessi; in particolare, nel panorama contemporaneo, Michael Foucault ha interpretato il *Panopticon* come l'espressione dell'annullamento effettivo di quella che oggi viene definita *privacy* (Michael FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Penguin, Harmondsworth 1985. Su quest'interpretazione si veda anche: Gertrude HIMMELFARB, «The Haunted House of Jeremy Bentham», Richard HERRAND Harold T. PARKER, *Ideas in History: essays presented to Louis Gottschalk by his former students*, Duke University Pres, Durham 1965) e che passa attraverso la rete internet e i mezzi di comunicazione disponibili in essa: posta elettronica, social network, ma anche la semplice ricerca viene memorizzata dalla rete e permette di conoscere ogni movimento e interesse del singolo utente (cfr. Anne BRUNON-ERNST, *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*, Ashgate, Farnham 2012). Questa riflessione mi sembra esattamente in linea con la distopia che è stata messa in atto dall'Inquisizione, quando ogni segreto veniva svelato in nome del bene comune da difendere contro l'eretico: lo spazio per la *privacy* era effettivamente annullato, in quanto la libertà del singolo era sacrificabile in nome della tutela ideologica del tutto (la comunità, il bene comune). Tuttavia, la prospettiva scotista è andata esattamente nella direzione opposta, ovvero perseguendo il medesimo fine dell'Inquisizione –ma anche assunto da Bernardo– di preservare il bene comune, ha ritenuto opportuno preservare la sfera privata del singolo (il segreto).

‘quando’»⁵⁵ bisogna celare il segreto stesso – che: «non solum confessor, sed etiam ille cui confessor revelat, licet illicite, tenetur celare».⁵⁶ Ancora, è interessante il caso preso in esame da Scoto circa una terza persona che ascolta la confessione: «si enim audit casualiter, non peccat, tenetur tamen ad silentium; si vero dolose, peccat mortaliter, et cum hoc tenetur ad silentium».⁵⁷ Sia nell’eventualità meramente casuale quanto in quella dolosa, la condotta che deve essere tenuta dal terzo è sempre la medesima: mantenere il segreto.

Infine, sul *quando* un segreto va mantenuto, Scoto è altrettanto chiaro e diretto: «semper et pro semper»⁵⁸ (includendo anche il periodo successivo alla morte del penitente).

Anche questa parte del ragionamento va esattamente nella direzione per la quale la priorità viene data da Scoto non alla singola fattispecie (la parte), bensì alla tutela della legge che regola i rapporti tra le parti, nello specifico il segreto (cioè il Tutto).

Ancora, il mantenimento del segreto non concerne solo la confessione sacramentale, ma si estende come regola generale per ogni tipo di segreto, così da mostrarne la validità per l’intera comunità in ogni condizione sociale (e in questo passaggio, ancor di più, si coglie lo scarto e l’orientamento assunto dalla Sede apostolica al tempo dell’inquisizione): «dicitur quod ad omne secretum servandum tenetur quis de lege naturae, propter rationes

⁵⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 91, Vol. XI (2008), p. 261.

⁵⁶ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 91, Vol. XI (2008), p. 261.

⁵⁷ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 92, Vol. XI (2008), p. 262.

⁵⁸ GIOVANNI GUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 94, Vol. XI (2008), p. 262.

ad primam conclusionem»⁵⁹ (intendendo con esse i rimandi scritturistici a *Matteo* (7, 12) e *Proverbi* (11, 13), che erano stati forniti circa le motivazioni per carità, fedeltà e verità).

Concludendo il ragionamento, dunque, la risposta scotista alla necessità del mantenimento del segreto in qualunque caso è affermativa; la motivazione è quella già presentata nelle pagine precedenti evocando il passo dell'*Ordinatio*⁶⁰ che indica nel mantenimento del bene comune, ovvero nel non arrecare una *continua perturbatio* alla comunità, il fine ultimo del mantenimento del segreto.

Matteo Scozia is a PhD candidate in Medieval Philosophy at the Pontifical University Antonianum (Rome), Visiting Student at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), and Honorary Fellow in Ancient and Medieval Philosophy at the University of Calabria (Cosenza). mt.scozia@gmail.com

Recibido: 30 de mayo de 2015.

Aceptado para su publicación: 30 de junio de 2015.

⁵⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 103, Vol. XI (2008), p. 264.

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, Distinctio XXI, Quaestio II, n. 106, Vol. XI (2008), p. 265.

A veritate inhaerente: acerca de una posible idea de verdad ontológica en Tomás de Aquino

A veritate inhaerente: about a possible idea for an ontological truth in Thomas Aquinas

DARÍO JOSÉ LIMARDO

Sumario:

1. El vínculo entre *verdad* y *ser*. El problema en Tomás de Aquino
2. Algunas distinciones terminológicas
3. ¿Realismo veritativo? La verdad como una *forma inherente*
4. Idealismo veritativo. ¿Antropológico o teológico?
5. Consideraciones finales. Algunas precisiones sobre el *idealismo veritativo teológico*

Resumen: En muchos lugares de su obra Tomás de Aquino define a la verdad como una *adecuación entre el intelecto y la cosa*. Asimismo, analiza la idea de una verdad en las cosas y, por lo tanto, la posibilidad de llamarlas *verdaderas*. En este contexto establece algunas relaciones determinadas entre las cosas, el intelecto humano y el intelecto divino. En el presente trabajo analizo estos vínculos examinando la posibilidad de aceptar un concepto de *verdad ontológica* en su filosofía. Para ello presento tres posiciones distintas y evalúo cuáles son sus alcances y límites en la teoría de verdad del autor.

Palabras clave: verdad, intelecto, forma, metafísica, Tomás de Aquino

Abstract: In several moments of his work Thomas Aquinas defines truth as an *adequation of the intellect and a thing*. Also he analyzes the

idea of a truth in things and, therefore, the possibility of calling them *true*. In this context he establishes some determinate relations between things, the human intellect and the divine intellect. In this work I analyze this links examining the possibility to accept a concept of *ontological truth* in his philosophy. For that purpose I present three different positions and evaluate their reaches and limits in the theory of truth of the autor.

Keywords: truth, intellect, form, metaphysics, Thomas Aquinas

«Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad
cuanto posee de ser»
Aristóteles, *Metafísica* 993b30

1. El vínculo entre *verdad* y *ser*. El problema en Tomás de Aquino¹

El concepto de verdad es, sin lugar a dudas, uno de los más importantes de la historia de la filosofía. Casi todos los filósofos, algunos de manera más sistemática y otros de modo más indirecto, han tenido algún tipo de preocupación sobre ella. En este sentido, en el ámbito de la filosofía de Aristóteles surgen una serie de preguntas -como ¿cuál es la relación entre verdad y *ser* o

¹ Para referirnos a las obras de Tomás de Aquino utilizaremos las siguientes abreviaturas: *QDV*= *Quaestiones disputatae de veritate*; *SSS*= *Scriptum super quator libros sententiarum*; *ST*= *Summa Theologiae*; *SLM*= *Sententia libri Metaphysicae*; *ILP*= *In libros Physicorum*; *EPH*= *Expositio libri Peryermeneias*. El presente trabajo es, parcialmente, una profundización de algunas tesis presentadas en la comunicación «¿A cuál intelecto se adecúan las cosas según la definición de verdad de Tomás de Aquino?» en ocasión de las *XV Jornadas de Filosofía del NOA. La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces* realizadas en Salta en agosto de 2012.

ente? y ¿se puede hablar de una verdad en las cosas? - a partir de la contrastación entre los pasajes del libro VI de *Metafísica*, -en el cual se afirma que verdad y falsedad «no se dan, pues, en las cosas [...] sino en el pensamiento»²- y el libro IX -en el cual se analiza «lo que es verdadero o falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas».³

De esta manera se abre la polémica en la cual Aristóteles estaría remitiendo por un lado al pensamiento, al juicio o la proposición como lugar de la verdad -y afirmando que la definición de tal concepto se expresa en una *concordancia* de estos pensamientos con la realidad- pero, por otro, estaría abriendo la posibilidad de afirmar una verdad llamada *ante-predicativa*, esto es, previa a la acción de un intelecto que conozca las cosas y emita juicios sobre ellas.⁴ El lugar de la verdad, en este caso, podría decirse que está

² *Metafísica* 1027b25.

³ *Metafísica* 1051b1.

⁴ La pregunta sobre la verdad ante-predicativa ha sido harto tratada entre los comentaristas aristotélicos. La interpretación tradicional plantea que la verdad corresponde al ámbito del juicio como puede verse en Franz BRENTANO, *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Encuentro Ediciones 2007. Una posición similar se expone en Ernst TUGENDHAT, «El concepto de verdad en Aristóteles», in *Ser, Verdad y Acción. Ensayos Filosóficos*, trad. cast., Gedisa, Barcelona 1998, pp. 165-175 y Giles PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth» in David SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVIII*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 201-231. Otros autores consideran otorgarle un lugar a esta idea de una verdad ante-predicativa y conciliarla con la verdad como *adecuación* como su condición de posibilidad o prefiguración. Cfr. Joseph MOREAU, «Aristote et la vérité antépédicative», in Suzanne MANSION (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1^{er} septembre*, Nauwelaerts, Louvain 1961, pp. 21-33, Pierre AUBENQUE, *El problema del ser en*

en las cosas mismas y de ahí que se utilice la denominación de *verdad en las cosas* o *verdad ontológica* para esta posición.

Tomás de Aquino, varios siglos más tarde, se dedica a analizar el concepto de verdad teniendo en cuenta una confluencia de fuentes entre las cuales se encuentran concepciones disímiles como la de Felipe el Canciller, Avicena, San Agustín, el mismo Aristóteles y la definición de *adecuación de la cosa y el intelecto* adjudicada al *Libro de las definiciones* de Isaac de Israel.⁵ En este contexto, a pesar de que Aristóteles no elabore una teoría sistemática de la verdad, Tomás está convencido que esta última es la definición que explica de manera más acabada y completa el concepto y por eso suele otorgarle un lugar privilegiado aunque en varios momentos de su obra realiza también una serie de afirmaciones que parecen admitir la presencia de un concepto de verdad ontológica.⁶

Aristóteles, trad. cast., Taurus, Madrid 1981 y Alejandro VIGO, «El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción», in *Estudios Aristotélicos*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006, pp. 107-161. Crivelli por su parte considera inadecuada la interpretación tradicional al plantear dos definiciones de verdad desconectadas. Cfr. Paolo CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁵ La definición es comúnmente remitida al *Libro de las definiciones* de Isaac de Israel aunque más bien proviene de una conjunción de fuentes entre las cuales se encuentran el mismo Isaac, Avicena y Guillermo de Auvernia quien introduce el término *adaequatio* en el contexto de la explicación de la verdad. Cfr. Jan WOLENSKI «Contributions to the history of the classical truth-definition», in Dag PRAWITZ, Brian SKYRMS y Dag WESTERSTAHL (eds), *Logic, methodology and philosophy of science Vol. IX*, Elsevier, Amsterdam 1994, pp. 488.

⁶ Un juicio opuesto se encuentra en Martin Heidegger quien, en su crítica del concepto tradicional de verdad como adecuación, una de las tesis que discute es la afirmación según la cual es Aristóteles quien inaugura la noción de verdad como

En el siguiente trabajo analizaremos el problema de la verdad ontológica en Tomás de Aquino. Para ello proponemos distinguir una serie de posiciones a partir de una aclaración terminológica. El objetivo, en este sentido, es delimitar la idea denominada *verdad ontológica* que, a nuestro parecer, no es lo suficientemente clara. En particular analizaremos la mención en algunas oportunidades de una cierta forma de verdad o *forma inherente* por la cual, aparentemente, las cosas serían llamadas *verdaderas*.⁷ Luego daremos razones para mostrar la necesidad de reducir la importancia de estas afirmaciones y analizaremos una posible vía de consideración de una verdad ontológica a partir de la relación de las cosas al intelecto divino. Sobre el final del trabajo expondremos, a modo de consideración final, algunas precisiones que delimitan el campo conceptual de esta interpretación.

2. Algunas distinciones terminológicas

A pesar de que el concepto de verdad ontológica es utilizado a menudo por los comentaristas, creemos necesario dar en principio

correspondencia. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, p. 214. Cabe aclarar que si bien Aristóteles no habla explícitamente de adecuación, sí es cierto que el sentido de numerosos textos en los que se refiere al tema reflejan la idea de una vinculación entre el alma o intelecto y el lenguaje con la realidad como puede verse tanto en *Metafísica* 1027b25 como en *De Interpretatione* 16a10-16.

⁷ La expresión aparece en *QDV* q. 1, a. 4 y en *QDV* q. 21, a. 4. Dewan nota esta expresión y señala también que podría ser pensada como candidata al problema de la verdad ontológica aunque afirma también que es una aparición esporádica. Cfr. Lawrence DEWAN «Is truth a transcendental for St. Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera* 1 (2004) 1-20.

una definición de él que se adecúe al análisis de nuestro autor.⁸ En este sentido, definimos a la expresión *verdad ontológica* como la idea según la cual las cosas pueden ser llamadas verdaderas por alguna razón específica y distintiva. Como veremos a continuación, esta definición es lo suficientemente amplia para abarcar varias posiciones así como lo necesariamente específica para delimitarla en el campo del concepto de verdad.

En base a esto distinguimos tres posiciones distintas que nos permitirán analizar los textos de Tomás. Llamamos a la primera posición *realismo veritativo*. Según esta idea las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen *por sí mismas*. Se implica en este sentido una propiedad de verdad que le corresponde intrínsecamente a cada cosa por el mero hecho de ser entes. La segunda posición la llamamos *idealismo veritativo antropológico*. Según esta idea las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen no por sí mismas sino *por una relación* al intelecto humano. A diferencia del primer caso aquí no se llaman verdaderas meramente por sí mismas, sino por una relación a otra cosa. La tercera posición es denominada *idealismo veritativo teológico* e implica que las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen *por una relación* al intelecto divino.

⁸ John Wippel en este sentido asocia la idea de una verdad en las cosas con las expresiones *verité ontologique* y *ontological truth* presentes en los artículos de van de Viele y McCall respectivamente. Cfr. John WIPPEL, «Truth in Thomas Aquinas», in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 65-112. Cfr. También los artículos clásicos de Raymond MCCALL, «St. Thomas on Ontological Truth», *The New Scholasticism* 12 (1930) 9-29 y Joseph VAN DE VIELE, «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 521-571.

Debido a que elegimos utilizar los términos *realismo* e *idealismo* creemos conveniente realizar una aclaración. La terminología presente suele tener importancia en el ámbito de la teoría del conocimiento en relación a la idea de una dependencia de las cosas (o podríamos decir objetos del conocimiento) del intelecto (sujeto del conocimiento). A partir de la filosofía moderna la importancia adjudicada a la subjetividad contrastaría con una visión realista defendida en la filosofía antigua y medieval según la cual la pauta del conocimiento está dada por aquello que es conocido sin una intervención activa del intelecto.⁹

Por nuestra parte no nos comprometemos en ningún sentido con las implicancias de estas posiciones sino que solamente tomamos estos dos términos e intentamos resignificarlos a fin de organizar las ideas que pueden encontrarse en los textos de Tomás de Aquino aquí analizados. En ese sentido no nos referimos a un realismo o idealismo que implique la pregunta por la causa de la existencia del objeto respecto del sujeto o si es independiente de él, sino solamente la atribución de la característica de verdaderas a las cosas aplicando esta terminología al tema de la verdad. De esta manera podría aclararse la cuestión del siguiente modo: la oposición entre *realismo veritativo* e *idealismo veritativo* corresponde a la necesidad o no de una relación a un término externo a las cosas para ser llamadas verdaderas. Así en el caso que no sea necesaria ninguna otra entidad hablamos de *realismo*, mientras que la dependencia respecto a un intelecto (ya sea humano o divino) es denominada *idealismo*. Habiendo establecido las posiciones que son base para el análisis pasamos

⁹ En rigor, se podría decir que este tipo de terminologías son aplicadas a la filosofía clásica de manera descontextualizada. En el caso de la filosofía aristotélica, por ejemplo, se puede encontrar un abordaje de la naturaleza que resiste a la diferenciación moderna entre sujeto y objeto. Cfr. Alejandro VIGO, «¿Está obsoleta la *Física* de Aristóteles?», *Estudios públicos* 102 (2006) 43-67.

en la sección siguiente a analizar la problemática propiamente en los textos de Tomás de Aquino.

3. ¿Realismo veritativo? La verdad como una *forma inherente*

La primera posición a considerar es la que plantea una propiedad de verdad en las cosas propiamente de ellas y, por lo tanto, desligada e independiente de la relación con otro ente. Parecería, desde este punto de vista, que cada cosa natural es verdadera por el sólo hecho de *ser*. Así expresada, esta posición da a entender que el ámbito en el cual debemos buscar este concepto de verdad es en el de la teoría de los transcendentales ya que su expresión es compatible con la propuesta de ciertas nociones que son comunes a todas las cosas.¹⁰ Muchos de los textos que se analizan en el trabajo, de hecho, surgen del contexto de exposición de esta teoría que, no casualmente, está expresada de manera más completa y acabada en el cuerpo del primer artículo de la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Tomás, en efecto, realiza una amplia exposición sobre el tema para ofrecer una respuesta a

¹⁰ La fórmula más asimilable a esta idea es la proposición *quodlibet ens est unum, verum, bonum* que cita Kant a propósito de la filosofía trascendental de los antiguos en su *Crítica de la Razón Pura* atribuyéndola a los escolásticos sin más. Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, trad. cast., Colihue, Buenos Aires 2007, p. 154. En el caso de Tomás de Aquino no encontramos esta proposición completa en su obra aunque en *QDV* q. 1, a. 4 arg. 4 afirma que «Sed quodlibet ens creatum est verum». La expresión más común de Tomás para referirse a los transcendentales es la afirmación de la llamada *convertibilidad* expresada en la proposición «[x] et ens convertuntur» pudiendo ser *x* tanto *unum* (*ST* III, q. 17, a. 2, s. c.) como *bonum* (*SSS* lib. 2, d. 34, q. 1, a. 2, arg. 2) como *verum* (*SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, arg. 3).

la pregunta «qué es la verdad» cuyo objetivo es negar la idea de una completa identificación con el ente.¹¹

Sin embargo, el autor, a diferencia del caso de Felipe el Canciller, no asimila el concepto de verdadero en cuanto uno de los transcendentales con una definición que lo entienda como una propiedad de cada cosa por sí misma.¹² Dentro del esquema de la convertibilidad en la cual los transcendentales agregan una razón específica a ente, aunque se identifiquen con él en la realidad, el caso de lo verdadero, al igual que el de lo bueno, tiene la particularidad de añadir una relación.¹³ En ese sentido, falla la

¹¹ La tesis enunciada en *QDV* q. 1, a. 1 expresa «Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens». La utilización de *omnino* es el aspecto central del artículo ya que la respuesta de Tomás estará basada en negar la total identificación entre *ens* y *verum* así como también rechazar la completa diferenciación. La articulación de ambos aspectos se conjuga en la idea de convertibilidad que implica que ambas nociones son lo mismo en la realidad pero diferentes según el concepto (*idem re, differunt ratione*). Sobre esta fórmula Cfr. Giovanni VENTIMIGLIA, *Differenza e Contraddizione*, Vita e Pensiero, Milan 1997, pp. 308-336.

¹² A Felipe el Canciller se le atribuye ser el primer expositor sistemático de una teoría de los transcendentales. Al establecer *verdadero* como una de estas nociones la define como la *indivisión entre el ser y lo que es* lo cual no incluye un elemento externo en el sentido de una relación con otros entes como en Tomás quien habla de una adecuación. Cfr. Jan AERTSEN, *La Filosofía Medieval y los Transcendentales*, trad. cast., EUNSA, Navarra 2003, pp. 46-47.

¹³ El esquema que explica los transcendentales está basado en la idea de ser primero debido a su comunidad. *Ente* es, por razones obvias, lo primero que cae en el intelecto con lo cual los demás conceptos se entienden como adiciones conceptuales a él. Así, los transcendentales se relacionan entre sí de dos modos: según el supuesto, identificándose en la realidad, y según sus intenciones, significando cada uno de ellos una noción distinta. Para la idea de ente como lo primero cfr. Cornelio FABRO, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of

intención de buscar en los transcendentales una propiedad de verdad en las cosas ya que Tomás mismo incluye la necesidad de una vinculación con otra cosa para pensar la idea de lo verdadero.

En estos contextos de exposición, no obstante, el autor utiliza a menudo un lenguaje que puede ofrecernos como posibilidad la vinculación que se realiza entre verdad y forma. En *Scriptum super quator libros sententiarum*, en uno de los pasajes centrales para la teoría de los transcendentales, Tomás señala que lo bueno añade una relación al *fin* mientras que lo verdadero agrega una a la *forma exemplar*.¹⁴ De esta manera, Tomás afirma que:

«cada cosa se dice verdadera por el hecho de que imita al ejemplar divino o tiene relación con la facultad cognoscitiva: pues decimos que es verdadero oro por el hecho de que tiene la forma del oro que muestra, y así se hace un verdadero juicio de él».¹⁵

Metaphysics», *International Philosophical Quarterly* 3 (1966) 389-427, especialmente en la p. 404 en la cual se ofrece una lista de pasajes en los cuales Tomás expresa esta idea. La idea de transcendentales relacionales, por su parte, puede ya encontrarse tanto en Alejandro de Hales como en Alberto Magno. Cfr. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 54-55 y 71.

¹⁴ SSS lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co: «[...] sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem». Cabe aclarar que dentro del ámbito de la teoría de los transcendentales el término utilizado es el adjetivo *verum* mientras que al momento de definir el concepto se toma el sustantivo *veritas*.

¹⁵ SSS lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co: «[...] ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso».

Ya en este pasaje puede verse que el concepto de forma, si bien no parece ser la explicación esencial de *verdad*, cumple allí una doble función: mientras que por una parte hace referencia a una imitación del ejemplar en el intelecto divino, por otra implica una vinculación a la facultad cognoscitiva y, por lo tanto, al intelecto humano. Llamar a una cosa natural verdadera, desde este punto de vista, se debe a una forma propia de la cosa, como se dice que el verdadero oro tiene la forma del oro o una relación a una forma ejemplar en el intelecto divino.

El ejemplo dado allí está inspirado en el pasaje de *Metafísica* en el cual se distinguen los sentidos de falso incluyendo a las cosas que por naturaleza se muestran como lo que no son y por lo tanto generan una imagen falsa de sí mismas.¹⁶ En este pasaje Aristóteles menciona a los sueños y las sombras que, naturalmente, no aparecen como lo que verdaderamente son. Tomás, comentando este pasaje, añade a los ejemplos aristotélicos esta idea del falso oro que aparenta serlo y sin embargo no lo es.¹⁷ Hay aquí una cierta rectitud o finalidad por la que cada cosa cumple la forma que posee y se muestra de una manera que le permite ser llamada verdadera.¹⁸ Vemos allí

¹⁶ Cfr. *Metafísica* 1024b 17-26

¹⁷ *SLM* 5. 22.

¹⁸ Nótese en este caso la similitud que dicha afirmación posee con la definición anselmiana de verdad como la *rectitud perceptible por la sola mente* (Cfr. ANSELMO DE AOSTA, *De Veritate* 11: «Possumus igitur, nisi fallor, definire quia ueritas est rectitudo mente sola perceptibilis»). El elemento teleológico que parece estar implicado en la idea de rectitud atrae a Tomás en un primer momento para definir la verdad aunque progresivamente tendrá sus reservas. Cfr. Christian RODRIGUEZ, «La rectitud es una cierta adecuación. La compleja recepción de la definición anselmiana de la verdad en Tomás de Aquino», in Ricardo DIEZ (ed.), *Anselmo de Aosta. Ayer, hoy y mañana*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2009, pp. 109-120.

entonces cómo el concepto de forma está asociado de algún modo a la idea de verdad o verdadero.

El vínculo puede además verse en otros pasajes en los que Tomás remite explícitamente a una cierta *forma inherente* de verdad en las cosas. Específicamente son dos momentos de las *Quaestiones disputatae de veritate* en los que Tomás de Aquino parece dar a entender algo así. El primero de ellos se encuentra en el artículo cuarto de la cuestión primera. Allí el tema de indagación es si hay una verdad mediante la cual todas las cosas son verdaderas. Sobre el final de la respuesta del autor encontramos la siguiente afirmación:

«[L]a cosa se denomina verdadera también por la verdad que está en la cosa misma, que no es sino su entidad adecuada al entendimiento o lo que hace que el entendimiento se adecue a ella, como una forma inherente en ella, del mismo modo que el alimento se denomina sano por una cualidad suya, por la cual se dice sano».¹⁹

¹⁹ *QDV* q. 1, a. 4, co: «[...] sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inherente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur». El vocabulario de la formalidad ejemplar o la *imitación* quizás sea lo que llama la atención teniendo en cuenta que podría interpretarse en ella una carga semántica demasiado pesada desde un punto de vista metafísico. Al respecto, unas cuestiones más adelante en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1 puede verse que Tomás opta por hacer foco en el aspecto intelectual y elimina las expresiones referidas a la formalidad, el ejemplarismo y la imitación quedándose con la idea de «orden al conocimiento» (*SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3). Estos aspectos quedan reducidos a la relación con Dios según la cual tanto el ente como su conocimiento tienen a Dios como «causa eficiente y ejemplar» (*SSS* lib. 1, a. 19, q. 5, a. 2).

Las expresiones de Tomás en este caso parecen poco adecuadas para su misma exposición así como también la analogía con el caso de la salud. En primera instancia la utilización del término entidad (*entitas*) es algo extraño en el vocabulario del autor y nos es confuso para distinguir esta cuestión ya que si bien es claro al señalar que la forma es aquello mediante lo cual la cosa se adecúa al intelecto, en *Summa Theologiae* afirma también que es el *ser* de la cosa lo que causa el conocimiento en el intelecto humano.²⁰ De manera que *entidad* podría ser tanto un sinónimo para *forma* como para *ser*. En este sentido vale señalar que la mayoría de las veces que utiliza dicho término se refiere al aspecto ontológico de la cosa en cuanto algo fuera del alma.²¹

Si la entidad de algo se refiere entonces a su *ser* Tomás la estaría oponiendo a su *verdad*.²² Como se afirma en el pasaje de *Summa Theologiae* mencionado es «el ser de la cosa y no su verdad lo que causa la verdad en el intelecto».²³ Por ello, es necesario que nos preguntemos qué rol juega la expresión *forma inherente* y hasta qué punto Tomás podría comprometerse con esta afirmación. Esta frase, unida a la idea de que hay una verdad en la cosa misma (*veritate quae est in ipsa re*)²⁴ lleva a pensar que lo verdadero es una propiedad en las cosas que se agrega a ellas al

²⁰ *ST* I, q. 16, a. 1, ad. 1. Cfr. *QDV* q. 1, a. 5, ad. 2 y *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, co. Dewan, de hecho, toma la idea del *ser* de la cosa como *causa* de la verdad para criticar el concepto de verdad en las cosas. Cfr. Lawrence DEWAN, *op. cit.*, p. 13.

²¹ En *QDV* q. 1, a. 1, co Tomás afirma que los *modos especiales* representan los diversos «grados de entidad» (*gradus entitatis*) así como que la entidad de la cosa (*entitas rei*) precede a la razón de la verdad (*rationem veritatis*). Cfr. también *QDV* q. 1, a. 4, arg. 2; *QDV* q. 4, a. 8, ad. 1 y *QDV* q. 15, a. 1, arg. 12.

²² Cfr. Lawrence DEWAN, *op. cit.*, p. 13.

²³ *ST* I, q. 16, a. 1, ad. 1.

²⁴ *QDV* q. 1, a. 4, co.

modo de una forma inherente o intrínseca y por lo tanto una cualidad de ellas.

En este punto, incluso, se condice con la analogía hecha por Tomás sobre el final del pasaje visto en el cual la verdad en la cosa es similar a la salud como una cualidad. Pero la terminología nuevamente resulta cara al esquema del autor ya que *cualidad* no es un término para nada neutral y daría a entender que la verdad cae dentro del marco categorial. De hecho, la idea misma de inherencia está asociada al estatus ontológico de lo accidental.²⁵

La verdad, sin embargo, es para el autor un término análogo al igual que *ente* y, por tanto, escapa al esquema categorial.²⁶

Incluso, aunque se concediera de algún modo que entre en el ámbito de alguna de las categorías, la mejor opción no sería

²⁵ La división en Tomás de Aquino entre sustancia y accidentes está atravesada por la idea de aquello que es *por sí o en otro*. Ontológicamente implica la autonomía de la sustancia así como la inherencia de los accidentes. La terminología de accidentalidad e inherencia es casi sinónima y es uno de los puntos que se pondrán en discusión a partir de Duns Escoto quien considera que las nociones no son necesariamente correlativas pudiendo haber accidentes inherentes y otros no-inherentes. Cfr. Giorgio PINI, «Scotus's Realist Conception of the Categories: His Legacy to Late Medieval Debates», *Vivarium* XLIII-1 (2005) 63-110.

²⁶ La aplicación de la herramienta de la analogía al caso de la verdad puede verse en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 1 y en *ST* I, q. 16, a. 6, co. Sobre la analogía la bibliografía es abundante pero nos permitimos referir aquí a los siguientes estudios: Ralph MCINERNEY, *Aquinas and analogy*, Catholic University of America Press, Washington 1996 y Erlene ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 2008. Otro punto que afecta a la identificación de lo verdadero como algo inherente y categorial puede encontrarse explícitamente en la exposición de Tomás en *QDV* 1. 1 en la cual los transcendentales son entendidos como *modos generales* y, por lo tanto, opuestos a los *modos especiales* representados por las categorías aristotélicas.

cualidad sino *relación* ya que definirla como una adecuación es más compatible con el predicamento de los relativos.²⁷

La asociación entre forma y verdad reaparece en la cuestión veintiuno de la misma obra. Allí en el artículo cuarto Tomás interroga cómo afirmar que, aparte de la bondad divina, cada cosa es de algún modo buena.²⁸ La tesis que se analiza, cabe aclarar, es similar a la del artículo antes visto: en aquella oportunidad se preguntaba «si hay tan sólo una verdad mediante la cual todas las cosas son verdaderas» y en este caso se interroga «si todas las cosas son buenas por la bondad primera».²⁹ En la diferenciación entre la razón que hay en una cosa para ser denominada buena y

²⁷ El conocimiento mismo, de hecho, pertenece al tercer modo de los relativos expuestos por Aristóteles en *Metafísica* 1012a 26. Para algunas precisiones sobre este concepto cfr. Mark HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 13-39. Para una exposición sobre las consecuencias de introducir la categoría de relación en la teoría de los transcendentales y específicamente al respecto de la verdad cfr. Yoshinori UEEDA, «Truth as Relation in Aquinas», *Veritas: Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy* 15 (1996) 36-52.

²⁸ Sobre este problema la primera parte del estudio de Rudi Te Velde muestra de qué manera Tomás de Aquino, a partir de la influencia del *De Hebdomanibus* de Boecio, se ve en la dificultad de adjudicarles el estatus de *buenas* a las cosas y de qué modo entran en tensión el intento de otorgarles cierta autonomía a las sustancias e incorporar, por otra parte, algún sentido de *participación* implicado en la teoría creacionista del autor. Cfr. Rudi TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995, pp. 8-83. Una buena compilación de artículos sobre esta problemática puede encontrarse asimismo en Scott McDONALD (ed.), *Being and Goodness: The concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

²⁹ Compárese ambas formulaciones: *QDV* I. 4: «Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera» y *QDV* q. 21, a. 4: «Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima».

la causa que es bondad primera Tomás utiliza la expresión *forma inherente* para poder explicar la particularidad de esta propiedad en cada cosa. En este contexto, en la respuesta al argumento quinto, que retoma la definición anselmiana de verdad, Tomás afirma lo siguiente:

«A lo quinto hay que decir que debe distinguirse similarmente en la verdad, a saber, que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera como ejemplar primero, aunque son aun verdaderas por una verdad creada como una forma inherente».³⁰

La razón que explica que una cosa sea llamada verdadera es, nuevamente, atribuida a una forma propia de cada cosa natural. La comparación con *bueno* es inmediatamente matizada al afirmar que, como lo verdadero implica una medida o *conmesuración*, refiere a una razón que proviene de algo extrínseco y, por lo tanto, si bien en el caso de *bueno* sí es posible implicar una forma inherente como razón de la bondad, en el caso de *verdadero* es algo más complejo.³¹ En este contexto no hay que olvidar que Tomás

³⁰ *QDV* q. 21, a. 4, ad. 5: «Ad quintum dicendum, quod similiter etiam distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente».

³¹ *QDV* q. 21, a. 4, ad. 5: «Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit. Denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna. Et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile».

continuamente señala, interpretando de un modo particular un pasaje de *Metafísica* VI, una diferencia según la cual mientras el bien y el mal están en las cosas, la verdad y la falsedad están en el intelecto.³² Podría argumentarse, en ese sentido, que la expresión sirve para el caso del bien pero que su aplicación al esquema de la verdad es más dificultosa.

Implícitamente en este pasaje, cabe aclarar, se encuentra el argumento más fuerte en contra del *realismo veritativo*: si la verdad implica esencialmente un elemento extrínseco, entonces es contradictorio con su mismo concepto evadirlo. En el texto recién visto, la idea de medida que implica la verdad lo lleva a Tomás a afirmar que esta noción proviene de la relación con algo externo. Así, se podría argumentar que la idea misma de una forma inherente propia de la cosa como razón de atribución del término verdad es contradictoria con su concepto mismo o definición que reclama una relación a un intelecto.

Algo similar, de hecho, es explícitamente expresado por Tomás hacia el final del artículo segundo de la cuestión primera. La pregunta que guía este artículo no es otra que «si la verdad se encuentra más principalmente en el intelecto que en las cosas»,³³ en cuya respuesta, el autor expone no sólo el esquema triple de la medida (según el cual el intelecto divino es medida de las cosas y no medido, las cosas son mensura del intelecto humano pero medidas por Dios y el intelecto humano es medido por ellas) sino también la diferencia que existe entre las funciones que

³² SSS lib. 1, d. 19, q. 5, co. Cfr. la lectura que realiza Tomás del pasaje de *Metafísica* 1027b25 en SLM lib. 6, 4.

³³ QDV q. 1, a. 2, co: «Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus».

cumplen ambos intelectos.³⁴ Hay un intelecto práctico (el divino) que es causa del ser de las cosas y que se relaciona con ellas como el artífice a su arte mientras que el intelecto humano es especulativo respecto de la naturaleza ya que es cognoscente de las cosas pero no su creador. Finalmente Tomás expresa:

«[I]ncluso si no hubiese intelecto humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al intelecto divino. Pero en el supuesto de que ambos intelectos fuesen eliminados –lo que es imposible–, entonces de ningún modo subsistiría la razón de la verdad».³⁵

En este pasaje está esbozado el argumento más fuerte en contra de lo que hemos llamado *realismo veritativo* ya que hablar de una razón de verdad en las cosas por algo que poseen en sí mismas en cuanto propiedad, y por lo tanto desligada de relación a algún otro ente, es directamente contradictorio con la idea misma de verdad. Esta «razón de la verdad» (*ratio veritatis*), como es llamada por el autor, no es otra cosa que la «relación de adecuación» (*relatio adaequationis*) y por lo tanto requiere esencial y necesariamente de otro término para completarse, a saber, la acción de un intelecto.³⁶ Por eso, Tomás afirma que en el caso que no hubiera

³⁴ El establecimiento de relaciones de medida o conmesuración aparece también en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 2.

³⁵ *QDV* q. 1, a. 2, co: «[...] etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret».

³⁶ *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co: «[...] et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis».

intelectos, lo cual es imposible ya que de no haber ninguno implicaría la no existencia también de Dios, no tendría sentido hablar de una *razón de verdad* y por lo tanto no la habría en absoluto.

Desde este punto de vista está claro entonces que para hablar de la verdad de las cosas es necesario que incluyamos algo externo a lo cual estén adecuadas. En este punto vemos cómo el *idealismo veritativo* entra en juego ya que la dependencia a una vinculación con un intelecto es esencial a su mismo concepto. Teniendo en cuenta esto en la sección posterior retomaremos a partir de este pasaje mismo la posición mencionada profundizando respecto de cuál de los dos intelectos es el especificado esencialmente en la definición más propia de verdad.

4. Idealismo veritativo. ¿Antropológico o teológico?

En el último texto de la sección previa vimos que Tomás anula la posibilidad de hablar de la verdad en el caso en que no hubiese ningún intelecto. Incluye, además, una diferencia respecto del humano y el divino que le permite la permanencia de este concepto aún sin ningún intelecto humano puesto que el intelecto divino es garante de la condición de verdaderas de las cosas. Esto se debe a una diferencia en las funciones que cumplen cada uno de los intelectos en relación a las cosas naturales como se ve en el artículo segundo de la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de veritate*, en el cual, Tomás señala una diferencia entre el intelecto práctico y el especulativo afirmando que la importancia de la distinción radica en que el primero es causa de las cosas mientras el segundo es receptivo de ellas. Las cosas

naturales, entonces, están en el intelecto divino como los artificios en la mente del artífice.³⁷

En este contexto una cosa se dice verdadera «en cuanto realiza aquello para lo que está ordenada por el entendimiento divino» mientras que en relación al intelecto humano se dice verdadera aquella naturalmente constituida para dar estimación verdadera de sí misma.³⁸ En este esquema hay, como es de esperar, una prioridad esencial ya que, en cuanto adecuación a Dios, la verdad está inseparablemente unida a las cosas pues «no pueden subsistir sino por el intelecto divino que las produce en el ser».³⁹ En este contexto, Tomás reemplaza la expresión forma inherente que ya hemos analizado por la de *especie* afirmando que:

³⁷ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph.: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis».

³⁸ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic».

³⁹ *QDV* q. 1, a. 4, co: «Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem».

«La cosa misma, en efecto, en virtud de la especie que posee, se adecua al intelecto divino, como lo artificial al arte, y en virtud de esa misma especie la cosa está naturalmente constituida para que nuestro intelecto se adecue a ella, en cuanto por medio de la semejanza de ella recibida en el alma la cosa produce un conocimiento de sí misma».⁴⁰

Nuevamente la terminología del ámbito de lo formal, en este caso retomado como *especie*, cumple una función mediadora entre las cosas y el intelecto, ya sea humano o divino, que las hace ser llamadas verdaderas. Pero la oscilación entre el vocabulario y sobre todo el hecho de que hable de la especie propia de cada cosa nos permite reducir la idea de una propiedad de verdad ya que esta pretendida forma es identificada con la especie que cada cosa natural posee en cuanto tal.⁴¹ Es en efecto a través de una

⁴⁰ *QDV* q. 1, a. 5, ad. 2: «Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit».

⁴¹ La forma de la cosa cumple en efecto ambas funciones explicadas en el concepto de verdadero. De esta manera la impostación de una forma de verdad diferenciada de la propia de la cosa sería inútil o una duplicación innecesaria. En particular, desde el punto de vista del conocimiento el proceso cognoscitivo comienza en la medida en que una semejanza de la especie o forma de la cosa es recibida en el intelecto humano. La verdad, como es sabido, correspondería a la comparación del juicio del intelecto y la cosa sobre la cual se juzga. Teniendo en cuenta esto si hubiera una *forma de verdad* distinta de la *especie de la cosa* cuya semejanza es recibida en el proceso de conocimiento se daría algunas de las siguientes posibilidades: o bien tendríamos dos formas para el mismo acto, o bien habría una relación entre ellas en la cual una fuera causa de la otra. Pero ninguna de estas posibilidades es aceptable ya que en el primer caso no tendría sentido incluir una forma distinta para el

semejanza de ella que las cosas producen un cierto conocimiento de sí mismas en nuestro intelecto así como también por su intermediación que se encuentran en adecuación al intelecto divino. Es de notar también que el autor evade aquí hablar de *entidad*, término que podría prestarse a confusión.

Asimismo, un pasaje muy similar a este se encuentra en el *Expositio libri Peryermeneias* en el cual Tomás afirma que hablar de verdadero implica incluir una relación a un intelecto. Pero las cosas se vinculan a un intelecto de dos maneras. Según el primer modo una cosa natural se relaciona al intelecto especulativo humano siendo verdadera o falsa en el caso que estén en conformidad o discordancia con él. Este sentido es matizado ya que no alcanza la sola manifestación de la cosa puesto que en este caso podrían ser verdaderas cosas contradictorias.⁴² Pero hay un

mismo acto así como no hay en Tomás pasajes que sostengan la segunda posición. Sobre el proceso de conocimiento en Tomás cfr. *ST I*, q. 85, a. 5. Sobre la importancia del juicio cfr. *QDV* q. 1, a. 3, *ST I*, q. 16, a. 2 y *EPH* lib. 1, 3. Por esta razón lo más lógico sería concluir que el autor utiliza la expresión mencionada sólo con fines argumentales específicos del pasaje en el que es incluida pero que su incorporación en el modelo cognoscitivo es superflua. Cuando Tomás expone la verdad en base a términos referentes al ámbito de teoría del conocimiento la forma que se encuentra en cada cosa basta para explicar este proceso por cuya razón la aceptación de una propiedad de verdad en las cosas entendida como una forma inherente distinta de la especie de cada ente no tiene lugar.

⁴² *EPH* lib. 1, 3: «Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus». Para un análisis detallado sobre la exposición del concepto de verdad en este comentario así como algunas diferencias con otras exposiciones cfr. Gabrielle GALLUZZO, «Il tema della verità nell' *Expositio Libri Peryermeneias* di Tommaso d' Aquino», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11 (2000) 217-258.

segundo modo según el cual se relacionan al intelecto divino caracterizado nuevamente como práctico y causa de las cosas:

«Y puesto que todas las cosas naturales también se comparan al intelecto divino, como los artificios al arte, resulta, en consecuencia, que cada cosa se dice verdadera según tiene su propia forma, según la cual imita el arte divino. Así el oro falso es verdadero orichalcum».⁴³

Como ya vimos en las *Quaestiones disputatae de veritate* Tomás profundiza la relación entre las cosas y los intelectos en base a la distinción de funciones de cada uno de ellos. El divino es un intelecto práctico y el vínculo entonces es claramente metafísico-ontológico, puesto que es causa del ser de ellas. La relación con el humano sin embargo, es la que se da con un intelecto especulativo. En este contexto, se hace más claro el sentido en el cual una cosa se puede llamar verdadera: en cuanto causa de la aprehensión verdadera del intelecto humano -ya que está naturalmente constituida para formar una estimación verdadera de

⁴³ *EPH* lib. 1, 3: «Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde philosophus in I physicae, formam nominat quoddam divinum». Tomás menciona aquí el metal orichalcum (*aurichalcum*). Literalmente significa *cobre de montaña* y, en su diálogo *Critias*, Platón lo caracteriza como un metal de marcada importancia para la mítica Atlántida ya que no sólo tenía valor económico sino que además era utilizado para rendir culto a los dioses. Cfr. PLATÓN, *Critias* 114e.

sí misma- y en cuanto realiza «aquello para lo que está ordenada por el entendimiento divino».⁴⁴

Un aspecto no menor de este pasaje es que nos permite echar luz sobre la utilización del vocabulario de la forma. Que cada cosa posea una forma propia y que a través de ella se adecúe a ambos intelectos, siendo llamada verdadera por esta razón, significa que no es necesaria ninguna otra forma agregada de verdad en cada ente. La forma o especie propia de cada cosa es el elemento que permite la doble adecuación a partir de la cual llamamos así a las cosas. Dios como un *creador artista* piensa las cosas por una idea en su intelecto y a partir de ella crea su arte. Esta idea, se expresa en cada una de las cosas a través de su forma y por lo tanto los entes se conforman al arte divino a través de ella. Por esta razón, se dice que «la forma es algo divino».⁴⁵ De esta manera se explica también, en el contexto de la definición estricta de verdad, la cuestión del ejemplarismo que está presente en el pasaje del *Scriptum super quator libros sententiarum*.⁴⁶

Una vez aclarado el panorama general, es válido que indagemos a qué intelecto se adecúan las cosas en la definición de verdad. Un argumento en contra de la inclusión del intelecto humano podíamos ya verlo en el artículo segundo de la cuestión primera

⁴⁴ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum».

⁴⁵ *EPH* lib. 1, 3. La cita está tomada de *Física* 192a 17. En *ILP* lib. 1, 15 Tomás afirma sobre este pasaje: «Et quod privatio pertineat ad malum, ostendit per hoc, quod forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam».

⁴⁶ Cfr. *SSS* lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co y *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, co.

de las *Quaestiones disputatae de veritate*.⁴⁷ En este pasaje, además, una de las objeciones afirma que si la verdad está principalmente en el intelecto, su definición debe incluir algo perteneciente a él pero Agustín ha reprobado esta idea porque, por ejemplo, serían falsas «las piedrecillas más ocultas en las entrañas de la tierra» y habría objetos que jamás podrían ser verdaderos o que sólo podrían serlo en circunstancias muy particulares.⁴⁸ La respuesta de Tomás plantea que la definición de verdad no se refiere, en realidad, a nuestro intelecto pues la «verdad de la cosa» (*rei veritas*) depende del intelecto divino que las conoce en acto a diferencia del nuestro que las conoce en potencia.⁴⁹ El

⁴⁷ Nos referimos al final de la respuesta de Tomás en dicho artículo en el que se afirma que aún en el caso que no hubiera intelecto humano las cosas seguirían llamándose verdaderas. Cfr. *QDV* q. 1, a. 2, co.

⁴⁸ *QDV* q. 1, a. 2, arg. 4: «Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in deffinitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi deffinitionem reprobatur in Lib. Solil., sicut istam: verum est quod ita est ut videtur: quia secundum hoc, non esset verum quod non videretur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobatur et improbat istam: verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis deffinitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu».

⁴⁹ *QDV* q. 1, a. 2, arg. 4: «Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in deffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet».

intelecto humano entonces, no se encuentra en acto adecuado con la cosa, sino que es potencialmente adecuado, lo cual es una diferencia clara y notoria con respecto al divino que, en este sentido, funciona como una garantía del carácter verdadero de las cosas naturales.

Una exposición similar se encuentra en la cuestión decimosexta de la *prima pars* de la *Summa Theologiae* en la cual se establece que el problema radica en la contingencia o accidentalidad del intelecto humano respecto de las cosas. En este sentido, una cosa tiene una relación *por sí* con aquél intelecto con el cual depende en su propio ser, mientras que tiene una relación *por accidente* con un intelecto en tanto es cognoscible por él.⁵⁰ Como sabemos, la relación de la cosa con Dios es análoga a la del arte con su artífice. Así, la relación con la instancia creadora garantiza el aspecto veritativo de la realidad. Desde este punto de vista, Tomás responde a la objeción que parte de la definición agustiniana afirmando que el obispo de Hipona habla de la verdad de la cosa sin relación a nuestro intelecto puesto que «lo que es por accidente es excluido de cualquier definición».⁵¹

⁵⁰ *ST I*, q. 16, a.1, co: «Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est».

⁵¹ *ST I*, q. 16, a. 1, ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur». Sobre la crítica a la definición agustiniana cfr. Rudi TE VELDE, «Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas' Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis», in Jan AERTSEN y Martin PICKAVÉ (eds.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 179-197.

Según esto Tomás excluiría al intelecto humano de la noción de verdad ya que no sólo refiere principalmente al divino y con posterioridad al nuestro, sino que incluso éste último queda por fuera del enunciado definitivo. De este modo, sólo en cuanto una definición parcial de la verdad podemos hacerla referir a nuestro intelecto. Esto parecería entonces rechazar la posición que hemos denominado *idealismo veritativo antropológico* y abogar por un *idealismo veritativo teológico* sobre el cual, no obstante, hay que hacer algunas aclaraciones.

5. Consideraciones finales. Algunas precisiones sobre el *idealismo veritativo teológico*

Teniendo en cuenta la exposición reciente sobre el modo como Tomás privilegia la adecuación al intelecto divino en la definición de verdad es menester que establezcamos algunas precisiones. Antes que nada, no está de más aclarar nuevamente que la idea de considerar a Tomás desde este punto de vista como un idealista respecto del carácter veritativo de las cosas no tiene nada que ver con adjudicarle una posición de este tipo desde el punto de vista de una teoría del conocimiento.⁵² Tampoco en cuanto a la relación conocimiento-realidad ya que si bien es cierto que Tomás constantemente señala la función práctica y creadora del intelecto

⁵² En este punto la disputa entre los comentadores se plantea principalmente a partir de las posiciones llamadas *realismo directo* y *representacionalismo*. Para una exposición de la primera postura cfr. Dominik PERLER, «Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives», *Topoi* 19-2 (2000) 111-122. En cuanto a la segunda, cfr. Claude PANACCIO, «Aquinas on Intellectual Representation», in Dominik PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 185-201. Asimismo puede encontrarse un resumen de todas las posiciones de este debate en Jeffrey BROWER/Susan BROWER-TOLAND, «Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality», *Philosophical Review* 117-2 (2008) 193-243.

divino no se podría decir estrictamente que Dios crea la realidad *porque* es cognoscente sino que es creador de ella y, además, la conoce.

Adentrándonos ya en la problemática específica de nuestro tema, una primera precisión corresponde al estatus de verdadero como uno de los transcendentales. Al comienzo de nuestro trabajo señalábamos las similitudes que el problema de una verdad ontológica tiene en sus expresiones con la idea de considerar a cada ente verdadero según la teoría de los transcendentales. En este caso hay que precisar que podría quedar obsoleta la tesis de la convertibilidad ya que la base de esta es la distinción conceptual entre *ente* y los demás nombres primeros. Si *verdadero* expresara la adecuación al intelecto divino entonces su distinción conceptual de *ente* sería prácticamente inútil ya que el aspecto de *ser* de la cosa y el aspecto de su *verdad* se explicarían por la misma razón.⁵³ Incluso, la introducción del elemento

⁵³ La futilidad no es un aspecto menor ya que uno de los elementos principales de esta teoría es la intención de evitar el discurso de la *nugatio*. Por eso los transcendentales difieren no sólo según su nombre sino también en el concepto que expresan. En este sentido, en *QDV* q. 1, a. 1, co Tomás distingue qué noción expresa cada uno de los transcendentales y al respecto de *ente* afirma, siguiendo a Avicena, que se toma del acto de ser (*ab actu essendi*). Si *verdadero* expresara también la relación de las creaturas a Dios como causadas en el ser por él entonces los demás también podrían ser reducidos a la idea de ser causados por Dios y por lo tanto sería obsoleta la tesis de la convertibilidad. Paralelamente a esto hay una discusión sobre el lugar de la teoría de los transcendentales en la filosofía de Tomás de Aquino cuya posición tradicional es sostenida por Aertsen y discutida por Milbank y Pistock quienes la consideran una teoría correspondiente a la teología. Waddell, por su parte, afirma que la importancia adjudicada al intelecto divino la acerca al terreno de la teología natural sin llegar a ser parte de la *sacra doctrina*. Cfr. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 117-158, John MILBANK y Catherine PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London-New York 2001, pp. 20-51 y

divino en esta teoría nos podría llevar a poner en duda cuál sería la distinción entre ellos, ya que de una manera u otra todos ellos podrían ser reducidos a Dios como su explicación.⁵⁴

Una segunda apreciación parte de la similitud de esta posición con la definición aviceniana de verdad que el mismo Tomás asimila en su esquema.⁵⁵ Detrás de esta idea según la cual las cosas cumplen una cierta rectitud o finalidad a través de su forma encontramos una de las definiciones de verdad de Avicena.⁵⁶ En el *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* VIII, 6 este autor señala que la «verdad es para cada una de las cosas la propiedad de su ser que le es establecido»⁵⁷ intentando mostrar en

Michael WADDELL, «Natural Theology in St. Thomas' early doctrine of truth», *Sapientia* 59 (2004) 5-21.

⁵⁴ Respecto de la relación entre Dios y los transcendentales cf. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 349-401 y Novella VARISCO, *Le Proprietà Transcendentali dell'essere nel XIII Secolo. Genesi e significati della doctrina*, Il Poligrafo, Padua 2007, pp. 175-244, Rudi TE VELDE, *op. cit.*, 53-65 y Ralph MCINERNEY, «St Thomas on *De Hebdomanibus*», in Scott McDONALD, *op. cit.*, pp. 74-97.

⁵⁵ Tanto en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co como en *QDV* q. 1, a. 1, co como en *ST* I, q. 16, a. 1, co Tomás de Aquino retoma diversas definiciones de verdad para ubicarlas en un esquema según expresen el fundamento de la verdad, su razón completa o su efecto. Tanto la definición de Avicena como la de Anselmo expresan según Tomás el fundamento (a saber el modo en que se encuentra en las cosas) aunque en un primer momento en *SSS* I, d. 19, q. 5, a. 1, co la definición de Anselmo expresaría la razón completa.

⁵⁶ Cfr. Cruz GONZÁLEZ-AYESTA, «Les définitions du verum chez Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 107 (2007) 73-90.

⁵⁷ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. VIII, 6: «Quidquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse. Jam etiam dicitur veritas id de cuius esse est certa sententia; nihil

esto la dependencia de la adscripción del término *verdad* respecto de la entidad divina. Detrás de esta definición, de hecho, se encuentra el esquema de *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* I, 8 en el cual el filósofo árabe afirma que por *verdad* en sentido absoluto se entiende «la existencia de la cosa singular, la existencia eterna, la disposición dicha o el intelecto que significa la disposición en la cosa exterior cuando es igual a ella».⁵⁸ En este contexto, según Avicena, todas las cosas son por sí mismas falsas y sólo son verdaderas en cuanto relacionadas al existente eterno y necesario.⁵⁹

La asimilación de esta definición al esquema tomasiano, no obstante, no puede obviar que en la exposición de las distintas definiciones de verdad que el autor retoma la enunciación aviceniana es una de las llamadas incompletas puesto que reflejan el aspecto de verdad de la cosa pero no la adecuación entre cosa e intelecto. Esto nos lleva entonces a diferenciar entre una *definición de verdad según esté en la cosa* y una *definición de verdad completa*. Si bien en la sección anterior parecía que

est dignius hac certitudine quam id de cuius esse est sententia certa, et cum sua certitudine est semper et cum sua sempiternitate est per seipsum non per aliud a se».

⁵⁸ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. I, 8: «Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis». El término vertido por *verdad* es el árabe *al-ḥaqq* que puede ser volcado tanto por *verdad* como por *realidad*. Esto se debe a que cuando un término con la raíz *ḥ-q-q* no se refiere explícitamente a una proposición guarda un sentido ontológico y por eso sería más acertado traducirla por *realidad*. Cfr. al respecto la nota 16 en la p. 1054 de la traducción AVICENNA, *Metafísica. La scienza delle cose divine (Al-Ilāhiyyaṭ) dal «Libro della guarigione» (Kitāb al-Šīfa)*, trad. Olga LIZZINI, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milan 2002.

⁵⁹ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. I, 8.

Tomás rechazaba por su aspecto contingente al intelecto humano y lo reemplazaba por el divino esto es realizado en el marco de la pregunta por la verdad en cuanto está en las cosas, no en cuanto un concepto propiamente considerado en sí mismo.

En este contexto entendemos que la doble consideración mediante la cual expone Tomás el problema de la articulación entre la verdad según está en el intelecto y según está en las cosas parte justamente de esta dicotomía entre una definición reducida de verdad -en la cual el intelecto humano parece ser un elemento meramente accidental- y una definición completa -en la cual la acción cognoscitiva del intelecto humano completa la razón de la verdad. Desde este punto de vista el tratamiento distinto que se hace de la definición anselmiana de verdad -que es llamada la más completa en *Scriptum super quator libros sententiarum* pero homologada al caso de Avicena en *Summa Theologiae*- muestra que esta idea de rectitud es, podría decirse, demasiado metafísica y correría el riesgo de anular la importancia de la actividad cognoscitiva humana.

Para concluir nuestro trabajo, es menester que en este punto retornemos al planteo inicial a fin de afirmar que Tomás otorga en su filosofía un lugar a un sentido de *verdad ontológica* tal como lo hemos definido previamente aunque no en términos de una propiedad inherente o, en el vocabulario ya utilizado, una *forma inherente* de verdad sino en cuanto una relación al intelecto divino. Desde este punto de vista, si bien hemos visto que en algunos pasajes del *Quaestiones disputatae de veritate* el autor acepta la existencia de algo por el estilo, hemos dado asimismo argumentos por los cuales esta posición es incompatible con la teoría de verdad del autor. Asimismo, este sentido de verdad ontológica aceptado en su filosofía es, además, compatible con la definición completa de verdad y expresa un aspecto de ella.

Lo llamativo del caso es que para Tomás de Aquino hablar de verdad es implicar necesariamente una relación a un intelecto y, sin embargo, aun así hay un sentido según el cual podemos llamar a las cosas *verdaderas*. Por eso, sin lugar a dudas, el Aquinate es,

dentro de los filósofos que dedicaron páginas al estudio de la verdad, uno de los más interesantes puesto que a pesar de los múltiples modos en los cuales se puede hablar de verdad, mantiene la idea madre de una relación a un intelecto como guía para todos esos sentidos y, desde ese punto de vista, la reafirmación en todos los casos de este concepto como la *razón de verdad*.

Darío José Limardo es profesor y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la misma institución y desempeñándose, asimismo, como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. E-mail: dariojoselimardo@hotmail.com

Recibido: 18 de setiembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 10 de noviembre de 2015.

Bartolomé de Las Casas y la idealización de las ciudades de los indios*

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

DIEGO PÉREZ LASSERRE

Sumario:

1. La postura de Juan Ginés de Sepúlveda
2. Los argumentos de Bartolomé de Las Casas
 - 2.1. Tierras «fertilísimas y utilísimas»
 - 2.2. «Reinos ilustres»
 - 2.3. Dios «no despreció a estos pueblos»
 - 2.4. «Ni necia ni estúpida»
3. «Compañía concorde y pacífica de los vecinos o ciudadanos»: los objetivos de Las Casas
4. Las Casas y Aristóteles

Resumen: En su discusión acerca del estatuto de los habitantes del Nuevo Mundo, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas invocan razones tomadas del libro I de la *Política* para justificar sus respectivas posiciones. El primero de ellos, sostiene que los indios corresponden a lo que Aristóteles entendía por esclavos por naturaleza. Aunque Sepúlveda no era partidario de esclavizarlos, sí consideraba legítimo someterlos por la fuerza, para civilizarlos y disponerlos a recibir la doctrina cristiana. Los españoles, por su parte, correspondían, según él, al modelo aristotélico de los amos por naturaleza. Las Casas, por su parte, busca destruir ambos supuestos. En el caso de los indios, hace ver que gozan de las virtudes que Aristóteles atribuye a los hombres libres y participan de la experiencia de la *pólis*, como se manifiesta por el carácter de sus ciudades, que Las Casas busca engrandecer, para conseguir que se asemejen al modelo aristotélico. Por otra parte, los vicios y el comportamiento de los conquistadores no corresponden a lo

que sería propio de los hombres que son amos por naturaleza, con lo que termina por desmontar la construcción intelectual de su contradictor.

Palabras clave: Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, derechos de los indios, conquista de América, ciudades, esclavitud.

Abstract: In his discussion about the status of the inhabitants of the New World, Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de Las Casas evoke arguments from the book I of Aristotle's *Politics* to justify their position. The first one says that the Indians correspond to what Aristotle understood as slaves by nature. Although Sepúlveda was not in favor of slavery, he considered that it was legitimate to submit them by force to civilize them and dispose them to receive the Christian doctrine. Spaniards, on their behalf, corresponded, according to him, to the Aristotelian model of the masters by nature. Las Casas, on the other hand, seeks to destroy both assumptions. In the case of the indians, he shows that they have virtues that Aristotle attributes to free men, and that they participate in the experience of the polis, thing that manifests itself by the characteristics of their cities, that Las Casas seeks to exalt to achieve a similarity to the Aristotelian model. On the other hand, the bad habits and behavior of the conquerors do not correspond to the ones that a master by nature should have, with which he ends up dismantling the intellectual construction of his contradictor.

Key Words: Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, indian rights, conquest of America, cities, slavery.

«En los febriles días de los albores de la conquista, cuando hasta los curtidos conquistadores tenían sueños extraños y el Nuevo Mundo era, para la mayoría de los hombres, un lugar de maravilla y encantamiento, poblado de gente misteriosa y deslumbrante, no sorprende que aun la antigua teoría de Aristóteles, de que algunos hombres nacen esclavos, se considerase aplicable a los

indios desde las costas de Florida al lejano Chile».¹

La llamada Junta de Valladolid, celebrada entre 1550 y 1551, fue testigo de uno de los debates más interesantes de la historia de Occidente. En él se enfrentaron dos polemistas formidables, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, a propósito de una cuestión particularmente debatida en la época: el estatuto de los habitantes de las tierras americanas y el modo en que debían ser tratados por los conquistadores europeos.² En las presentaciones habituales de esta disputa, se nos muestra a Sepúlveda como un discípulo de Aristóteles, que aplica al caso americano las ideas del libro I de la *Política* invocando «el discurso aristotélico sobre la esclavitud natural para justificar la dominación española sobre los bárbaros de América»,³ mientras que Las Casas es presentado como un sujeto que, si bien muestra respeto por el Estagirita, busca independizarse de su pensamiento,⁴ como un precursor de las modernas teorías de los derechos del hombre o incluso como un revolucionario socialista.⁵ En estas páginas queremos matizar

* Los autores agradecen el apoyo de Fondecyt (n. 1150561)

¹ Lewis HANKE, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Universitaria, Santiago 1958, p. 15 (Colección América Nuestra).

² Francisco FERNÁNDEZ BUEY, «La Controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión», *Boletín Americanista* 42 (1992) 307-308.

³ Alfredo GÓMEZ-MULLER, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Ediciones Akal, Madrid 1997, p.26.

⁴ Cfr. Lewis HANKE, op. cit., p. 31.

⁵ Cfr. por ejemplo C. M. CORIA-SÁNCHEZ, «Una opción por los pobres. De Bartolomé de Las Casas al pensamiento de la liberación», *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 32 (2006). El propio Gustavo Gutiérrez toma distancia de los

dicho cuadro, haciendo ver que también Las Casas es un aristotélico, pero que emplea las ideas del Estagirita en un sentido contrario a Sepúlveda, o sea, favorable a los intereses de los aborígenes. Precisamente ese aristotelismo de Las Casas nos da la clave para entender la razón profunda de su, a primera vista, sorprendente empeño por exaltar las ciudades precolombinas, ya que justamente «el objetivo de esa exaltación de la dignidad humana en sus obras es demostrar la capacidad racional del indio a través de los efectos y signos que la evidencian».⁶ Para lograr esto, comenzaremos haciendo un breve resumen de los argumentos empleados por Ginés de Sepúlveda (I), para después realizar el mismo ejercicio sobre aquellos esgrimidos por Las Casas (II). Luego, procederemos a analizar la descripción realizada por este último de los aspectos geográficos, sociológicos, económicos y espirituales de las Indias y sus habitantes (III). Por último, intentaremos explicar que, con el empeño anterior, el fraile dominico busca demostrar que los indios eran civilizados, es decir, sujetos políticos, lo que hace improcedente la aplicación en las Indias de la teoría aristotélica de la esclavitud natural propuesta por Sepúlveda (IV).

1. La postura de Juan Ginés de Sepúlveda

Al leer a Juan Ginés de Sepúlveda, queda en evidencia que es un típico aristotélico. De hecho, fue autor de varias traducciones del

intentos por presentar a Las Casas como un teólogo de la liberación: Gustavo GUTIÉRREZ, *En Busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Madrid 1992.

⁶ Mauricio BEUCHOT, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona 1994, p. 145.

Estagirita al latín (entre ellas, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*).⁷ En su intervención en las *Polémicas de Indias*, se apoyó en la teoría de la servidumbre natural, desarrollada por Aristóteles en el libro I de la *Política*,⁸ para justificar la dominación española sobre los indígenas. Este apoyo se expresa de dos maneras: en primer lugar, aceptando la idea de que hay hombres que, por la rudeza de su inteligencia, son incapaces de dirigirse a sí mismos. En segundo lugar, haciendo suyo un supuesto fundamental de la teoría aristotélica, a saber, que en esos casos la esclavitud es beneficiosa para ambas partes, tanto para el amo como para el esclavo, porque este último, al ser incapaz de autogobernarse, recibe una ayuda muy importante al ser dirigido por otro. Por eso puede decir Aristóteles que el amo y el esclavo tienen los mismos intereses.⁹ Esta idea se corresponde muy bien con la mentalidad de los españoles llegados a América, que buscan tierras pero rechazan absolutamente la idea de tener que trabajarlas con su propio esfuerzo corporal.¹⁰ En el Nuevo Mundo, hasta los labriegos peninsulares pretenden adquirir aires de hidalguía.

La argumentación de Sepúlveda en el *Demócrates alter* busca, en primer lugar, hacer coincidir a los indígenas con las características que Aristóteles atribuía a los siervos por naturaleza, a saber, «la torpeza ingénita y [...] las costumbres inhumanas y bárbaras».¹¹ Sostiene que en ellos apenas se

⁷ Esta actividad se llevó a cabo bajo el mecenazgo del Papa Clemente VII (cfr. J. GIL, «Introducción histórica», in: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras Completas VIII. Epistolario*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco 2007, XLV).

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Politica* 1252b 1 ss.

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1252a 35.

¹⁰ Cfr. Christian SCHÄFER, «Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista», *Vivarium* 40-2 (2002) 259.

¹¹ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, «Demócrates segundo; Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra», in: *Obras*

encuentran «vestigios de humanidad»,¹² pues carecen de escritura y de las virtudes más elementales, son cobardes, caníbales, no poseen ingenio,¹³ y siguen una religión que no es más que un conjunto de impiedades.¹⁴ Es más, ni siquiera su arte da testimonio de habilidades humanas, pues incluso las arañas son capaces de llevar a cabo ciertas obras de artificio que los hombres no pueden imitar.¹⁵ Por último, el hecho de que tengan ciudades y alguna forma de comercio simplemente obedece a una necesidad natural y, de acuerdo con lo que afirma en el primer manuscrito de la obra, «solo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón».¹⁶

Hecha esta caracterización particularmente negativa de los indios, Sepúlveda pasa a la etapa siguiente, a saber, la de mostrar que los españoles cumplen con las condiciones necesarias para ser incluidos en la categoría aristotélica de amos por naturaleza. Así, destaca su fortaleza, templanza y religiosidad, como también la mansedumbre y humanidad de los peninsulares para con los vencidos.¹⁷ El contraste entre unos individuos depravados y otros

Completas, vol. III, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco 2007, p. 54.

¹² Idem, pp. 105-109.

¹³ Ibid.

¹⁴ Idem, p. 113.

¹⁵ Idem, p. 109.

¹⁶ Idem, pp.101-102. Cfr. Sandra CHAPARRO, «Pasiones políticas e imperialismo: la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna* 114 (2001) 168: «La fuente directa de teoría es, sin duda Aristóteles, un Aristóteles leído directamente al que difícilmente cabe reconciliar en este punto con la visión estoico/cristiana según la cual la Ley Eterna imprime directamente el derecho natural en toda criatura racional».

¹⁷ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, «Demócrates segundo..., op. cit., pp. 101-102.

que son particularmente virtuosos, lo hace concluir que «unos son por naturaleza señores, otros por naturaleza esclavos (*servi*)». ¹⁸ La consecuencia salta a la vista, porque a los indios:

«les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al gobierno de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud». ¹⁹

Por todas estas razones, Sepúlveda puede justificar la conquista violenta y el sometimiento a los españoles, mientras los indios no alcancen un nivel adecuado de civilización. En esta perspectiva, «España es concebida como la gran cultura que viene a cumplir un designio divino, el de llevar a los indios la salvación de sus almas y la civilización; mientras que América debe ser objeto del sometimiento para llegar al menos a parecerse a España». ²⁰ Esto no significa que Sepúlveda defienda el hecho de que sean reducidos a la esclavitud. En efecto, al criticar las ideas de Francisco Argote, que proponía efectivamente esclavizarlos, nuestro autor argumenta que se debe someter a los indios «no para [...] dominarlos como dueños, sino para cumplir el deber de civilizarlos, de modo que los bárbaros abandonen sus costumbres

¹⁸ Idem, p. 55.

¹⁹ Idem, pp. 55-56.

²⁰ Lino MORÁN-BELTRÁN, «Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda», *Revista de filosofía* 42-3 (2002) 136.

contrarias a la naturaleza y pasen a un modo de vida mejor y más civilizado». ²¹

2. Los argumentos de Bartolomé de Las Casas

En el bando opuesto, Las Casas recorre el camino contrario para desacreditar la esclavitud natural propuesta por Ginés de Sepúlveda. Lo hace tanto en lo que se refiere a los indios como a los españoles, mostrando que ni los unos son seres degradados ni los otros un modelo de virtud, como pretendía su contradictor. Como expresa en una carta a Felipe II: «[Sepúlveda] pretende justificar vuestro imperio sobre las Indias [...] presentando ciertos razonamientos, en parte vanos, en parte falsos y en parte de tal clase que tienen poquísima consistencia», ²² lo que intenta demostrar basándose, en el caso de los españoles, en una descripción de su mal comportamiento en las Indias. No nos detendremos en este tema, que es suficientemente conocido, particularmente a través de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), la más conocida de las obras lascasianas. Piensa nuestro autor que los españoles «por las obras cruelesísimas que llevaron a cabo contra aquellos pueblos [americanos] han superado a todos los demás bárbaros», ²³ de modo que sus virtudes en ningún caso son las que corresponderían a quienes son amos por naturaleza.

²¹ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, «Carta 101 a Francisco Argote», in: *Obras Completas*, vol. IX, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco 2007, p. 296.

²² BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología», in: *Obras Completas*, vol. 9, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 67-69.

²³ Idem, p. 85.

En el caso de los indios, el análisis de Las Casas se apoya en diversos criterios: geográficos, sociológicos, religiosos y antropológicos. Sin embargo, el dominico se hace valer de una útil herramienta para lograr su acometido: la hipérbole. Así, la exaltada exposición de cada una de estas perspectivas le permite mostrar que, de acuerdo con las categorías aristotélicas que emplea su contradictor, son seres racionales y libres.

2.1. Tierras «fertilísimas y utilísimas»

En primer lugar, vemos que realiza una descripción de América y particularmente de la Isla Española, donde muestra su magnífica vegetación y la ausencia en ella hasta de piojos y pulgas. Asimismo hace ver que la benignidad del clima, desde las regiones septentrionales hasta «la grande y feliz tierra de Chile»,²⁴ influye positivamente en su capacidad intelectual. Más aún, llega a ensalzar de tal manera a este territorio, que incluso dice que «toda aquella tierra [...] en fertilidad, hermosura, montes, zabanos o campiñas, ríos y arroyos, aguas, aires, frescura, templanza y el mismo cielo, sobrepuja todo encarecimiento; y es, en fin, para que la vida humana [...] pudiese gozar de un paraíso de deleites».²⁵

En la *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas afirma maravillas de las tierras e islas que existen en América, y les atribuye un efecto particularmente positivo para aquellos que habitan en ella:

²⁴ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria», in: *Obras Completas*, vol. 6, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 431.

²⁵ Idem, p. 306.

«síguese que las gentes de todas estas Indias [...], islas y tierra firme, por razón de la templanza y mediocridad²⁶ y disposición suave, provincias, reinos y tierras en que viven naturalmente son de muy templada y moderada y favorable complixión y, por consiguiente de su propia naturaleza son muy bien intellectivos, de muy buenos juicios, de muy buenos ingenios y de muy buenos entendimientos, puesto que cada provincia por la diversidad de la disposición de la tierra, por ser alta o baja y por otros accidentes, sean los de un lugar más o menos que los de otro agudos e inteligentes».²⁷

Llega incluso a igualar a los indios con la Grecia Antigua, basándose en los efectos positivos que tiene sobre sus habitantes el clima que ambas regiones:

«las gentes que viven en la región de Grecia por estar en medio de Asia y Europa, así como tiene el medio según el lugar así tienen las disposiciones e inclinaciones medias y mejor proporcionadas, porque ni tienen tanto frío como los de Europa y septentrión ni tanto calor como los de Asia y, por consiguiente, son intellectivos y artificiosos [...] Pues como las Regiones de India por toda la mayor parte de ellas sean temperatísimas, más templadas que ninguna parte de las que se saben del mundo, y las naciones que las habitan, por consiguiente, alcancen temperatísima

²⁶ Nótese que emplea esta palabra en el sentido aristotélico de justo medio, es decir, no hay en América climas extremos.

²⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., pp. 432-433.

compleción y más favorables que otras, síguese que de su naturaleza no sólo son de buenos y vivos entendimientos más que otras naciones, pero también no les falta naturalmente animosidad y esfuerzo de corazón».²⁸

En esta polémica, Fray Bartolomé juega con ventaja, pues ha vivido en dicho continente y, por eso, su testimonio goza de una gran credibilidad, mientras que Ginés de Sepúlveda «nunca había estado en América».²⁹

Sin embargo, y tomando en consideración el proceso de objetivización de la realidad americana pre-hispánica a lo largo de la historia, no es de extrañar que el dominico haya recibido arduas críticas en esta materia; Menéndez Pidal afirma que en Las Casas «se muestra incontenible la falsificación cuando reviste aspecto de raciocinio y carece de toda motivación clara y directa, como en la disquisición de ser la isla Española más grande que Inglaterra».³⁰ Hay que tener en cuenta que estamos en los primeros tiempos de la conquista española, donde los relatos mezclan la realidad y la fantasía y se hace muy difícil discernir qué corresponde a la realidad y qué es simple ficción. Las Casas se aprovecha de esta situación a favor de su causa y puede exagerar de modo impune, para los efectos de la discusión.

²⁸ Idem, p. 433.

²⁹ Alfredo GÓMEZ-MULLER, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Ediciones AKAL, Madrid 1997, p. 7.

³⁰ Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El padre las Casas: su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1963, p. 317.

2.2. «Reinos ilustres»

En lo relativo a la organización social, Las Casas no sólo niega la barbarie y la desorganización de los indígenas descrita por Ginés de Sepúlveda, sino que arguye todo lo contrario. Nos dice que en el Nuevo Mundo

«existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven conforme a un régimen político y social, grandes ciudades, reyes, jueces y leyes; personas que hacen uso del comercio, la compra, la venta, el alquiler y demás contratos propios del derecho de gentes, ¿acaso no quedará probado que el Reverendo Doctor Sepúlveda, viciosa y muy culpablemente ya por ignorancia, ya por malicia, falseó, contra tales gentes, la doctrina de Aristóteles y, por lo tanto, de manera falsa y tal vez irreparable, cubrió de infamia a aquellas gentes ante todo el mundo?». ³¹

En definitiva, establece que en América existe una organización que tiene un sistema legal avanzado, de modo que bien puede decirse que los indios son legítimos señores de lo suyo. Como bien dice Vitoria, «pública y privadamente ellos estaban en pacífica posesión de sus bienes. Luego, si no consta lo contrario se les ha de tener absolutamente por dueños y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias». ³² Las Casas se vale aquí no solo de argumentos tomados de la *Política* aristotélica, sino también de razones procedentes del Derecho canónico, que le permiten cuestionar las encomiendas (una

³¹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología...», op. cit., p. 104.

³² FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1989, cap. I, p. 64.

solución provisoria que se transformó en permanente)³³ y todas aquellas prácticas que suponen desconocer el legítimo derecho de los indios a disponer de lo suyo.³⁴

2.3. Dios «no despreció a estos pueblos»

Como cristiano convencido que es, Las Casas tiene la convicción de que los indios deben ser evangelizados. Sostiene, sin embargo, que no será una tarea ardua y que no se encontrará mayor oposición por parte de ellos. En la *Apología* incluso llega a decir que:

«Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblo del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltos de razón y los hiciera semejantes

³³ Christian SCHÄFER, op. cit., p. 248.

³⁴ Cfr. José CÁRDENAS BUNSEN, «Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de Las Casas' Final Writings», *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Research on Spain, Portugal and Latin America* 91-6 (2014) 793-817, esp. 796-799. En numerosos textos Las Casas afirma la ilicitud moral de las encomiendas. En efecto, en ellas se reparten hombres como «si fuesen atajos de ganados» («Entre los remedios. El octavo», Razón oncena, in: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Tratados de 1552: impresos por Las Casas en Sevilla», in: *Obras completas*, vol. 10, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 334), sin recurrir a su consentimiento, como desde una perspectiva jurídico-política, ya que «siempre fueron contra la voluntad de los reyes de Castilla»: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Doce Dudas», in: *Obras Completas*, vol. 11.2, Alianza Editorial, Madrid 1992, cp. XXXI, p. 148; cfr. David A. BRADING, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José UTRILLA, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993, pp. 75-90.

a los brutos animales, hasta el punto de que deban ser llamados bárbaros, inhumanos, salvajes y brutos, como esos [Sepúlveda y sus partidarios] piensan e imaginan. Por el contrario, los indios son de tal mansedumbre y modestia, que, más aún que las demás gentes de todo el mundo, están sumamente dispuestos y preparados a abandonar la idolatría y a recibir, provincia por provincia y poblado por poblado, la palabra de Dios y la predicación de la verdad».³⁵

Es decir, en primer lugar establece un principio de igualdad entre los indios y los europeos, basado en que ambos fueron creados a imagen y semejanza de Dios; en segundo lugar, busca convencer a la corte española de que los indios son tan benévolos que aceptarán la religión católica de buena gana. Incluso va más allá y descendiendo al terreno de los hechos cuando afirma que algunos indios ya han recibido con agrado la fe católica:

«yo lo he visto con mis propios ojos y no en un solo lugar ni en una sola nación, sino ciertamente en muchos. Ellos veneran los santos sacramentos de la iglesia católica y los reciben con grandes muestras de piedad. [...] Además, en el trance de la muerte, puedes apreciar en ellos una admirable preocupación por su salvación y por su alma, señal clara de la eterna predestinación, que es característica de los cristianos. [...] Finalmente, los indios, con gran solicitud, piden los sacramentos tanto para ellos como para sus hijos».³⁶

³⁵ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología..., op. cit., pp. 81-83.

³⁶ Idem, pp. 479-481.

Todo lo anterior permite concluir que presentan una natural aptitud para recibir la revelación cristiana, lo que muestra su buen talante y los aleja de la descripción que de ellos hacen Sepúlveda y otros como él. Asimismo, nos dice que «el pueblo indio no es de ese género de barbarie ni es necio ni insensato, sino dócil y especialmente ingenioso para aprender todas las artes liberales y muy dispuesto a aceptar, cultivar y observar la religión Cristiana y a corregir sus pecados».³⁷ De modo entonces, que no corresponde hacer preceder la fuerza de las armas a la predicación evangélica, como pretendía su contradictor.

2.4. «Ni necia ni estúpida»

Respecto a las características y habilidades de los indios, Las Casas no se queda atrás a la hora de destacar su inteligencia práctica y las obras de su ingenio. Nos dice que ellos

«son tan peritos en cualquier arte mecánica que, con pleno derecho, deben anteponerse por tal fama a todos los pueblos del mundo conocido; tan hermosas por su arte y elegancia, son las obras que este pueblo realiza, ya se trate de bellos edificios, pinturas y bordados».³⁸

En suma, en estas materias técnicas, llega hasta establecer la superioridad de los indios frente a los españoles. Hay que señalar aquí que Las Casas no exagera, pues no faltan testimonios a favor de su postura. Así, por ejemplo, en sus *Noticias políticas de Indias y relación de la ciudad de La Plata* (1639), el español

³⁷ Idem, p. 107.

³⁸ Idem, p. 109.

Pedro Ramírez del Aguila describía con las siguientes palabras lo que sucedía en La Plata (hoy Sucre):

«el haberse acomodado tanto y adelantado los indios en los tratos y oficios mecánicos, ha empobrecido mucho a los oficiales españoles [...], y pocos oficiales hay españoles, y todos los oficios los ejercitan los indios con tanta destreza, que no hacen ya falta los grandes maestros nuestros [...], hay algunos que retratan y pintan láminas tan perfectas como en Roma, plateros, herreros, albañiles, carpinteros, silleros y en todo género de oficio son muy diestros y curiosos».³⁹

Sobre las artes liberales, afirma Las Casas que los indios han aprendido muy rápido lo enseñado por los españoles y que han logrado ser «muy peritos [...] en las que hasta ahora han sido instruidos, como la gramática, y la lógica. Con toda clase de música acarician los oídos de sus oyentes con admirable dulzura».⁴⁰

Alaba de gran manera su complexión física y la índole de sus facciones: «son, de buenos cuerpos y todos los miembros dellos muy proporcionados y delicados, aun los más plebeyos y delicados».⁴¹ También recalca lo sublimes que son las facultades tanto internas como externas de los indios. Así, nos dice que «los sentidos exteriores alcánzalos admirables. Ellos ven muy mucho de lejos y determinan lo que ven más que otros. [...] Oyen

³⁹ Cit. in: Teresa GISBERT, «La identidad étnica de los artistas del Virreinato del Perú», in: Ramón MÚJICA PINILLA, *El Barroco peruano*, Banco del Crédito, Lima 2002, p. 100.

⁴⁰ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología...», op. cit., p. 109.

⁴¹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., p. 434.

también mucho; huelen cualquier cosa de muy lejos, aunque sea entre los montes. [...] Lo mismo es del gusto».⁴² Termina afirmando «que por su sobriedad y templanza en el comer y el beber, tienen los indios bien dispuestas las potencias interiores aprehensivas».⁴³ El trasfondo de estas descripciones es también aristotélico. En efecto, en la *Ética* se establece una conexión estrecha entre ciertas características de nacimiento, educación y ambiente, y la cualidad moral de la persona,⁴⁴ pero Las Casas hace jugar este argumento a favor suyo, y por eso dedica buena parte de la *Apologética Historia* a mostrar cómo esos factores apuntan en beneficio de los indios.⁴⁵

En definitiva, realiza una descripción idealizada de los indios, dejándolos como una especie de seres cuasi perfectos, al menos en lo que a la paz del espíritu se refiere:

«Manifiesto es, por infinitos testimonios y argumentos [...] la mansedumbre y pacífica y modesta natural cualidad y condición de los habitadores naturales desta isla, y las pocas y leves y casi ningunas armas que tenían, y cuanto nosotros con la nuestras les excedíamos, y que si viviéramos con ellos según cristianos, no tuviéramos necesidad de armas, ni arcabuces, ni caballos, ni perros bravos, para todos atraerlos».⁴⁶

⁴² Idem, p. 435.

⁴³ Idem, p. 441.

⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* 1114b 6.

⁴⁵ Bruno RECH, «Bartolomé de las Casas und Aristoteles», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 22 (1985) 57.

⁴⁶ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., p.4.

De paso, con estas razones está desautorizando cualquier pretensión de afirmar que la victoria bélica de los españoles se pudiera justificar por una superioridad de carácter. Ella no es más que una cuestión de hecho, el triunfo de las armas sobre unos seres que vivían en paz, de modo que no puede transformarse en fuente de derechos para los vencedores.

3. «Compañía concorde y pacífica de los vecinos o ciudadanos»: los objetivos de Las Casas

Tres cosas son, en definitiva, las que busca Las Casas en su polémica con Sepúlveda. En primer lugar, desacreditar sus argumentos. Para estos efectos, hace ver su ignorancia respecto al talante y las condiciones de vida de los pueblos americanos y el carácter erróneo de su interpretación. En suma, como dice en la *Apología*, «el fundamento en que se apoya Sepúlveda para afirmar que estos pueblos no están civilizados y son ignorantes es más falso que falso».⁴⁷

En segundo lugar, pretende justificar los ataques realizados por los indios a los españoles. Tras determinar que los habitantes americanos no son bárbaros y que, por tanto, no cabría aplicar sobre ellos la teoría de la esclavitud natural, concluye que este pueblo tiene derecho a «defenderse de los ataques de otro pueblo [...] que pretenda subyugarlo o privarle de libertad; es más, lícitamente puede castigar con la muerte a tales personas más civilizadas como salvajes y crueles agresores contra la ley natural».⁴⁸ Si los indios tienen derecho a defenderse, entonces los españoles no pueden invocar la doctrina de la guerra justa para

⁴⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología...», op. cit., p. 111.

⁴⁸ Idem, p. 113.

justificar las acciones represivas que emprenden en contra de los pueblos americanos.

En tercer lugar, lo que nos parece muy importante, Las Casas intenta mostrar que los pueblos precolombinos participan tanto de las virtudes políticas como de la experiencia de la *pólis*. Por eso, en el capítulo 45 de la *Apologética Historia Sumaria* realiza una afirmación muy importante cuando, pasando de la geografía a la política, señala que los pueblos originarios de América poseen no solo las formas elementales de la prudencia aristotélica, como la personal (llamada «monástica»)⁴⁹ y la económica,⁵⁰ sino también la prudencia política.⁵¹ Sobre la primera afirma que:

«cumpliendo con la inclinación natural, guiados y alumbrados de su natural y buen juicio y alcanzada experiencia de sus necesidades que se vían tener y, por consiguiente, hechos prudentes, ordenándose y aplicándose y proporcionándose para alcanzar susodichos fines, conviene a saber, para ser ayudados en las cosas necesarias de la vidas y para vivir en compañía, alegría y solaz, comunicándose, y para sustentación y perpetuidad de la especie humana tomaron sus mujeres, hicieron sus conciertos y contractos matrimoniales según les pareció en aquellos primeros y rudos tiempos convenilles».⁵²

⁴⁹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., cp. 42.

⁵⁰ Idem, cps. 43, 44.

⁵¹ Idem, cp. 45.

⁵² Idem, p. 474.

También nos dice que los indios «tuvieron a los principios y tienen hoy [...] para regir sus casas tuvieron [sic] prudencia económica, juicio e ingenio y suficiente habilidad».⁵³ Así establece que, para la subsistencia de su sociedad, los indígenas encargaban el trabajo a los padres de familia y «después que los hijos eran crecidos ayudaban a los padres y a las madres en los trabajos y oficios que tenían, y enseñabanles como en todo por sus trabajos e industrias habían de vivir»,⁵⁴ contribuyendo así al establecimiento de una ciudad propiamente tal, ya que «de esta manera crecían, se multiplicaban y conservaban por industria, regimiento, prudencia e imperio del padre de familias, que era cada uno en su casa, y de una, creciendo los linajes, se hacían y procedían muchas <juntas> y de muchas juntas se hacían barrios».⁵⁵

Lo dicho nos acerca a la clave para entender un hecho que siempre ha desconcertado a los estudiosos, a saber, por qué nuestro autor pone tanto empeño por ennoblecer las ciudades del Nuevo Mundo. Ciertamente había algunas muy grandes y dignas (Tenochtitlán y Cusco, por ejemplo), como bien destacan los cronistas, pero Las Casas incurre en evidentes exageraciones a la hora de describir el resto de ellas. La razón es muy simple: si los indios son seres políticos, es decir, si participan de la experiencia de la *pólis*, entonces resulta imposible que sean esclavos por naturaleza, y toda la argumentación que él atribuye a Sepúlveda, su contradictor, se viene abajo. La idea de que participan de la realidad de la *pólis* se ve reforzada por la elevación que realiza de las ciudades americanas, donde toma ventaja del hecho de que la mayoría de sus lectores nunca ha estado en el Nuevo Mundo y,

⁵³ Idem, p. 479.

⁵⁴ Idem, p. 485.

⁵⁵ Idem, p. 486.

por eso, no están en condiciones de contradecirlo.⁵⁶ Al describirlas en términos muy positivos no está realizando simplemente un relato urbanístico, sino una operación política de la máxima importancia: acercar las ciudades de los indios al modelo de la *pólis* griega. Así, al hablar de su prudencia política, dice que sus poblaciones no están cercadas de murallas, ni tienen grandes torres o edificaciones, como sucede en Europa; esto se debe carácter pacífico de sus habitantes y es relevante «porque la verdadera ciudad son los hombres vivos si con amor, concordia y paz son coligados, no las paredes ni piedras muertas».⁵⁷ Lo que intenta es mostrar que, si bien las ciudades de los indios no cumplen a veces los patrones propios de sus congéneres europeas, de igual manera deben considerarse como tales, ya que

«Es aquí menester también de suponer que, para que una multitud o comunidad o gente congregada en alguna parte o lugar para vivir en él perpetuamente se llame y sea ciudad, pueblo, villa o lugar, no se requiere necesariamente que aquellos hombres o gente estén cercados de muros, ni tampoco consiste en conjunción o ayuntamiento de edificios, sino en compañía concorde y pacífica de los vecinos o ciudadanos, como

⁵⁶ Así, «Sepúlveda y Las Casas representan hermenéuticas opuestas y conflictivas entre ellas, a pesar de tener estos similar formación y haber recurrido a las mismas fuentes teóricas. La diferencia es que Sepúlveda se mantuvo en sus principios teóricos. Las Casas, sin embargo, vivió entre los indios casi cinco décadas y fue testigo de cómo era la implementación del sistema colonial Español en América Latina» (Juarez FERREIRA DE JESUS, «A compreensão da Lei Natural na controvérsia pública entre Juan Ginés de Sepúlveda e frei Bartolomé de Las Casas (1550-1551) sobre a idolatria indígena na América Latina», *Caminhando* 19-1 (2014) 80).

⁵⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., p. 491.

Sant Agustín determina, libro 5, capítulo 8° de La ciudad de Dios, y en esto la razón y sustancia o ser la perfecta ciudad consiste».⁵⁸

La existencia de la *pólis* en las tierras americanas resulta probada, además, porque en sus núcleos urbanos se dan las seis partes que hacen una ciudad bien ordenada, al decir de Aristóteles: labradores, artífices, hombres de guerra, personas de riqueza, sacerdocio y «jueces o gobernantes que lo rijan y gobiernen todo».⁵⁹ En este último punto, muestra que los indios practican tanto la justicia distributiva como la conmutativa y la legal.⁶⁰ A estos elementos aristotélicos se agrega, además, un argumento histórico: si los indios tienen, de hecho, una vida política, si su forma de organización satisface las exigencias básicas de la justicia, y si en ellos cabe encontrar los elementos de una *pólis* bien ordenada, entonces resulta absurdo desconocer en ellos la presencia de la prudencia política y las demás virtudes ciudadanas,⁶¹ pues de lo contrario «no llegarán a la multitud y estado político en que los hallamos».⁶² Su gobierno, entonces, no es despótico, sino de libres sobre libres, lo que se muestra, entre otras manifestaciones, en que podía vérselos «muy contentos y muy alegres y que a muchos regocijos, bailes y danzas y fiestas de alegría muchas veces vacaban».⁶³ Así, «la gobernación y regimiento que a estas universas gentes tuvieron fue naturalísima, a contento y utilidad común de todos, justa y como de libres, blanda, suave y amable, como es la de los padres a sus

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología..., op. cit., p. 1268.

⁶⁰ Idem, pp. 1270-1271.

⁶¹ Idem, pp. 1272-1273.

⁶² Idem, p. 1272.

⁶³ Idem, p. 1276.

propios hijos». ⁶⁴ Todo esto sería imposible si se tratara de bárbaros que apenas usan la razón.

El carácter de verdadera ciudad de sus poblaciones no resulta disminuido, según Las Casas, por el hecho de que sus viviendas sean sencillas y sus construcciones modestas. Esta circunstancia habla más bien a favor de los aborígenes, que practican espontáneamente el desprendimiento que el cristianismo predica. ⁶⁵ Lo dicho nos permite comprobar la habilidad retórica de nuestro autor, que es capaz de transformar en fortalezas incluso las debilidades que podían presentar los indios en comparación con el modo de vida de los europeos. De modo, entonces, que donde Aristóteles no le resulta un apoyo suficiente, Las Casas recurre al cristianismo para suplementarlo y reforzar el carácter virtuoso de los aborígenes americanos. Además, las leyes de los pueblos precolombinos tienen, según Las Casas, una notable dignidad. Ellas protegen instituciones fundamentales, como el matrimonio y la familia, ⁶⁶ y su prudencia puede ser comparada, a veces con ventaja, con las más avanzadas legislaciones de la antigüedad. ⁶⁷ Como ya se dijo, en toda su defensa hace constantes comparaciones tanto con los griegos como con los romanos. Afirma que, si bien estos pueblos llegaron a ser ejemplo de civilidad, no podemos olvidar que tuvieron orígenes muy modestos y se demoraron mucho en alcanzar el esplendor cultural de que gozaron más tarde. Y aún entonces su desarrollo estaba lejos de ser perfecto, ya que desconocían la fe cristiana y no contaron con las ventajas humanizadoras que su práctica trajo consigo. ⁶⁸ En suma, para él los aborígenes

⁶⁴ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia sumaria...», op. cit., p. 1277.

⁶⁵ Idem, pp. 491-492.

⁶⁶ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apología...», op. cit., cp. 215.

⁶⁷ Idem, cp. 216.

⁶⁸ Idem, pp. 530-531.

americanos o son ya directamente políticos o al menos tienen las condiciones para ser conducidos pacíficamente hacia esa forma de convivencia. Este recurso a la teleología también tiene un carácter aristotélico.⁶⁹

En definitiva, tal como Sepúlveda se apoyaba en Aristóteles para sustentar su teoría de la aplicación de la esclavitud natural a los indios en América, Las Casas, por su parte «contraataca con Aristóteles en la mano y realiza un estudio sobre el problema de la «barbarie»»,⁷⁰ haciendo ver que los indios en ningún caso corresponden a la caracterización aristotélica de los pueblos bárbaros.⁷¹

4. Las Casas y Aristóteles

Luego de revisar la forma en que Las Casas hace aplicable la teoría aristotélica a los indios americanos cabe preguntarse por qué utilizó precisamente esa filosofía. ¿Era el dominico, realmente, un aristotélico o simplemente se valió de la teoría del Estagirita como un medio para lograr sus objetivos?

Sobre esto existen diversas posiciones. Ménendez Pidal dice que Las Casas fue «uno de tantos ejemplos de un paranoico que influye en la vida pública»,⁷² y que las *enormizaciones*⁷³

⁶⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Pol.I* 1, 1252b 32.

⁷⁰ Ángel LOSADA, «Introducción», in: *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas*, Editora Nacional, Madrid 1975, p. 16.

⁷¹ Cfr. Amalia Xochitl LÓPEZ MOLINA, «Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano», *Valenciana* 8-15 (2015) 249.

⁷² Ramón MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., p. 352.

realizadas en sus relatos tienen por fundamento una dolencia similar a la de Don Quijote.⁷⁴ Incluso llega a afirmar que el dominico «no ama a los indios, sino en cuanto odia a los conculcadores de la soberanía y de los derechos indianos que él ha formulado en su idea preconcebida».⁷⁵ En definitiva, Menéndez Pidal niega la capacidad de reflexión filosófica al defensor de los indios y transforma su lucha (incluida su aplicación de la teoría aristotélica) en un mero capricho de un hombre que tiene su razón perturbada. Entre otras limitaciones, su crítica no tiene en cuenta la índole de los recursos retóricos empleados por Las Casas y, al tomar las hipérboles de modo literal, termina por presentar una figura totalmente distorsionada del dominico. No comprende, como señala Teglia, que «Las digresiones y amplificaciones de Las Casas, muy comunes en sus textos y en sus paráfrasis de otros testimonios, están totalmente autorizadas por las retóricas de la época».⁷⁶

Lewis Hanke, por su parte, afirma que «Las Casas denunció a Sepúlveda por su incompreensión de Aristóteles y por no admitir la diversidad entre los indios, más bien que al propio filósofo»,⁷⁷

⁷³ Menéndez utiliza este concepto, ya que estima que para describir la actitud del dominico se requiere de un concepto que supere a la mera exaltación. Asevera que Las Casas «no podía recibir un informe, por extremoso que fuese, sin que su fantasía no se excitase y añadiese algo más extremoso todavía». Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El P. Las Casas y Vitoria: Con Otros Temas de Los siglos XVI y XVII*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, p. 52 (Colección Austral).

⁷⁴ Cfr. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El Padre Las Casas...*, op. cit., Espasa-Calpe, Madrid 1963, p. 337.

⁷⁵ Idem, p. 324.

⁷⁶ Vanina Marfa TEGLIA, «El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica», *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos* 54 (2012) 224.

⁷⁷ Lewis HANKE, op. cit., p. 64.

pero agrega que «Las Casa elogió fingidamente a Aristóteles sólo para refutar la aplicación de su doctrina a los indios». ⁷⁸ Es decir, el dominico habría utilizado la teoría de la esclavitud natural como un arma, como una fachada, como sustento artificial para lograr su única y gran finalidad: la salvación de los indios de los abusos de los españoles. Ahora, ¿por qué eligió a Aristóteles? Por la autoridad que el Filósofo contaba en aquella época y porque el desmentir a Sepúlveda utilizando su misma teoría representaba, sin duda, una victoria indiscutible.

Sin embargo, ninguna de estas interpretaciones parece hacer justicia a todo lo que Bartolomé de Las Casas representa. No parece correcto afirmar que el defensor de los indios era un desquiciado cuya única finalidad era desprestigiar a los españoles y que encontró en los indios una excusa para dar rienda suelta a su furia. Las Casas no es un escritor de ocasión, sino un pensador que reflexiona en el marco de toda una tradición filosófica, que conoce muy bien, y que la emplea para resolver el problema que mayor inquietud producía en los espíritus de su tiempo. Tampoco parece calzar con las profundas reflexiones del dominico el argumentar como si estuviésemos en presencia de una suerte de comerciante desesperado, dispuesto a utilizar cualquier artimaña para lograr vender su producto. No: más allá de sus exageraciones y las comparaciones estratégicas que emplea para defender a los indios, ⁷⁹ en Las Casas nos encontramos ante un verdadero aristotélico. Su argumentación parece calcada del libro I de la

⁷⁸ Idem, p. 65.

⁷⁹ Zorrilla afirma que «Las Casas hace una serie de comparaciones estratégicas con diversos pueblos de la antigüedad indoeuropea, para mostrar que los indios americanos no fueron inferiores y que, incluso, los superaron en algunos aspectos de su regimiento». Víctor ZORRILLA, *El Estado de Naturaleza En Bartolomé de Las Casas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010, p. 48 (Cuadernos de pensamiento español).

Política, pero también va más allá de esas páginas y hace suyas tanto la teoría aristotélica de las virtudes como la entera caracterización de la *pólis*. Aunque no cabe negar la influencia de Tomás de Aquino en Las Casas,⁸⁰ en esta materia la presencia de Aristóteles es directa y, a diferencia de otros autores de la época, no está mediada por la obra del Aquinate. En suma, no hay más argumentos para pensar que su utilización del Estagirita fue meramente estratégica que los que permitirían decir lo mismo de cualquier aristotélico posterior. Es verdad que no conocemos las razones más íntimas que mueven a un pensador, sea este Las Casas o cualquier otro, pero los datos disponibles nos permiten percibir en él, tanto como en su contradictor, una *forma mentis* aristotélica. En un importante trabajo publicado en 1985,⁸¹ Bruno Rech ha mostrado con detalle la amplísima utilización que hace Las Casas del *corpus* aristotélico (de hecho, es, con mucho, el autor profano que más cita),⁸² y no solo de sus obras de filosofía práctica, sino también del *De Anima* y la *Metafísica* y el *De Caelo*. Hasta llega a decir, inspirado en esta última obra, que la parte más noble del planeta debe estar necesariamente en el Sur y que, por tanto, allí debería estar situado el Paraíso Terrenal: «Por esta vía, Las Casas se ha distanciado claramente de la imagen eurocéntrica del mundo», concluye Rech.⁸³

En la misma línea de resaltar el aristotelismo de Las Casas, señala O’Gorman:

⁸⁰ Vide Thomas EGGENSPERGER, *Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartolomé de Las Casas im Traktat “De imperatoria vel regia potestate”*: eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit, LIT Verlag Münster, Münster 2001.

⁸¹ Bruno RECH, «Bartolomé de las Casas und Aristoteles», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 22 (1985) 39-68.

⁸² Idem, p. 40.

⁸³ Idem, p. 66.

«el lenguaje de Las Casas fue el del aristotelismo escolástico puesto al servicio de los intereses universalistas de la comunidad cristiana, mientras que el de Sepúlveda fue el del aristotelismo renacentista puesto al servicios de los intereses políticos del nacionalismo español. Y así, por ejemplo, aunque ambos contendientes comulgaban en la noción aristotélica de que lo superior y más perfecto debe regir lo inferior y menos perfecto, era imposible que se entendieran, porque para Las Casas se trataba del fundamento de la legítima intervención meramente espiritual de un pueblo en los asuntos de otro, mientras que para Sepúlveda se trataba del fundamento de la no menos legítima abrogación de la soberanía de una nación en beneficio de otra».⁸⁴

Como puede verse, la idealización de la ciudad y la vida de los indígenas americanos no obedecen a un simple recurso retórico o a la nostalgia de Las Casas por las tierras del Nuevo Mundo. Otro tanto sucede con las exageraciones en que incurre a la hora de describir el comportamiento de los conquistadores. Ellas obedecen, más bien, a un proyecto filosófico muy bien pensado, donde Las Casas no niega la teoría aristotélica de la esclavitud natural, sino que más bien la reinterpreta y la complementa con elementos cristianos, mostrando que no puede ser aplicada en América, tanto porque los indios son seres perfectamente racionales y libres, como porque los españoles están lejos de la virtud que se supone debe tener aquél que por naturaleza está

⁸⁴ Edmundo O'GORMAN, *Cuatro Historiadores de Indias: Siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Bartolomé de Las Casas, Joseph de Acosta*, Secretaría de Educación Pública, México 1972, pp. 116-117.

llamado a ser señor. Esa es es la razón que lo lleva a reclamar que:

«Dejen, pues, ciertos hombres impíos de echarme en cara al Filósofo, sobre todo aquellos que [...] con mentiras arrastraron a Sepúlveda a la defensa de una causa impía, no entendiendo o no queriendo entender la diferencia entre las distintas clases de bárbaros expuesta tanto por el Filósofo como por los santos doctores. ¡Que se compadezcan, pues, de su propia alma y pidan a Cristo que muera en ellos la vanidad y viva la Verdad!». ⁸⁵

En suma, Bartolomé de Las Casas emplea la filosofía aristotélica para defender a los indios de las consecuencias de una falsa interpretación de Aristóteles: una interpretación ingenua y literal que, como ha señalado Schäfer, está inspirada más en la glorificación que lleva a cabo el humanismo renacentista de las grandes gestas de la Antigüedad que en la realidad de la vida en el Nuevo Mundo. ⁸⁶

*Joaquín García-Huidobro es Doctor en Filosofía en la Universidad de Navarra y en Derecho por la Universidad Austral (Argentina). Profesor de Ética en la Universidad de los Andes (Santiago, Chile) y miembro de su Grupo de Investigación en Filosofía Práctica.
E-mail: jgh@miuandes.cl*

Diego Pérez Lasserre es Licenciado en Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile y alumno del Magister en Pensamiento

⁸⁵ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apología*, Editora Nacional, Madrid 1975, p.143 (edición elaborada por Ángel Losada).

⁸⁶ Christian SCHÄFER, op. cit., pp. 269-271.

*Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad
Diego Portales, Santiago, Chile.*

E-mail: dplasserre@gmail.com

Recibido: 4 de diciembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 14 de enero de 2016.

RESEÑAS

Silvia Viviana CORBALÁN, *Los ocho espíritus malvados según Evagrio Pónico. Origen, evolución, interpretaciones sucesivas y aplicación actual*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2015, ISBN: 978-987-640-401-3, 179 pp.

El descubrimiento de nuevas obras de Evagrio Pónico y la restitución a su autoría de otras que eran conocidas como escritas por otros autores, ha generado la aparición de numerosas investigaciones y escritos sobre este monje del desierto egipcio que bien puede ser considerado padre de la espiritualidad cristiana. Lentamente, también se está haciendo conocido para los lectores de lengua española y los esfuerzos de Silvia Corbalán se orientan en ese sentido.

La autora divide su libro en cuatro capítulos además de contar con una introducción, conclusión y glosario. Cada capítulo, por su parte, tiene una primera sección que sitúa al lector en la temática del mismo.

En el primer capítulo, presenta a Evagrio Pónico ubicándolo en el espíritu del monacato oriental que caracteriza el siglo IV, señalando las grandes influencias que contribuyeron a su formación, al mismo tiempo que destaca el gran aporte que significó el aspecto innovador del monje del Ponto al escribir acabadamente acerca de la vida ascética. Complementa su presentación la abundancia de notas referenciales a los diferentes Padres de la Iglesia que menciona y que ayudan al lector a iniciarse en el mundo patristico.

En el segundo capítulo, luego de explicar brevemente algunos temas característicos de la espiritualidad evagriana como la división tripartita, la *apátheia*, las virtudes y los demonios, describe a cada uno de los espíritus malvados de una manera concisa y con un lenguaje simple, recogiendo ejemplos y

remedios prácticos de distintas obras del mismo autor y sus comentaristas.

En el tercer y cuarto capítulo, la autora demuestra cómo el concepto de los pensamientos malvados evagrianos atraviesa la historia desde el siglo IV hasta nuestros días. En un breve recorrido histórico —que se inicia destacando la figura del gran difusor de la obra de Evagrio, Juan Casiano— va apuntando cómo se fueron conformando los espíritus malvados hasta llegar a lo que hoy comúnmente se conoce en Occidente como los siete pecados capitales.

El primer período descrito gira en torno a los aportes, relevancia de la noción de pecado, denominación, estructuración y jerarquización de los pensamientos malvados que tienen su origen en Evagrio Póntico y se fueron desarrollando a través de Juan Casiano, San Agustín, San Gregorio Magno, Máximo el Confesor, Juan Clímaco y San Juan Damasceno.

Dentro del período escolástico, se enuncia el análisis acerca del pecado y su influencia, desarrollado por los escritores más representativos de esta época. Dentro de ellos sobresale la figura de Santo Tomás de Aquino, pues fue quien supo sintetizar el pensamiento patrístico del siglo IV en el marco la estructura aristotélica, al mismo tiempo que lo desplegó en un estudio orgánico y sistemático.

Como exponentes del siglo XVI destaca dos figuras: San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz, íconos de la mística española, de quienes analiza algunos temas cuyos vestigios se pueden encontrar ya esbozados en la patrística en general y en Evagrio Póntico en particular. De la mística española la autora pasa a la francesa para recalcar el cabal conocimiento de San Francisco de Sales con respecto a los pecados capitales. Se trata de un conocimiento que toma de diversos monjes y que pone de manifiesto en sus escritos cuando trata acerca del modo de purificarse del pecado y sus aficiones por medio de la práctica de las virtudes.

En la última parte de su libro, se establece una vinculación entre los pecados capitales y algunos autores modernos. De ello resulta un diálogo innovador que incluye representantes de otras perspectivas y disciplinas que intentan explicar la compleja realidad del hombre. Se trata, por cierto, de un desafío muy grande el que se propone Corvalán si es que quiere ser fiel al autor del Ponto y del que difícilmente pueda salirse airoso, sobre todo cuando pretende inducir el diálogo entre Evagrio y, por ejemplo, Michael Foucault.

Busca también señalar la presencia evagriana en las obras de Anselm Grün, destacando la novedad del autor alemán al dar continuidad al pensamiento de Evagrio Póntico incluyendo elementos propios de la psicología de Jung. Sin negar los puntos de contacto que pueden aparecer entre estos autores (Evagrio Póntico y Jung) y sin desmerecer la obra de ninguno de ellos, el problema radica en pretender analizar y establecer estas relaciones a partir de los libros de Grün, que no pasan de ser escritos de autoayuda teñidos ligeramente de espiritualidad cristiana. La intención de la autora es loable: recuerda la profunda riqueza de las enseñanzas del monacato de Oriente pero, el afán de introducir las en el mundo contemporáneo, no debe provocar el despojamiento del espíritu y el carácter con que fueron concebidas.

En síntesis, se trata de un libro descriptivo, orientado a la divulgación del pensamiento de Evagrio Póntico a un público interesado en la doctrina y espiritualidad monástica del siglo IV, aunque no consideramos que reúna las características requeridas para constituirse en una obra que pueda ser aprovechada por especialistas en la temática allí abordada.

MARÍA JOSÉ AMITRANO

Alberto MAGNO, *La tiniebla de la ignorancia. Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita*, trad. Ezequiel Ludueña, Winograd, Buenos Aires, 2016, ISBN: 978-987-27200-5-6. 333 pp.

El presente texto de Alberto MAGNO vertido en lengua española es decididamente un trabajo formidable digno de verdadero elogio. Esta afirmación no constituye sino una realidad. Permítasenos aquí explicar esta alabanza. La obra en rigor se debe al profesor italiano Alessandro Musco quien cedió con generosidad los derechos de traducción y reproducción. La primera fue realizada por el Dr. Ezequiel Ludueña, mientras que aquella de la introducción y notas por los Dres. Giuseppe Allegro y Guglielmo Russino.

La organización del texto pone de manifiesto datos que ameritan ser relevados. La introducción es un enjundioso y extenso estudio preliminar del que me permito señalar algunas cuestiones. Una lectura atenta del texto muestra una división quíntuple. La primera reseña brevemente la vida y la obra de Alberto y la fecundidad de su doctrina en la mediata posteridad. La segunda, en cambio, se detiene en la teología mística de Dionisio y en la tradición que de ella se deriva, como, por ejemplo, la mística española del s. XVI y su eximio representante san Juan de la Cruz, o en el s. XX, la importancia del corpus de Dionisio, en autores como Hans Urs von Balthasar. La tercera parte constituye un breve estudio sobre el conocimiento de Alberto respecto de Dionisio. Hasta aquí se observa una introducción que gravita sobre el decurso de la historia. A diferencia de ellas, la cuarta parte se ciñe al pensamiento especulativo de san Alberto en tanto y en cuanto trata sobre la distinción y complemento entre los términos filosofía y teología. Su contenido pone de manifiesto el amor de Alberto por el pensamiento, la necesidad del estudio y la reflexión, y la defensa apasionada del saber filosófico en contra

de murmurantes e ignorantes. Finalmente la quinta y última parte versa sobre la unión intelectual y la visión de Dios, y que, enfocado desde una perspectiva histórica-especulativa, dió lugar, mal comprendido, a herejías. Justamente aquí se inserta el pensamiento albertino con una solución media, equilibrando y corrigiendo posiciones reñidas.

Después de la introducción continúa una presentación sintética del libro, titulado “El comentario de Alberto Magno: sumario y guía de lectura”. En ella se describe la temática principal de cada uno de los cinco capítulos del texto, junto a sus correspondientes divisiones. A continuación encontramos una prolija guía de abreviaturas y una abundantísima bibliografía en alemán, inglés, italiano y latín. Entre las fuentes mencionamos, además de Alberto Magno, a Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Alejandro de Hales, Anselmo de Aosta, Al-Farabí, Aristóteles, Avicena, Averroes y Buenaventura, entre muchos otros. A vuelta de hoja hallamos una nota crítica sobre la fuente latina del texto dionisiano que, en el presente caso, tiene por protagonista a Juan Sarraceno.

El texto en sí mismo ha sido publicado en dos lenguas. La original latina y en forma paralela la traducción española. De esta manera quien conoce latín puede apreciar la belleza del texto y los giros españoles acorde a la filología latina. Después del comentario de san Alberto encontramos a modo de anexo la versión latina y la traducción del texto de Juan Sarraceno de la Teología mística de Dionisio.

En suma, se trata de una obra que cumple con creces su cometido no sólo por su invitación a la lectura albertina, sino principalmente por la modalidad empleada y los textos escogidos. De ella notamos un lenguaje simultáneamente accesible y técnico, y un sostenimiento sobre precisos cimientos bibliográficos. Puede agregarse, a modo de corolario, la renaciente importancia en América Latina de diversos aspectos del Medioevo, pues, considerando la trayectoria y la impronta de estos estudios, conviene sea señalado el de esta obra como un

esfuerzo puntual que se suma a la empresa de difundir tales cuestiones entre los principales ámbitos académicos de lengua hispano-latina.

JOSÉ MA. F. MENDOZA



SCRIPTA
REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL
MEDIAEVALIA

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Enfoque y alcance

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral** (imprime sus números en julio y diciembre) del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM), dependiente del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y busca ser un medio más de expresión de los avances científicos en el espacio del pensamiento y de la filosofía medievales.

El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como “pensamiento medieval”. Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Scripta Mediaevalia, por tanto, publica artículos, reseñas y notas referidas preferentemente al ámbito histórico-filosófico pero también a otras especialidades propias de los estudios medievales que incursionen en los aspectos culturales de esa época.

Evaluación, selección y publicación

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**. En el caso de contar con un dictamen positivo y otro negativo, el escrito se pondrá a consideración de un tercer arbitraje para

la decisión final. Los árbitros pueden ser externos (nacionales o extranjeros) o pertenecer al Consejo Científico y/o al Comité Editorial de *Scripta Mediaevalia*. En cualquier caso, se priorizará que sean especialistas en la temática por evaluar. Los árbitros dictaminarán su parecer acerca de la calidad científica del trabajo en un plazo **máximo de dos meses**, por escrito y reservadamente. Los autores recibirán notificación de la aceptación de sus trabajos indicándoles, si es menester, la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan o, eventualmente, recibirán la comunicación de su rechazo con las fundamentaciones especificadas en los informes de los árbitros. *Scripta Mediaevalia* atenderá a los reclamos que los autores presenten. En caso de que el artículo exija modificaciones de importancia, el Comité de Redacción determinará si las introducidas por el autor son suficientes para su publicación.

La estadística de aceptación de artículos en los años 2014-2015 fue: 20 artículos recibidos, 14 aceptados (70%), 6 rechazados (30%) y 7 (50%) supeditados a mejoras.

Aspectos éticos

Declaración de originalidad

El envío de un artículo a *Scripta Mediaevalia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. De aquí que todo autor, previo al proceso de evaluación, debe declarar mediante la carta que se le remite, la originalidad y cesión de derechos de su trabajo escrito. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación.

Scripta Mediaevalia requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Una vez publicado el trabajo en *Scripta Mediaevalia*, el autor podrá hacer uso de el (v.g. publicándolo en un

libro), siempre que tenga autorización de *Scripta Mediaevalia* y se cite su aparición original en dicha revista.

Plagio y autoplagio

Se considera inaceptable reproducir total o parcialmente textos de otros autores y/o propios que hayan sido publicados sin indicar con claridad su procedencia en una nota a pie de página.

Diligencia

Los autores se comprometen a realizar las tareas que se deriven del proceso de arbitraje y publicación, tales como:

- a) Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por los evaluadores.
- b) Respuesta a las observaciones y dudas resultado de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial).

Tales labores han de realizarse dentro de los plazos acordados entre el autor y la revista.

Intercambio e indexación

Scripta Mediaevalia posee intercambio con numerosas revistas de Argentina y del exterior y es reseñada en los siguientes indexadores: SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index. *Scripta Mediaevalia* actualmente está siendo evaluada en Religious & Theological Abstracts.



A partir del volumen 9 (año 2016), *Scripta Mediaevalia* empezará a utilizar la plataforma OJS (*Open Journal System*) para la gestión y publicación electrónica. Los autores, que deberán registrarse previamente, enviarán sus artículos a la revista a través de dicha plataforma, desde donde se remitirán a su vez a los evaluadores, según las instrucciones detalladas en la misma web que actualmente se encuentra en construcción: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/index>

Con estas modificaciones pretendemos ajustarnos a los criterios de evaluación de calidad de las revistas científicas, los cuales permitirán que *Scripta Mediaevalia* acceda a otros indexadores de primer nivel internacional, con el objetivo de que sea cada vez más valorada y respetada en su ámbito por Instituciones y profesionales.

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefm@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ceferinommm@hotmail.com. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los dos meses de recepción.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **20 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- A continuación del **título** debe incluirse un **sumario** del artículo (índice de subtítulos y partes), un **resumen** de entre 100 y 200 palabras y hasta **5 palabras clave**. Todos los elementos mencionados, excepto el sumario, **deben estar escritos en español y en inglés**.

- Se utilizará el estilo humanístico de citación, conforme con lo estipulado a continuación.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas.

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.

- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.

- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los autores clásicos y medievales y los apellidos de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre(s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva* número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre(s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULOS DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre(s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, «Título del capítulo entre comillas latinas», in: Inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in: David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) –Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS Y NOTAS

- *Scripta Mediaevalia* publica, en cada fascículo, una selección de notas, reseñas y comentarios bibliográficos de los libros que se reciben en la redacción.

- Los libros para reseña deben enviarse a *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- También podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **5 páginas**, también se recibirán notas con una extensión máxima de 12 páginas, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

www.cefim.wordpress.com



SCRIPTA
REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL
MEDIAEVALIA

GUIDELINES FOR AUTHORS

Standpoint and scope

Scripta Mediaevalia is a semestral publication (prints its issues in July and December) that belongs to the **Centro de Estudios Filosóficos Medievales** that depends from the **Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras** from the **Universidad Nacional de Cuyo** (Mendoza, Argentina), and tries to make known the latest scientific investigations in the medieval thought area.

In this specific field, border researchers study, whose main subject is the confluence of disciplines such as philosophy, history, theology, literature and some others. These contributions are far from being vague, they achieve a holistic and, specially, realistic view of The Middle Ages, period in which the disciplinary divisions, that came with Modernity and now seem to be insuperable, did not exist.

Scripta Mediaevalia publishes articles, reviews and notes referred to the historical-philosophical area and also other specialities related to the medieval culture.

Evaluation, selection and publication

The contributions are considered by two pairs of blind arbitrators, specialized on each subject, who will dictate their resolution discreetly, about the scientific quality of the writing. In case there is one dictation positive and other negative, a third judge will be consulted. The referees can be external (national or foreigners) or belong to the *Scripta Mediaevalia's Scientific Committee or Editorial Committee*. In any case, specialists on the evaluated topic will be given priority. The referees will

dictaminate about the scientific quality of the work in the term of two months maximum, by writing and discreetly.

The authors will be notified about the decision and will be told to change something if necessary, in the term of three months. In case of being declined, the author will receive a note with the reasons specified by the arbitors.

Scripta Mediaevalia will attend the author's claims. In case of being important modifications, the Editorial Committee will determinate if the introduced by the author are enough for its publication.

The statistics of article's acceptance during the years 2014-2015 were: 20 articles received, 14 accepted (70%), 6 rejected (30%) and 7 (50%) required to be improved.

Ethical aspects

Originality declaration

Articles sent to *Scripta Mediaevalia* are supposed not to have been published before or being evaluated simultaneously for its publication in another journal. That is why the author, before the evaluation process begins, must declare the originality and the surrender of the rights of his written contribution in a letter that will be attached.

Writings that have been already communicated to scientific societies or published as "Résumés" can also be published.

Scripta Mediaevalia asks the authors to grant the property of the author's rights, so his article and materials can be reproduced, published, edited, fixed, communicated and transmitted publicly in any way and means, the same with regard to their distribution in as many copies as required and their public communication, included their availability through electronic or optic means or any other technology, for exclusively scientific means and nonprofit.

Once published in *Scripta Mediaevalia*, the author will be able to use his writing (v. g. publishing it on a book) always having the authorization of *Scripta Mediaevalia* and its belonging to the journal must be declared in the quotation.

Plagiarism and Self-plagiarism

It is unacceptable to partially or totally reproduce texts by other authors, without adequate citation of the source. It is unacceptable to partially or totally reproduce one's own texts that have already been published elsewhere, without explicitly including, in a footnote, the information regarding said publication.

Diligence

The authors are responsible for carrying out any tasks deriving from the peer review and publication process, such as:

- a) Revising the text and including the corrections suggested by the peer reviewer.
- b) Responding to the observations and questions arising during the editing process (copy editing, proofreading, and adaptation to journal guidelines).

These tasks must be carried out within the time periods agreed between the author and the journal.

Exchange and indexing

Scripta Mediaevalia is indexed in SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR and ThePhilosopher'sIndex. *Scripta Mediaevalia* is currently evaluated by Philosopher's index and Religious & Theological Abstracts.

From the volume 9 (year 2016), *Scripta Mediaevalia* will start using the Open Journal System platform for the electronic management and publication. The authors will have to register previously and send their writings through this platform. Then, the works will be sent to the evaluators, according to the instructions detailed on the page in construction: <http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta>

Trough these changes we try to reach the standard qualities of scientific journals, that will permit *Scripta Mediavalia*'s growth and reach an international standard quality.



PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The call for papers is open all over the year.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefm@ffyl.uncu.edu.ar with copy ceferinommm@hotmail.com. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 3 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- After the Title must be include an **abstract** of the paper and a summary of the article (index captions and parts). All the above items except the summary must be written in **Spanish and English**.

- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. A **set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only for classical and medieval authors and modern authors last names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

**GUIDELINES for
BOOK REVIEWS and NOTES**

- *Scripta Mediaevalia* publishes, in each fascicle, a selection of notes, reviews, and bibliographic comments of the books received in the editorial department.
- Books for review should be sent to *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.
- There can be shipped book reviews that have been published up to three years before the current year, on topics related to medieval thought.
- It must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with proper margins.
- The review must provide the author's name, the full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.
- The review has not footnotes or bibliography.
- The reviewed book appointments, to be made in the body of the review, should include in parentheses the number of pages of the original book.

www.cefim.wordpress.com

**GUIDELINES for
BOOK REVIEWS and NOTES**

- *Scripta Mediaevalia* publishes, in each fascicle, a selection of notes, reviews, and bibliographic comments of the books received in the editorial department.
- Books for review should be sent to *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.
- There can be shipped book reviews that have been published up to three years before the current year, on topics related to medieval thought.
- It must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with proper margins.
- The review must provide the author's name, the full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.
- The review has not footnotes or bibliography.
- The reviewed book appointments, to be made in the body of the review, should include in parentheses the number of pages of the original book.

www.cefim.wordpress.com